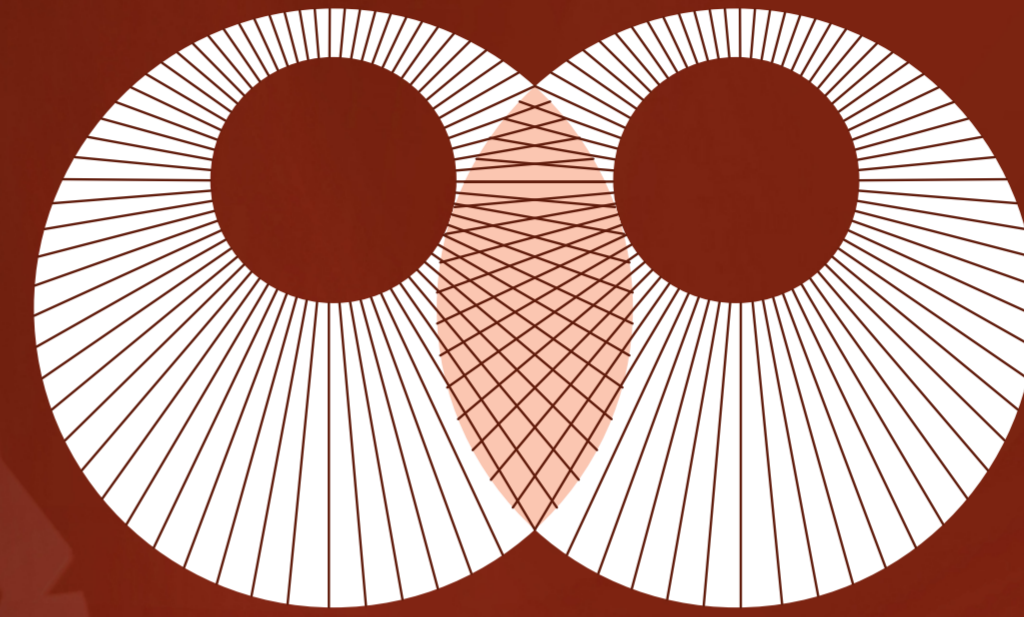




CADERNOS DA SIF 2013 - VOLUME VII - FILOSOFIA, POLÍTICA E VALORES



XVII CONGRESSO DA
SOCIEDADE INTERAMERICANA
DE FILOSOFIA

CADERNOS DA SIF 2013
VOLUME VII

Filosofia, Política e Valores

COLEÇÃO EMPIRIA
SÉRIE ESPECIAL

COLEÇÃO EMPIRIA
SÉRIE ESPECIAL

XVII CONGRESSO DA SOCIEDADE
INTERAMERICANA DE FILOSOFIA

CADERNOS DA SIF 2013

Salvador, Bahia, 2013

XVII CONGRESSO DA SOCIEDADE
INTERAMERICANA DE FILOSOFIA

CADERNOS DA SIF 2013

VOLUME VII
FILOSOFIA, POLÍTICA E VALORES

Salvador, Bahia, 2013

Este texto ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização dos editores

Coleção Empíria, Edição Especial

Editor: João Carlos Salles

Conselho Editorial: Abel Lassalle Casanave, André Leclerc, Arley R. Moreno, Carlos B. Gutiérrez, Daniel Tourinho Peres, João Carlos Salles e Paulo Roberto Margutti Pinto.

Grupo de Estudos Empirismo, Fenomenologia e Gramática (FFCH – UFBA)
www.efg.ufba.br

Sumário

Prefácio de João Carlos Salles.....	9
<i>Epistemologia das Redes Sociais, Opinião Pública e Teoria da Agenda</i> , por Agemir Bavaresco.....	11
<i>Alcances del concepto de tolerancia como valor ético en la posición liberal de Carlos Thiebaut y en el comunitarismo de Michael Walzer</i> , por Alicia Ambrosino.....	28
<i>Globalização econômica e liberdade em Philip Pettit</i> , por Ana Luisa da Gama e Souza.....	36
<i>Emancipação e Democracia em Marx</i> , por Antonio Francisco Lopes Dias.....	42
<i>El derecho a tener derechos - El problema de los excluidos en la filosofía política de Hannah Arendt</i> , por Carlos Kohn W.....	57
<i>Poder sobre a vida e direito sobre a morte - o estatuto da biopolítica no século XXI</i> , por Celso de Jesus Silva.....	66
<i>Estado secular X Estado eclesiástico - um diálogo 'imaginário' entre Calvino e Locke</i> , por Christian Lindberg L. do Nascimento.....	74
<i>Religión y Esfera Pública - Richard Rorty, John Rawls, y Martin Luther King, Jr</i> , por Christopher J. Voparil.....	80
<i>As origens do preconceito do trabalho doméstico à luz da obra de Hanna Arendt</i> , por Clarisse Ines Oliveira.....	91
<i>Ironismo e liberalismo - a utopia social de Richard Rorty</i> , por Daniel Luis Cidade Gonçalves.....	105
<i>L'Akrasie et le processus de prise de décision</i> , por Danilo Marcondes.....	119
<i>Justiça como Equidade e o Problema da Razoabilidade</i> , por Denis Coitinho Silveira.....	128
<i>Relativisme, universalisme, «empirisme vulgaire» et «absolu»</i> , por Domenico Losurdo.....	147

<i>A teoria da justiça como equidade e a justificação coerentista</i> , por Elnora Gondim.....	163
<i>La Democracia en América Latina - la alternativa entre populismo y democracia constitucional</i> , por Francisco Cortés Rodas.....	180
<i>A utopia como força dinâmica para o desenvolvimento histórico</i> , por Gastão Clovis Lima Correia..	191
<i>Algumas concepções filosóficas sobre a mulher e a reapropriação capitalista do patriarcado</i> , por Gigliola Mendes.....	198
<i>Rousseau e os limites do poder soberano</i> , por Israel Alexandria Costa.....	237
<i>Pragmatisme et darwinisme - la responsabilité de la philosophie</i> , por Jean-Pierre Cometti.....	250
<i>Reflexões sobre ação e política contemporânea a partir do texto - Trabalho, Obra, Ação, de Hannah Arendt</i> , por Jeudy Machado Aragão.....	261
<i>Humanism and the Metaphysics of Human Essence</i> , por João Quartim de Moraes.....	271
<i>Glorificação da violência e degeneração da política no pensamento de Hannah Arendt</i> , por Joelson Pereira de Sousa.....	278
<i>Limites políticos do comunitarismo e do contratualismo a partir de uma perspectiva habermasiana</i> , por Jorge Atilio Silva Iualianelli.....	288
<i>Moralidade e política numa sociedade de massa</i> , por José Arthur Giannotti.....	306
<i>O problema contemporâneo dos valores, segundo Paul Valadier</i> , por Júlio Cesar Rodrigues.....	312
<i>Why animals don't develop the 'artificial' virtue of justice</i> , por Marcos Azevedo.....	320
<i>A perspectiva dos funcionamentos - por um enfoque mais inclusivo de justiça</i> , por Maria Clara Dias..	335
<i>Imaginario y desobediencia civil. El poder instituyente</i> , por Maria Eugenia Cisneros Araujo.....	350
<i>Política e felicidade no pensamento de Remo Bodei</i> , por Miguel Ivân Mendonça Carneiro.....	358

<i>Direitos Humanos, Novíssima Retórica e Pós-Modernidade</i> , por Narbal de Marsillac.....	364
<i>O uso do argumento consequencialista em matéria tributária - limites éticos e jurídicos-constitucionais</i> , por Plínio Valente Ramos Neto.....	374
<i>Identidad y Valores</i> , por Raúl Alcalá Campos.....	387
<i>Making the 'Hard' Problem of Moral Normativity Easier</i> , por Stephen Darwall.....	400
<i>O Império e o novo paradigma do trabalho</i> , por Thiago Silva Augusto da Fonseca.....	428

Prefácio

Filosofia e Ciências

O XVII Congresso Interamericano de Filosofia realizou-se em Salvador, Bahia, de 07 a 11 de outubro de 2013, com pleno sucesso, tendo resultado de cuidadosa seleção de trabalhos, bem como de convite a pesquisadores de renome, através da rede de sociedades científicas nacionais que compõem a Sociedade Interamericana de Filosofia. O evento contou assim com os principais pesquisadores da área de filosofia de nosso país e com destacados pesquisadores internacionais dos Estados Unidos, Canadá, México e América Latina, bem como da Europa.

Com o Congresso, encontraram sua expressão vários trabalhos desenvolvidos em torno do PRONEX Filosofia e Ciências (FAPESB/CNPq), de sorte que, em suas sessões, temas de grande interesse para a filosofia em nosso país se estruturaram pelas linhas de força de uma pesquisa voltada às condições e ao sentido do discurso da ciência (em especial, o das ciências humanas), confrontando uma investigação filosófica geral com experiências concretas e bem sucedidas de discurso científico, tal como podem ser expostas e analisadas por pesquisadores os mais destacados, em uma dinâmica coletiva de determinação conceitual.

Foram apresentados cerca de 1000 trabalhos, na forma de comunicações, palestras e conferências, além de mesas redondas. Desses trabalhos, mais de 300 foram apresentados por pesquisadores estrangeiros. O evento foi muito importante e mesmo um marco para o processo de internacionalização da nossa comunidade científica da área de filosofia. E, como um dos resultados do Congresso, o Brasil se tornou a sede da Sociedade Interamericana de Filosofia.

O Congresso revelou-se um sucesso também por oferecer ademais um panorama das mais distintas áreas de filosofia, com elevada qualidade, clara tolerância epistemológica e significativa presença nacional e internacional. Não sendo um pequeno colóquio temático, mas sim um evento de grandes dimensões, conseguiu preservar qualidade, de modo o mais expressivo, desde o cuidado na organização do evento até o nível elevado de sua programação, com tempo adequado às apresentações e ao debate.

Publicamos aqui uma série de oito dossiês, com textos selecionados e agrupados em temas que tiveram especial destaque no Congresso. Filosofia Antiga e Medieval; Filosofia Moderna - Racionalismo e Empirismo; Filosofia Moderna - Kant e o Idealismo Alemão;

Filosofia, arte e cultura; Filosofia, educação e ciência; Filosofia, linguagem e conhecimento; Filosofia, política e valores; Existencialismo, fenomenologia e hermenêutica. Cumpre registrar que mantivemos os textos, em cada dossiê, na forma com que foram apresentados, seguindo uma boa tradição wittgensteiniana.

Esta série especial da Coleção Empiria se associa, assim, a outros dossiês, como o coordenado por Ivan Domingues, para a Revista *Kriterion*, e o coordenado por André Nascimento, para a Revista *Ideação*. Ao lado dessas seleções de trabalhos, muitos dos textos apresentados foram dirigidos a periódicos internacionais, bem como à publicação em livros. Dessa forma, são muitos e bastante significativos os resultados acadêmicos e institucionais desse grande evento de filosofia, sendo ele mais um exemplo do extraordinário resultado acadêmico conseguido pelo PRONEX Filosofia e Ciências, que pode elencar entre seus feitos, com destaque, a implantação do Doutorado em Filosofia na UFBA e a continuidade de um diálogo internacional através da Sociedade Interamericana de Filosofia.

João Carlos Salles

Epistemologia das Redes Sociais, Opinião Pública e Teoria da Agenda

Agemir Bavaresco
Professor de Filosofia da PUCRS
abavaresco@pucrs.br

1. - Epistemologia das Redes Sociais

Quando se trata de epistemologia, normalmente, entende-se o estudo da origem, da estrutura, dos métodos e da validade do conhecimento, por isso é também conhecida como teoria do conhecimento. Aqui, usamos o termo epistemologia para entender o fenômeno das redes sociais, ou seja, explicitar como ocorre o processo de aprendizagem através das redes em três níveis: técnico (novos meios), comunicacional (novos modelos de comunicação) e político (novas experiências no exercício do poder). O conceito de redes sociais, aqui, é entendido no sentido operacional, isto é, quando uma rede de computadores conecta uma rede de pessoas, grupos, organizações em todos os níveis está constituída uma rede social¹.

Constroem-se, atualmente, os novos cenários para a comunicação, tendo, de um lado, as grandes corporações de mídia televisiva, radiofônica, impressa e online e, de outro, o papel da imprensa independente/alternativa, entendida como não vinculada a uma empresa privada, pública ou estatal, ou algum grupo econômico. Configura-se, aos poucos, a constituição da oposição entre a mídia convencional e a imprensa independente/alternativa, tendo, como suporte material, as novas tecnologias da informação. Descrevemos algumas mudanças emergentes deste cenário²:

a) *Lógica da Sociedade em rede*: No entender de Ivana Bentes Oliveira³, há uma homogeneidade entre os jornais e as linhas editoriais na grande imprensa. Há o modelo do jornalismo convencional da grande empresa corporativa, que passa a utilizar a tecnologia como a internet ou outras possibilidades eletrônicas. Porém, abre-se um novo cenário pluralista, com o sujeito que passa a ser produtor de mídia, ou seja, começa a produzir

¹ Cf. <http://www.slideshare.net/gustavoclopes/redes-sociais-conceitos-histria-e-jornalismo>

² Cf. BAVARESCO, A; KONZEN, P.R. Cenários da liberdade de imprensa e opinião pública em Hegel. *Kriterion*, vol.50, n.119, Belo Horizonte, Junho 2009. Disponível em: <http://www.abavaresco.com.br/publicacoes.html#artigos>

³ Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/12724-e-restritivo-demais-pensar-so-no-jornalismo-como-centro-da-discussao-midiatica-entrevista-especial-com-ivana-bentes-oliveira>

informação, análise e interpretação dos fatos. Este fenômeno articula outro ator midiático, que se chama mídia independente ou alternativa. Com essa mudança de contexto tecnológico, e até econômico, com o barateamento dessas tecnologias, a mídia independente passa a ser viável e autossustentável, tendo visibilidade para influir na formação e diversificação da opinião pública, posicionando-se criticamente face à grande empresa jornalística.

A lógica da sociedade em rede é a flexibilidade que se reconfigura constantemente através da convergência de tecnologias num sistema integrado. Por exemplo, a web 2.0 é uma nova configuração da rede que estabelece um modelo colaborativo no processo comunicacional. Aqui se supera o modelo clássico “emissor- mensagem-receptor”, pois todos podem produzir conteúdo em fluxos informacionais, interagindo ao infinito. A nova mídia são as redes sociais em que a informação passa de uma comunicação verticalizada (poucos emissores - muitos receptores) para uma comunicação horizontalizada (emissores e receptores, todos em interação), criando um ambiente de democratização da mídia e opinião. Todos são atores nas redes sociais, pois todas as pessoas conectadas na rede podem desempenhar papéis e executar ações em relações plurais. O tempo das redes sociais é instantâneo, isto é, o tempo real.

b) *Internet e Redes sociais independentes ou a contradição no discurso:* A mídia independente transforma, aos poucos, os veículos de comunicação existentes na internet em meios de forte capacidade para influenciar a opinião pública. Há a produção de um contradiscurso, que surge nos blogs, nas listas de e-mails, dos sites, da mídia independente, implementando a contradição na opinião pública. Difunde-se uma contrainformação com uma rapidez muito grande, o que seria impossível se não houvesse a internet. Segundo Ivana B. Oliveira, essa possibilidade veloz de reação gera uma disputa midiática, porque o acesso à diversidade é absolutamente facilitado através de políticas públicas e da democratização cada vez maior da internet, bem como da multiplicação da informação.

c) *Do conceito de jornalismo exclusivo para imprensa e jornalistas inclusivos:* Há um conhecimento difuso na sociedade que é muito mais amplo e que a imprensa convencional, os partidos políticos ou a academia não conseguem captar, afirma Luís Nassif ¹. O jornalismo convencional, normalmente, opera assim: o jornalista faz a entrevista; obtém dez informações; seleciona três, porque não cabem as dez; diz o que é relevante ou não; se ele quiser, tira do contexto e, assim, está elaborada a matéria. Hoje, há uma mudança do

¹ Disponível em: http://www.fndc.org.br/internas.php?p=noticias&cont_key=237807

conceito de jornalismo, reitera Nassif, com o advento da internet e dos blogs, porque há uma desconstrução da atitude do jornalista que exclui o que não interessa ao jornal, para uma atitude inclusiva, pois ele está em interação com os internautas cidadãos que manifestam suas opiniões. Agora, o jornalista coloca a informação na internet e, ao mesmo tempo, obtém a opinião do leitor. Este interage e contradiz ou tem uma opinião diferente da do jornalista. Então, este muda de opinião, estabelecendo-se um exercício de democracia e civilidade, gerando uma reviravolta no mundo da imprensa.

d) *Redes sociais, democracia representativa e democracia digital:* A democracia digital é um projeto em formação, pois governar um Estado exige ir além de assembleias, representação política e votos diretos. Deve-se reconhecer que, apesar de todos seus defeitos, a democracia representativa garantiu políticas de inclusão e os direitos das minorias, enquanto avanços civilizatórios da política moderna. Porém, os conceitos elaborados pela democracia estão em crise. Na democracia representativa vigente, em que ocorrem as disputas políticas, os poderes econômicos participam através da influência na mídia, do financiamento de políticos, da contratação de lobbies e seus grupos econômicos aliados, sindicatos e organizações sociais. Fora das eleições, há pouca participação do cidadão. O povo manifesta-se apenas nos períodos eleitorais e, uma vez eleitos, os representantes, a participação política torna-se inexpressiva. Ou seja, este modelo de representação está esgotado.

A falta de prestação de contas aos eleitores, o afastamento em relação aos cidadãos, a exploração permanente de escândalos como arma política provoca a perda de legitimidade dos diversos poderes. Em face desta crise de representação, pode-se compreender o fenômeno mundial da mobilização da opinião pública pelas redes sociais. A democracia digital implica “accountability”, ou seja, a obrigação do administrador público em todos os níveis, estados e municípios, órgãos de controle federais, estaduais e municipais de prestar contas aos cidadãos ¹.

e) *Democratização dos meios- Da era dos meios de massa para era dos meios para todos:* O jornalismo não é mais monopólio de jornalistas, devido às facilidades de comunicação oferecidas pelas tecnologias digitais². Há a possibilidade de qualquer pessoa transformar-se

¹ Cf. Luis Nassif. <http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/as-redes-sociais-e-o-fim-da-hipocrisia>

² O exemplo deste jornalismo engajado nas manifestações é o praticado pelo grupo de mídia Ninja, criado em 2012 no âmbito da rede de intercâmbio artístico *Fora do Eixo*, liderada pelo ativista cultural Pablo Capilé: “Na transmissão das manifestações do Rio eles mobilizaram 300 mil expectadores, mas pautaram o trabalho de colegas que falam e escrevem para milhões. Revolucionários, ativistas e alegadamente partidários os integrantes do grupo de mídia alternativa *Narrativas Independentes Jornalismo e Ação (Ninja)* transmitem ao vivo,

em mídia, capaz de falar para milhares de outras pessoas, criando audiência com as características do jornalismo. “Passamos da era dos meios de massa para a era da massa de meios”, afirma Rosental Calmon Alves¹. O cientista político Giuseppe Cocco² afirma que “a mídia da multidão é a multidão de mídias”, pois a mídia da multidão torna-se uma multidão de mídias, isto é, há pluralidade e descentralização de multimídias usadas pela sociedade. Estes dois modos de fazer jornalismo convivem e complementam-se, pois, não são excludentes.

O jornalismo não se reduz mais às informações processadas, editadas, filtradas. Agora, se pode acessar mais facilmente as informações brutas, não filtradas, não editadas. O ecossistema de mídia está em mutação, pois se o anterior era baseado na escassez de informações, o novo baseia-se na abundância e no pluralismo.

Manuel Castells, em seu livro *Redes de Indignação e Esperança - Movimentos Sociais na Era da Internet* (Zahar, tradução no prelo),³ analisa os movimentos sociais no que diz respeito à formação, dinâmica, valores e perspectivas de transformação social. Ele investiga os movimentos sociais da sociedade em rede, que, segundo ele, constituirão as sociedades do século 21, pois as suas práticas assumem as contradições fundamentais de nosso mundo.

No livro *Communication Power* (2009), Castells defende a teoria de que o poder fornece o substrato para a compreensão dos movimentos sociais. As relações de poder são constitutivas da sociedade porque os que detêm o poder constroem as instituições segundo seus valores e interesses. O poder é exercido por meio da coerção (o monopólio da violência, legítima ou não, pelo controle do Estado) e/ou pela construção de significado na mente das pessoas, mediante mecanismos de manipulação simbólica. As relações de poder estão imanentes em todas as instituições da sociedade, particularmente nas do Estado. No entanto, as sociedades são atravessadas pela contradição, pois onde há poder, há também contra poder. Ou seja, os atores sociais reivindicam seus valores e interesses opostos e

sem grande preocupação com a qualidade da imagem e edição. O público parece não se importar e o Ninja chegou a contabilizar 200 horas ao vivo transmitindo a ocupação da Prefeitura Belo Horizonte.” Continuamente, o site PósTV (www.postv.org) transmite vídeos ao vivo e sem cortes de debates e protestos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522353-a-narrativa-que-se-engaja-nas-manifestacoes>

¹ Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522354-passamos-dos-meios-de-massa-para-a-massa-de-meiosq>

² Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522445-a-midia-da-multidao-e-uma-multidao-de-midias>

³ CASTELLS, Manuel. *Networks of outrage and hope*. Polity Press: Cambridge, 2012. Ler parte do livro disponível em:

<http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/cultura-e-lazer/segundo-caderno/noticia/2013/06/caderno-cultura-antecipa-trecho-de-novo-livro-do-sociologo-manuel-castells-4178419.html>

plurais, isto é, há uma disputa pela criação da rede de significados no imaginário das pessoas. Os grupos humanos criam significado, interagindo com seu ambiente natural e social, conectando suas redes neurais com as redes da natureza e com as redes sociais. A constituição de redes é operada pelo ato da comunicação e pela troca socializada de informações.

A epistemologia das redes, na sua dimensão técnica, apresenta-se pela contínua transformação da tecnologia da comunicação (TI), que, na era digital, amplia o alcance para todos os níveis da vida social, política e econômica, numa rede que é, simultaneamente, global e local, massiva e personalizada. O processo de construção de significado caracteriza-se pelo pluralismo. No entanto, esse processo depende das mensagens e estruturas técnicas, formatadas e difundidas nas redes de comunicação multimídia. Sabemos que a mente humana individual constrói seu próprio significado, interpretando, em seus próprios conceitos, as informações. Porém, esse processamento mental é condicionado pelo ambiente da comunicação, ou seja, a mudança do ambiente comunicacional afeta a construção dos significados e, portanto, as relações de poder. Há, porém, uma contradição entre o poder governamental e as empresas, face ao poder de *autocomunicação global*.

f) *Da comunicação local à autocomunicação global*: Segundo Castells, a mudança fundamental no domínio da comunicação foi a emergência do que ele denomina de *autocomunicação*, isto é, o uso da internet e das redes sem fio como plataformas da comunicação digital, alcançando uma multiplicidade de receptores, conectando-se a um número infindável de redes de informações digitalizadas. A autocomunicação produz a mensagem de modo autônomo, porque é baseada em redes horizontais interativas, tornando-se um poder quase incontrolado pelo poder dos governos ou empresas. Por isso, os governos e as empresas querem limitar seu potencial de liberdade, controlando o compartilhamento de arquivos ou as redes de internet.

A comunicação digital é multimodal e permite a referência constante a um hipertexto global de informações cujos componentes podem ser articulados pelo ator comunicativo segundo projetos de comunicação particulares. A plataforma tecnológica permite a construção da autonomia do ator social, quer seja ele individual ou coletivo, em relação às instituições da sociedade. Na sociedade em rede, o poder é multidimensional e organiza-se em torno de redes programadas em cada domínio da atividade humana, de acordo com os interesses e valores plurais dos atores sociais. As redes multimídias de *autocomunicação global* influenciam a mente humana e as tomadas de decisões, formando

redes de poder em vários campos da atividade humana: (1) Metarrede das finanças. As redes financeiras e as multimídias globais estão intimamente ligadas, constituindo, segundo Castells, uma metarrede particular; (2) Rede política, produção cultural, militar/segurança e rede criminosa; (3) Rede de produção e aplicação de ciência, tecnologia e administração do conhecimento. Essas redes elaboram estratégias de parceria e competição, formando redes em torno de projetos particulares ou globais. Elas têm, porém, um interesse comum: controlar as regras, as normas da sociedade e a tomada de decisões, através de um sistema político que corresponda aos seus interesses e valores. A disputa é, de fato, entre as várias redes com a finalidade de regular o Estado em função de seus interesses específicos.

Quem detém o poder na sociedade em rede, pergunta Castells? No entender dele, são os programadores com a capacidade de elaborar cada uma das principais redes de que depende a vida das pessoas (governo, parlamento, estabelecimento militar e de segurança, finanças, mídia, instituições de ciência e tecnologia etc.). São os comutadores que operam as conexões entre diferentes redes (barões da mídia introduzidos na classe política, elites financeiras que bancam elites políticas, elites políticas que se socorrem de instituições financeiras, empresas de mídia interligadas a empresas financeiras, instituições acadêmicas financiadas por grandes empresas etc.).

Nosso objetivo nesta parte do artigo restringiu-se a estudar três dimensões epistemológicas das redes sociais: a técnica, a comunicação e a política. Nós entendemos que essas três dimensões são determinantes para o processo de aprendizagem da técnica de comunicação no exercício do poder em rede.

Na epistemologia das redes, descreveram-se os fatos em que ocorrem os processos de aprendizagem e mudanças: (1) Em nível técnico, articula-se a imprensa televisiva, radiofônica, impressa e online, sendo que, com o advento da internet e as redes sociais independentes, passa-se da era dos meios de massa para era dos meios para todos, ou seja, trata-se da democracia dos meios; (2) Em nível comunicacional, passa-se do conceito de jornalismo exclusivo para imprensa e jornalistas inclusivos; (3) Em nível político, as redes sociais questionam a democracia representativa e desafiam a implementação da democracia digital e a democratização da mídia. Assim, a aprendizagem que ocorre nas redes sociais desenvolve uma opinião pública em rede.

2. - Opinião Pública: Teorias e Redes Sociais

Apresentamos, inicialmente, uma breve exposição de algumas teorias sobre a opinião pública que julgamos importantes para entender o fenômeno das redes sociais e a

sua vinculação com as percepções, as impressões e as ideias (teoria de Hume) e os sentimentos e as emoções (teoria de A. Damásio), a fim de compreendermos a lógica que movimenta os novos sujeitos e atores sociais em rede.

2.1. - Opinião Pública: publicidade, contradição e utilidade

a) Princípio da publicidade¹

A Modernidade instituiu o princípio da publicidade como um fundamento para o avanço na proteção do direito à liberdade de imprensa e de opinião: “Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios, independentemente de fronteiras” (Direitos Humanos, artigo 19)².

Esse princípio constituiu-se, simultaneamente, ao da formação da esfera pública. Assim, há uma mútua imbricação entre publicidade e esfera pública, liberdade de imprensa e opinião pública.

Em nível filosófico, Kant teoriza o princípio da publicidade como um estágio de maioridade, como uma emancipação da humanidade. Kant inaugura, como vimos, as discussões a respeito da opinião pública através do *princípio da publicidade* apresentado em *À Paz Perpétua: A justiça “[...] só pode ser pensada como publicamente divulgável”* (Kant, 2010, p. 75). A publicidade é um conceito político que cria, na filosofia política, a ideia de esfera pública como estrutura de garantia dos direitos individuais. O direito de expressar a própria opinião tem, no princípio de publicidade, a sua legitimação.

É Hegel, no entanto, que irá tornar explícita a teoria da opinião pública ao tematizar o princípio da contradição como sendo o seu movimento imanente. A opinião pública é um fenômeno da contradição das opiniões em todos os níveis da sociedade.

b) Contradição da Opinião Pública³

Hegel entende a opinião pública como um fenômeno da contradição que precisa passar de sua imediatidade à mediação. O fenômeno da opinião pública é contraditório, porque contém em si, ao mesmo tempo, a universalidade dos princípios constitucionais, do

¹ Cf. BAVARESCO, A.; KONZEN, Paulo Roberto; SORDI, CAETANO. Mídias, democracia e opinião pública: diagnósticos, teorias e análises. In: BAVARESCO, A.; VILLANOVA, Marcelo Gross; RODRIGUES, Tiegüe Vieira. (Orgs.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, v., p. 839. Disponível em: <http://www.abavaresco.com.br/publicacoes.html#capitulos>

² United Nations Human Rights: <http://www.ohchr.org/EN/Pages/WelcomePage.aspx>

³ Cf. BAVARESCO, A.; KONZEN, P.R. Cenários da liberdade de imprensa e opinião pública em Hegel. *Kriterion*, vol.50, n.119, Belo Horizonte, Junho 2009. Disponível em: <http://www.abavaresco.com.br/publicacoes.html#artigos>

Direito e da Ética, junto com a singularidade dos direitos e interesses dos cidadãos e da expressão de sua subjetividade. Ora, esta contradição encontra a sua solução através da mediação da liberdade da própria imprensa dentro de um quadro de legalidade democrática. Esta é a força da contradição: Efetivar a mediação da tensão dialética entre os polos opostos do universal e do singular na liberdade da imprensa, garantindo o direito de todo cidadão expressar publicamente a sua opinião.

Hegel elabora o princípio da contradição na sua *Lógica da Essência*, descrevendo o movimento em que o ser opõe-se na medida em que se reflete em si mesmo e no outro. A contradição é um conceito lógico que movimenta toda a realidade política. Hegel analisa o fato da opinião pública e compreende-a como uma contradição, ou seja, o direito que o cidadão tem de dizer a sua opinião livremente permite que se manifestem opiniões opostas. Essa é a lógica da opinião, dizer o que se pensa de forma imediata, extravasando a contradição dos pré-juízos, das preferências, dos interesses, etc. A lógica da opinião é o movimento da contradição do direito de expressar livremente o que se pensa e se quer, passando pela mediação das instituições sociopolíticas.

O princípio da contradição hegeliano oferece-nos um diagnóstico e uma compreensão da opinião pública relevante para compreender tanto o seu tempo como o quadro complexo da sociedade contemporânea. Mas, como a opinião pública é tratada, posteriormente, por J. S. Mill? Qual é o seu diagnóstico e horizonte interpretativo para analisar a opinião pública?

c) *Princípio da utilidade*

O horizonte utilitarista está presente na filosofia política de J. S. Mill ¹ e, por isso, em sua defesa irredutível da liberdade de expressão. Na concepção deste filósofo, uma sociedade onde vigora a liberdade de expressão traz consequências mais positivas para os seus membros do que aquelas em que a liberdade é cerceada; e o livre opinar é um regime mais adequado do que a censura frente à flagrante parcialidade das opiniões particulares.

Mill destaca que também existe o *princípio da utilidade*, guiando a defesa e a

¹ Cf. ORLANS, Barbara. et al., *The human use of animals: case studies in ethical choice*. Oxford: Oxford University Press, 1998. (1) O princípio da utilidade: para os utilitaristas, é imprescindível a ideia de que os sujeitos busquem a maximização do seu bem-estar. Faz parte de uma ética utilitarista, portanto, o postulado de que se deva buscar a maior felicidade possível para o maior número de envolvidos numa ação; (2) Uma escala de benefícios: utilitaristas defendem que os benefícios e os malefícios das consequências de uma ação podem ser medidos através de itens que contam como bens ou utilidades primárias; (3) O consequencialismo: todas as teorias utilitárias são consequencialistas. Isto significa que as ações serão moralmente certas ou erradas de acordo com as suas consequências, muito além das virtudes referentes a qualquer qualidade moral que elas possam ter, como fidelidade, amizade ou confiança; (4) A imparcialidade: finalmente, todas as partes envolvidas na ação devem receber uma consideração imparcial. Qualquer parcialidade referente a indivíduos particulares deve possuir uma razoável e estrita justificação utilitária.

manutenção da opinião pública livre, pois ela traz benefícios para as coletividades onde é aplicada. Uma sociedade democrática permite que os seus cidadãos satisfaçam o seu desejo de formar as melhores opiniões possíveis e conforme o cenário mais adequado à consideração imparcial de todas as opiniões, sem privilégios arbitrários para uma em especial. Pode-se afirmar que Mill aplicou o princípio moral da utilidade à opinião pública. Há felicidade em dizer a própria opinião. Mais que isso, há um prazer em expressar o que se pensa. O indivíduo busca um benefício ou um interesse e pode querer influenciar o outro com a sua opinião. É útil ao indivíduo garantir o prazer moral de ter sua opinião reconhecida pelo público. O jogo das opiniões reconhece a utilidade de todos dizerem a sua opinião. Porém, a justificação das várias opiniões dá-se pela imparcialidade, ou seja, a opinião precisa ser útil para o maior número de indivíduos e não apenas satisfazer a parcialidade de algumas opiniões.

Temos, assim, a publicidade, a contradição e a utilidade como três princípios da opinião pública. Pensamos que eles são muito consistentes para poder compreender o fato da opinião pública. A publicidade da política, a lógica da contradição e a moral utilitarista são princípios constitutivos da opinião pública. Eles permitem entender os novos cenários da esfera pública construída ou influenciada pelas multimídias, as redes sociais e ampliada nacional e internacionalmente em dinâmica de autocomunicação global (cf. Castells). Assim, pode-se constatar que a rede das opiniões segue uma lógica da contradição movida pelas percepções e impressões imediatas, no embate utilitário dos interesses, ativada pelo princípio do público que articula emoções em redes neuronais e sociais.

2.2.- “Sujeito-mente”, eu neuronal e redes sociais

A teoria da mente composta de percepções e impressões, ideias e paixões, segundo a descrição de D. Hume, permite fazer um diagnóstico para entender a dinâmica da opinião e a sua expressão nas redes sociais. Bem como, o estudo neurocientífico de António R. Damásio, em que o autor expõe a relevância das emoções a partir do estudo do cérebro e as suas implicações para a tomada de decisões pelo eu neuronal.

a) *Mente: Percepções, impressões e ideias* - Todos os conteúdos da mente humana são *percepções*. Estas podem ser as *impressões originárias*, pois estão presentes na mente com muita intensidade, tais como as sensações e as emoções: impressões simples. Ou, então, as percepções podem ser *derivadas*, isto é, ideias, pois são imagens produzidas pela *memória* a partir das impressões: ideias simples.

Dito de outra forma, partindo da distinção entre sentir e pensar, Hume distingue as

percepções em duas categorias: impressões e ideias. As impressões que temos ao ver, ouvir, sentir, amar, odiar, desejar são fortes e vívidas, enquanto que as ideias são cópias fracas e esmaecidas das impressões. As ideias simples são causadas pelas impressões simples, pois se assemelham e são posteriores a estas, uma vez que se faltasse a impressão original, também faltaria a ideia correspondente. Há uma relação circular entre as impressões de sensação originadas dos órgãos dos sentidos e do prazer e dor que causam as ideias. Estas causam novas impressões tais como paixões, desejos e emoções. Estas, por sua vez, são novamente copiadas em ideias, gerando uma experiência ininterrupta da mente humana.

Para Maria Isabel Limongi¹, Hume muda a concepção de razão clássica moderna. Trata-se de uma razão que não é mais intuição ou percepção da ordem das coisas, mas reflexão sobre o nosso modo de associar ideias. Essa razão que não se opõe, substitui ou submete à imaginação, mas que é formada a partir de suas operações. Hume alterou o modo de conceber o ser humano, a sua relação com a natureza e a história, isto é, sujeito é o constituinte da própria experiência.

A tradição sentimentalista britânica em que Hume insere-se (Shaftesbury, Hutcheson e Adam Smith) entende que a gênese da moral é os sentimentos ou afetos, a partir do qual aprovamos ou reprovamos as ações dentro de um processo de formação do juízo moral. Entre os sentimentos, destaca-se o da simpatia que é responsável pela relação entre moralidade e sociabilidade. Hume introduz o conceito de simpatia na seção “Do amor à fama”, livro 2, parte I do *Tratado*², ao analisar as paixões do orgulho e da humildade. A simpatia possibilita o convívio social, permitindo a formação de juízos morais. Há uma tendência à simpatia que intensifica a comunicação de sentimentos, modera ou até mesmo extingue o prazer e a dor originais.

No *Tratado*, Hume também define simpatia como conversão de uma ideia em impressão pela força da imaginação, que se traduz na força dos princípios de associação de impressões e ideias. Uma paixão de outro aparece como ideia, pois seu comportamento é um efeito, que nos conduz à ideia da causa, a paixão. Nossa associação a ele, por contiguidade e semelhança, confere força e vivacidade a essa ideia, convertendo-a em impressão, ou seja, na própria paixão, que, agora, passamos a sentir.

a) *Paixões: base sentimental do sujeito de inferências* - As paixões são impressões

¹ Uma alternativa à noção de sujeito. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3993&secao=369

² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana. (A Treatise of Human Nature)*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.

formadas por combinações, associações (semelhança, contiguidade no tempo-espço, causalidade) e relações. As principais paixões são o prazer e a dor. Para Livia Guimarães¹, a contribuição de Hume está em descrever que as paixões estão na origem dos nossos juízos e de que a moral e o conhecimento possuem uma base sentimental. Hume desenvolve esta teoria através das relações entre impressões e ideias, que relaciona a razão às paixões, tornando-a dependente das paixões e não acima delas, daí a famosa frase: “A razão é escrava das paixões”. A análise da inferência causal confere ao sentimento um status epistemológico, pois a conexão entre causa e efeito, as inferências baseadas no hábito e na crença consistem num sentimento de determinação da mente, que concebe com força e vivacidade a ideia de uma impressão. A inferência moral expressa um sentimento de aprovação de qualidades de caráter úteis ou agradáveis ou qualidades desagradáveis ou prejudiciais.

b) *“Sujeito-mente” ou uma rede de percepções em movimento:* Para Hume, a mente é um “feixe de percepções”, ou seja, uma rede complexa de impressões e ideias. As ideias na mente não se encontram inteiramente soltas e desconectadas, nem se associam por mero acaso. Então, não se trata de identificar imediatamente o sujeito humano com o sujeito fragmentado como costuma denominá-lo a pós-modernidade. Hume afirma que uma ideia introduz outra, associando-se, pela semelhança, contiguidade (no espaço ou tempo), causa e efeito. A mente é uma rede de percepções unida por esses princípios, segundo o critério da força e vivacidade.

Este modelo de sujeito-mente é inclusivo, pois abrange desde as percepções (impressões e ideias), as paixões e os sentimentos, até os fatos entendidos pelas inferências baseadas no hábito e nas crenças. Neste modelo, o “eu”, ou o “sujeito- mente”, constitui-se por uma rede dinâmica de percepções, superando o modelo ontológico, baseado no “eu-substância” estático.

Este sujeito-mente, hoje, é o sujeito conectado nas redes sociais, nas relações virtuais e circunstanciais de espaço-tempo instantâneos e simultâneos, tais como, na rede, com amigos ou estranhos, na privacidade ou em sociedade, na cidade ou no campo, sob um governo democrático ou não democrático, constituído de poder de representação ou indiferente, jovem ou ancião, na diversidade de épocas e lugares, tudo articulado em redes online. Este é o novo sujeito das redes sociais que apresenta uma proximidade

¹ Ceticismo, naturalismo e sentimentalismo: as contribuições de Hume. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3989&secao=369

epistemológica com o sujeito-mente humano pelo seguinte: O modelo da constituição do “sujeito-mente” composto por percepções, impressões e ideias, formando a base sentimental do sujeito de inferências, articula-se numa rede de percepções em movimento.

c) *“Sujeito-mente” e redes sociais:* Nas redes sociais, pode-se construir um relacionamento de acordo com os gostos, desejos e identificações de prazer, conforme o grupo e/ou comunidade virtual escolhida. Os relacionamentos estruturam-se a partir da interação, ou seja, a capacidade de estabelecer uma relação com outros indivíduos que tenham os mesmos gostos, visões de mundo, mesmas categorias sociais, estéticas e comportamentais. Os sujeitos interagem no contexto da internet e imprimem as suas percepções ou as reconstruem de acordo com as outras percepções, baseadas em intercâmbios de impressões, de trocas de ideias, misturas de convivências e paixões de dor e prazer.

A vida sociocultural torna-se uma rede globalizada através da pluralidade de estilos, tempo e lugares, viagens, imagens da mídia e sistemas de comunicação em redes sociais. O sujeito em rede mundial vincula-se em tempos, lugares, histórias, tradições, flutuando livremente, a partir de qualquer ponto e em qualquer momento. A interatividade do sujeito dá-se pela participação na produção do conteúdo, seja através da criação de mensagens, do envio de sugestões e opiniões, permitindo que todos os envolvidos sejam, de algumas formas, agentes no processo das redes sociais.

A lógica do sujeito das redes sociais é atravessada pelas contradições da opinião inserida nas redes das percepções das subjetividades, pois se trata de um espaço de produção, circulação e construção de significados em rede. As experiências de partilhar as impressões de conteúdos, trocar informações, participar dos fóruns, para emitir opiniões ou criar/participar de comunidades, provoca nos sujeitos a sensação de liberdade, de viver com prazer, exibir intimidades e construir subjetividades e identidades em rede de impressões e ideias.

A interpretação e as inferências sobre escolhas de temas, a forma como defendem suas ideias, suas convicções são expressas em ações que esses sujeitos exercem nesses grupos e sua interação nessas comunidades virtuais articulam-se em movimentos sociais. Assim, o sujeito das redes sociais é um feixe de relações de percepções, articuladas em impressões, sentimentos, desejos, paixões, constituindo o “sujeito neuronal”.

d) *Eu neuronal e sujeito das redes sociais:* A opinião pública e a teoria da agenda precisam ser compreendidas, atualmente, no cenário do sujeito como *eu neuronal*, isto é, os processos de inserção nas redes sociais é um processo de interação orgânica que se

determina pela lógica do eu e das redes neuronais. Nosso objetivo é explicitar a influência das emoções nos processos de interação e conexão nas redes sociais. Para isso, apresentaremos, inicialmente, o estudo neurocientífico de António R. Damásio, *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*¹, e, depois, explicitaremos a relação com as redes sociais.

O autor expõe a relevância das emoções a partir do estudo do cérebro e as suas implicações para a tomada de decisões em sentido amplo e a influência na tomada de decisões comportamentais em particular. Ele defende a *tese do organismo*, para superar o reducionismo biológico, evitando a redução dos estados mentais aos estados cerebrais, mostrando a relação orgânica entre corpo e cérebro e ambiente físico-social. A mente é o produto da inter-relação entre o biológico e o social, formando o *eu neuronal* ou o *sujeito em rede*, que não fica preso ao naturalismo ou reducionismo biológico da neurociência. O estudo da filosofia da mente, segundo Searle², ateu-se, apenas, ao “tema da consciência (subjetividade), concebendo a mente como *neutra*, reduzindo-a a comportamentos externos (behaviorismo), à relação de causa e efeito (funcionalismo) ou entendendo-a como mero fenômeno do cérebro (materialismo eliminativo)”³.

Damásio destaca que a as emoções têm uma primazia na tomada de decisões. Esta tese é a retomada da teoria de Hume sobre o papel das percepções e impressões, ideias e paixões de dor e prazer em relação ao agir humano. Então, decidir não é apenas saber e julgar a partir da razão, mas de sentir, ou seja, levar em conta “a dimensão emotiva”, pois “os sentimentos são tão cognitivos como qualquer outra imagem perceptual e tão dependentes do córtex cerebral como qualquer outra imagem” (Id. Damásio, 2006, p. 190). De fato, o cérebro é uma unidade em que “não existem ‘centros’ individualizados para a visão, para a linguagem ou ainda para a razão ou para o comportamento social. O que na realidade existe são ‘sistemas’ formados por várias unidades cerebrais interligadas” (id. p. 35).

O corpo funciona através de sentimentos e emoções, em que os estados sentimentais precedem os estados emocionais. Damásio entende que os sentimentos estão ligados os estados primordiais do corpo, gerando emoções básicas ou primárias, tais como felicidade, tristeza, cólera, medo, alegria etc., e, depois, estas geram emoções secundárias ressignificadas pela interação com o meio. Constata-se que o cérebro não é um autômato

¹ DAMÁSIO, António, R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2ª ed. Trad. Dora Vicente & Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

² Cf. SEARLE, J. *A redescoberta da mente*. Trad. Eduardo Pereira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

³ LIMA, Francisco J. G. *O primado das emoções nos processos decisórios e o mito da racionalidade pura segundo António Damásio*. Porto Alegre: PPGFILOSOFIA/PUCRS, 2013. Artigo no prelo, p. 5-6.

que funciona separado ou acima do corpo, mas ele trabalha a partir de “marcadores-somáticos”¹, os quais registram as emoções que influenciam nossos processos decisórios ou ações, segundo Damásio. Os marcadores-somáticos são o registro ou a marca emocional de nossas experiências, ou seja, são “um repertório de estímulos armazenados no cérebro, que são ativados, quer consciente ou inconscientemente” (Lima, 2013, p. 19), quando o sujeito necessita agir ou tomar decisões. Por isso, os marcadores-somáticos são dinâmicos, pois as emoções podem ser recriadas, ou seja, o sujeito está num processo contínuo de aprendizagem em seus estados mentais.

Por isso, o eu neuronal supera o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* (Descartes), em que temos, de um lado, a razão com ideias claras e distintas e independentes dos sentidos, e, de outro lado, o corpo movido pelos impulsos biológicos e as emoções. Assim, para Damásio, há o primado das emoções nos processos decisórios, questionando o mito da racionalidade pura. O eu neuronal configura-se na lógica das redes sociais através de uma racionalidade que integra, simultaneamente, as emoções, os processos cerebrais e o mundo circundante. A participação nas redes sociais segue, atualmente, a lógica do eu neuronal, isto é, há uma primazia das emoções (dor, sofrimento, prazer) na inserção, debate e opinião pública.

Entendemos, inicialmente, o fenômeno da opinião pública a partir dos princípios da publicidade, da contradição e da utilidade. Descrevemos, em seguida, a lógica das percepções do “sujeito-mente” humano, constatando que impressões e ideias e paixões são a base sentimental do sujeito de inferências que opina, podendo-se afirmar que o “sujeito-mente” é uma rede de percepções em movimento. Enfim, concluímos que o sujeito das redes sociais interage e estabelece contatos, opina e forma opinião, a partir da lógica do eu neuronal. Neste cenário, da opinião pública em rede, põe-se a questão de como e quem estabelece a escolha de temas e problemas emergentes, em outras palavras, como e quem estabelece a agenda do que é prioritário para a sociedade?

3. - Teoria da Agenda e Redes Sociais

O que faz com que as pessoas pensem determinados temas e deixem de lado

¹ “Os marcadores-somáticos são, portanto, adquiridos por meio de experiências, sob o controle de um sistema interno de preferências e sob a influência de um conjunto externo de circunstâncias que incluem não só entidades e fenômenos com os quais o organismo tem de interagir, mas também convenções sociais e regras éticas” (Damásio, 2006, p. 211).

outros? O que influencia ou forma a opinião pública? Conforme a Agenda Setting, teoria elaborada por Maxwell McCombs¹, a pauta das conversas e debates é provocada pelos jornais, televisão e rádio (meios tradicionais). Esses meios têm a força de mudar a realidade social, ou seja, informam os fatos a serem pensados ou debatidos pelo público. Eles estabelecem a pauta dos assuntos e o seu conteúdo em nível local, nacional e internacional.

Porém, em face da agenda da mídia convencional surge a agenda das redes sociais: A internet e as redes sociais permitem que os cidadãos expressem opiniões e interesses, sem o filtro dos meios de comunicação tradicionais. Através das redes sociais, muitas pautas foram estabelecidas, protestos e insurreições foram organizados. A esfera pública encontrou nas novas tecnologias uma forma de expressão direta de sua opinião, a tal ponto que alguns especialistas constataam um novo fenômeno: a formação de uma nova opinião pública.

De um lado, temos a opinião pública convencional, agendada pelos meios de comunicação tradicionais e controlada por interesses privados e pelas regulações e poderes estatais. De outro, a nova opinião pública diferenciada pela participação inclusiva, pela autonomia, velocidade e transparência, que tem, como agentes, os cidadãos protagonistas e descentralizados, com mobilidade instantânea e articulados em redes sociais.

A esfera pública foi transformada pela internet que alterou o ecossistema comunicacional, criando uma nova opinião pública. O sociólogo Manuel Castells chama este fenômeno de autocomunicação de massas. Às ações coletivas em rede, como a construção colaborativa da Wikipedia, juntam-se milhares de pequenas comunidades que desenvolvem expressões de inteligência coletiva, articulando uma esfera pública autônoma e em rede.

Por isso, o controle da opinião pública, pautado pela agenda convencional está sendo mudado pela agenda das redes sociais. As grandes corporações e agências internacionais de comunicação que detêm o poder de disseminar a sua versão dos fatos e de estabelecer a agenda pública confrontam-se com a agenda das redes sociais que expressam opiniões opostas, instaurando uma opinião pública contraditória com força de expressão plural e ação democrática².

Essa breve exposição da teoria da agenda e as implicações da opinião pública em rede explicita o embate entre a lógica da imprensa convencional e a nova lógica da

¹ Cf. McCOMBS, Maxwell. *A Teoria da Agenda: a mídia e a opinião pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

² Cf. BAVARESCO, A. *Agenda da Mídia x Agenda das Redes Sociais*. Disponível em: www.abavaresco.com.br

internet¹, isto é, a objetividade da descrição dos fatos dá-se pela lógica de uma agenda inclusiva, plural e transparente, e não apenas pela editoração exclusiva a partir de interesses de uma agenda restrita a um segmento da sociedade. A mídia convencional ficou presa, apenas, ao modelo de negócio, ou seja, como empreendimento que gera lucro como uma indústria, sendo a informação tratada como uma mercadoria. Por exemplo, os jornais migraram para a internet, porém, eles não entenderam que a rede pressupõe outra lógica econômica, a do jornalismo pós-industrial, isto é, não se trata mais de uma mera atividade industrial, e o jornalista apenas um operário, ou um funcionário convencional. Ingressamos na era da informação, e não mais na era industrial. Necessita-se de um novo conceito de sustentabilidade da mídia, dos jornalistas e comunicadores, sendo que o desafio da lógica de rede, que a internet representa, torne-se a nova lógica econômica da sociedade da informação.

Além do desafio da sustentabilidade econômica, temos a questão normativa quanto se debate o tema “Sujeito-mente”, eu neuronal e redes sociais. Para Korsgaard², o problema é não reduzir a esfera normativa ao naturalismo, em sua versão de naturalismo eliminativo. Ela observa que ao colocar uma origem comum do comportamento moral entre o ser humano e o animal a partir da empatia, cooperação e altruísmo, isso não esgota a questão normativa. Os animais não têm o nível normativo da *capacidade ao autogoverno*, isto é, a capacidade reflexiva de avaliar os potenciais motivos das crenças e ações, discernindo se tais motivos constituem boas razões para uma ação (cf. Lima, 2013, p. 25).

Enfim, a teoria de Damásio sobre o eu neuronal conectado em redes sociais é um bom exemplo de que é possível tratar temas clássicos mantendo uma tensão teórico-prática que evita, em nível epistemológico, tanto o reducionismo biológico como o normativismo apriorístico pessoal ou social, construindo um diálogo interdisciplinar entre naturalismo e normatividade, que, classicamente, era entre ciências empíricas e ciências humanas (id. Lima, p. 25).

BIBLIOGRAFIA

CASTELLS, Manuel. *Networks of outrage and hope*. Polity Press: Cambridge, 2012.

DAMÁSIO, António, R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2ª ed.

¹ Cf. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522548-midia-ninja-e-preciso-oxigenar-a-velha-midia>

² KORSGAARD, Christine. “Reflections on the evolution of morality”, In: *The Amherst lecture in philosophy* 5, (2010), p. 1-29.

- Trad. Dora Vicente & Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Traduzido por Paulo Meneses et alii. São Paulo: UNISINOS, UNICAP, LOYOLA, 2010.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana. (A Treatise of Human Nature)*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- KORSGAARD, Christine. “Reflections on the evolution of morality”, In: The Amherst lecture in philosophy 5, (2010), p. 1-29.
- LIMA, Francisco J. G. *O primado das emoções nos processos decisórios e o mito da racionalidade pura segundo António Damásio*. Porto Alegre: PPGFILOSOFIA/PUCRS, 2013. Artigo no prelo.
- McCOMBS, Maxwell. *A Teoria da Agenda: a mídia e a opinião pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- MILL, John S. *Da liberdade*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: BRASA, 1963.
- SEARLE, J. *A redescoberta da mente*. Trad. Eduardo Pereira. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006

Alcances del concepto de tolerancia como valor ético en la posición liberal de Carlos Thiebaut y en el comunitarismo de Michael Walzer.

Alicia Ambrosino
Universidad Central de Venezuela

La tolerancia hoy en día es aprehendida como una virtud propia de las sociedades pluralistas modernas. La necesidad de la tolerancia en el mundo actual se hace cada vez más evidente cuando observamos el resurgimiento de diversas manifestaciones de discriminación y violencia que atentan contra los derechos básicos de las personas. Cuando hoy hablamos de la tolerancia, nos referimos a nuestro acercamiento al otro, su reconocimiento y el respeto a su dignidad.

En los tiempos que estamos viviendo observamos agresiones verbales o físicas por motivos de ideología, etnia, sexo o religión, marginaciones laborales, persecuciones y atentados terroristas, etc., y esto hace que reiteradamente seamos víctimas de una nueva barbarie. Todos estos actos evocan a conductas de épocas, aparentemente distantes de nosotros, que en algún momento creímos extintas, pero que, debido a múltiples factores, han vuelto a resurgir con virulencia en el presente. Entre ellas, cabe mencionar la crisis de valores que padece la sociedad contemporánea y la crisis de identidad, como resultado de una disgregación social en las sociedades multiculturales actuales. Todo ello ha contribuido a la presencia y evolución de ideologías xenófobas radicales.

La tolerancia sólo logrará afianzarse en las sociedades heterogéneas en la medida que la marginación de los grupos étnicos y las comunidades religiosas en estratos sociales pierda importancia, **a medida que se reconozcan sus derechos, mayor será la tolerancia**, al menos desde el punto de vista de la democracia liberal. Existen dos características que estimulan la voluntad de reconocimiento entre los hombres, independientemente de la cultura a la que pertenezcan, **en primer lugar su capacidad de comunicarse por medio del lenguaje**; y, **en segundo lugar, aceptar que la riqueza de las distintas culturas complementan y enriquecen**, sin que ello represente una amenaza para la cultura propia. Al ser superadas las discórdias entre los distintos pueblos, el ejercicio de la tolerancia y su transposición en solidaridad será más efectivo. Vista así, **la tolerancia no habría de considerarse como una virtud mínima** dentro del estado democrático, tendría, más bien, un papel fundamental e indispensable para la resolución de conflictos

intra e internacionales.

Cuando se discute acerca de la tolerancia y su relación con la política en el momento actual, se debe hacer mención también a los problemas que enfrenta la democracia en estas sociedades complejas. Hoy sigue siendo materia de discusión el tema que encara las formas de convivencia política y social frente a las sociedades plurales tan extendidas en el mapa político. **La tolerancia en el contexto de la política es, junto con el respeto, el valor que permite la convivencia y el reconocimiento público de las diferentes identidades colectivas**, en el marco de los Estados multiculturales actuales.

La relación que se da entre la tolerancia y la política en la actualidad es muy estrecha, al punto de poder afirmar que el régimen democrático es el espacio ideal para su aplicación y servir de medio para la solución de los conflictos sociales. En este sentido los filósofos Carlos Thiebaut y Michael Walzer han asumido el reto de responder, con planteamientos innovadores y que propician el debate, frente a las disyuntivas éticas que se producen al ‘medir’ el grado de tolerancia cuando se contrasta con la realidad. Baste acotar que la tolerancia, como eje central del debate político y cultural contemporáneo, no logró evitar la cristalización de expresiones totalitarias en el siglo XX-.

Considero que estos autores son punto de referencia imprescindible para abordar el tema que nos ocupa de manera más exhaustiva y rigurosa, por eso esta investigación comienza formulando **la siguiente hipótesis de trabajo: ¿Responden las propuestas filosóficas de estos dos pensadores contemporáneos a las exigencias actuales de la convivencia tolerante, tanto en el ámbito político como en el social que podrían caracterizar a las sociedades pluralistas, que van más allá de las propuestas tradicionales?**

Por razones de tiempo, no me detendré en los aspectos vinculados a la polisemia del vocablo, ni a los avatares históricos y fundamentos teóricos vinculados a esa categoría, aunque cabe, al menos, acotar que considero que la corriente liberal se nutre fuertemente en Locke (quien asume la etimología romana de “*Tollerare*”, i.e., **soportar, sobrellevar pacientemente**), mientras que la corriente comunitarista evoca más bien a Voltaire (quien pareciera apoyarse en la etimología griega de “*tálanon*”, i.e., **balanza, buscar un equilibrio**).

Así, observamos que el filósofo español Carlos Thiebaut, en su obra “De la

tolerancia”¹, comienza exponiendo los conceptos morales básicos, el punto de partida es recoger la experiencia del dano que sufre el otro, percibirlo como algo evitable y rechazarlo. De esta manera se descubren nuevas barbaries y surgen nuevas formas de rechazo. En sus escritos, **este autor distingue tres componentes: los valores, las normas y las virtudes, y las maneras como éstos se conectan entre sí.** Los valores van a ser referencias borrosas, y cree necesario que para tener formulaciones más precisas hay que acudir a las normas y los principios. En vista que **la norma tiene un alcance universal,** tomando como patrón la concepción liberal, **todos los individuos quedan circunscritos a ella, y es aplicable a todos por igual.** Pero, por otra parte, afirma que la aplicación de la norma es parte del **entendimiento de la misma,** haciendo alusión a los hábitos personales y las tradiciones sociales. Se hace necesario aclarar que **la tolerancia, desde la óptica liberal, sólo es un valor instrumental para políticas de poder bien precisas,** las que han producido y siguen produciendo la soberanía estatal, éstas se aplican en un **espacio público** en el que **las diferencias no son tomadas en cuenta,** y sólo se toma como referencia a la representación de ciudadano actor de ese espacio, y únicamente dentro de límites bien establecidos. **La tolerancia en este tipo de sociedades modernas representa un valor mínimo,** es decir, **el mínimo consenso social necesario para que un régimen funcione en un modo civilizado,** renunciando al uso de la violencia para la solución de los conflictos sociales y políticos².

Sin embargo, el propio Thiebaut **pareciera sugerir que una postura estrictamente liberal no es suficiente para la aplicación efectiva de la tolerancia en una sociedad compleja.** De hecho, cuando hace la distinción entre la tolerancia negativa y la tolerancia positiva, ésta última permite que ese concepto adquiera una percepción más amplia a la que le es atribuida por la perspectiva liberal, que busca responder a las actuales exigencias de reconocimiento social, aun cuando no lo logra plenamente.

Siguiendo esta línea de debate Thiebaut arguye que la tolerancia puede tener una concepción negativa que se manifiesta como la tolerancia del soportar, que es aquella que se ha manifestado en repetidas ocasiones a través de la historia, y una concepción positiva que tiene como fundamento la concepción que el individuo tiene sobre sí mismo y su relación con los demás. La tolerancia positiva es la tendencia que va a sostener a lo largo de su obra, mostrando así una fuerte influencia comunitarista, ya que esta tolerancia positiva

¹ Thiebaut, C. *De la tolerancia*. Madrid. Visor Dis., S.A. 1999.

² *Ibid.*, pp 24-25.

reconoce a su vez la diversidad de las versiones morales de sus ciudadanos aún cuando éstos posean creencias distintas. Esta tolerancia positiva permite la aplicación de un sistema de derechos que garantiza la convivencia, lo que hace amplio el espacio de la libertad ciudadana, y esta es una de las dificultades a las que se enfrenta Thiebaut, la dificultad de la aplicación de la tolerancia frente a nuevos contextos sociales en el espacio público. Frente a esto va a existir una segunda limitante que va a ser la aplicación de la justicia, ya que si la justicia impone límites a la tolerancia, entonces la aplicación de la tolerancia va a estar circunscrita a la amplitud de la justicia. Comparto con este autor cuando señala que la tolerancia debería ser una virtud fuerte y exigente que debe ser aplicada dentro de marcos institucionales fuertes, que refuerzan el ejercicio de la misma y que en algunos casos debe ser impuesta con un marco normativo para lograr su cumplimiento¹.

El filósofo español ofrece ciertas propuestas para lograr la coexistencia en las sociedades plurales, partiendo desde **la tolerancia como valor central** pero haciendo énfasis en las sociedades multiculturales. Thiebaut siguiendo el pensamiento liberal de John Rawls considera que el Estado es el gran regente de la sociedad y como tal velará por la aplicación y el cumplimiento de las normas por parte de todos sus ciudadanos pero integrando a sus argumentaciones la dificultad que encuentra en su aplicación del concepto liberal de la tolerancia frente a sociedades multiétnicas y multiculturales².

Un punto en común entre el pensamiento de este autor y el de Michael Walzer es la importancia de la educación como reproductor del modelo de tolerancia, garantizando así que las generaciones que están por formarse lo hagan bajo esos preceptos. Una de las limitantes que observo en su planteamiento es cómo se aborda la tolerancia cuando las diferencias que existen en el espacio público son tan amplias, que la aplicación del sistema normativo se vuelve insuficiente. Frente a estos aspectos su respuesta es un poco laxa y se apoya en concepciones comunitarias como lo son el reconocimiento de la diversidad individual como parte de la comunidad política.

Aún cuando Thiebaut sugiere que a través del diálogo se logran reconocer las diferencias, el deducir un sistema de derechos que se ajusten a esa realidad resulta, desde el punto de vista práctico, poco viable debido a la rigidez de los sistemas políticos tradicionales.

¹ *Ibid.*, pp 40-48.

² *Ibid.*, pp 66-70.

Por su parte, **Michael Walzer**, en su obra "Tratado sobre la tolerancia"¹ y otros escritos, redimensiona el concepto de tolerancia a tal punto de **construir modelos universales de coexistencia**, que pueden ser clasificados según el grado de tolerancia que cada uno manifiesta. Plantea una **concepción pluralista de la tolerancia al considerar las nuevas identidades colectivas que surgen de los desplazamientos** de las personas de una región a otra. Para este autor no hay principios que presidan todas las circunstancias de manera universal; se deben considerar formas políticas muy diferentes para que puedan haber interacciones efectivas. En sus ensayos sobre **tolerancia busca una definición normativa pero práctica de la convivencia como tema central**. Walzer **rechaza todas aquellas fundamentaciones universales**, y se inclina por un formalismo minimalista al enunciar que: la coexistencia pacífica es claramente un principio moral importante, pero sólo pragmáticamente realizable².

Para este filósofo americano, la postmodernidad se presenta sin límites y las identidades parecen mezclarse y confundirse, esto provoca que se produzca un reclamo para el **reconocimiento de la propia alteridad**, que es **indispensable para poder tolerar al otro**, a los ciudadanos que Walzer denomina extranjeros culturales, siendo ellos habitantes de sociedades en transición que ya no tienen una identidad cultural definida. Como el mundo posmoderno se le presenta a este autor como habitado por un individuo dividido ya que es un ciudadano, como miembro de grupos, y **un extraño, con relación a otros grupos**, y esto es lo que justamente lo obliga a **practicar la tolerancia**, con el fin de permitir la coexistencia pacífica de todas estas realidades. **La tolerancia** vuelve a ser propuesta en el debate multicultural **como solución a la convivencia pacífica entre los individuos, y el ejercicio de ésta será más eficiente dentro de una democracia social**, ya que le va a proveer del justo equilibrio entre el multiculturalismo, la solidaridad y el respeto a las diferencias que une a los ciudadanos con lazos comunitarios, en la nación que habita y que le permite desarrollar su vida buena sin las trabas de las intolerancias raciales, culturales o socioeconómicas³.

Sin lugar a dudas el debate no está agotado, nos encontramos en un momento histórico en el cual está ocurriendo una ruptura en las conductas tolerantes en aquellos lugares del mundo en donde pensábamos que éstas se encontraban más arraigadas y, un rechazo hacia dichas conductas en aquellos lugares en donde se desconocen. A pesar de la

¹ Walzer, M. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica. 1998

² *Ibid.*, pp 24-28.

³ *Ibid.*, pp 122-123.

expansión de la democracia en diversos países del mundo, se evidencia un incremento en la intolerancia y la aparición de conductas indignas desde el punto de vista de la ética y de los valores humanos, aquí podemos citar el reciente atentado ocurrido frente a las oficinas del Gobierno en la ciudad de **Oslo** por un extremista noruego que mató a 8 personas y masacró de un grupo de 69 jóvenes en la isla de Utoya pertenecientes a la juventud del Partido Laborista. El extremista de derecha noruego Anders Behring Breivik declaró que **los culpables** de su actuación habían sido **“los socialdemócratas y los marxistas culturales, que desean transformar el país en una sociedad multicultural sin consultar con la población.”** Este ejemplo es en extremo representativo de cómo las ideologías extremas propician prácticas bárbaras e intolerantes.

Para Walzer **la aplicación del concepto de tolerancia sostiene la vida** al impedir las persecuciones que, en muchos casos, conducen a la muerte; y **la democracia** va a ser el modelo político más adecuado para **el manejo de la pluralidad**, pero no la democracia tradicional sino una **democracia social**, que se adapta a las necesidades de las **sociedades contemporáneas** representadas por sociedades multiculturales.

Como punto de partida para demostrar **el ejercicio de la tolerancia en los diversos ámbitos políticos**, Walzer realiza una caracterización. Este aporte es, a mi juicio el más innovador dentro de su obra, ya que representa un análisis no sólo del sujeto que por distintas razones se desplaza, sino del sistema mismo que le da acogida de una u otra forma y lo inserta en su realidad política, permitiéndole una actuación en ella en mayor o menor grado según sea el caso. La clasificación que aporta partiendo del modelo político e insertando la práctica tolerante dentro de éste, da como resultado lo que denomina los 5 “regímenes” o modelos de sociedades tolerantes: el imperio multinacional, la comunidad internacional, las

confederaciones, los estados nacionales y las sociedades de inmigrantes.

Al igual que Thiebaut, Walzer desvincula totalmente a la tolerancia de su aspecto religioso, y **al introducirlo en el ámbito político realiza categorizaciones de los distintos regímenes de tolerancia**, estableciendo un orden entre ellos, dependiendo de la actuación política que tienen los grupos socioculturales e cada uno de ellos. De igual forma la actitud mental que se asume frente al otro grupo cultural como puede ser **la resignación, la indiferencia, el estoicismo, la curiosidad y el entusiasmo** se relacionan directamente con las prácticas tolerantes. La preocupación de nuestro autor gira en torno a la práctica de la tolerancia cuando se consideran diferencias económicas y socio-culturales entre distintos modos de vida. Según él, ante estos planteamientos, la democracia

liberal no posee suficientes herramientas para abordar el ejercicio de la tolerancia, lo que indica que como sistema político es limitado¹.

Sostengo que para los liberales, la relación que se da entre los individuos y la comunidad se basa en el interés propio, ya que la sociedad es solamente un medio (un instrumento). En cambio, para los comunitaristas esa sociedad va a ser fundamental al momento de concebir al sujeto como actor en el espacio público; ya que es la sociedad quien lo moldea y contribuye con su formación y el papel que va a representar. Para los comunitarios, éste va a ser un proyecto de integración social. Walzer comparte con Thiebaut que se deberían establecer fundamentos normativos para la convivencia, pero difiere de éste en el sentido que estos fundamentos deben ser adaptables a las distintas realidades socio-culturales de las sociedades modernas. Para Walzer la tolerancia como concepto debe ser reinterpretado constantemente debido a lo cambiante de las sociedades actuales.

Sin embargo, pese a todos estos intentos por orientar las prácticas tolerantes en las sociedades actuales, **aún distamos mucho de tener sociedades tolerantes y justas**. Las reglas de la tolerancia van a permitir que **aprendamos a ser inmunes a los prejuicios, a la parcialidad** para **reconocernos como iguales aun cuando seamos diversos**. Las políticas democráticas deben consistir en leyes que garanticen el respeto y la promoción de la tolerancia entre los ciudadanos, en donde “el ejercicio de mi libertad y mis derechos se convierte en una condición para el ejercicio de tu libertad y tus derechos”, constituyéndose así un **modelo universal de convivencia civil que relaciona estrechamente a la tolerancia con la *praxis* política dentro de un sistema dinámico**.

En suma, ambos autores coinciden en que **la tolerancia es una garantía para evitar el retorno de experiencias autoritarias y represivas** como las que se han

registrado en el último siglo. La tolerancia debe fundarse en que existe una pluralidad de sujetos con una gran diversidad de concepciones, en donde el desarrollo de cada uno de ellos supone iguales posibilidades de desarrollo para el otro, sin olvidar su motivación moral y su límite constitutivo.

Considero que la tolerancia muestra ser una virtud pública genuina cuando se mantiene vinculada a la idea de libertad. Para fortalecerla se debe concebir como algo más que un *modus vivendi* entre las distintas culturas. Separar a la tolerancia de los derechos fundamentales de la persona o de las normas de justicia como equidad es condenarla a la

¹ *Ibid.*, pp 24-25.

ineficacia. La tolerancia establece un compromiso primordial con la democracia y los derechos del hombre. Somos tolerantes en la medida en que somos coherentes y consecuentes con esos derechos, manteniéndolos como el límite constitutivo de la misma tolerancia, ya que rebasar esa frontera representaría abrirle la puerta a la barbarie.

Cuando hablamos de las intolerancias del pasado no debemos olvidar las intolerancias de hoy, en donde se hostiga al diferente que no comparte una escala de valores particular o cuyo significado difiere del planteado por una supuesta mayoría. Los desplazamientos masivos de grandes poblaciones de los países en que habitaban hacia otros confines han ocasionado choques entre las distintas culturas, lo que ha traído como consecuencia problemas sociales, tanto para los migrantes como para la población mayoritaria que recibe a “regañadientes” a los desplazados. En la mayoría de los casos este encuentro de culturas diversas produce prejuicios que afirman la superioridad de la cultura propia y la inferioridad de la cultura del extranjero o desplazado, el cual, al estar desprotegido es objeto de rechazo hacia él.

A pesar de todo, hoy en día persisten dos perspectivas que siguen el debate en torno al término. El **primer enfoque** se relaciona con respecto a la “posesión de la verdad”, considerando erradas a las “otras verdades”; dirigiéndonos esta postura al racismo, la xenofobia y otras manifestaciones de violencia; mientras que el **segundo enfoque** se refiere al reconocimiento de la “diversidad”, con respecto a los que son considerados como diferentes; esto trae como consecuencia la formación de prejuicios con respecto a los otros, lo que a su vez se refleja o deriva en la discriminación.

Estas son las principales preocupaciones que han orientado mi interés por investigar el tema que expongo en este Congreso.

Globalização econômica e liberdade em Philip Pettit

Ana Luisa da Gama e Souza
Professora da UNESA/RJ

As discussões sobre liberdade como ideal político na contemporaneidade - dada a importância desta reflexão em tempos de globalização econômica - passaram a repousar sobre a dicotomia liberdade positiva e liberdade negativa de Isaiah Berlin (1981) que defende uma liberdade como ausência de obstáculos à ação, para afastar a liberdade positiva de fazer o que se quer, já que segundo ele essa concepção de liberdade pode levar a interpretações nefastas e ameaçadoras da realidade.

Para Berlin, na possibilidade de transcender o self na busca de um grande espírito nacional, o individual se torna parte de uma política que concebe e realiza o interesse comum e isso poderia levar a práticas totalitárias. Phillip Pettit (2001) concorda de certa maneira com Berlin no que se refere ao fato de que a liberdade positiva é problemática, mas para Pettit o problema da liberdade positiva é que ela depende de certas capacidades do agente, como a de se autodeterminar.

A liberdade como ideal político para Pettit vai além da noção Berliniana de liberdade como ausência de obstáculos, ou de não interferência, para ser definida como um ideal de não dominação, ou a liberdade de não estar sujeito ao poder arbitrário de outra pessoa, sendo este outro um indivíduo, o Estado ou a Economia.

Neste debate com Berlin, Pettit (2001) argumenta que a liberdade negativa não é a única alternativa para a liberdade positiva e nem que liberdade negativa se identificaria com um ideal de não-interferência, já que para ele a não interferência não é única maneira de ameaça à liberdade. Para defender o seu ideal de liberdade como não- dominação Pettit apresenta o que para ele são as três perspectivas da liberdade: liberdade como não-limitação, como não-interferência e como não-dominação, argumentando sobre os problemas das duas primeiras noções.

Um ideal de liberdade como não-limitação pressupõe que todas as restrições à liberdade, incluindo as intencionais e as não-intencionais, devem ser eliminadas e essa amplitude de restrições poderia levar a possibilidade de coerção ou uso da força pelo Estado, limitado apenas por circunstâncias extremas que justificariam a interferência, o que daria mais abrangência a atuação do Estado.

A liberdade como não-interferência toma como restrição interpessoal à liberdade a

interferência, em regra, intencional, no espaço individual de liberdade. Para Pettit (PETTIT, 2002a, p. 22) a interferência pode ser formal, no sentido de não estar sujeito a interferências e efetiva, quando se pode gozar efetivamente desta ausência de restrição à liberdade, o que inclui o ambiente de escolhas e a capacidade de agir do agente. Pettit considera que há interferência efetiva quando intencionalmente ou quase intencionalmente, uma pessoa piora a escolha de outra, removendo ou negando o conhecimento das opções oferecidas pelo ambiente, aumentando os custos da escolhas ou manipulando as suas crenças.

A liberdade de não-interferência em Pettit não é um ideal satisfatório, por não ser constitucionalmente rico, já não considera a distinção entre interferência arbitrária e a não-arbitrária e assim não nos dá suficientes razões para julgarmos as diferentes formas de organização e ação do Estado.

Na interferência arbitrária não se leva em consideração os interesses assumidos por quem sofre a interferência, não há endosso por parte daquele que tem seu espaço de liberdade restringido e isto compromete a própria liberdade. No caso da interferência arbitrária, os que sofrem a restrição ou a intervenção, controlam, passiva ou ativamente - os limites da interferência. Se não se distingue a interferência arbitrária da não arbitrária até as normas pode ser consideradas como interferência na liberdade.

A partir destas considerações, apresentarei os principais argumentos de Pettit em favor de seu ideal de liberdade como não-dominação, liberdade de não estar sujeito ao poder arbitrário de outra pessoa, debate de extrema relevância no enfrentamento da problemática acerca das consequências da globalização econômica.

O argumento de Pettit (2011) para defender seu conceito de liberdade de não dominação parte de uma interpretação das considerações de Berlin contra o conceito de liberdade como não frustração. Ao apresentar seus argumentos, Pettit mostra que Berlin vai além da defesa da liberdade como não interferência para abraçar uma liberdade como não dominação.

Para Pettit, Berlin rejeita os dois argumentos que sustentam a liberdade para Hobbes (2008, 21.2) - liberdade como não frustração. O primeiro argumento Hobbesiano seria o de que estar impedido externamente de escolher uma dada opção significa não ter liberdade somente se esta for a escolha preferida, desejada - se for a escolha para a qual aponta a vontade. No segundo argumento, há liberdade quando se escapa de todos os obstáculos externos às opções preferidas (PETTIT, 2011).

Segundo o primeiro argumento, é possível ser livre mesmo se opções forem

removidas, desde que estas opções não sejam as preferidas ou desejadas pela pessoa. A liberdade é então questão de sorte. Se as opções preferidas forem removidas, então você não é livre. O segundo argumento, segundo Pettit, agrava ainda mais a situação da liberdade, pois além de sorte é preciso poder ou força suficiente para lutar contra todos os obstáculos externos que sejam impostos as suas opções preferidas e assim manter sua liberdade.

Berlin contrapõe Hobbes para defender que a liberdade não depende apenas da garantia de que a opção preferida esteja lá, mas ainda que todas as opções, inclusive aquelas que poderiam ter sido escolhidas, mas não foram. A extensão da escolha e logo da liberdade, depende da extensão das opções abertas. Liberdade para Berlin não é só frustrar impedimentos para preservar a opção preferida, mas evitar interferência mesmo naquelas opções não preferidas. Liberdade como não interferência exige mais do que apenas não frustração (PETTIT, 2011).

Mas a questão de Pettit é se Berlin admite que a exigência de que todas as opções estejam abertas é por si só suficiente para a liberdade de escolha. Berlin mostra que a liberdade como não frustração não é satisfatória para garantir a liberdade de escolha. O argumento de que diante da remoção da opção preferida é possível, ainda assim, evitar a frustração e manter a liberdade adaptando minhas preferências à outra opção disponível, é insustentável para Berlin, já que não há liberdade de escolha, mas escolha diante da opção já dada.

Pettit desloca a argumentação de Berlin para o debate da liberdade como não dominação versus liberdade de não interferência. Da mesma forma que para Berlin na adaptação das preferências não há liberdade, já que para que haja liberdade é necessário que todas as opções estejam abertas. A influência ou “bajulação¹ para reduzir o poder de interferência também não garante a liberdade.

Os argumentos que sustentam a liberdade como não frustração, implicam afirmar que ser livre depende de outras ações ou decisões sobre as quais as pessoas não tem qualquer controle. Um conceito de liberdade como não interferência também parece se esconder por detrás esta mesma ideia. Um conceito de liberdade como não dominação pode ser satisfatório para preencher este espaço, já que exige que estas ações ou decisões que alteram, modificam ou removem as opções preferidas - ou não preferidas - não sejam arbitrárias, mas consentidas.

¹ Pettit (2011, p. 704) utiliza a expressão *ingratiation*.

Há dominação para Pettit quando *“the domination party can interfere on an arbitrary basis with the choices of the dominated”* (PETTIT, 2002a, p. 22), isto é, quando essa interferência nas escolhas individuais, que passa pelos fins perseguidos pelo indivíduo, não é compartilhada por quem a sofre, já que não participa na decisão sobre a interferência no âmbito de suas escolhas.

Dominação e interferência são conceitos distintos, pois é possível estar sob o domínio de alguém, sem que haja interferência deste alguém nas minhas escolhas, assim como também é possível sofrer interferência nas escolhas sem estar dominado pelo poder do outro. Estar apenas sob domínio de alguém não implica dominação, quando o domínio é consentido. É a interferência arbitrária nas escolhas dos outros, o que Pettit considera dominação.

Domination can occur without interference, because it requires only that someone have the capacity to interfere arbitrarily in your affairs; no one need actually interfere. Interference can occur without domination, because interference need not involve the exercise of a capacity for arbitrary interference, only the exercise of much constrained ability.¹

A distinção entre a não interferência e a não dominação garante a defesa da liberdade de não dominação, já que gozar da não interferência não implica em conseguir fugir das pressões ou da coerção do mundo externo, ou seja, a não interferência não é um espaço seguro para a liberdade, pois não garante que, diante de escolhas relevantes, agentes arbitrários não influenciem² nestas escolhas.

Pettit assume que a liberdade de dominação é em certo sentido liberdade de não interferência, mas a não interferência por um poder arbitrário. Para ele *“to be a non-domination world; the world must be a non interference world of that kind, not by accident, but by virtue of your being secure against the powerful”*³.

A contingência de estar do lado de quem exerce poder - *ingratiante* - pode até garantir a não interferência, mas não garante a segurança contra a dominação, pois assim que cessam as condições⁴ que possibilitam estar ao lado de quem exerce poder a coerção pode surgir e assim a dominação. A liberdade como não dominação é mais estável, pois evita as contingências, enquanto que a não interferência não é segura, justamente por conta da existência do poder que pode interferir nas escolhas. Para o ideal de liberdade como não

¹ (Ibid., p. 23)

² Pettit (ibid., 2002a) prefere “coerces you”.

³ (Ibid., p. 24)

⁴ Pettit (ibid., p. 24) fala em não ser mais simpático, ter menos sorte ou ser menos astuto.

interferência o que importa é ter escolhas, mesmo que sejam escolhas dominadas¹.

Para a liberdade como não dominação, a interferência não arbitrária² não viola a liberdade. Seu foco é garantir a liberdade de escolha contra o poder de interferência arbitrária, o domínio, sobre as opções a serem disponibilizadas e neste ponto é mais satisfatória do que a liberdade de não interferência como garantia de um amplo leque de opções acessíveis e que de certo modo foi realizada pelo mercado econômico global, pois localiza e tenta enfrentar a dominação por este mercado econômico.

A discussão de Pettit vai além da dominação pelo poder do Estado para defender que a liberdade como não-dominação é o *locus* adequado para uma liberdade política num contexto de dominação econômica pelos mercados. O neoliberalismo e a defesa do livre mercado como o espaço no qual as pessoas gozariam de ampla liberdade de escolhas garantidas pela não interferência é paradoxal, pois o domínio do mercado sobre estas escolhas, sobre as quais interfere arbitrariamente, findou por restringir a liberdade individual (PETTIT, 2006).

O ideal de não-interferência fomentou um gigantesco espaço de opções abertas, mas não garantiu a liberdade individual de realização dos fins escolhidos, pois a contingência da dominação do mercado e o deslocamento do poder para a economia foi uma consequência não calculada e não esperada.

Pettit detecta este problema e assume que a liberdade republicana é um ideal adequado para garantir a liberdade - de não dominação pelo mercado econômico - e assim garantir as escolhas e permitir que sejam realizadas.

Os aspectos que distinguem esta perspectiva da liberdade: 1) a liberdade em questão é social e por isto afeta às relações intersubjetivas no mercado; 2) considera que a primeira ameaça a esta liberdade são as interferências arbitrárias, o que também é adequado para enfrentar o poder do mercado; 3) mostra que esta liberdade social exige proteção contra as interferências arbitrárias do mercado e não somente ausência de interferência e aumento de opções.

A liberdade de realização de fins individuais é social no sentido de que ser livre depende da escolha e do quanto as opções para escolha estão disponíveis, ou seja, do quanto o ambiente no qual são disponibilizadas e acessíveis estas opções não é afetado pela

¹ (Ibid., p. 25)

² Pettit (2011, p. 24) assume que a liberdade de dominação é em certo sentido liberdade de não interferência, mas a não interferência por um poder arbitrário. “to be a non-domination world; the world must be a non interference world of that kind, not by accident, but by virtue of your being secure against the powerful”.

interferência - arbitrária - dos outros e mais ainda, do quanto os conteúdos das opções também não seja afetado por estas interferências arbitrárias. As interferências consentidas, endossadas pela pessoa não violam o espaço desta liberdade de realização de fins individuais ou liberdade social.

BIBLIOGRAFIA

BERLIN, I. (1981). **Dois conceitos de liberdade. Quatro ensaios sobre a liberdade.** Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Coleção Pensamento Político. Editora Universidade de Brasília.

HOBBS, T. (2008). **Leviatã.** Coleção Clássicos da Filosofia Política. Ed Martins Fontes. São Paulo

PETTIT, P. (1996). **Freedom as antipower.** *Ethics*, 106(3), pp. 576-604. USA.

_____ (2001). **Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency.** Oxford University Press. Oxford. UK.

_____ (2002a). **Republicanism: A theory of freedom and government.** Oxford University Press. Oxford. UK.

_____ (2002b). **Keeping Republican Freedom Simple. On a difference with Quentin Skinner.** *Political Theory*. Vol. 30, pp. 339-56. USA.

_____ (2006). **Freedom in the market.** *Politics, philosophy & economics*. 5(2). p 131-149. Sage Publications Ltd. London

_____ (2011). **The instability of freedom as noninterference: The case of Isaiah Berlin.** *Ethics*, vol. 121, n° 4, pp. 693-716. USA.

_____ (2007). **Teoria da Liberdade.** Coleção Del Rey Internacional. Editora Del Rey. Belo Horizonte.

Emancipação e Democracia em Marx¹

Antonio Francisco Lopes Dias
Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

1. A temática e seu porquê

A exposição versa sobre a questão da “emancipação” e da “democracia”, tal como estas são admitidas e desenvolvidas no interior do pensamento filosófico político de Marx, no período de 1843-1848.

O interesse pela temática nasceu da leitura do livro *A Sociedade aberta e seus inimigos*, de Karl Popper. Nesta obra, Popper defende a tese de que: “Marx é inimigo da sociedade aberta” (democrática).

2. Formulação da tese que contraponho à tese de Popper

O pensamento filosófico político de Marx, notadamente no período 1843-1848, é uma forte defesa da emancipação humana da democracia radical, entendida como poder do povo. Premissas da Tese:

As condições para que os homens sejam humanamente emancipados e vivam numa sociedade democrática é que a liberdade humana e a igualdade social sejam vivenciadas como *práxis* social;

A liberdade humana e a igualdade social são princípios da emancipação (política) e humana; A liberdade humana e a igualdade social são também princípios da “verdadeira democracia” (democracia radical);

O pensamento de Marx é uma defesa da liberdade humana e da igualdade social. Portanto: Marx é defensor da emancipação humana e da democracia; logo, Marx não é inimigo da democracia como afirma Popper.

3. Sobre os caminhos da pesquisa

3.1 O ponto de partida da Pesquisa

¹ Título da minha Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade Federal do Ceará (2007-2009), sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

A crítica aos argumentos que Popper utiliza para adjetivar a “Teoria da Revolução Social” de Marx como “profética”, “determinista”, defensora da “revolução violenta” como instrumento de mudança da realidade social, no lugar de uma engenharia social (“racionalismo crítico na política”).

Mas o roteiro da Pesquisa foi modificado: no lugar de fazer uma crítica a Popper, faço a defesa de Marx. Partindo do primeiro escrito de Marx de maior densidade política - *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) - até o *Manifesto do Partido Comunista* (1848), defendo que, nos escritos deste período, Marx faz uma defesa do que eu denomino de projeto teórico/prático em defesa da Emancipação humana; e que um dos pontos fortes e necessário desse Projeto é a defesa de uma concepção de democracia.

3.2 Os passos para o desenvolvimento da Pesquisa

Trabalho de leituras quase exegéticas, dos textos/obras de Marx: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *A Questão judaica*, *Glosas críticas marginais...*, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, *A Sagrada família*, *A Ideologia alemã*, *A Miséria da Filosofia*, *Manifesto do Partido Comunista*, outros.

O objetivo do trabalho é apresentar, em linhas gerais, a argumentação de Marx em defesa de uma forma de emancipação (“emancipação humana universal”) e de democracia (“real” e “verdadeira” “democracia radical”).

A pesquisa se concentra nos escritos de Marx do período 1843-1848. Esta periodização reflete minha uma convicção de que é nesse tempo que ele elabora e apresenta um conjunto de ideias que fundamenta e constitui o que denomino “projeto em defesa da emancipação humana universal e da democracia radical”. Nesse período, Marx elabora o núcleo conceitual do seu “projeto” e do qual não mais se afastará até sua morte em 1883¹.

O ano de 1843 se justifica por ser a data de publicação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que é essencialmente a obra inaugural da filosofia política marxiana. É nesta obra que Marx começa a focar a relação problemática Estado/democracia, a criticar a falta de liberdade dos indivíduos para participar politicamente da organização sociopolítica.

¹ “A despeito de certas mudanças nos conceitos, no estado de ânimo, na linguagem, o cerne da filosofia exposta pelo jovem Marx jamais se modificou, e é impossível compreender seu conceito de socialismo e sua crítica do capitalismo [...] deixando de lado os conceitos de Marx sobre homem, emancipação etc., dos seus primeiros escritos” (FROMM, p. 79, 1983).

Quanto ao ano de 1848, não quero indicar que seja ele o final do pensamento político de Marx, mas, sim, que os passos decisivos deste filósofo, suas principais ideias relativas ao tema Emancipação/democracia estão contidas nas obras deste período. De fato, é neste ínterim, precisamente no texto d^o *Questão Judaica*, que Marx inicia a discussão do significado da emancipação humana; é igualmente nesta época, especialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, que o Renano apresenta a propriedade privada do tipo burguesa que, uma vez aliada ao Estado burguês, tornam-se o principal obstáculo material à conquista da liberdade pelos homens. Também é neste período que Marx, de início nos *Manuscritos de 1844* e depois em *A Ideologia Alemã*, formula sua concepção de sociedade comunista como lugar da autêntica forma de autonomia dos homens e da prática democrática. De 1847-48, n^o *Miséria da Filosofia* e especialmente no *Manifesto do Partido Comunista*, Marx reforça a necessidade de uma revolução social radical, já exposta e defendida nas *Glosas críticas...*, bem como na *Introdução à Filosofia do Direito de Hegel*, concluída ainda em 1843. Conforme pensa Marx nestes escritos, é a revolução o meio eficaz para a edificação de uma sociedade comunista, isto é, para o restabelecimento da emancipação humana e da verdadeira democracia, do governo do povo e para o povo.

Dentro do período delimitado para a Pesquisa, selecionei escritos de Marx que contêm extratos (ideias, argumentos, conclusões) do seu pensamento filosófico-político relativos à temática emancipação/democracia. Feito isto, procedi com um estudo imanente às obras, visando a obter por meio delas uma compreensão sobre como Marx se aproxima e, sobretudo, o que nega e o que afirma concernente ao problema da emancipação humana e da democracia. O resultado deste processo é o conteúdo dos três capítulos da Dissertação.

4. Os caminhos da exposição (dissertação)

4.1 O “núcleo duro” da argumentação

Os princípios basilares da emancipação humana, tal como defendida por Marx têm a liberdade humana e a igualdade social como princípios, premissa e corolário. Ocorre que a liberdade humana e a igualdade social são, também, princípios, premissa e corolário da democracia. Desse modo, ao defender a tese da emancipação humano-social, Marx está advogando em favor da democracia. Portanto, a defesa da emancipação humana se converte, necessariamente e simultaneamente, em defesa da verdadeira democracia (democracia radical), a democracia entendida como poder do, pelo e para o povo.

4.2 *Sobre a estruturação dos Capítulos*

4.2.1 *Primeiro capítulo: “Estado Moderno e Democracia”*

Nesse capítulo, o objetivo é evidenciar o posicionamento crítico de Marx acerca da relação “Estado moderno” *versus* democracia, bem como algumas consequências dessa relação para o ideal da “emancipação humana”. De acordo com Marx, essa relação é consideravelmente conflituosa, em virtude de o chamado Estado democrático moderno ser proposto e só existir como impossibilidade da efetiva e legítima democracia, isto é, da condição dos poderes de gerir a vida sociopolítica efetivamente exercida por todos.

Na **primeira parte** do capítulo, Marx se opõe à ideia de Estado concebida por George W. F. Hegel, na medida em que esta implica a exclusão da “sociedade civil” (do “povo”) como força que decide os rumos do “Estado” etc. Seguindo nesta direção, a argumentação de Marx se converte numa defesa do que ele mesmo denominou de “democracia verdadeira”, “real”. O conjunto da argumentação de Marx contra o Estado hegeliano é importante porque caracteriza tal Estado como antidemocrático e, por conseguinte, se converte numa defesa explícita daquilo que podemos denominar, com Marx, de democracia radical, ou, mais apropriadamente, de democracia direta.

Na segunda parte, os limites do Estado moderno e da democracia burguesa são trazidos à tona. Conforme o raciocínio de Marx, a democracia burguesa é meramente formal/abstrata, e esta situação é causada, por um lado, pela atividade política elitista burguesa que atua para manter os privilégios da burguesia. Em virtude disso, Marx: 1) distancia-se da tese do Estado como esfera de defesa dos “interesses universais” (coletivos); 2) assimila que o Estado se mostra como poder executivo e legislador dos interesses da classe burguesa, numericamente pequena, mas que detém quase todo o poder econômico e político; 3) que, em virtude disso, a burguesia atua para manter a atividade política como privilégio de classe, como forma de negar aos demais indivíduos qualquer possibilidade de atuarem politicamente e autonomamente; 4) o somatório desses fatores inviabiliza a concretização da emancipação dos homens e do exercício da democracia.

Em função de tudo isto, nosso Filósofo conclui que, não a revolução política, mas somente uma revolução social poderá emancipar todos os homens. Ademais, Marx enfatiza que o Estado jamais poderá efetivar os “direitos do homem e do cidadão”, direitos estes imprescindíveis à autonomia dos indivíduos. Sendo assim, o Estado somente pode oferecer aos indivíduos não burgueses a democracia burguesa, ou formal-abstrata: na forma da Lei.

Por conseguinte, também só pode realizar a emancipação política, isto é, a emancipação apenas nos termos da lei: a emancipação formal-abstrata, mas não a real emancipação humano-social.

Na **terceira seção**, exponho que Marx critica a ideia de que o Estado, quer administrativamente reformado, como postula Arnold Ruge, quer politicamente separado da religião, como almeja Bruno Bauer, jamais poderá efetivar os “direitos do homem e do cidadão” (direitos humanos), precisamente porque a classe burguesia, a classe gerenciadora do Estado, só existe em função da existência das desigualdades sociais. Esta situação reforça a tese/argumento marxiano de que, para os indivíduos não burgueses, o Estado burguês somente pode oferecer a emancipação e a democracia meramente formal-abstrata, legal.

4.2.2 Segundo capítulo: “Emancipação Humana e Revolução”

Nesse capítulo é desenvolvida uma argumentação que evidencia que o pensamento filosófico-político de Marx tem a forma de um projeto em defesa da emancipação humana universal e, conectada a esta, uma defesa da real e verdadeira democracia, da democracia radical. Um elemento central desse projeto é a concepção de Marx de que a tarefa de realizar a emancipação humana universal e a democracia radical exige a conscientização dos trabalhadores para empreenderem uma revolução social.

No desenvolvimento do texto, o primeiro passo é caracterizar o que Marx compreende como “emancipação humana universal”. Em seguida, é exposta uma argumentação pela qual Marx se afirma que a “propriedade privada burguesa” deve ser abolida em razão de ser ela o principal obstáculo material à “emancipação humana”. Por último, que o fim dessa forma de propriedade e, portanto, o fim de suas consequências nocivas à sociabilidade humana (tais como: sociedade de classes, lutas de classes, trabalho estranhado e divisão social do trabalho, exploração do homem pelo homem etc.) só serão exequíveis mediante uma “revolução radical”, que se desenvolverá mediante uma *práxis revolucionária* emancipatória.

Esta *práxis* é constituída de dois momentos. O primeiro é o da “emancipação teórica”: consiste na condição de os trabalhadores se apropriarem de um saber teórico que lhes proporcionem uma espécie de conscientização das causas de sua situação de classe oprimida e explorada. A segunda ocasião corresponde às ações propriamente revolucionárias dos trabalhadores em favor de uma sociedade comunista (objeto do

próximo capítulo).

4.2.3 Capítulo terceiro: “A Relação entre Comunismo, Emancipação e Democracia”

Esse capítulo principia com a exposição do segundo momento da “revolução radical” há pouco citada. Trata do momento da ação revolucionária propriamente dita, pela qual se inicia a luta pela transformação: 1) destruição da sociedade burguesa; 2) o momento da transição socialista; 3) até atingir as condições para a formação da sociedade comunista: conquista da emancipação humana e da democracia radical.

Para não cair no utopismo ou pretensão de querer prever o funcionamento de uma sociedade comunista, a argumentação se concentra em afirmar a necessidade de se superar o poder burguês exercido mediante os poderes econômico e político do Estado.

Consoante Marx, uma *práxis* revolucionária significa que os trabalhadores estão lutando para subverter as condições econômicas, jurídicas e políticas que determinam o status da vida social e política dos homens, impedindo-os, por exemplo, de conquistarem a liberdade humana e a igualdade social, que são os princípios da emancipação humana universal e da verdadeira democracia.

A argumentação de Marx em defesa da revolução comunista é no sentido de mostrar que os legítimos objetivos da *práxis* revolucionária dos trabalhadores são a efetivação da liberdade humana e da igualdade social. Estas, conforme foi dito, são os princípios teórico- práticos da sociedade comunista, da emancipação humana e da democracia radical. Portanto, para Marx, lutar pela sociedade comunista quer dizer lutar pelo estabelecimento de condições reais para se concretizar a “emancipação humana” e a “democracia real”, “verdadeira”.

5. As conclusões da pesquisa

O pensamento filosófico-político de Marx contém uma defesa consistente do que ele denominou de “emancipação humana universal” e de “real” e “verdadeira democracia”. Entre 1843-48, Marx concebeu um conjunto de ideias e argumentos que, devidamente articulados, nos possibilita sustentar e concluir que ele elabora um “projeto em defesa da emancipação humana universal e da democracia radical”.

O termo “projeto” indica que, em seu conjunto, as críticas de Marx à realidade inumana (sociedade burguesa, propriedade privada, Estado burguês, democracia formal

etc., são convertidas, por ele, em ideias e diretrizes para ações que visem a transformar essa realidade. A pertinência do uso do termo “projeto” advém do fato de Marx adotar: a) uma postura crítico-destrutiva (acerca dos obstáculos materiais e intelectuais à emancipação humana e à democracia); b) uma atitude crítico-propositiva (que sugere a atividade política revolucionária como forma de abolir os aludidos obstáculos); c) porque há um momento em que Marx, pressupondo o êxito da revolução, vislumbra um resultado final: o advento de uma sociedade comunista como lugar da emancipação humana e da democracia radical.

Em sua argumentação, Marx denunciou como falsa e ideológica a crença de que o Estado moderno burguês é a esfera de poder capaz de realizar os interesses universais de todos os indivíduos. Consoante o pensamento marxiano, o Estado, na medida em que é poder político-executivo da classe burguesa revela, com esse gesto, o quanto é essencialmente poder antidemocrático, parcial e, por conseguinte, incapaz de oferecer as condições necessárias à efetivação da liberdade humana e da igualdade social, que Marx admite como sendo os princípios teórico-práticos (práxis) da “emancipação humana universal” e da “real” e “verdadeira democracia”.

O mais grave, segundo Marx, é que o Estado foi engendrado para fazer valer os interesses dos indivíduos que são proprietários privados dos meios de produção. Por isso, o Estado é poder de poucos. A argumentação de Marx faz, ainda, aparecer a tese de que o Estado foi instituído para salvaguardar os interesses da propriedade privada do tipo burguesa que, na sua avaliação, é o principal obstáculo material à forma de emancipação humana e de democracia que ele advoga.

A propriedade privada dos meios de produção, segundo Marx, faz com que o homem não reconheça o trabalho como atividade ôntica, ou seja, como atividade que produz a vida genérica (social). Impedido de trabalhar livremente, ou seja, de realizar aquilo que lhe confere as condições da sua condição de ser humano, o trabalhador, pois, passa a estranhar a si mesmo e seu próprio trabalho, bem como não mais reconhece seus pares. O trabalho, enquanto atividade estranhada, isto é, trabalho sob os ditames da propriedade privada impede o indivíduo de trabalhar livre e conscientemente, portanto, de se reconhecer como ser social. Por esse caminho, torna-se inviável qualquer forma de liberdade humana e igualdade social. Portanto, a emancipação humana e a democracia são inviabilizadas.

Contra esta situação, Marx propõe uma revolução social radical, com o objetivo de libertar o homem destes entraves. Tal revolução, inicialmente, consiste na conscientização ou esclarecimento dos homens acerca de suas condições de seres alienados e explorados.

Essa “conscientização” é uma espécie de “emancipação teórica”, necessária à fundamentação do agir de modo revolucionário, para abolir todas as barreiras que estão no caminho do processo de concretização da emancipação dos homens.

O objetivo final da revolução social é, conforme Marx, estabelecer condições necessárias para o advento da sociedade comunista como lugar da efetiva emancipação humana e da democracia radical, direta.

6. Exposição geral da argumentação de Marx pela qual infiro que ele faz a defesa da emancipação humana e da democracia

Seguindo os passos de Marx, observamos que o primeiro passo que o aproxima da temática da emancipação e da democracia, portanto, o ponto de partida de seu projeto, é dado em 1843 quando, em sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, critica o Estado abstrato hegeliano, revelando-nos como Este se opõe ao efetivo poder por parte da sociedade civil. Como consequência disso, para Marx, a monarquia constitucional proposta por Hegel é antidemocrática porque concede todo o poder ao Monarca e, por isso mesmo, nega ao “povo” o direito de sempre poder exercer o poder constitucional, legislativo etc. Opondo-se à configuração do Estado hegeliano, Marx faz a defesa de uma forma de democracia: a radical. Esta nada mais é do que a afirmação da legitimidade do sentido literal da palavra democracia, ou seja, a afirmação de que o poder deve, de fato, ser exercido pelo e para o povo.

Depois de criticar Hegel, Marx ataca o Estado moderno em sua versão concreta burguesa, igualmente concluindo que tal existência inviabiliza a legítima democracia. Ao contrário do Estado abstrato, porém, o Estado (concreto) burguês aparece como esfera de defesa da democracia e da emancipação. Para tanto, ele proclama os direitos humanos na forma de leis, pelas quais afirma que todos os homens têm direito à liberdade e que são iguais entre si. Marx ressalta que tais direitos são, no entanto, ofertados de modo real apenas ao indivíduo que pertence à classe burguesa, detentora do poder econômico e do poder político do Estado. Para a maioria dos homens, que não pertencem à burguesia, a democracia e a emancipação não passam de uma formalidade jurídica. Eis por que se pode dizer que, no Estado real burguês, a única forma de democracia e emancipação possível é a formal-abstrata. Enfim, ainda que Marx não apresente explicitamente uma extensa argumentação em favor da democracia direta (radical), contudo, certamente, podemos inferir da sua crítica ao Estado hegeliano e burguês que é precisamente o governo do e para o povo que ele sustenta.

A investigação de Marx sobre o Estado resulta na tese de que este, tal como existe, é um meio de exercício de poder à disposição da classe economicamente dominante. O Estado é o fundamento e poder da classe burguesa; logo, é parcial. Ante tais limitações, o Estado não pode ser feito operador dos interesses universais, públicos. O Estado não efetiva a liberdade dos homens e a igualdade entre os homens. Por conseguinte, Ele é uma instituição incapaz de concretizar a “emancipação humana universal” e a “verdadeira democracia”. O Estado burguês só pode oferecer, para quem não é burguês, apenas a “emancipação política” e a democracia no modo formal-abstrato, assim denominados por Marx por terem a existência limitada ao âmbito da lei. Em face desta forma de existir do Estado, é consequente que Marx defenda que sua extinção não causará prejuízo à verdadeira democracia. Marx adverte ainda para a ideia de que a solução não é reformar o Estado, mas, sim, fazer uma reforma social mediante uma *práxis* política revolucionária.

A revolução social postulada por Marx é a “revolução radical”; radical no sentido que toma o bem-estar, a libertação e os interesses comuns dos homens como objetivo final a ser atingido. A “revolução radical” visa a transformar as condições de (re)produção da vida material: meios de produção da vida humana econômica, sociopolítica, educacional etc., tendo em vista a meta última de realizar a “emancipação humana integral” e a “democracia radical”. Sendo assim, evidentemente a tarefa dessa revolução não poderia ser outra senão a luta contra todas as formas de opressão e exploração do homem pelo homem.

Um importante alvo a ser atacado pelos revolucionários é a propriedade privada do tipo burguesa, bem como tudo o que a ampara e dela decorre, o principal obstáculo material à forma de emancipação e de democracia defendidas por Marx. A superação desse empecilho exige, necessariamente, uma “revolução radical” constituída de dois momentos: 1) o instante teórico da conscientização: a compreensão pelos trabalhadores das condições e contradições da realidade; 2) e, como efeito do ponto 1, a ocasião prática, ativa, propriamente revolucionária, que suprime a sociedade burguesa, a fonte da desagregação social, dando início ao processo de formação da sociedade comunista.

O pensamento filosófico sociopolítico de Marx do período 1843-48 pode ser admitido como base para o momento teórico da revolução radical: o momento da emancipação teórica. Marx faz ver quem são os agentes da condição inumana. A exploração e opressão decorrem da aliança Estado/propriedade privada burguesa. Na verdade, o Estado é fruto do poder burguês. De fato, levando-se em conta o exemplo da Revolução francesa, o Estado é um produto da propriedade privada e que pode ser

nomeado de “poder político executivo da burguesia”. Por isso o Estado burguês legisla (cria normas e sanções) para justificar a existência da propriedade privada, do trabalho estranhado e espoliado.

A propriedade privada, afinal, garante Marx, engendrou a ideologia e o poder político, econômico, cultural, educacional etc., da classe burguesa. Para suprimir as determinações da aliança do Estado/propriedade privada burguesa, Marx entende ser preciso, primeiramente, que os indivíduos conheçam sobre as fontes das mazelas sociais. Ele crê que a teoria filosófica, a crítica da História, pode ser elaborada como uma espécie de teoria emancipadora posta a serviço da tarefa da “emancipação teórica” dos trabalhadores, isto é, da conscientização destes acerca dos malefícios decorrentes da propriedade privada.

Esta posição de Marx sobre o Estado como embargo à libertação dos homens e à igualdade social é reforçada n’A *Ideologia Alemã*, onde o Estado é identificado como “comunidade ilusória”; e também no *Manifesto*, onde é enfatizado como “poder executivo da classe burguesa dominante”. Na base de tudo isto está, no entanto, de acordo com o entendimento de Marx, a propriedade privada burguesa. Esta, além do Estado que a legaliza (como forma de reconhecimento pelo fato de ter sido instituído por ela), cria outras formas de obstruir o trabalho livre e consciente dos homens.

Conforme Marx se expressa nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é a atividade por excelência dos homens; é por meio dele que o indivíduo produz sua identidade como ser social e, por conseguinte, produz a sociedade. Quando, entretanto, o indivíduo é impedido de trabalhar livremente, o trabalho se torna para ele uma atividade estranha, deixa de ser fonte de construção da vida social, da sociabilidade sadia. O trabalho estranhado quer dizer o trabalho sob condições nas quais seus frutos não pertencem ao seu produtor, mas a outrem que estão respaldados pela legislação que os denomina de “donos dos meios de produção”. Para superar esta configuração adversa à emancipação e à democracia, Marx não concebe outro caminho que não seja um empreendimento revolucionário que vise a eliminar todas estas adversidades e restabelecer aos homens as livres condições de trabalhar para o benefício da sociedade.

Sobre sua concepção de emancipação humana, é certo que Marx nos apresenta uma formulação já desde *A Questão Judaica*. Mas esta segue sendo aperfeiçoada muito em função da crítica de Marx ao Estado, ao abstracionismo dos direitos humanos, à democracia formal- abstrata, à propriedade privada burguesa etc. Em função da firme oposição de Marx a todos esses empecilhos, pode-se inferir a ideia de que, para ele, os fundamentos

teórico-práticos da “emancipação humana universal” são a efetiva liberdade humana e a igualdade social.

Mas a liberdade da qual fala Marx não é a liberdade burguesa (liberdade do comércio, de explorar o outro etc.), tampouco de se postular que todos os homens devem ter igualdade física, intelectual etc. Trata-se da liberdade de cada indivíduo poder trabalhar livre porque, afinal, é o trabalho assim constituído que faz do Homem um ser humano; é pelo trabalho que os homens se distinguem dos (outros) animais que, portanto, podem ser ditos seres sociais.

Quando defende a igualdade social, Marx está atacando as situações (leis, propriedade privada, divisão do trabalho, Estado etc.) criadas pelos homens para submeter seus semelhantes. A liberdade humana e a igualdade social, de que fala Marx, têm como pressuposto o fato de que sejam dadas, a cada indivíduo, condições materiais (de acesso à natureza, aos meios de produção etc.), por meio das quais ele possa produzir para o consumo da comunidade, da coletividade, e não para o proveito exclusivo do proprietário privado. Daí, Marx concluir que tudo o que impede o trabalho livre e consciente deve ser abolido em nome da emancipação humana integral. Ele quer, todavia, que a emancipação humana e a democracia radical existam concretamente como guias da vida cotidiana das pessoas e não apenas como direitos abstratos. Propõe que, para tanto, seja feita uma “revolução comunista” cujo sujeito é a classe proletária. Eis o momento prático da “revolução radical”.

O momento prático da revolução comunista corresponde às ações revolucionárias dos comunistas, no sentido de efetivar objetivos imediatos que sustentem a realização dos objetivos finais da revolução, vale dizer, a conquista da libertação de todos os homens e da condição de se viver numa sociedade justa, igualitária, democrática. Segundo Marx, de imediato, a revolução deveria tomar o poder político do Estado das mãos da classe burguesa, suprimir a propriedade privada burguesa e elevar a classe trabalhadora ao poder político para instalar “a ditadura do proletariado”. Uma vez no poder, num período de transição denominado por Marx de “socialista”, os proletários destruiriam tudo o que travasse a emancipação dos homens, diminuindo, progressivamente, as condições de sustentação das lutas de classes, até o ponto de não haver mais classes. Atingido este ponto, têm-se a sociedade comunista. Ora, se a “sociedade sem classes”, ou sociedade comunista, é a situação em que os homens não mais vivem sob a opressão da propriedade privada e do seus efeitos daninhos à sociabilidade, mas realizam sua atividade humana, o trabalho de modo livre; e se, nela, os indivíduos não estão mais sob o jugo do Estado e na dependência

da política exercida com base nos interesses da burguesia, mas livremente se organizam para deliberar sobre suas vidas, então, a sociedade comunista pode ser adequadamente adjetivada como lugar da emancipação humana e da democracia direta.

De acordo com o que pensa Marx, na sociedade comunista, ou seja, depois de removidas todas as contradições originadas e sustentadas pela propriedade privada burguesa e pelo Estado burguês, os princípios da liberdade de todos os homens e da igualdade entre eles se realizam e são os condicionantes da emancipação humana, da vida social livre. Ao mesmo tempo, a argumentação de Marx nos revela que há intrínseca conexão entre emancipação e democracia. Essa conexão se impõe pelo fato de os princípios teórico-práticos de ambas coincidirem, isto é, pelo fato de a liberdade humana e a igualdade social serem, simultaneamente, os pressupostos necessários à emancipação e à democracia, conforme propostas por Marx. Vê-se, portanto, por que a defesa que Marx faz da sociedade comunista, da emancipação humana e da democracia radical, não pode ser dissociada, uma vez que o abrigo de uma é o resguardo da outra.

Ainda que Marx não tenha desenvolvido a citada conexão de maneira explícita, o motor do seu pensamento é, inegavelmente, a defesa da emancipação humana; e esta, na medida em que é a efetividade da liberdade e da igualdade humana, é o pressuposto da democracia. Neste sentido, asseveramos que, no pensamento filosófico-político de Marx, um ideal de democracia aparece no horizonte da emancipação humana, da sociedade comunista.

É necessário esta última afirmação: afirmo que há um ideal de democracia e não de uma democracia ideal. O segundo sentido tem caráter meramente teórico, legal, *metafísico*, porquanto se refere a uma ideia perfeita de democracia. Sua característica é a fidelidade ao sentido etimológico da palavra democracia, mas sem a mínima pretensão de se tornar real. Trata-se de uma democracia que apenas pode ser pensada, com todas as perfeições, e que não se mistura às contingências e incongruências deste “mundo sensível” (terreno). Neste sentido, podemos dizer que, no “mundo das ideias” de Platão, o “mundo inteligível”, há uma ideia perfeita de democracia. Ao contrário de Platão, os defensores do Estado burguês sustentam que, no interior deste, há democracia. Para Marx, porém, a democracia proclamada no seio do Estado burguês tem, unicamente, o sentido *metafísico*, abstrato, de democracia.

Para Marx, um ideal de democracia e de emancipação humana são metas a serem atingidas historicamente em bases materiais, reais. Noutras palavras: trata-se de, efetivamente, perseguir um ideal, um objetivo, alterando, para tanto, as condições vigentes

condições de produção da vida material, de modo a remover, concretamente, as contradições e desigualdades sociais.

Marx não ignora o que denota o conceito de democracia: “democrático quer dizer governado pelo povo (*‘volksheerrschaftlich’*)” (MARX, p. 220, 1988b). Suas teorias e ideias sugerem a realização da democracia na vida material dos homens. Em Marx, a emancipação humana e a democracia radical recebem as condições de existência na medida em que se fundamentam nas condições objetivas de liberdade dos homens e igualdade entre os homens. Com isto, seu projeto em defesa da autonomia dos homens passa bem longe do utopismo.

Quanto ao conjunto de fatos históricos que supostamente atestariam a adjetivação de Marx como filósofo que se opõe à liberdade do indivíduo e à democracia, este parece ser o caso em que se deve ter em mente e considerar, antes de se emitir qualquer juízo de valor, a distinção entre o pensamento marxiano (de Marx) e o pensamento (e práticas) dos chamados marxistas. Somente depois disto, pode-se fazer uma análise legítima do pensamento de Marx. Certo é que Marx defende a liberdade humana e a igualdade social como princípios da condição humana e estes dois princípios são igualmente necessários à efetividade da emancipação e à concretização da democracia.

Em Marx, a defesa da tese da emancipação humana implica a defesa da democracia. Em virtude disso, somos impreterivelmente induzidos à conclusão de que o pensamento filosófico e político-social de Marx pode e deve, apropriadamente, ser adjetivado como defensor da democracia radical, quer dizer, a democracia como poder do povo, pelo povo e para o povo. Sendo essa conclusão verdadeira e legítima, caem por terra todas as adjetivações acusatórias de que o pensamento marxiano é a defesa de práticas totalitaristas, de que Marx é inimigo da democracia (da “sociedade aberta”).

BIBLIOGRAFIA

- CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória: A Teoria do Estado no jovem Marx*. Ijuí: 1998.
- DIAS, Antonio. F. L. *A Insustentabilidade da argumentação de Popper para adjetivar a teoria da revolução social de Marx como profecia*, 71f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização), UFPI, Teresina, 2004.
- ENGELS, Friedrich. Contribuição à história da Liga dos Comunistas. [1885]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 3, [1988a].
- FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Tradução Octavio Alves Velho. 8 ed. Rio de

Janeiro: Zahar, 1983.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. [1821]. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *Miseria de la Filosofía*: Respueta a la “Filosofia de la Miséria” del señor Proudhon. [1847]. Moscou: Editorial Progreso, 1981.

MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. [1844]. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. [1843]. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. [1843]. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. A Questão Judaica. [1843]. In: MARX, Karl. *Manuscritos Económico- Filosóficos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. [1875]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 2, [1988b].

MARX, Karl. As lutas de Classes na França de 1848 a 1850. [1850]. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 1, [1988c].

MARX, Karl. *Ad Feuerbach*. [1845]. In: *A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã...* Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Glosas críticas al artículo “El rey de Prússia y la reforma social. Por um Prussiano”. [1844]. In: *Obras Fundamentales*. Traducción Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, v. 1, 1987.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. [1850]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 1, [1988d].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. [1848]. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org). *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. [1845-46]. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. [1845]. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos: A Preamar da profecia Hegel, Marx e a colheita*. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1987

El derecho a tener derechos: El problema de los excluidos en la filosofía política de Hannah Arendt

Prof. Carlos Kohn W.
Universidad Central de Venezuela

PONENCIA (*Draft not for quoting*)

Las *displaced persons* se convirtieron en la escoria de la tierra, pues ni su país de origen ni ningún otro los aceptaban, y así esos refugiados pasaban a deber la vida no al derecho sino a la caridad.

CELSO LAFER¹

1- Antecedentes

Como bien se sabe, el *Ius-naturalismo* no solo concibió la teoría del Contrato Social como solución al problema de la violencia en el Estado de Naturaleza, sino que paradójicamente, también le confirió a esta última su legitimidad jurídica como expresión del derecho a la resistencia -o a la sublevación- con el fin de reivindicar un patrimonio de derechos inalienables pertenecientes a los individuos, los cuales han venido siendo usurpados por otra *entidad jurídica* [el Estado] para garantizar la *governabilidad de la sociedad* sin escatimar medios violentos para ello. El artículo 35 de *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* de 1789, reza: “*Cuando el gobierno niega los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada porción del pueblo el más sagrado de los derechos y el más ineludible de los deberes*”.

Aunque parezca extraño, la fundamentación teórica del *derecho a la violencia*, puede remontarse a las tesis de John Locke, como instrumento para defender la propiedad individual. Cito: “*Al despreciar y quebrantar [el soberano] el vínculo que ha de guardar a los hombres del dano y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso, cuando ello es necesario, a destruir las cosas daninas para aquella haciéndose ejecutor de la ley natural*” [es decir], “*si el rey (...) maltrata de*

¹Lafer, C., La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt, edit. FCE, México, 1994, p. 167.

forma intolerable y tiraniza cruelmente a una parte considerable del pueblo; en ese caso el pueblo tiene derecho de ofrecerle resistencia y de defenderse de todo dano".¹ [fin de cita]

No obstante, cabe señalar que, comparado con los derechos naturales de primera generación -el derecho a la vida, al usufructo de su propiedad, etc.- que atanen a los individuos, el "derecho" a la rebelión tiene la peculiaridad de ostentar un carácter social y normativo; pertenece a la *res publica* y, en consecuencia, es el único derecho que el ciudadano posee, no como un hombre pre-social aislado, sino como miembro de una comunidad política para *sublevarse* contra la opresión, si ello fuera necesario. En otras palabras, el derecho a la acción violenta surge, en la modernidad europea, como el derecho particular de la clase citadina -los comerciantes, los profesionales y, en general, la ascendente burguesía- para legitimar la "*desobediencia civil*" que habría de socavar la antigua sociedad -basada en el sistema rígido del *status*- con el fin de permitir la movilidad social y política, sustituyendo así la legitimidad del poder por derecho divino y sanguíneo, existente en el *Ancien Régime*, por una nueva *ley positiva* que emanase del derecho natural a la libertad y a la igualdad jurídica. Al menos, éste es el élan de los teóricos del liberalismo político desde Locke hasta nuestros días.

De hecho, los derechos humanos tipificados por la Revolución Francesa de 1789 -incluyendo el que apela implícitamente a la violencia- ya no serían concebidos como privilegios a individuos privados otorgados por una Autoridad, sino que aparecen como inalienables por condición natural y legitimados por leyes de carácter universal, de modo que la tarea fundamental del poder político es garantizar la aplicación de esos "derechos requeridos por el pueblo" (sin preocuparse por el derecho de las minorías, más bien, en contra de éstas y mucho menos se pretendió legitimar el derecho de los apátridas). Esta es, manifiestamente, la posición de Saint-Just cuando justifica el *Régimen del Terror* en Francia, con la siguiente argumentación: "*Toda la sabiduría de un gobierno consiste en la eliminación de los partidos que se oponen a la Revolución, y en hacer feliz al pueblo a expensas de los vicios de los enemigos de la libertad. Los medios más seguros de establecer la revolución consisten en hacerla en beneficio de aquellos que la sostienen y en dano y destrucción de aquellos que la combaten*"²

En lo substancial, muy cercano a esta postura, el marxismo clásico define los derechos como una representación ("superestructura") 'ideal' o simbólica (para los más mecanicistas, un reflejo, *v. g.* Lenin), que elabora la clase dominante (la burguesía) para

¹ Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, ed., Aguilar, Madrid, 1973, p. 8.

² Citado por J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956, p. 123.

justificar la opresión que éstas ejercen sobre las clases desposeídas. [Por razones de tiempo no me detendré en ponderar esta visión, aún vigente en algunas izquierdas radicales de nuestros días].

A continuación, intentaré mostrar que Hannah Arendt considera a la violencia no como un derecho natural, ni como *causa eficiente* de la razón histórica (Marx), sino como expresión de la frustración y desarraigo de una comunidad por la incapacidad (*pérdida de *potei**) de una autoridad de turno para conferir los derechos a la libertad -y a la participación política- de los ciudadanos. El problema, como veremos de seguidas, se agudiza cuando *lo social* (el "reino de la necesidad") irrumpe en el reino público, atentando incluso contra los derechos sancionados por las constituciones.

2- El enfoque de Hannah Arendt

Ciertamente, con el advenimiento de la modernidad -que Arendt describe como el declive de lo público, y su correlato, "el auge de lo social"- la violencia cobra, además de los ya referidos supra, otros significados que ella considera más relevantes.

Para la filósofa judeo-alemana, una de las características predominantes de la modernidad es el (ab)uso de la razón instrumental como medio para legitimar un tipo de comportamiento social (acatamiento a la autoridad, aceptación a-crítica de las verdades de la ciencia y justificación del uso de la violencia) que, de forma deliberada, se impone a sí mismo una separación comunicacional entre los individuos (miembros atomizados de un colectivo), impidiéndoles acoger el reconocimiento de los otros; a tal punto que si no pervive la capacidad para una ética discursiva y para la acción política, entonces, acabarían desvaneciéndose los valores inherentes a la condición ciudadana del hombre.

Ciertamente, el Estado, en la época moderna, con la pretensión de acabar con la violencia privada (i.e., la anomia), ha monopolizado la violencia como instrumento para la dominación y fortalecimiento de su Autoridad. De manera que la amenaza (de uso de la violencia) para la esfera pública no vendría dada solamente desde el ámbito de lo privado (p. ej., el tirano o una élite), sino por la invasión del ámbito público, y la perversión de sus contenidos- por parte de la esfera económica. Pero además, Arendt enlaza el concepto de lo social con la idea de conformismo y con el uso instrumental de la violencia para mitigar las 'anomias'. Y es justamente ese conformismo -y la violencia aplicada para lograrlo- el que hace, argumenta la autora, que se sigan ciegamente ciertos modelos de conducta de los que la uniformidad estadística nos rinde cuentas.

En un mundo en el que -según Arendt- la esfera política parece haber sido vaciada de sentido propiamente político, en el que las posibilidades de la acción y de la legitimación de poder parece cada vez más remota, pierden facticidad y validez los derechos humanos concebidos abstractamente y la violencia estatal -o de los grupos mayoritarios- aparece, ciertamente, como un medio indisputable para el ordenamiento racional de los recursos. Sin embargo, la propia Arendt reconoce que ante la apatía y la resignación de los ciudadanos, ciertas expresiones de violencia como las revueltas de los ghettos negros y las rebeliones estudiantiles, entre otros, en defensa de sus derechos civiles (es decir, de su libertad), se nos revelan como una de las escasas formas de manifestación política todavía existentes en el mundo contemporáneo.

Siguiendo a Arendt, mi propuesta es que, al menos rescatemos nuestra capacidad de ejercer poder con el fin de defender nuestros derechos, a sabiendas que no siempre lograremos controlar la violencia que se produzca (i.e. Ghandi), pero que la legitimidad de nuestra acción nos dé la razón. [Paso al 3er- punto]

3 - La dicotomía Derechos Humanos-Derechos Ciudadanos

Tal como lo hemos venido sosteniendo el *auge de lo social* y -el advenimiento de la economía de mercado- difuminaron la clásica separación entre esfera privada y esfera pública, sustituyéndola por una gestión estatal-nacional que se arrogó la tarea de ‘normalizar’ las relaciones sociales-civiles de los ciudadanos por medio de reglas universales procedimentales. La proliferación de las mismas -y su cada vez mayor nivel de generalización- acabaron por reducir los seres humanos a la condición de aislamiento propia del *animal laborans*, de restringir la vida cotidiana a los confines de la sociedad ‘civil’ (en el sentido hegeliano), en la cual impera siempre el egoísmo, la competencia, y los conflictos entre los distintos "estamentos". Pero, muy pronto el Estado moderno fue perdiendo su capacidad de *nightwatchman* de los derechos supuestamente igualitarios para todos los habitantes de la Nación y se convirtió en un instrumento discrecional al servicio de una élite representativa de la mayoría, en detrimento, a los derechos de otras minorías. Así por ejemplo, ¿en qué legislación aparece alguna ley que le otorgue el derecho a la desobediencia civil a las minorías? ¿Qué derechos tienen los parias, los desplazados, los

inmigrantes, que se refugian en países con otras lenguas y culturas?.¹

La respuesta negativa de Arendt no significa otra cosa que su denodado reclamo a la ausencia, en la mayoría de las constituciones modernas, de derechos de ciudadanía para esas minorías y la susceptibilidad a la que éstas están sometidas frente al uso arbitrario de la violencia por parte del Estado, mientras la mayoría está siendo favorecida.

Para la filósofa judeo-alemana, los parias, los apátridas y los miles de millones de migrantes ilegales -que como consecuencia de las guerras, la violencia inter-étnica, etc.- han sido desplazados hacia otros países, no muy solidarios, sino constrenidos por diversas causas a darles un "permiso de residencia temporal", en consecuencia, viven en una situación de indefensión, carecen de ciudadanía porque no pueden reclamar sus derechos, tanto ante el estado nacional que los obligó a emigrar, como en el que han conseguido refugio; de allí que sus derechos humanos, su dignidad y la posibilidad de encontrar un nuevo hogar se encuentre sujeta a la buena voluntad o a la caridad, pero no al derecho; es decir, han sido desposeídos de su condición humana, y, por lo tanto, expuestos con total impunidad a cualquier brote de violencia contra ellos.

Así lo expone Arendt en *The Origins of Totalitarianism*: [cito] *"La paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano 'abstracto' que parecía no existir en parte alguna (...) [de modo que] si una comunidad tribal o 'atrasada' no disfrutaba de los derechos humanos, era obviamente porque como conjunto no había alcanzado todavía esa fase de civilización, (...) de soberanía popular y nacional, sino que era oprimida por déspotas extranjeros o nativos. Toda la cuestión de los derechos humanos se vio por ello rápida e inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional; sólo la soberanía emancipada del pueblo (...) parecía ser capaz de garantizarlos. (...) La completa identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el sistema del estado-nación europeo surgió a la luz sólo cuando aparecieron repentinamente un creciente número de personas y de pueblos cuyos derechos elementales se hallaban escasamente salvaguardados (...) [Es por ello que] los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con los derechos humanos y de que aquellos inevitablemente abarcaban éstos. Cuanto más eran excluidos del derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una reintegración en (...), en su propia comunidad nacional (...) Desde entonces ni un solo grupo de refugiados o personas desplazadas ha dejado jamás de desarrollar una furiosa y violenta conciencia de grupo y de clamar por sus derechos como [apátridas provenientes de otras nacionalidades]"*.²

¹ Véase, Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza ed., Madrid, 2006, pp. 412-23.

² *Ibid.*, pp. 413-415.

De esto se desprende que nuestra autora siempre estuvo muy consciente de las limitaciones de los derechos humanos originados en la Ilustración. Por una parte, el Estado moderno representó un tipo enteramente nuevo de amenaza para la autonomía individual; por otra, la erosión -producto de lo social y de la alienación moderna- de las formas tradicionales, religiosas y corporativas de protección, hizo que los individuos se volvieran cada vez más indefensos. Se trata, por supuesto, del fin de los privilegios, pero también de la aparición de un hombre solitario (*lobo para otro hombre o buen salvaje*) cuya libertad “natural” debe ser restringida.¹ En otras palabras, Arendt sostiene que el hombre moderno perdió toda su *herencia identitaria*, “derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente [...] sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el cual identificarse y especificarse, representando exclusivamente su propia individualidad”.² Más aún, ella no se cansa de denunciar la condición de aislamiento y degradación que sufrieron los deportados a los Campos de Concentración, “que transforman a los hombres en «animales que no se quejan»”,³ concluyendo con el siguiente pasaje lapidario: “*El auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en que los internos, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido*”⁴

De este modo, los judíos, víctimas dilectas del totalitarismo, pueden ser considerados como los prototipos de aquellos a los que se pueden, siguiendo la caracterización arendtiana, calificar como “apátridas”, como desprovistos de todos los derechos nacionales, como no teniendo su sitio en ninguna comunidad; por tanto, para los sobrevivientes de los Campos, la recuperación de su dignidad, fue, no a través de la reafirmación de su humanidad, por vía de la puesta en práctica de los derechos humanos universales, sino por medio del establecimiento de una comunidad política que los protegiera y garantizara sus derechos cívicos. Fuera del cuerpo político, el derecho fundamental, es decir, el *derecho a tener derechos*, basado en la capacidad para afirmar y defender los derechos públicamente, no puede asegurarse. Por ello, los derechos humanos deben ser asumidos como derechos ciudadanos para todos los habitantes de un país, es decir, como derechos constitucionales reconocidos y puestos en práctica por todos los entes públicos y privados de las sociedades multi-culturales modernas.

¹ Véase. *Ibid.*, p. 424.

² *Ibid.*, p. 427.

³ *Ibid.*, p. 590.

⁴ *Ibid.*, pp. 595-596.

En otras palabras, a juicio de Arendt, El *derecho a tener derechos* sólo puede asentarse en una comunidad política en la que los ciudadanos no lo son por condiciones de nacimiento o pertenencia a una mayoría étnica o religiosa; lo son por la dignidad y respeto mutuo que se obtiene por medio del reconocimiento a las expresiones culturales de todos los grupos identitarios que agrupa la Nación. Arendt reitera que [cito]: ‘*Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales. La razón por la que las comunidades políticas muy desarrolladas insistieron tan a menudo en la homogeneidad étnica era que esperaban eliminar en cuanto fuera posible aquellas diferenciaciones naturales y omnipresentes que por sí mismas provocan un odio, una desconfianza y una discriminación latentes porque denotan demasiado claramente la existencia de aquellas esferas en la que los hombres no pueden actuar y que no pueden cambiar a voluntad [...] y, por eso, tiende a destruir*’¹

No es de extrañar entonces, por qué fueron las revoluciones, las guerras y las manifestaciones de violencia entre los diferentes grupos los que finalmente sentaron las bases, por un lado, para la formulación de tratados internacionales (no siempre aceptados voluntariamente por parte de las naciones involucradas, especialmente las vencidas) con el fin de resolver los más agobiantes e históricos conflictos entre las diferentes etnias, y otros grupos nacionales, habitantes de países con fronteras compartidas, y, por el otro, al no resolverse estas disputas, se incrementaron los instrumentos de control institucional de la élite dominante y con ello, brotó, con mayor virulencia aún, la violencia inter-étnica e intercultural, al extremo de que las minorías de apátridas y desplazados comenzaron a perder los pocos derechos humanos que les quedaban, hasta el punto de que fueron sometidos frecuentemente a todo tipo de vejaciones y atropellos ante los ojos ocultos del Estado, pues ningún gobierno se sentía con la obligación de defenderlos.²

Sin el artificio político de la ciudadanía, el sujeto sería sólo un individuo casi sin derechos y sólo con deberes, un *animal laborans* y, en el mejor de los casos, un *homo faber*, pero en las sociedades multiculturales contemporáneas sería, sobre todo, un ser marginal perteneciente a una etnia desarraigada y vilipendiada, que al carecer del estatus ciudadano y del *derecho a tener derechos*, puede terminar convertido en alguien irrelevante y superfluo para el mundo de la política y, por lo tanto, alguien de quien se pueda prescindir, e incluso a quien se puede asesinar impunemente.

¹ *Ibid.*, p. 426.

² Véase, *Ibid.*, pp. 388-411 y 420.

Más aún, Arendt afirma que, al ser despojados de la condición de ciudadanos, los *apátridas* no encajan en ninguna estructura institucional y por lo tanto pasan a ser vistos como peligrosos, porque pueden oponerse a su disolución como entidad nacional minoritaria, resistirse a la asimilación dentro de la cultura dominante; o, incluso, clamar por soluciones irredentistas como la autodeterminación nacional. Este argumento fue (y sigue siendo), ciertamente, un excelente pretexto que utilizó la propaganda fascista para lograr galvanizar con éxito a la masa para que no dudara en aplicar la violencia y el terror contra tales minorías en aras de su aniquilación total.

¿Qué pueden y deben hacer las democracias occidentales para impedir la violencia interétnica y garantizar los derechos humanos de *todos* sus ciudadanos? Hannah Arendt, no tiene dudas: Para que los individuos de una población minoritaria puedan disfrutar de sus derechos humanos, sus derechos cívicos como con-nacionales deben ser restituidos. Si ello no fuera posible por razones históricas, deberán obtener derechos nacionales que les garanticen tanto sus derechos humanos como sus derechos ciudadanos en un territorio con el cual se identifiquen. Por ejemplo, afirma ella: “La restauración de los derechos humanos, como lo prueba el reciente caso del estado de Israel, sólo ha sido lograda hasta ahora a través de la restauración o del establecimiento de los derechos nacionales”.¹ [Con mucho gusto responderé preguntas sobre este punto].

De allí la importancia de repensar la ciudadanía en los términos de Hannah Arendt: una ciudadanía emancipada de las determinaciones nacionales, de los condicionamientos diferenciales, de las identidades particularistas, de las condicionantes cuasi-naturales para definir un horizonte abierto, donde sean posibles las ciudadanía postnacionales que asuman la bandera insoslayable del *derecho a tener derechos*, no porque así lo reglamente un Estado soberano en particular o la comunidad de naciones, sino porque lo demandaría la condición humana, la dignidad y los derechos que de ese derecho primigenio devienen.

4.- A modo de conclusión

Lo que he tratado de mostrar, a lo largo de esta ponencia, es que una de las contribuciones más importantes que ha hecho Hannah Arendt al pensamiento político es, sin lugar a dudas, su bien conocida y frecuentemente citada noción del *derecho a tener derechos*. Ella articuló esta idea, como hemos visto, por primera vez en *Los Orígenes del Totalitarismo*,

¹ Arendt, H. Los orígenes..., op. cit., p. 424.

en el contexto de su análisis acerca del declive del Estado-Nación, es decir, de la privatización de lo público como consecuencia del auge de *lo social*. La solución final en los campos de la muerte, argumenta ella, pudo ocurrir sólo porque la noción de derechos humanos era políticamente inoperante, éstos dependían de los caprichos del reino de la violencia.

Sugiero que para Hannah Arendt, los derechos fundamentales, sean naturales, políticos, económicos o socio-culturales, sólo pueden ser puestos en práctica como resultado del *poder comunicativo* de ciudadanos reunidos a tal fin en el *public realm*, y, por supuesto, no tutelados bajo la violencia organizada del Estado, y es por esa razón que ella no podría estar de acuerdo con ningún fundamento universal que le confiera validez y facticidad a la letra o al espíritu de esos derechos. La noción de *derecho a tener derechos* de Arendt como una libertad positiva originaria es inseparable de la responsabilidad común que tenemos todos los ciudadanos del mundo de constituir este derecho.

Si aprehendemos la defensa de los derechos humanos en su justa dimensión, como *práctica de la responsabilidad cívica* entonces la persuasión, el diálogo y no la violencia desgarradora serían las que enmarcarían las relaciones políticas de los ciudadanos con el ordenamiento institucional del Estado; es decir, defendiendo la legitimidad de sus derechos, no sólo constitucionales sino por sobre todo para actuar en la vida pública. El respeto a los derechos del *otro* es un *modo de vida*, una visión del mundo. Su *telos* es asegurar el compromiso ético y político a mantener y a realizar un conjunto de visiones y prácticas (de derechos y de deberes) que contribuyan al reconocimiento mutuo de las diferencias en sociedades multiculturales. Éste es el *desiderátum*, el significado de *Amor Mundi*, que está en la base de toda la filosofía política de Hannah Arendt.

MUCHAS GRACIAS

Poder sobre a Vida e Direito sobre a Morte: O Estatuto Da Biopolítica no Século XXI

Celso de Jesus Silva
Mestre pela Universidade Federal da Bahia

Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem.¹

Os impasses éticos associados ao desenvolvimento e aplicação da biotecnologia como a disposição da vida para fins de seleção (Diagnóstico Genético de Pré- Implantação - DGPI - por exemplo), o uso de embrião e de células tronco em pesquisas, a clonagem, o problema do direito sobre a vida (pena de morte, aborto e a eutanásia), os próprios perigos da manipulação indiscriminada da vida e, conseqüentemente, o debate causado em torno dessas questões, isto é, no que diz respeito ao poder sobre a vida (biopoder/biopolítica) e o perigo de uma nova forma de eugenia (uma eugenia liberal como esboçada por Habermas)², são questões que nos cercam e têm lançado uma nova perspectiva de reflexão no debate filosófico mais atual.

Sempre que o desejo de controlar a vida biológica é manifestado através dos empreendimentos de controle de cada detalhe da vida comum, natural e coletiva - a exemplo da eugenia, do extermínio em grande escala de “pessoas indesejadas” como no holocausto, até a biotecnologia³ atual - as questões relacionadas a biopolítica e a bioética tornam-se recorrentes. É válido questionar se o uso indevido dos empreendimentos da ciência genética oferece ameaça de um controle populacional em larga escala, de uma eugenia em massa. Partindo dessa hipótese e tomando-a como uma realidade possível, o Estado tem um papel crucial nesse processo. O Estado, como detentor legítimo do monopólio da força, da violência sobre os corpos e da coerção sobre a vida,⁴ é quem decide quem deve viver e quem deve morrer, dessa forma, o velho direito soberano de

¹ FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 8ª edição, p. 533.

² Cf. *O Futuro da Natureza Humana – a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes.

³ Expressões hoje correntes como biotecnologia e tecnociência são empregadas com a finalidade de exprimir as tecnologias em uso ou em favor do conhecimento científico, na fronteira entre a ciência e os diversos meios tecnológicos que estabelecem a intensa relação entre ciência e tecnologia. Dessa forma, as tecnologias são os meios, os instrumentos e instrumentais usados pela ciência.

⁴ A lei, como suporte da noção de Estado de Direito, e a polícia, como uma instituição de coação, intimidação, vigilância, punição e castigo, são os principais instrumentos de violência física, psicológica e simbólica perpetrados pelo Estado e inerentes aos órgãos públicos encarregados de seu monopólio legítimo.

morte e de vida do qual Michel Foucault havia falado (fazer morrer e deixar viver) é recomposto pelo “direito democrático” de “fazer viver e deixar morrer”.¹ “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”.² A regulação dos indivíduos é feita agora por meio de uma “explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um ‘bio-poder’ (...). Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”.³

A ação biopolítica sobre uma população ou sobre a vida de grupos específicos de pessoas (negros, judeus, ciganos, homossexuais etc.) faz lembrar o sinistro episódio da higiene racial, da eugenia praticada pelo Estado totalitário nazista. A história da ciência, sobretudo no período da Segunda Guerra Mundial, mostrou o quão perigosa pode ser a usurpação da ciência por um Estado totalitário. “A história da nossa ciência está ligada de uma forma muito próxima à história alemã mais recente (...), ao ponto de hoje em dia um véu espesso cobrir esse episódio pouco glorioso da história das ciências”⁴. Hoje, o avanço da biotecnologia e o perigo do seu encaminhamento indevido, direcionado a dominação e a manipulação indiscriminada da vida, podem ter consequências tão complexas e perigosas que sequer começamos a avaliá-las. Uma lição deixada por Nietzsche é importante nesse caso: “os vossos mais secretos desejos de tirania disfarçam-se em palavras de virtude”!⁵ Toda política de eugenia, de controle populacional, de preocupação do Estado em gerir e normatizar uma população resulta sempre em um efeito de morte, e dessa forma o Estado

exerce seu poder sobre os seres vivos como seres viventes, e sua política é, em consequência, necessariamente uma biopolítica. Sendo a população apenas aquilo de que o Estado cuida, visando, é claro, ao seu próprio benefício, o Estado pode, ao seu bel-prazer, massacrá-la. A tanatopolítica é, portanto, o avesso da biopolítica.⁶

A apropriação do ser vivo no terreno biológico (não só a manipulação de sementes,

¹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 1ª edição, p. 287.

² FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, vol. 1- a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2006. 17ª edição, p. 152.

³ Idem, ibidem, pp. 152, 157.

⁴ PICHOT, André. *O Eugenismo – genetistas apanhados pela filantropia*. Tradução de Francisco Manso. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. pp. 60-67.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra - um livro para todos e para ninguém (das tarântulas)*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 16ª edição, p. 129.

⁶ FOUCAULT, Michel. *A Tecnologia Política dos Indivíduos*. In: Ditos e Escritos, vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição, p. 316.

plantas e animais, mas do homem espécie, do corpo, do embrião, da vida) entra agora mais uma vez em cena e nessa experiência contemporânea, um limiar foi transposto no decorrer do século XXI o qual Michel Foucault suspeitava e abria um espaço de análise, de modo particular, ao escrever que

o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.¹

Os estudos de Michel Foucault sobre o poder (e de maneira mais particular sobre o biopoder² e a biopolítica)³, iniciados na década de 70, abriram as portas para que pensássemos a tomada da vida pelo poder político na contemporaneidade. É mérito seu ter possibilitado algumas das primeiras análises sobre o poder nos séculos XIX e XX que ajudaram e alimentaram as reflexões com as quais, inevitavelmente, nos deparamos hoje no que diz respeito à tomada do “corpo vivo” pelo poder por meio de técnicas de adestramento, coerção, melhoramento do corpo, das aptidões físicas; a “fabricação” de indivíduos ideais e a regulação da vida, do “homem-espécie”, isto é, do homem tomado em sua vida biológica. Foucault é sem dúvida importante para o aprofundamento e o debate em torno dessas questões. Por isso, as questões colocadas na década de 70 pelo filósofo desenham o debate que perpassa a maioria significativa dos problemas que enfrentamos. A analítica do poder é, pois, um minucioso estudo das rupturas da filosofia política, do modo de se entender o exercício do poder político (e científico) não mais nos moldes do contratualismo ou apenas na constituição do “sujeito jurídico”.⁴ O estudo parte do modelo

¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, vol. 1. op. cit. p. 156.

² O biopoder é analisado por Foucault no contexto de uma história da governamentalidade, o que o levou a analisar também a mutação política que marcou o século XVII: o surgimento de uma nova razão de governo – o liberalismo – em relação aos fenômenos da população. O que importa a Foucault, a meu ver, é entender de que forma o liberalismo é, ou se tornou, a forma de racionalidade característica dos dispositivos de controle biopolíticos.

³ Como nos informa o filósofo italiano Roberto Esposito, Foucault não foi o primeiro autor a utilizar o termo. Esposito assinala três correntes distintas, “sucessivas no tempo” e predecessoras de Foucault, nas quais o termo ‘biopolítica’ exerceu um papel central. A primeira, anterior à Segunda Guerra, corresponde à concepção organicista do Estado, como um só corpo e espírito, cuja vitalidade varia segundo pulsões naturais, traços culturais e raciais específicos, em oposição à concepção jurídica do Estado constitucional. A segunda, nos anos 1960, segue uma investigação antropológica, acerca da natureza humana, e busca relacionar a civilização e a política com o desdobramento de leis biológicas elementares, destacando entretanto o papel emancipador das forças espirituais. A terceira teve início nos anos 1970, tratava-se de uma abordagem naturalística da política, segunda a qual a ordem política deve regular-se pelas condições naturais do homem e da sociedade, e não esforçar-se em superá-las. Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bíos – biopolítica e filosofia*. Itália, Torino: Einaudi Editores, 2004, pp. 6-14.

⁴ Para os teóricos contratualistas a mudança do estado de natureza para o estado civil e, por conseguinte, a

de governo soberano e suas transformações até o modelo de governo dos Estados democráticos e liberais, dessa forma, as questões decorrentes dessas análises sobre a tutela da vida pela política estatal se transformam em questões das relações de poder assim como o inverso. De fato, um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi a tutela da vida pelo poder político, uma espécie de “estatização do biológico”¹, ou seja, “algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana”.² A biopolítica se caracteriza pelos processos nos quais a vida biológica (natural) começa a fazer parte dos mecanismos e das táticas do poder de um Estado visando a regulamentação, o controle da vida biológica. Em suma, “trata-se de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação”.³

É certo que as questões, com as quais inevitavelmente nos deparamos hoje foram antecipadas por Michel Foucault, suas análises nos possibilitam entender a gênese, a organização, o funcionamento e as transformações dos mecanismos de poder que asseguram o controle sobre a vida, isto é, a investida de tecnologias de poder sobre a vida biológica de uma massa de pessoas. O conjunto das análises de Foucault sobre o poder nos ensina, antes de qualquer coisa, que as formas de poder têm uma origem, uma história, uma organização, mutações e um funcionamento específico. As questões postas pelo filósofo francês também exigem um novo ponto de vista para que as respostas, até hoje dadas, não sejam enfadonhos lamentos ou simples narrativas factuais sobre a nociva relação entre o poder estatal e a “vida natural” ou a vida nua como pretendeu Giorgio Agamben.⁴

Com base nesses elementos até aqui enunciados, a minha hipótese é a de que na sociedade atual, frente aos avanços tecnológicos e científicos, no campo da moral e da ética, a vida entrou em uma rede de vigilância, de controle e de regulação nunca antes

institucionalização do Estado e do direito devem estar no âmbito da supressão de interesses tendo em vista algo em troca dessa supressão. No estado de natureza cada indivíduo quer proteger o seu interesse e quando sente que este interesse está ameaçado estabelece o contrato, para salvar um interesse o indivíduo sacrifica outros. “Esse princípio de uma opção individual, irreduzível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida - é isso que se chama interesse (...). Logo, para salvaguardar pelo menos alguns dos seus interesses, eles são obrigados a sacrificar alguns outros (...). Em suma, o interesse aparece como um princípio de contrato. E a vontade jurídica que se forma então, o sujeito de direito que se constitui através do contrato é, no fundo, o sujeito de interesse, mas o sujeito de um interesse de certo modo depurado que se tornou calculador, racionalizador, etc”. Cf. FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 1a edição, pp. 372-373.

¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. op. cit. p. 286.

² Idem, *ibidem*, p. 289.

³ Idem, *ibidem*, p. 294.

⁴ Cf. Giorgio Agamben. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, UFMG: 2004.

vistos. Foucault ainda obriga-nos a indagar: como o relacionamento mais direto entre a política e a vida é suscetível de produzir um efeito de morte? De que forma os mecanismos de poder asseguram a regulação de uma população, o “governo dos homens”? Seria possível desfazer o laço, por vezes nocivo, entre a vida e a política sem esvaziar a implicação mútua entre elas?

O exemplo da ação do totalitarismo político, isto é, do fascismo, do nazismo e do stalinismo sobre uma população, sobre a vida de grupos específicos de pessoas (negros, judeus, ciganos, homossexuais etc.) trouxe à tona o sinistro episódio da “higiene racial”. No mapa de atuação desses regimes, pode-se constatar o racismo de Estado e a vida dos indivíduos postos como os elementos fundamentais da decisão soberana, nesse sentido, escreveu Foucault,

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (...). A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.¹

No que se pode constatar enquanto evidência histórica, os regimes totalitários são os exemplos mais assustadores da ação violenta de um Estado sobre a vida de uma população, de um grupo específico de indivíduos.² Desse modo, o sistemático e metodológico processo de assassinato e de sequestro da vida individual e coletiva – perpetrados pelo moderno Estado-nacional – talvez seja o indicador da forma mais macabra e mais nociva do terrorismo político posto em prática a fim de resgatar a face sombria do poder, da força e do medo imperial outrora mostrados por Foucault. Vivemos em pleno século XXI com a cicatriz monstruosa e com o gosto amargo deixado por essa violência inaudita e injustificável, e ainda, como se não bastasse, convivemos com os seus ícones maiores e mais venerados: a homofobia, a xenofobia, o machismo, o racismo etc. Nesse sentido, para Foucault,

¹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. op. cit. pp. 305-306.

² Apenas uma ressalva: “a extermínio nazista dos judeus na Europa parece configurar uma ‘singularidade’ não tanto em relação a seu alcance - o stalinismo sacrificou um número de vidas muito maior -, mas à sua motivação. Em seu caso, toda uma categoria de seres humanos, desde a infância, foi proclamada culpada de ser. Seu crime foi a existência, o simples direito à vida”. Cf. George Steiner. *Gamáticas da Criação*. Tradução de Sérgio Augusto de Andrade. São Paulo: Globo, 2003. p. 12.

os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas. É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime.¹

Tanto o progresso da medicina quanto o amplo desenvolvimento da genética trouxeram uma expectativa positiva de sobrevivência aos doentes e degenerados colocando sob questão a ideia da “sobrevivência do mais apto”, do “mais forte”. Por outro lado, a ambição sempre atualizada de melhorar a espécie humana parece advogar em favor da “higiene pública”. O argumento de melhorar a vida humana anda de mãos dadas com aqueles argumentos que fundamentam o eugenismo. As teses eugenistas e suas derivadas racistas e xenofóbicas, entre outras, estão sempre de plantão. Por isso, as consequências do uso indevido da engenharia genética, o seu direcionamento comercial e a concentração de poder que ela pode trazer podem ter efeitos devastadores: racismo genético, apropriação indiscriminada da vida, privatização de recursos genéticos, projetos ou programas de seleção, projetos eugênicos, higiene racial etc. A ênfase nas possíveis intenções humanistas da ciência genética e em seus benefícios pode esconder um sistema de dominação implacável e brutal que pode se instalar como um pesadelo duradouro. Não sabemos ainda plenamente a dimensão e o alcance desse grande empreendimento genético. Essa é a grande questão.

A regulação da vida coletiva e o uso da biotecnologia direcionada a manipulação e ao controle de seres humanos não são assunto novos, já durante muito tempo esses temas ocupam um lugar de destaque, de discussão entre os que são a favor, os que são contra e os moderados ou cétricos, isto é, aqueles que olham com desconfiança e põem dúvidas sobre o entusiasmo cientificista, sobre esse temerário (e promissor) aprofundamento da biociência, da biotecnologia, que vem ocorrendo cada vez mais com o avanço das pesquisas nessa área do conhecimento. É tudo muito fascinante, preocupante e perigoso, a um só tempo!

O risco iminente que nos ameaça hoje não é apenas o de sermos estilhaçados por

¹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. op. cit. p. 309.

armas bélicas cada vez mais sofisticadas, potentes e precisas, mas o de sermos dissolvidos nos muros dos laboratórios. Nesses ambientes uma discreta barbárie pode estar a caminho, ela não é, porém, um temor injustificado, sem razão ou apressado e se essa minha hipótese tiver consistência - como acredito - o abismo para o qual caminhamos será mais profundo do que prevíamos. A biotecnologia foi desenvolvida para fazer bem a humanidade, mas, por outro lado, ela pode trazer problemas sem precedentes se não houver controle,¹ “não é o saber genético enquanto tal que apresenta problema ou merece ser condenado (isso seria absurdo), mas sua instrumentalização pelo mercado e pela ideologia individualista que o acompanha”². Nunca se discutiu tanto o lugar do homem na história, o valor da vida, os caminhos e o poder da ciência sobre a vida como temos presenciado ultimamente. Nietzsche, prevendo as molas da destruição daquilo que consagramos chamar de civilização ou progresso da razão, já no século XIX nos advertiu: “pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da civilização”³, ou seja, o homem se tornou um perigo a si mesmo, aquilo que ele consagrou e celebrou como civilização poderá ser a causa de sua própria destruição.

BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 1a edição.

_____. *História da Sexualidade, vol. 1- a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2006. 17a edição.

_____. *Ditos e Escritos* vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2a edição.

_____. *Ditos e Escritos*, vol. IV. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2a edição.

¹ O desenvolvimento atual da biogenética está suscitando complexas questões éticas no âmbito da legitimidade e limites da intervenção genética. À medida que esse desenvolvimento vai tomando proporções largas, o perigo de uma nova eugenia vai se tornando cada vez mais real, a história do uso político da ciência não nos deixa enganar. Assim, a questão da regulação da ciência, de uma instância que a regule ou ponha nela algum tipo de chancela ética e/ou controle social como nas aplicações da genética sob o perigo de uma “eugenia liberal” foi discutida tanto por Peter Sloterdijk (cf. *Regras para o Parque Humano - uma resposta à carta sobre o humanismo de Heidegger*) quanto por Jürgen Habermas (cf. *A Constelação pós-nacional - ensaios políticos e O Futuro da Natureza Humana - a caminho de uma eugenia liberal?*).

² GUILLEBAUD, Claude. *Princípio de Humanidade*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, São Paulo: Idéias e Letras, 2008, p. 252.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano - um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. xx, § 520.

_____. *Ditos e Escritos*, vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2a edição.

_____. “*A Governamentalidade*”. In: *Ditos e Escritos*, vol. IV. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2a edição.

_____. *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 1a edição.

GUILLEBAUD, Claude. *Princípio de Humanidade*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, São Paulo: Idéias e Letras, 2008.

HARBERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana - a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 1a edição.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. Abril Cultural. Coleção Os Pensadores. São Paulo.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra - um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 16a edição.

_____. *Humano, Demasiado Humano - um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano - uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEINER, George. *Alfabetização Humanista*. In: *Linguagem e Silêncio - ensaio sobre a crise da palavra*. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PICHOT, André. *O Eugenismo - genetistas apanhados pela filantropia*. Tradução de Francisco Manso. Lisboa: Instituto Piaget, 1995

Estado secular X Estado eclesiástico: um diálogo “imaginário” entre Calvino e Locke

Christian Lindberg L. do Nascimento
UNICAMP/FAPESP
christian.lindberg76@gmail.com

1 Introdução

A separação de assuntos meramente mundanos daqueles espirituais marcou a filosofia no limiar da modernidade. De um lado, os adeptos da união entre ambos os temas, do outro, aqueles favoráveis à tese acerca de que a vida civil é uma extensão da religiosa. Para desenvolver uma problematização sobre esta temática, será utilizada a contribuição de dois dos mais destacados teóricos da época: o teólogo reformista João Calvino e o filósofo John Locke. Para tanto, o presente texto parte da seguinte questão: Considerando o referencial teórico destacado, é possível separar a vida civil da religiosa?

Na obra *Sobre o governo civil*, Calvino (1509-1564) afirma que existem dois governos, sendo que um rege os assuntos da alma e a vida eterna, e o outro as coisas mundanas, através de uma justiça civil. Há, entretanto, uma estreita relação entre o poder eclesiástico e o civil. Alicerçada no princípio afirmativo de que é a mão de Deus que dirige as pessoas para executarem sua ordem, pode-se concluir que o teólogo visa estabelecer uma comunidade cristã.

Por outro lado, Locke (1632-1704) vai defender, na obra *Cartas sobre a tolerância*, a separação da vida civil da religiosa. Neste texto, ele apresenta argumentos que reforçam a distinção e a separação do Estado da religião, como também, disserta sobre a tolerância e a função que o magistrado exerce em uma sociedade política. Conclui-se, portanto, que Locke defende a separação dos assuntos da vida civil dos religiosos, caracterizando a noção de tolerância religiosa, muito embora ele não tolere os ateus, por não possuírem um legislador superior, entenda-se Deus, que imponha limites às suas ações.

O percurso expositivo do presente texto encontra-se assim dividido: inicialmente ocorrerá a exposição dos principais argumentos de Calvino e de Locke para, em seguida, haver a exposição das confluências e/ou divergência existentes entre ambos, concluindo que a separação entre o Estado e a Religião é mais formal do que real.

2 Os dois mundos de Calvino

Embora seja um teólogo e tenha focado grande parte da sua produção intelectual a decifrar os enigmas da Bíblia, Calvino mostrou-se um ávido teórico político. O sua mais importante obra, a *Institutas da religião cristã*¹, além de ser um livro com forte caráter teológico, esboça elementos políticos e morais, a exemplo dos temas da predestinação e da vocação.

De modo sucinto, Calvino expõe que não há nenhuma forma idealizada de governo, já que o critério a ser estabelecido deve ser alicerçada mais nos efeitos que causa, do que em um modelo rígido. Dito isto, o reformador esboça a argumentação que estabelece a distinção das entre o poder civil e o eclesiástico, através da separação do Estado da religião. De igual modo, afirma que há uma forma estreita entre ambos os poderes - civil e eclesiástico -, onde a ordem ou a doutrina da obediência da comunidade torna-se o guia para entrelaçar esta relação, já que Deus estabeleceu em nós uma fonte do mundo celestial.

No texto intitulado *Sobre o governo civil*², Calvino detalha o sentido dado, por ele, às duas formas de governo: o civil e o eclesiástico. Inicia a abordagem afirmando que há dois governos, sendo que um rege sobre os assuntos da alma e à vida eterna, e o outro sobre as coisas mundanas, onde é estabelecido uma justiça meramente civil. Dessa maneira, embora ambos os governos sejam diferentes, ele argumenta que há uma relação entre o governo civil e o reino espiritual.

Acabamos de advertir que o governo [secular] e o reino interno e espiritual de Cristo são muito diferentes. Mas devemos reconhecer igualmente que de modo algum são incompatíveis entre si. Pois desde já, enquanto ainda estamos na terra, o governo espiritual de Cristo estabelece em nós algumas fontes do reino celestial e, nesta vida mortal e evanescente, nos permite um certo antegozo da bem-aventurança incorruptível e imortal. (CALVINO: 1995, p.81)

A ordem civil apoia uma forma pública de religião entre os cristãos e de humanidade entre os homens, o que impacta, diretamente, na função do magistrado e na sua atuação no governo civil. A este respeito o reformador suíço aponta para a existência de três elementos constitutivos na esfera pública, a saber: o primeiro é o magistrado, responsável para defender as leis; o segundo são as próprias leis ao qual o magistrado age; e

1 Os livros usados para esta pesquisa foram o I e o II.

2 Este fragmento compõe o *Institutas*, mais precisamente encontra-se no livro IV, capítulo XX, e tem como título *Da administração política*. Contudo, pela relevância, converteu-se em um livro intitulado *Sobre o governo civil*.

o terceiro é o povo, que é governado pelas leis e que obedece ao magistrado. A função do magistrado é legitimada pela bíblia e por Deus, logo, a ação magistral é uma atribuição divina. Grosso modo, Deus e sua palavra devem servir como inspiração para o magistrado, já que eles são ministros de Deus para nosso bem.

Em relação aos súditos, cabe a eles acatar as deliberações do magistrado, já que isso é uma ação delegada por Deus, ficando sujeitos a ele não somente pelo castigo, mas também pela consciência. É a mão de Deus que dirige as pessoas e os povos para executarem sua ordem.

O objetivo da iniciativa divina é a restauração da humanidade inteira, caída após o pecado original. Porém, a primeira condição para que isso ocorra é o homem conhecer e aceitar o evangelho, já que este conhecimento ensina, ao homem, o caminho verdadeiro para a vida mundana. Para tanto, o poder terreno encontra-se em uma esfera inferior ao poder divino, ao poder de Deus, como bem descreve a passagem bíblica: “É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens” (Atos 5, 29).

3 Locke e a separação da vida civil da religiosa

Locke publicou, no ano de 1689¹, a *Carta sobre a tolerância*. Este texto disserta sobre a separação do poder político e o poder religioso, como também o debate sobre tolerância religiosa². No entanto, até a publicação deste texto, há um conjunto de escritos que foram redigidos no decorrer da vida do filósofo, manifestando elementos centrais desta discussão. Os limites entre a razão e a fé, a função que o Estado e a Igreja têm para os indivíduos é apresentada inicialmente nos escritos produzidos durante o exílio dele na França.

Na *Cartas sobre a tolerância*, Locke define o que é religião, a Igreja e caracteriza o perfil do cristão. Utiliza o exemplo de Jesus Cristo para dizer que o próprio filho de Deus não utilizou a espada para converter as pessoas, mas sim o poder do convencimento, através da palavra revelada. Assim, os artigos de fé devem ser proferidos verbalmente e não através da imposição.

Locke tem em vista contribuir com a solução dos impasses provenientes dos conflitos religiosos. Consequentemente, proclama a liberdade religiosa e de culto, cabendo

1 A *Carta sobre a tolerância* foi escrita em 1685, período que Locke viveu exilado na Holanda e no mesmo ano que foi revogado o Edito de Nantes, na França, pelo rei católico Luís XIV. Este escrito manifesta o período da maturidade intelectual de Locke, como também aparece diante de um contexto marcado por muitos conflitos religiosos.

2 O tema da tolerância estava no centro das discussões dos intelectuais da época, especialmente na Holanda.

ao Estado garantir a seus membros tal liberdade. Assim sendo, o filósofo caracteriza a sociedade política desse modo: 1) é composta por homens com o intuito de preservar e melhorar os bens civis (a liberdade, a saúde física, bens materiais de seus membros; 2) ter magistrados civis que formulem leis imparciais e uniformes, preservando e assegurando a posse das coisas que pertençam a esta vida, e, por outro lado, punir os transgressores da lei civil. Para ele, “o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens, está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo.” (LOCKE: 1973, p.06).

Já por sociedade religiosa, que tem na Igreja seu braço institucional, tem-se as seguintes peculiaridades: 1) é uma sociedade livre¹, composta por homens que se reúnem para cultuar Deus; 2) deve instituir leis, mas que tenha como função, regular a conduta dos membros que fazem parte dela; 3) não existe uma herdeira autêntica da Igreja de Cristo; 4) tem como preocupação, a vida eterna.

Feito esta distinção entre a sociedade política e religiosa, o que se entende como sendo as bases para a tolerância religiosa estão lançadas. No entanto, como proceder no caso em que um magistrado for membro de uma Igreja? Locke é enfático ao afirmar que este deve estabelecer leis civis, visando os interesses públicos, e não professar sobre assuntos religiosos. Por outro lado, não carece utilizar da autoridade que lhe foi concedida, pelos membros da sociedade política, para instituir leis com conotação eclesiástica. Ele deposita no magistrado a responsabilidade de ser o fiador da separação do Estado da religião.

No debate que promove a respeito da separação dos assuntos civis dos religiosos, Locke deixa implícito a sua argumentação sobre a tolerância religiosa. Contudo, o filósofo inglês admite que os ateus não possuem nenhuma regra moral para a conduta em sociedade, já que negam a existência de Deus, logo, não devem ser tolerados.

Todavia, partindo da premissa lockeana de que a lei divina é a única superior às demais, tornando-as hierarquicamente subordinadas, o contrato social tem a função de exercer o poder sobre os indivíduos, o que justifica a existência de uma força para regular a vida de cada homem. Ives Michaud interpreta este movimento afirmando que há quatro tipos de leis no pensamento *jusnaturalista* lockeano, que agem como um *continuum* em cada indivíduo:

1 Por sociedade livre, Locke entende ser aquela onde ninguém tenha nascido membro de nenhuma, especialmente a Igreja, já que ninguém está designado, por natureza, a alguma. Ele advoga que do mesmo jeito que um indivíduo se filiou a uma Igreja, livremente, este mesmo sujeito tem a liberdade para sair dela.

Locke distingue várias espécies de leis, que formam um *continuum* que governa todos os aspectos da vida humana. a) A lei divina ou moral, instituída por Deus, é conhecida pela luz natural da razão ou pela Revelação. As coisas que caem sob ela são absolutamente boas ou absolutamente más; b) A lei humana é instituída por quem quer que detenha o poder sobre os outros. Ela rege as coisas indiferentes do ponto de vista da lei divina e visa o bem-estar (*welfare*) da comunidade política (*commonwealth*); c) A lei da caridade é uma limitação que nós impomos, em nossos atos, ditada pelo cuidado de não escandalizar outrem; d) A lei monástica ou privada é aquela que nós nos impomos mesmos quando assumimos obrigações ou fazemos contratos. (MICHAUD: 1991, p.20)

Essa divisão é esboçada pelo filósofo inglês nos *Ensaaios sobre a lei de natureza*. Neste texto, ele cita pistas que comprovam a extensão da lei divina na lei civil, sendo a lei da natureza aquela que tem a função de regular o convívio social entre os seres humanos, do ponto de vista da moral. De igual modo, a lei da natureza é compreendida através do correto uso da razão. Vale observar, também, que a ideia de Deus não é inata, mas é evidente à luz da razão.

4 Aspectos conclusivos

O tema da separação entre a vida civil e a vida religiosa, entre o Estado e a Igreja foi objeto de intensas preocupações filosóficas. É nesta quadra que inicia-se o processo de secularização, na Modernidade. Calvino e Locke inserem-se neste contexto. Cada um, a seu modo, estabelece uma argumentação favorável a este afastamento. Se Calvino pressupõe certa interligação entre ambas as esferas, em Locke a distinção é mais efetiva.

Por outro lado, para ambos os filósofos, a sociedade política - *commonwealth* - é o local onde os assuntos mundanos ocorrem. Para tanto, cabe ao magistrado instituir uma legislação que garanta a liberdade e os direitos individuais para cada um de seus membros. No entanto, enquanto Locke garante a diversidade de crença religiosa para os integrantes que compõem a sociedade política, Calvino não deixa explícito este posicionamento.

Todavia, um aspecto é bom ser observado. Enquanto Calvino estabelece que a separação entre a vida terrena e a mundana é balizada pela moral religiosa, Locke incute o conceito de lei da natureza como mediador moral para as duas esferas. Além disso, o filósofo inglês exclui os ateus de qualquer conduta moral, já que estes não reconhecem, na lei divina, um regulador moral superior e que imponha respeito. É esta sutileza conceitual permite interpretar que, para Locke, a separação entre a sociedade política e a sociedade religiosa é apenas formal.

Por fim, a influência do pensamento de Calvino na Europa é algo a ser

considerado. Na Holanda, local onde Locke escreveu a *Cartas sobre a tolerância*, o calvinismo era bastante difundido, como também era o reduto principal dos huguenotes refugiados. Desta forma, embora não haja indícios de que o filósofo inglês tenha lido algo do reformador suíço, a influência deste sobre aquele é razoavelmente possível, como sustenta Klibanski (1965).

BIBLIOGRAFIA

CALVINO, J. *A instituição da religião cristã*. t.1. Tradução Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: EdUNESP, 2008.

_____. *Sobre o governo civil*. Tradução Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HOPFL, H. *The Christian polity of John Calvin*. New York: Cambridge University Press, 1982.

KLIBANSKI, R. Introdução. In.: LOCKE, J. *Cartas sobre a tolerância*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1965. p.13-35.

LOCKE, J. *Cartas sobre a tolerância*: Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

_____. *Ensaio político*. Organizado por Mark Goldie. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MICHAUD, Y. *Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

“Religión y Esfera Pública: Richard Rorty, John Rawls, y Martin Luther King, Jr.”

Christopher J. Voparil
Union Institute & University Cincinnati, Ohio
chris.voparil@myunion.edu

POR FAVOR NO CITAR SIN PERMISO DEL AUTOR

Introducción

Sobre el papel de la religión en la esfera pública, John Rawls tomó la posición bien conocida de que “en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debería ser, en lo posible, independiente de doctrinas filosóficas y religiosas controvertibles, efectivamente privatizando las convicciones morales más profundas del ciudadano” (Rawls, 1985: 223). Motivado por la necesidad de reconocer que en una sociedad democrática moderna “exista una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles entre sí,” la virtud de esta concepción “política, no metafísica” reside en su respeto por la diversidad de doctrinas morales y religiosas existentes - su reconocimiento que bajo condiciones modernas habrá “concepciones conflictivas e inconmensurables del bien” (Rawls, 1985: 245). Rawls entendió que no solo es porque existe una “pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí” (Rawls, 1995a: 11-12).

Esta concepción política de la justicia de Rawls continúa una larga y establecida tradición de la teoría política liberal que tiene como objetivo proteger la esfera del gobierno civil de la autoridad religiosa y promover la tolerancia de la diversidad religiosa por medio de una escisión entre lo público y lo privado. En su Carta Sobre la Tolerancia, John Locke propuso que distinguimos un ámbito de “intereses civiles” externos, que se refiere, para Locke, a “la vida, la libertad, la salud, la quietud del cuerpo y la posesión de cosas externas tales como el dinero” las cuales están dentro del dominio apropiado del “poder del magistrado,” del ámbito privado del “cuidado de la salvación de las almas” y “la persuasión interior y completa del espíritu” donde los individuos son responsables sólo ante Dios (Locke, 1999). Mas sencillamente, Thomas

Jefferson comentó en sus Notas Sobre el Estado de Virginia que “A mí no me hace

ningún dano si mi vecino piensa que hay veinte dioses o que no hay ninguno.”

Aparentemente, la solución que ofrece Rawls al asunto del pluralismo irreducible, donde los ciudadanos en realidad privatizan sus creencias religiosas dejándolas afuera cuando entran a la esfera pública, es atrayente. Más recientemente, el historiador David Hollinger sostuvo que “la privatización de la religión ha sido integral en la creación y mantenimiento de una esfera pública en la que personas de cualquier orientación religiosa, incluso no creyente, pueden funcionar juntas” (Hollinger 2008: 146). Hasta el Presidente Barack Obama, cuando era Senador, en tanto persona que profesado su fe cristiana, ha expresado que, “Si Dios ha hablado, los seguidores deberían vivir de acuerdo con los edictos de Dios, sin reparar en las consecuencias. Basar la vida de uno en tales compromisos intransigentes es sublime, pero basar nuestra formulación de políticas en tales compromisos sería una cosa peligrosa” (Obama, 2006).

Sin embargo, cuando consideramos la cuestión de la religión y la esfera pública desde el punto de vista de la realidad histórica y política, aparecen dudas. El ejemplo que quiero tomar en cuenta es la obra de Martin Luther King, Jr. durante la época de la lucha por derechos civiles en Estados Unidos, cuyos éxito no están separados del papel de la religión y la iglesia africano- americana. En las palabras de Cornel West, “El cristianismo podría empoderar a la gente para luchar contra la opresión y esforzarse por la libertad y la justicia” (West, 1999: 431).

Mi aseveración principal es que el pensamiento de Richard Rorty contribuye de manera importante en la cuestión, ¿Cuál es el papel de la religión en la lucha por la justicia social en una cultura democrática pluralista? Las ideas de Rorty indican una salida de esta tensión liberal entre la religión en la esfera pública y la justicia social. Quiero argumentar que lo que ofrece Rorty es una forma de entender el lugar de la religión en la esfera pública que promueve la causa de la justicia social por extender la herencia de King y también respetar el pluralismo irreducible de Rawls. Rorty, tanto como Rawls, coinciden en lo que se llamó “el compromiso feliz jeffersoniano que ha hecho el Siglo de las Luces con los religiosos” (Rorty, 1999a: 169). Es de acuerdo con Rawls que “no hay razón para creer que todas las personas razonables y racionales llegarán a un acuerdo [sobre] cualquier doctrina filosófica o religiosa comprensiva” (Rorty, 2010: 458). En sus palabras, “la búsqueda de la perfección privada, a la que se dedican igualmente teístas y ateístas, no es ni trivial ni está, en una democracia pluralista, relacionada con la política pública” (Rorty, 1999a: 170). Sin embargo, Rorty no sigue la ruta rawlsiana de dejar afuera la religión de la esfera pública y la lucha por la justicia social. Al contrario, Rorty defendió lo que él llamaba “una ética del

amor” y “un cristianismo meramente ético” como esencial para la democracia y para su propio ideal de justicia, “la justicia como lealtad ampliada” (Rorty, 2000: 30, 56).

Este artículo está organizado en tres partes: en la primera sección examino las ideas de Rorty sobre la religión y sugiero lo que pienso que es una distinción útil que ofrece, con atención a su noción del pragmatismo como anti-autoritarismo. Sin embargo, su posición no siempre fue así -ha cambiado su posición de manera importante como lo explico más adelante. En la segunda sección, pongo las ideas de Rorty en conversación con las de King y sostengo que la noción que propone Rorty - “un cristianismo que es meramente ético” - es consistente con el proyecto de King. Subrayo tres áreas en que ambos están de acuerdo: la necesidad de reconstruir comunidades justas; un énfasis en la dimensión ética y no en la dimensión trascendental de religión; y un giro lejos de la importancia de la razón por el cambio social. En la sección final vuelvo a la concepción de Rawls para concluir.

Rorty y el pragmatismo como antiautoritarismo

Las ideas de Rorty sobre la religión y la esfera pública se desarrollaron en sus últimas décadas. En un ensayo de 1994, Rorty inicialmente se puso de parte de Rawls al afirmar los beneficios políticos de mantener la religión fuera de la esfera pública. Con referencia a Stephen Carter, profesor de derecho de Yale University, a cuyo libro estaba respondiendo su ensayo, Rorty explicó que “la razón principal por la que tiene que ser privatizada la religión es que, en el debate político con aquellos que están fuera de la comunidad religiosa, la religión es un tapón de la conversación” (Rorty, 1999a: 171). Para explicar esta posición, citó las palabras de Carter: “Una buena manera de poner fin a una conversación - o para iniciar una discusión - es decirle a un grupo de profesionales bien cultos que uno mismo tiene una opinión política [...] porque la voluntad de Dios la requiere” (Rorty, 1999a: 171). La posición de Carter es que necesitamos “una plaza pública” que esté abierta a argumentos religiosos. Para él, el liberalismo debería desarrollar una esfera pública que acepte cualquier modo de diálogo que convoque a los ciudadanos.

El problema que tuvo Rorty con esta posición es que no supo qué forma tomaría un diálogo religioso entre un creyente y un no creyente. Para Rorty, el no creyente podría responder al creyente, “No creo en una cosa como la voluntad de Dios, y dudo que lleguemos a alguna parte discutiendo el teísmo contra el ateísmo, porque no veremos si hay alguna premisa compartida en la cual podríamos continuar nuestra disputa” (Rorty, 1999a: 171). Es decir, sin un cambio de dirección en la conversación desde premisas no

compartidas a algo que tienen en común, por ejemplo, unos principios éticos o normas morales que son implícitos en la cultura pública (lo que sostiene Rawls), se terminaría el diálogo. Así, la invocación de la voluntad de Dios no deja nada para decir por parte de los participantes.

La motivación de Rorty aquí, como explicó unos años después, viene de un impulso fundamental democrático que, en su interpretación, es derivado del pensamiento de John Dewey. Esto es lo que Rorty llama el impulso “anti-autoritario” del pragmatismo, una noción que trata la cuestión de la autoridad democrática (Rorty, 1999b). Lo que hace Rorty aquí es tomar la crítica de Dewey de la metafísica tradicional que se encuentra en *La Reconstrucción de la Filosofía* y aplicarla al contexto de la esfera pública y el discurso democrático. Dewey argumentó que la metafísica tradicional, empezando con Platón, funcionó como un “garante” de los valores y costumbres que mantienen el statu quo. Al ofrecerse una justificación trascendental por un orden particular de relaciones sociales y políticas - es decir, una justificación que invoca una autoridad fuera de las relaciones humanas - se pone este orden fuera del alcance del discurso y debate democrático. Para Rorty, es así como invocamos creencias religiosas en la esfera pública. El objetivo de Rorty en privatizar a la religión es ayudarnos a llegar al punto donde no hay “una autoridad no humana a la cual los seres humanos deben su respeto” (Rorty, 2000: 67).

Lo que tenemos que considerar aquí es el costo de desembarazarse de la religión en la esfera pública, tomando en cuenta el caso de Martin Luther King, y establecer si hay otras maneras de entender el lugar de la religión en la vida pública. Sucede que Rorty mismo también reconsideró este asunto y volvió al tema casi una década después en un ensayo de 2003, “La Religión en la Plaza Pública.” Allí abre su discusión con el reconocimiento que su respuesta inicial a Stephen Carter en el 1994 era “precipitada e considerada insuficientemente” (Rorty, 2010: 456). Para llegar al punto, Rorty ahora sostiene que “está principalmente la religión por encima del nivel parroquial que hace el dano” (Rorty, 2010: 456). En el 2003 hace una distinción importante entre “congregaciones de los creyentes religiosos atendidos por los pastores,” por un lado, y “organizaciones eclesíásticas [que] pretenden ofrecer una dirección autoritaria a los creyentes” (Rorty, 2010: 456). Llamando a su posición, “anti-clericalismo,” Rorty critica a los “profesionales religiosos que se dedican no a la pastoral, sino a la promulgación de la ortodoxia y la adquisición de influencia económica y política,” como por ejemplo, “los obispos católicos, las autoridades de Mormón General, y las evangelistas de tele,” a quienes los considera responsables por “crear la miseria humana innecesaria,” por ser divisos y crear chivos

expiatorios (Rorty, 2010: 456-7).

Además de reconocer la importancia de la religión al nivel parroquial, Rorty afirma la necesidad de las “instituciones eclesíásticas más humildes,” como las llama, que son instituciones “más preocupadas en la justicia social y menos en mantener sus propias autoridades e influencias políticas” (Rorty, 2010: 461). También lamenta la disminución del interés en teólogos liberales como Walter Rauschenbusch y Reinhold Niebuhr, quienes tuvieron una gran influencia en Martin Luther King. En vez de decir que la religión en la esfera pública es un tapón de conversación, Rorty ahora concede que lo que debería haber dicho es que los ciudadanos de una democracia deben “hacer todo lo posible para continuar la conversación sin citar principios fundamentales indiscutibles, sean filosóficos o religiosos.” De esta manera nos dará mejor chance para reunir “teístas y ateístas juntos, hombro con hombro [trabajando] hacia el cumplimiento de los ideales sociales” (Rorty, 2010: 462, 457).

Estas ideas en sí mismas no son nuevas. Sin embargo, quiero sostener que el pensamiento posterior de Rorty, al introducir un entendimiento de la religión que se acerca al de King en su preocupación por la justicia social, es una contribución al debate sobre religión y esfera pública que mejora a la solución de Rawls. En el intermedio entre los dos ensayos citados, Rorty asumió con mayor afán la cuestión acerca de cómo realizar la justicia global, afirmando la necesidad de cultivar “una ética del amor” para forjar “una comunidad moral global” basada en respeto mutuo y la confianza (Rorty, 2000; 2002).

La necesidad de forjar comunidades morales: Rorty y King

Ahora quiero desarrollar mi aseveración de que podemos ver el proyecto político de Rorty como una continuación de la herencia social y moral de Martin Luther King. Voy a trazar tres áreas donde sus esfuerzos convergen en el objetivo común de fomentar la justicia social: la necesidad de reconstruir comunidades justas; un énfasis en la dimensión ética y no en la dimensión trascendental de religión; y un giro lejos de la importancia de la razón por el cambio social. Hay una cuarta área que solo voy a mencionar en la que los dos hacen hincapié: la esperanza social.

Gracias a apartes conocidos de la “Carta desde la Cárcel en Birmingham” conocemos de la convicción de King sobre “la interrelación existente entre todas las comunidades” y la fuerza de su creencia que “nos encontramos atrapados dentro de las ineludibles redes de la reciprocidad, unidos al mismo carro del destino” (King, 1968).

Desde 1957 King había comenzado a expresar su visión de la “comunidad amada” unida por buena voluntad y comprensión mutua.

King tenía también una perspectiva más compleja que aquellas nociones del papel de la religión en el contexto de grupos marginalizados. Su concepción de la comunidad amada puede ser entendida como respuesta a lo que el sociólogo Orlando Patterson llama “la muerte social” que causó la esclavitud. En otras palabras, es un esfuerzo para reconstruir - o crear en primer lugar - un fuerte sentido de comunidad capaz de sostener y empoderar un pueblo subyugado. Como señala Anthony Cook, aunque la religión fue usada como forma de control por medio de los dueños blancos de esclavos, también hubo oportunidades cuando los esclavos se juntaron solos en reuniones religiosas. Como explica Cook, “fue en el espacio provisto por el culto religioso que los africanos empezaron a tomar el control de cómo se llenaría el vacío creado por la desintegración de sus identidades y comunidades históricas. En este pequeño espacio de libertad una concepción alternativa de la comunidad se definió y la historia de un nuevo pueblo Americano comenzó” (Cook, 1990: 1018).

Hay paralelos entre la comunidad amada de King y ciertas nociones de Rorty en cuanto ambos invocan una identidad moral compartida como base de los esfuerzos colectivos para forjar la justicia social. La idea de comunidad amada tiene mucho en común con la noción de comunidad moral que implica el concepto de “justicia como lealtad ampliada” de Rorty. (Es preciso mencionar que la idea de la comunidad amada se origina en el pensamiento de la pragmatista clásica Josiah Royce. Los enlaces entre Rorty y Royce están para investigar.) Para Rorty, al igual que para King, la apelación a la comunidad funciona pragmáticamente, como ideales para guiar creencias y acciones a las que aspiramos, y no de manera esencialista. Para los dos, la lucha para realizar lo ideal es transformadora, aunque nunca se realice.¹ King, por ejemplo, afirma que “Cada nación debe desarrollar ahora una lealtad primordial a la humanidad como un todo” (King, 1991: 242). De manera similar, Rorty exige que por justicia se entienda la “lealtad frente a una comunidad mayor [...] la comunidad de todos los seres vivientes en nuestro planeta” (Rorty, 2002: 80). La idea de que remediar la injusticia requiere lazos mutuos es importante para los dos.

King está lo más cerca posible de Rorty cuando enfatiza la dimensión ética del

¹Hay que señalar que existe una tensión en las ideas de King entre la creencia de que la comunidad amada no se realiza sin la agencia de los seres humanos y la creencia que el orden moral de Dios prevalecerá en el final. Ver (Tunstall, 2009).

cristianismo como una fuerza para fomentar el cambio social. En contraste con los ministros de la Iglesia blanca, quienes sostuvieron que la injusticia racial y económica “son problemas sociales con los que el Evangelio no está realmente relacionado,” en su “Carta desde Birmingham” King tomó el giro pragmático de apartarse de la vida de ultratumba hacia la injusticia del presente (King, 1968).

Al subrayar la dimensión ética de la religión, King forja un vínculo entre la justicia y el amor. Entendió que "el amor cristiano, funcionando como el método gandhiano de la no violencia, fue una de las armas más potentes disponibles para los negros en su lucha por la libertad" (King, 1991: 16). En su visión, ágape se entiende como "el amor en acción [...] el amor que busca preservar y crear comunidad" (King, 1991: 20).

Ya habíamos visto que Rorty también quiere fomentar “una ética del amor” y lo que llama “un cristianismo que es meramente ético.” En su concepción de la justicia social, la visión de Rorty no está muy lejos de la de King. Para Rorty,

“Mi sentido de lo sagrado, en la medida en que lo tenga, está relacionado con la esperanza de que algún día, en algún milenio indeterminado, mis descendientes remotos podrán vivir en una civilización globalizada en la que el amor será, con mucho, la única ley. En tal sociedad la comunicación estará libre de cualquier dominación, las clases y castas serán desconocidas, la jerarquía será un asunto de conveniencia pragmática temporal y el poder estará enteramente a disposición Del libre acuerdo de un electorado culto y bien informado”. (Rorty 2006: 63).

Es preciso reconocer que había una dimensión trascendental en la visión de King desde el principio. Sin embargo, quiero sugerir que esas afirmaciones de King funcionan, no como recurso a la autoridad religiosa que supera la discusión democrática - lo que le preocupa a Rorty - sino como modo de sustentar un sentido frágil de comunidad que es consistente con el reconocimiento de la importancia del custodio pastoral.

Mientras King gira hacia una visión profética, Rorty lo hace hacia una visión imaginativa o poética. Ambos quieren inspirar la acción para apartarse del uso de la razón como motor del cambio social. King sostiene que “el liberalismo falló a ver que la razón por sí misma es poco más que un instrumento para justificar las formas defensivas de pensar del hombre” (King, 1991: 36). Con respecto a Rorty, el conjunto de su perspectiva filosófica es motivada por un rechazo del racionalismo del Siglo de Las Luces; para Rorty la esperanza reemplaza al conocimiento, un futuro posible toma el lugar de una realidad independiente, la narración de historias suplanta la argumentación racional, y los conceptos abstractos de ‘humanidad’ y ‘derecho’ son abandonados a favor de identificaciones sentidas con comunidades específicas. El programa político de Rorty implica la necesidad de cultivar una identidad moral inclusiva que no sólo cambiará la imagen del ciudadano

occidental sino que dará un nuevo impulso a la capacidad de las instituciones democráticas para forjar la justicia social. Su énfasis en crear o imaginar “nuevas concepciones de comunidades posibles” y “nuevos modos de ser humano” alinea al proyecto de Rorty con los de otros pragmatistas poéticos, como W.E.B. DuBois, quien, según Cornel West, quería crear “nuevas visiones y vocabularios para el mejoramiento moral de la humanidad” (Rorty, 1997: 101-2). En esta tradición emersoniana, que Rorty llama “autocreación a escala comunal”, podemos ubicar a DuBois, King, West, y Rorty (Rorty, 1997: 27).

La religión por encima del nivel parroquial

Lo que tiene en común la posición de Rorty, en “La religión en la plaza pública”, con la de Rawls, es una afirmación sobre la autoridad política y la esfera pública. Una preocupación central de Rorty, tal y como la explica en *Contingência, Ironia, y Solidaridad*, es que “intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo - nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad - como producto del tiempo y del azar” (Rorty, 1996: 42). Más recientemente, Rorty llamó esta idea “el pragmatismo como anti-autoritarismo” - una noción que Rorty atribuye a John Dewey. Según Rorty, para Dewey la búsqueda del ideal democrático requiere dejar lado cualquier autoridad salvo la de un consenso de nuestros prójimos seres humanos (Rorty, 1999b:7).

El liberalismo político de Rawls, con su énfasis en la razón pública, también trata el asunto de la autoridad política. Como aclara Stephen Macedo, el liberalismo político de Rawls no exige silenciar la expresión religiosa en la esfera pública sino afirmar la autoridad de razones que tenemos en común con nuestros prójimos ciudadanos razonables (Macedo, 1995: 475). En las palabras de Rawls, “La idea de razón pública proviene de una concepción de la ciudadanía democrática en una democracia constitucional” -- una concepción que especifica “una relación entre ciudadanos libres e iguales que ejercen el poder político supremo como cuerpo colectivo” (Rawls, 2001: 160). Esta concepción requiere que los ciudadanos sean capaces de poner a un lado, dentro de la esfera pública, los ideales comprensivos para enfocarse en valores, como la paz y la libertad, que pueden ser compartidos entre personas razonables. Como explica Macedo, el liberal político debe vivir con la noción de que el fundamentalismo puede ser la verdad en la esfera religiosa, con tal que no pretenda ser una autoridad política en la esfera pública (Macedo, 1995: 479-80).

Si aceptamos la interpretación de que la idea de razón pública de Rawls es su forma de fundar lo que Macedo llama “un orden moral político” donde nada supera la autoridad política de la razonabilidad pública, varias conclusiones se siguen. Aquí quiero destacar dos; primero, se puede entender tanto el pragmatismo como el anti-autoritarismo de Rorty como una versión más radicalmente democrática que el liberalismo político de Rawls. Segundo, podemos concluir que el uso público del cristianismo de King, como parte integral de su lucha pública por la justicia social, es consistente con la afirmación de la esfera pública democrática de Rawls. Es decir, la concepción de religión de King era ajustada a los principios políticos compartidos de la esfera pública y no era una tentativa de cimentar la autoridad religiosa en la esfera pública.¹ Así que no hay razón para excluirla de la esfera pública. Desde la reciente publicación de su reflexión autobiográfica, “On My Religion,” sabemos que una preocupación central de Rawls fue la larga historia del cristianismo del uso de “poder político para establecer su hegemonía y oprimir a otras religiones” (Rawls, 2009: 264). A los liberales rawlsianos les convendrían tomar en serio la sugerencia de Rorty de que “es principalmente la religión por encima del nivel parroquial la que hace el dano.”

Sin embargo, también hay diferencias importantes entre Rorty y Rawls. La más obvia, es la idea de razón pública es un anatema para la visión romántica de Rorty según la cual “la imaginación es el bisturí de la evolución cultural” y donde el cultivo del sentimiento reemplaza la razón (Rorty 1997, 100). Rorty era también más atento que Rawls a los individuos y grupos que han sido excluidos del discurso democrático y la esfera pública. De manera importante, Rorty entendió que la concepción de lo razonable implica una concepción de la comunidad moral y, por consiguiente, tiene límites. (Voparil, 2011). No obstante, aunque Rorty apela a una identidad moral compartida y Rawls a una idea compartida de la razonabilidad pública, los dos intentan fundar la esfera pública democrática protegida de la autoridad trascendente religiosa, al mismo tiempo que respetan la religión, en las palabras de Rorty, por debajo del nivel parroquial. Rorty y Rawls divergen sobre si la religión tendría un papel público en la lucha por la justicia social o si se quedaría fuera de la esfera pública².

¹ Un argumento sostiene que hay iglesias y comunidades religiosas que cumplen una función en la reproducción de la democracia, ver (Weithmann, 2002).

² La diferencia entre Rawls y Rorty, por un lado, y Jürgen Habermas, por el otro, es que Habermas cree que la autoridad religiosa debe estar sujeta a deliberación discursiva y no únicamente dejada a la esfera privada sin ser cuestionada. Ver (Habermas, 2006a). Se trata, según Rawls, entre una concepción *política*, como la de él, y una *comprehensiva*, como la de Habermas. Ver (Rawls, 1995b) y (Habermas, 2006b).

Conclusión

En resumen, la herencia de Martin Luther King y sus resonancias en el proyecto político pragmatista de Rorty sobre la importancia de fomentar comunidades justas, una ética del amor, y el énfasis en un orden moral compartido en vez de la razón, ofrece recursos esenciales para remediar las fallas del liberalismo en el contexto de la búsqueda por la justicia social. El espíritu anti-autoritario del pragmatismo de Rorty, la posibilidad de un cristianismo meramente ético y las labores a nivel parroquial, son muy importantes para realizar este proyecto. La teoría política liberal de la justicia social puede beneficiarse de estos recursos teóricos de Rorty y King. Em cuanto a la religión en la esfera pública, lo que Rorty llama “mera apelación a la autoridad” sí se puede quedar afuera.

BIBLIOGRAFIA

- COOK Anthony E. (1990). Beyond Critical Legal Studies: the Reconstructive Theology of Dr. Martin Luther King, Jr. *Harvard Law Review*, 103 (5),985-1044.
- HABERMAS Jürgen (2006a). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
- HABERMAS Jürgen (2006b). Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism. *European Journal of Philosophy* 14(1), 109-131.
- HOLLINGER David A. (2008). Religious Ideals: Should They Be Critically Engaged or Given a Pass? *Representations*, 101 (Winter), 144-154.
- KING Martin Luther, Jr. (1991). *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: HarperCollins.
- KING Martin Luther, Jr (1968). Carta desde la Cárcel de Birmingham. En *Antología de Martin Luther King*. México: D.F., pp. 3-28. Disponible en [http://www.br.inter.edu/dirlist/Educacion CienciasSociales EstudiosHuman/francisco concepcion/Ciencias%20Politicass/Carta%20desde%20la%20carcel.pdf](http://www.br.inter.edu/dirlist/Educacion_CienciasSociales_EstudiosHuman/francisco_concepcion/Ciencias%20Politicass/Carta%20desde%20la%20carcel.pdf)
- LOCKE John (1999). *Ensayo Carta Sobre la Tolerancia*. Madrid: Alianza.
- MACEDO, Stephen (1995). Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *Ethics*, 105 (April), 468-496.
- OBAMA Barack (2006). Call to Renewal Keynote Address. June 28. Disponible en <http://www.nytimes.com/2006/06/28/us/politics/2006obamaspeech.html?pagewanted=>

all& r=0

RAWLS John (2009). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Thomas Nagel (ed). Cambridge, MA: Harvard University Press.

RAWLS John (2001). *El Derecho de Gentes y "Una Revisión de La Idea de Razón Pública."* Barcelona: Paidós.

RAWLS John (1995a). *Liberalismo Político*, trad. de Sergio René Madero Báez. México: Facultad de Derecho, UNAM.

RAWLS John (1995b). Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, 92(3), 132-180.

RAWLS John (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223-251.

RORTY Richard (2010). Religion and the Public Square,. En: Christopher J. Voparil y Richard J. Bernstein (eds), *The Rorty Reader*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 456-462.

RORTY Richard (2006). Anticlericalismo e Ateísmo. En: *El Futuro de la Religión*. Barcelona: Paidós, 47-63.

RORTY Richard (2002). La Justicia Como Lealtad Ampliada. En: *Filosofía y Futuro*. Barcelona: Gedisa, 79-99.

RORTY Richard (2000). El Pragmatismo como un Politeísmo Romántico. En: *El Pragmatismo, Una Versión: Antiautoritarismo en Epistemología y Ética*. Barcelona: Ariel, 49-77.

RORTY Richard (1999a). Religion as a Conversation-Stopper. En: *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 168-174.

RORTY Richard (1999b). Pragmatism as Anti-Authoritarianism. *Revue Internationale de Philosophie* 53 (207), 7-20.

RORTY Richard (1997). *¿Esperanza o Conocimiento? Una Introducción al Pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

RORTY Richard (1996). *Contingencia, Ironía, y Solidaridad*. Barcelona: Paidós.

TUNSTALL Dwayne A. (2009). *Yes, But Not Quite: Encountering Josiah Royce's Ethico- Religious Insight*. New York: Fordham University Press.

VOPARIL Christopher (2011). Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*, 8 (1), 115-130.

WEITHMANN Paul J. (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. New York: Cambridge University Press.

WEST Cornel (1999). Prophetic Christian as Organic Intellectual: Martin Luther King, Jr. En: *The Cornel West Reader*. New York: Basic Books, 425-434.

As origens do preconceito do trabalho doméstico à luz da obra de Hanna Arendt

Clarisse Ines de Oliveira

*Doutoranda do Programa de pós-graduação em Direito e Sociologia da UFF
deoliveira@hotmail.com*

I – Introdução

A filósofa Hanna Arendt entendia que toda a idéia imiscuída de preconceito, no sentido de um pensamento pré-concebido, possui origem em algum momento do passado onde a Ciência, a ideologia dominante ou algum experimento empírico da Sociedade tinha viés cientificista e que, por outras questões ulteriores igualmente cientificistas ou empíricas, deixaram de guardar fundamento racional.

Assim é que, se em alguma etapa histórica uma determinada idéia foi disseminada com respaldo científico e deixou de ser assim considerada, esta mesma idéia pode se perpetuar no senso comum por questões supervenientes, e, em algumas hipóteses, podem se reproduzir no tempo ainda que refutadas pela Ciência, mas que em alguma época do passado foram respeitadas pela Sociedade local.

Esse é o mote do presente trabalho na análise do preconceito ainda vigente em nossa Sociedade a respeito do trabalhador doméstico.

Verificou-se recentemente com a edição da Emenda Constitucional 72/2013, que estendeu aos trabalhadores domésticos os mesmos direitos que os demais trabalhadores urbanos e rurais, um sentimento generalizado por parte da classe média brasileira em não aceitar o tratamento isonômico a todas as categorias de trabalhadores indistintamente.

A idéia de que o trabalhador doméstico estaria dissociado da proteção social, trabalhista e previdenciária de que gozavam os demais trabalhadores em virtude de uma relação de afeto longeva que ligava as partes pactuantes do contrato de trabalho, obscurecia em verdade uma relação de dominação oculta entre patrões e empregados domésticos, que remonta à época da escravidão em suas priscas eras.

O escravo doméstico da antiguidade era considerado “coisa” e não pessoa humana, assim denominado como instrumento vocales. Era considerado ‘instrumento com capacidade de fala’, na medida em que guardava relação com a coisificação de si mesmo.

A prática de se considerar o ser humano como “coisa” na Antiguidade era comum e aceitável pela Sociedade de antanho e não criava assombro entre seus contemporâneos.

Somava-se a tal prática a idéia de que o trabalho doméstico se exauria logo após a consumação de si mesmo, na produção e do desgaste do labor logo após sua extenuação.

É o animal laborans em seus aspecto mais primitivo, a não ofertar qualquer coisa além da sujeição de seu corpo, o uso subsequente e deletério ao trabalho expendido.

Por não haver substituição do labor por ferramentas ou instrumentos, o trabalho doméstico foi considerado improdutivo (SMITH, 1983) na medida em que não poderia ser intensificado, alavancando a produção para além do uso, criando o excedente.

A diferenciação sustentada entre labor, criado pelo animal laborans e trabalho, criado pelo homo faber este com o condão de interferir na Natureza e reinventar o mundo, situa a discussão do trabalho doméstico na divisão entre trabalho produtivo e improdutivo.

Excluído da possibilidade de alterar o universo das coisas, de trazer novos usos para o trabalho de forma cíclica e recursiva, na forma de suprir novas necessidades surgidas de obsolescências modernas, o trabalho doméstico sobrevive até hoje com a pecha de “subcategoria” e era tratado institucionalmente dessa forma até a recente alteração do texto constitucional brasileiro para estender ao doméstico os mesmos direitos que todos os demais trabalhadores urbanos e rurais gozavam desde há muito.

A alteração na Constituição, contudo, é objeto de reclamos por parte de empregadores domésticos que não concordam com a emancipação de suas mucamas e que possuem representação no Congresso Nacional capaz de neutralizar tais direitos, através de uma regulamentação esvaziada, que ao invés de dizer como o direito será praticado, retire-lhe parte substancial do que lhe foi assegurado.

As origens do preconceito contra o trabalhador doméstico remontam ao passado em que tais empregados deveriam reconhecer seu lugar como sucessores dos outrora escravos- coisas, sem identidade, sem oportunidades de vindicações. Assim também ocorreu com os escravos brasileiros e os capitães do mato na captura dos escravos fugitivos do passado, que não podiam se insurgir contra a ausência de igualdade de direitos.

O presente artigo pretende entender as raízes do preconceito contra o trabalho doméstico e de sua perpetuação e situá-lo nas dicotomias entre trabalho produtivo e improdutivo, além da diferenciação entre labor e trabalho.

II - Alterações dos direitos dos domésticos e reação da classe média

Recentemente, foi incluída no ordenamento jurídico brasileiro a Emenda Constitucional 72 de 2013 igualando os direitos trabalhistas do empregado doméstico ao

trabalhador urbano, visando à correção social por via normativa de uma das últimas diferenças entre categorias de trabalhadores, que já haviam sido iguados por ocasião do advento da Constituição Federal de 1988.

Assim, pelos termos originais do texto constitucional, também denominada “constituição cidadã”, trabalhadores urbanos e rurais eram beneficiários de diversos direitos de natureza social, “além de outros que visem à melhoria de sua condição social”.

A mesma Constituição de 1988, no entanto, excluía da proteção legal conferida aos domésticos, diversos direitos gozados por urbanos e rurais, reduzindo o garantismo legal a uma parcela de direitos mínimos sociais e previdenciários, negando, por via de consequência, uma cidadania plena a uma ampla categoria de trabalhadores.

Somente em 2013 essa discriminação foi corrigida normativamente através da Emenda constitucional 72/2013, que igualou e estendeu os mesmos direitos de urbanos e rurais aos empregados domésticos.

Essa inovação no ordenamento jurídico foi acompanhada de grandes manifestações por parte do empregador doméstico, que viu nessa “emancipação” uma espécie de ameaça à forma de trabalho até então prestada, sem medição de jornada de trabalho, sem acréscimo de 50% sobre a jornada suplementar, sem a obrigatoriedade de recolhimento de fundo de garantia por tempo de serviço, seguro-desemprego, seguro contra acidentes no trabalho, reconhecimento de acordos e convenções coletivas de trabalho, dentre outros direitos há tempos usufruídos pelos demais trabalhadores e sonegados aos domésticos.

O trabalho doméstico foi a última categoria de trabalhadores a ver abolidas antigas discriminações no texto legal que em verdade refletiam o comportamento da Sociedade, com a polarização do trabalhador e do patrão no microcosmo residencial.

O grande alvoroço desencadeado na mídia impressa e cibernética por parte de empregadores domésticos, alardeando a possibilidade de um desemprego em massa dos trabalhadores, desvela um sentimento dificilmente retificável pela via instrumental do Direito, através de uma normatização que visa a coibir um preconceito social arraigado na Sociedade estamental brasileira, cujo preconceito remonta a épocas da Antiguidade, onde o doméstico era tratado como “coisa” ainda que a Sociedade local legitimasse tal conduta da coletividade.

ARENDDT (2007) distinguia em seu célebre texto “ A condição humana” que o substantivo “ condição” não guardava relação de equivalência com o substantivo “natureza” humana. Assim é que os homens são condicionados de acordo com seu meio, seus atos, pensamentos, sentimentos e predileções, além do contexto histórico em que são

situados os homens.

Essa condição situa o homem em três níveis dissociados pela filósofa como labor, trabalho e ação. O labor poderia ser definido como a atividade humana destinada à satisfação de suas necessidades biológicas e a sobrevivência do indivíduo em si e de sua coletividade. Essa força de trabalho se exaure com sua atividade, não deixando vestígios. Seria o exemplo clássico do trabalho doméstico, com consumo rápido e imediato.

Já o trabalho seria uma invenção humana, traduzido na idéia de modificar o mundo, oriundo de um processo cultural da espécie humana.

Por último teríamos a noção de “ação”, que ligaria as atividades em sociedade, situando o homem como animal social por excelência.

Para Hannah Arendt, os homens se condicionariam de acordo com as variáveis dependentes criadas por eles mesmos:

“Num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins” (ARENDET, 2007).

No caso do trabalhador doméstico, não aparece ao mundo dos homens o valor de troca do trabalho, situando essa categoria em uma “subclasse”, decorrente do tipo de labor exercido. Esse labor não valorizado foi perpetuado durante séculos e ainda existente na Sociedade brasileira.

Assim como na idéia de criminalizar o racismo para combater a chaga social do preconceito, o resgate dos direitos trabalhistas e sociais dos domésticos perpassa por questões de fundo que deram origem à homogeneização da Sociedade brasileira tal qual se apresenta hoje.

A origem da natureza do trabalho doméstico remonta à escravidão da Antiguidade, onde o doméstico era considerado “coisa” e não pessoa humana, assim denominado como instrumento vocales. Era considerado ‘instrumento com capacidade de fala’, na medida em que guardava relação com a coisificação de si mesmo.

Os escravos árabes capturados no travar das guerras prestavam serviços no âmbito doméstico, sendo considerada desde remotos tempos como uma “subclasse”, situação aceita e legitimada por aquela Sociedade e cujo preconceito e a recalcitrância em se igualar direitos básicos persiste até hoje.

A prática de se considerar o ser humano como “coisa” na Antiguidade era comum e aceitável pela Sociedade de antanho e não criava assombro entre seus contemporâneos. Somava-se a tal prática a idéia de que o trabalho doméstico se exauria logo após a consumação de si mesmo, na produção e do desgaste do labor logo após sua extenuação.

É o animal laborans em seus aspectos mais primitivos, a não ofertar qualquer coisa além da sujeição de seu corpo e de suas atividades físicas, o uso subsequente e deletério ao trabalho expendido. Por não haver substituição do labor por ferramentas ou instrumentos, o trabalho doméstico foi considerado improdutivo (SMITH,1983), na medida em que não poderia ser intensificado, alavancando a produção para além do uso, criando o excedente.

A análise da divisão internacional do trabalho por Smith enfatizou que o interesse individual do indivíduo poderia alavancar o crescimento econômico e desenvolvimento da tecnologia das Nações e, para tanto, a ambição da iniciativa privada, embutida em tal conceito, justificaria uma não intervenção do Estado a fim de que a livre concorrência conduzisse a uma maior produtividade.

No caso dos domésticos, esse enquadramento se mostra débil, pois pouco teria a contribuir com o desenvolvimento das Nações pela natureza do trabalho que desenvolvem e que se exaure logo em seguida, sem produção, sem acumulação.

Os domésticos, portanto, foram objeto de segregação seculares, referendadas pela Sociedade Civil de há muito. E a atual sociedade brasileira, hierarquizada, demonstra não querer efetivar na prática os ideais da Revolução Francesa de igualdade, fraternidade e liberdade.

De acordo com Hanna Arendt, a diferença entre o labor, criado pelo animal laborans e trabalho, criado pelo homo faber, é o ponto nodal que justifica a capacidade de interferir na Natureza e reinventar o mundo (ARENDDT, 2007).

Nesse contexto se situa a discussão do trabalho doméstico na divisão entre trabalho produtivo e improdutivo, trabalho criativo/criador e trabalho autômato.

Excluído da possibilidade de alterar o universo das coisas, de trazer novos usos para o trabalho de forma cíclica e recursiva, na forma de suprir novas necessidades surgidas de obsolescências modernas, o trabalho doméstico sobrevive até hoje sem muitas alterações do que era praticado em priscas eras, carregando a pecha de “subcategoria” .

A alteração na Constituição, contudo, é objeto de reclamos por parte de empregadores domésticos que não concordam com a emancipação de suas mucamas e que possuem representação no Congresso Nacional capaz de neutralizar tais direitos, com uma regulamentação esvaziada, que ao invés de dizer como o direito será praticado, tira-lhe parte substancial do que lhe foi assegurado.

As origens do preconceito contra o trabalhador doméstico remontam ao passado em que tais empregados deveriam reconhecer seu lugar como sucessores dos outrora escravos- coisas, sem identidade, sem oportunidades de vindicações.

Uma situação internalizada pela sociedade brasileira e que o instrumento do Direito não dá conta de banir ou erradicar através de normatização ou mesmo criminalização, como no caso do racismo.

Nesse sentido, o trabalhador doméstico pode ser analisado sob o prisma de um peculiar “hibridismo social”. Até bem pouco tempo atrás, a categoria do trabalhador doméstico era a única que não gozava dos mesmos direitos dos urbanos e rurais. Não eram escravos na acepção terminológica do conceito, mas também não eram trabalhadores em sua plenitude de direitos sociais.

E, decorridos vinte e cinco anos da promulgação da “Constituição cidadã”, parece soar anacrônico que a cidadania garantidora dos direitos trabalhistas dos domésticos somente veio a lume após o transcorrer de um quarto de século, e, mesmo assim, acompanhado de uma midiática ausência de apoio por parte do patronato doméstico, que insiste na permanência dos velhos estamentos sociais de outrora, datados de épocas coloniais.

Parece mesmo que determinadas categorias sociais ainda não concordam ou não absorveram a idéia da extensão dos direitos trabalhistas e garantias jurídicas a todos os trabalhadores indistintamente, respeitando-se uma visão macro do Princípio Constitucional da Isonomia, como se a “conquista” (que, em verdade, é uma mera extensão dos direitos já existentes desde 1988), beirasse uma afronta de quem deveria saber onde é seu lugar.

A elite constituída pela classe média brasileira mantém arraigado em seus padrões sociais de conforto que o labor doméstico deve permanecer sendo exercido nos mesmos padrões da Antiguidade, a fim de que o trabalho intelectual permaneça nas mãos dos mesmos estamentos, sem alterações, passando de gerações em gerações através dos tempos.

O Direito em tal aspecto pode ser entendido como um instrumento de ratificação de uma prática histórica e a recente promulgação da Emenda Constitucional 72 do corrente ano não conseguiu debelar um preconceito social fortemente estruturado na Sociedade civil, desde longa data.

Isto é, não é pelas mãos da normatividade do Estado que se debela um conceito social fortemente constituído. Os ideários do liberalismo francês incorporados pela sociedade brasileira, de igualdade, liberdade e fraternidade, em verdade não parecem ser princípios ideais que a classe média brasileira pretenda colocar em prática.

A colunista Danuza Leão, articulista do Jornal Folha de São Paulo e ícone da classe média brasileira, na edição datada de 31.03.13, assim se manifestou sobre o assunto da

ordem do dia:

“... se o empregador tiver que pagar auxílio-creche, auxílio- colégio, salário família e estabilidade em caso de gravidez, então só sendo milionário para poder ter uma empregada. Aliás, só pra saber: se for estipulado o preço da hora de trabalho, o preço vai ser o mesmo para quem mora em Caxias e o quem tem uma cobertura com piscina na Delfim Moreira? Só pra saber.

Tenho passado as noites em claro, apavorada, já que sou totalmente dependente de uma ajuda doméstica. Já tive vários tipos de vida, desde morar em apartamento grande e ter três empregadas, a um pequeno conjugado onde alguém vinha uma vez por semana dar aquele toque de talento que Deus não me deu.

Que felicidade, entrar numa casa, seja ela imensa ou mínima, e sentir que por ali passou uma abençoada mão de fada. Eu troco essa ajuda por qualquer vestido, qualquer carro, qualquer viagem, qualquer jóia, porque para mim esse é o maior dos luxos: uma casa bem arrumada e cheirosa”.

O “toque de talento” que muitas empregadas domésticas exercem certamente poderia ser substituído por um trabalho intelectual se muitas delas tivessem condições mínimas de obter uma formação educacional, oportunidade de deixar seus filhos em creches enquanto trabalhassem e oportunidade de acesso ao trabalho qualificado.

A *socialite* pode optar por trocar um vestido, uma jóia, um carro ou uma viagem pela ajuda da “fada abençoada”. Mas as “fadas abençoadas” precisaram aguardar vinte e cinco anos desde a promulgação da Constituição Federal de 1988 para ao menos se igualar em direitos trabalhistas e sociais aos demais empregados.

III -As origens do preconceito ao trabalho doméstico

Hanna Arendt defendia que o trabalho era uma das formas de dar sentido à condição humana, suprimindo a existência do ser humano (ARENDRT, 2007). Dentre os três aspectos sustentados por Arendt para dar luz à existência humana, destaca-se o labor, o trabalho e a ação. No presente trabalho, vamos nos ater às distinções entre trabalho e labor e sua correlação entre trabalho produtivo e improdutivo (MARX, 1987).

O labor se exaure após sua concretização, pois não produz objeto de uso e troca, detentor de durabilidade. Nesse sentido é que o labor está mais próximo das necessidades mais vitais do ser humano.

No caso do empregado doméstico, como não há objeto de uso a ser objeto de troca, na lógica do utilitarismo esse tipo de trabalho não detém qualquer tipo de status social, na medida em que não transforma a natureza, não cria valor-de-troca algum.

E isso numa Sociedade em que se valoriza o objeto não por seu conteúdo, mas pelo

seu aspecto fetichista valorativo pode trazer consequências de achatamento societal da categoria dos domésticos, o que de fato se verifica na Sociedade brasileira, na medida em que usualmente os trabalhadores domésticos são moradores de comunidades carentes de recursos, mulheres e com grau de instrução de nível básico.

ARENDT (2007) elaborou importante teoria ao distinguir o labor do trabalho, descortinando as origens de um preconceito que se sustenta até hoje na atual sociedade civil brasileira, resgatando a distinção feita por Locke “do trabalho das mãos” e do “labor do corpo”.

Ao artífice criador e transformador da Natureza, originário da Grécia Antiga, se opunha o “escravo ou animal doméstico que atende com o corpo às necessidades da vida”.

Para a filósofa alemã, trabalho e labor usualmente são tratados como sinônimos, mas há uma distinção fundamental entre os dois que fundamenta toda uma ideia pré-concebida que os distingue mutuamente: o trabalho é substantivo que também designa o produto final, o resultado da ação de laborar.

Já o labor nunca foi empregado como o produto de tal transformação, se exaurindo em si mesmo sem deixar vestígios para a humanidade, sem deixar qualquer tipo de obra concreta para a posteridade ou para a contribuição de outros homens.

Esse menosprezo pelo labor na Grécia Antiga foi se acentuando com a predileção pela polis das atividades de abstração política, de cujo status social era reconhecido pela comunidade, em oposição ao labor do próprio corpo.

Com o passar do tempo, a partir do século V, as atividades do trabalho humano passaram a ser categorizadas e catalogadas, sendo aquelas provenientes do desgaste do labor extenuado em si mesmo as menos prestigiadas na Sociedade grega, conforme sustentado por Aristóteles. Em oposição, as atividades de natureza contemplativa e política gozavam de especial prestígio na Grécia Antiga.

Em verdade, a idéia de que o labor exercido para atender as necessidades humanas tinha um caráter “inumano” fazia referência ao sentido de se atender as necessidades vitais de todo ser animal, de tal forma que o labor aproximava o homem dos demais animais, afastando-o de suas atividades intelectivas que o diferenciavam dos irracionais, que agiam por instinto.

Porém, na Sociedade grega, ainda que tais atividades não fossem prestigiadas, eram tomadas como necessárias, até mesmo para que outros homens exercessem o papel contemplativo e intelectual.

Para tanto, a escravidão era mantida e legitimada, vista como necessária. Não era

explorada com o intuito do lucro ou do sobretrabalho, mas como uma forma de exclusão da condição-de-ser humano, visto que o trabalho é elemento integrativo da personificação do homem.

Na era moderna, o trabalho doméstico permaneceu visto como improdutivo, mesmo na visão de Autores com entendimentos díspares como Marx ou Smith, que reconheciam no trabalhador doméstico “criados servis”.

A relação entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo sustentada por Marx guarda estreita relação com a noção diferenciada entre labor e trabalho, na medida em que Marx também compartilhava da ideia de que o “esforço do labor era consumido quase tão depressa quanto era despendido”.

Levando-se em consideração a preocupação norteadora de toda a filosofia de Marx acerca da produtividade econômica, a categoria do trabalhador doméstico passou a ser descortinada como um tipo de trabalho que não deixa vestígios, o que, na visão de Marx, desprestigiava o trabalho exercido, na medida em que, se não havia produção, não poderia haver acumulação, e, na sociedade capitalista e utilitarista baseada no valor-de-uso, não haveria espaço para o resultado do trabalho doméstico como moeda de troca.

Em outras palavras, o excedente da força de trabalho, para Marx, era o ponto nodal da produtividade e não a qualidade do trabalho em si. E na Era moderna a importância da solidez de uma obra passou a fundamentar a segurança no mundo, muitas se sobrepondo em relevância ao próprio homem.

Sob esse aspecto, o labor se recria ciclicamente de forma infundável, vinculado que está à satisfação das necessidades vitais do homem, em contraposição ao trabalho, que se exaure no momento da produção final.

IV - Trabalhador doméstico: distinções ratificadas pelo Direito no cotejo aos demais trabalhadores

A Constituição Federal de 1988 assegurou os mesmos direitos aos trabalhadores urbanos e rurais, elencando todo um rol de garantias protetivas contra a dispensa arbitrária, limitando a jornada de trabalho diária para oito horas ou ainda pelo módulo semanal de quarenta e quatro horas, fundo de garantia por tempo de serviço, seguro-desemprego, reconhecimento de negociações coletivas por intermédio dos Sindicatos das categorias profissionais, mas excluiu expressamente a categoria dos empregados domésticos, no seguintes termos:

“Art. 7º São direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social [...]

Paragrafo único - são assegurados à categoria dos trabalhadores domésticos os direitos previstos nos incisos IV, VI, VII, XV, XVII, XVIII, XIX, XXI e XXIV, bem como a sua integração à previdência social”.

Assim, até o advento da Emenda Constitucional 72 de 2013, que estendeu aos domésticos os mesmos direitos já assegurados de há muito às demais categorias dos rurais e urbanos, os domésticos gozavam apenas de direitos basilares que pudessem assegurar a contraprestação exercida pelo seu trabalho.

Nesse sentido, recebiam como garantia proposta pelo Estado o direito a um salário mínimo, que atualmente monta em R\$ 678,00 (seiscentos e setenta e oito reais) pelo piso nacional, que deveria, de acordo com o inciso IV da Constituição Federal:

“atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social, com reajustes periódicos que lhe preservem o poder aquisitivo, sendo vedada sua vinculação para qualquer fim”.

Aos domésticos usualmente é pago o valor do piso salarial mínimo, com algumas diferenciações nos Estados onde vige o piso salarial estadual, mas que não difere substancialmente do valor pago a nível nacional.

Na contrapartida do valor praticado pelo mercado, o doméstico deveria trabalhar de acordo com as determinações de seu empregador, não havendo limite de jornada mínima, adicional noturno ou repouso em feriados, o que significaria um acionamento do empregado a qualquer hora do dia ou da noite, uma vez que a norma constitucional não previa o pagamento de jornada suplementar (após a oitava diária) com adicional mínimo de 50% para a categoria, tampouco qualquer adicional (noturno, perigoso, insalubre ou penoso), ou mesmo seguro contra acidentes do trabalho.

Disso resulta que as tratativas das cláusulas do contrato de trabalho sobre a jornada permaneciam no âmbito da negociação entre empregador e empregado doméstico, podendo o trabalhador permanecer laborando em jornada de dez, doze horas diárias sem haver contraprestação pelas horas extraordinárias.

A mão de obra sem qualificação e o excedente de oferta de trabalhadores forçavam o mercado a achatam o salário dos domésticos, que somente recebiam valores a maior por força de legislação estadual ou pelo beneplácito do empregador.

No ambiente de trabalho do doméstico, arraigado ao âmbito familiar, onde a tradição mantida desde a Antiguidade legitimava a semi-escravidão pela natureza laborativa,

não era raro o trabalhador se submeter a condições de jornada extenuantes sem uma contrapartida, o que era - e ainda é - aceito pela Sociedade estamental brasileira e legitimada pelo Estado.

Os demais direitos estendidos ao doméstico se limitavam à não redução do salário pactuado (que, se reduzido, sequer poderia manter vivo o trabalhador em condições mínimas de alimentação e moradia), repouso semanal preferencialmente aos domingos, direito às férias (que, pela antiga legislação dos domésticos, Lei 5859/70, seria de apenas vinte dias), licença maternidade e paternidade, aposentadoria e aviso prévio.

Somente com a Emenda Constitucional 72 de 2013 os demais direitos dos urbanos e rurais foram igualados, mas sem antes ser objeto de muitas irresignações sustentadas na mídia por parte de empregadores domésticos advindos da classe média brasileira, habituados a manter suas mucamas quase-escravas em situação de limitação de gozo de direitos e de submissão às ordens patronais.

A feminização do trabalho doméstico também é elemento que contribuiu para a manutenção do status quo de uma “quase-mucamba”, detentoras de salários defasados, sem garantias trabalhistas ou previdenciárias substanciais que pudessem custear as trabalhadoras em caso de impossibilidade para o trabalho.

Os frequentes vaticínios dos empregadores domésticos de que a lei garantidora da igualdade irá trazer desemprego, rotatividade nos postos de trabalho, aumento de litígios na Justiça Especializada etc. trazem em linguagem sub-reptícia o clamor público de retorno ao status quo ante, para que este grupo social retorne ao “lugar de onde não deveria ter saído”, em uma tentativa de negar os direitos sociais há muito conquistados pelas demais categorias de trabalhadores urbanos e rurais.

A alteração na Constituição, objeto de reclamos por parte de parcela considerável de empregadores domésticos que possuem representação política no Congresso Nacional, pode até mesmo restar esvaziada através de uma regulamentação que, na prática, subtraia os direitos e não regulamente o que na essência lhe foi assegurado.

Assim é que direitos que necessitam de regulamentação, como o percentual do fundo de garantia por tempo de serviço aplicável aos domésticos, a indenização pela dispensa arbitrária e o reconhecimento das negociações coletivas de trabalho intermediadas pelo Sindicato obreiro podem restar diminuídos em sua efetividade por uma manobra dos congressistas defensores do patronato doméstico, reduzindo os percentuais de que gozam os urbanos e rurais, assim como o foram os capitães do mato na captura dos escravos fugitivos do passado.

V - Conclusão

As origens do preconceito em relação ao empregado doméstico remontam à Antiguidade, quando o mesmo era considerado “coisa” e, portanto, poderia ser objeto de apropriação privada, o que, no caso brasileiro, foi mantido até a última instância pelas oligarquias imperiais detentoras de privilégios dos quais não queria abrir mão ou compartilhar com os demais cidadãos.

A Sociedade brasileira corporificada pela classe média alardeou a mídia impressa e eletrônica de que a incorporação dos demais direitos já usufruídos pelos trabalhadores urbanos e rurais poderia causar um tsunami de demissões em massa, além de incentivar o desemprego dos domésticos, causando efeitos deletérios contrários à proposição de igualar os direitos de todas as categorias.

Vale lembrar que a mesma balbúrdia foi anunciada pela oligarquia imperial ante a proposta de abolição da escravatura, sob o argumento de que a Economia brasileira em muito perderia, podendo mesmo ser estancada, de tal forma que o efeito refratário da nunciação de novos direitos para uma categoria historicamente desigual pode ocasionar protestos por parte de outros beneficiados pela exploração histórica.

A classe média brasileira, habituada a padrões estamentais que não se modificam, estruturada numa Divisão Internacional do Trabalho onde o “serviço sujo e desqualificado”, porém indispensável às necessidades do cotidiano dos homens, deve ser realizado por aqueles viventes de uma subcategoria.

Quando essa mesma categoria se rebela e vindica direitos já usufruídos por outros e que sequer poderiam colocá-los em um patamar social mais elevado, mas apenas oferecer condições de garantia à não exploração, uma grande onda de “protestos” por parte de patroas domésticas exsurge na mídia, com críticas ferrenhas à extensão de direitos.

A luta histórica por reconhecimento dos direitos civis por parte de outros grupos sociais, como homossexuais, negros, mulheres, conta com o apoio da classe média até o limite do não impacto na divisão ou diminuição das prerrogativas gozadas pelas elites brasileiras.

O posicionamento da classe média reflete um sentimento homogeneizado das elites da classe média que concordam com a emancipação de grupos sociais até o momento em que as instituições não são alteradas ou até o momento em que não devam participar com seu quinhão.

E a Emenda Constitucional 72 de 2013 somente veio a chancelar que não é através de uma normatização por parte do Direito que se modifica um preconceito arraigado por décadas.

A Sociedade brasileira, em especial sua classe média, talvez não esteja preparada para a emancipação de “classes subalternas”, tampouco a um ideal igualitário, onde a repartição de valores seja encarada como tabu, como se a antiga escravidão restasse transmutada em outros termos, mas presente no cotidiano de quem exerce o trabalho intelectual e pode influir na formação de uma opinião coletiva.

O apartheid social do universo dos domésticos subsistiu a todo o processo de democratização que desaguou na Constituição Federal de 1988 e somente em 2013 a categoria passou a se igualar em direitos e obrigações aos urbanos e rurais. Aliás, nesse aspecto vale a ressalva que até mesmo os trabalhadores rurais já gozavam de garantias mínimas songadas aos domésticos.

Não é demais lembrar que os escravos libertados de tempos imperiais não possuíam muitas opções de trabalho além daquilo que sabiam exercer, uma vez que destituídos de qualquer formação educacional que pudesse, de fato, alavancar uma real progressão hierárquica na Sociedade.

A grande massa de escravos recém libertos passou a integralizar uma horda de trabalhadores desqualificados e muito da constituição da categoria dos domésticos passou por uma miscigenação hoje constituída de mestiços.

Os domésticos de hoje são os escravos de outrora, as senzalas foram substituídas pelas favelas (no uso comum do novo sentido de “comunidades”) e o capitão do mato, substituído pela Polícia Militar.

A invisibilidade dessa categoria de trabalhadores somente foi desvelada em 2013 e, mesmo assim, contra a vontade de uma classe média estamental que se viu surpreendida com a “novidade” que nunca deixou de existir por sobre seus olhos.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. *Da revolução*. Tradução de Fernando D. Vieira. São Paulo/Brasília: Ática/Ed. UnB, 1988.

_____. *Acondição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 10ª edição, 2007.

BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São

Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2006.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 217.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: A. Zaluar (org.) *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1975, p. 77-86

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos de Marx*. Livro 4. Teoria da Mais Valia. Volume 1. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987. - pp. 384-406.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SMITH, Adam. *Riqueza das Nações*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1981 e 1983. 2 vols.

Sites consultados

<<http://folha.com/no1254852>>

<<http://www.conjur.com.br/2013-abr-11/senso-incomum-pec-domesticas-saudade-bons-tempos>>

Ironismo e Liberalismo: A Utopia Social de Richard Rorty

Daniel Luis Cidade Gonçalves
Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina

Pragmatismo e ironismo

Boa parte da obra de Rorty consiste em analisar, problematizar e discutir as consequências provenientes do debate entre aqueles que acreditam que a verdade consiste em uma correspondência com a realidade e aqueles que negam tal afirmação. Os pensadores de ambos os lados assumem características e propósitos diferentes ao aceitar ou negar a teoria correspondentista da realidade, recebendo inúmeras denominações, tais como platônicos e nietzschianos, positivistas e historicistas, classicistas e românticos, neoplatonistas e neossofistas, modernos e pós-modernos, realistas e pragmatistas, entre outras. O ponto em comum existente em todos estes debates é sempre a tensão entre aqueles que querem fundamentar nossas crenças e valores em algo além do ser humano e aqueles que assumem que tais crenças são construídas historicamente. Rorty está sempre do lado historicista, mas sua filosofia não se resume a advogar em prol desta concepção. O autor norte-americano quer compreender quais as consequências ético-políticas de tal posição. Para isto, os dois termos mais indicados ao representarmos o pensamento rortiano são pragmatismo e ironismo.

O pragmatista é aquele que acredita que nenhuma das diversas maneiras de falarmos sobre o que está acontecendo se aproxima do jeito como as coisas são “em si mesmas”. A distinção entre aparência e realidade deveria ser substituída por uma distinção entre formas mais úteis e menos úteis de se falar. Não existe nenhuma maneira de sabermos se estamos nos aproximando da “Verdade” ou da “Realidade”. Nosso único critério é a justificação, e esta é sempre relativa a uma audiência.

O pragmatista pensa que a tradição precisa ser utilizada, como se utiliza uma caixa de ferramentas. Algumas dessas ferramentas, desses ‘instrumentos conceituais’ - incluindo alguns que continuam a ter um prestígio imerecido - mostram-se como não tendo mais uso, e podem ser simplesmente dispensadas. Outras podem ser renovadas. (RORTY, 1999, p. 23/24).

De acordo com Rorty, nós - seres humanos que vivem em sociedades e possuem uma linguagem em comum com outros - possuímos um “vocabulário final”, que consiste

em um conjunto de palavras que os seres humanos empregam para justificar seus atos, suas crenças e suas vidas. Se alguém lançar uma dúvida sobre o valor dessas palavras, não teremos nenhuma maneira de argumentar sem circularidade. Isso leva Rorty a assumir sua posição etnocêntrica:

Nós não podemos saltar para fora de nossas peles sociais democráticas ocidentais quando encontramos uma outra cultura, e não devemos tentar. Tudo o que nós devemos tentar fazer é adentrar o espaço interno dos habitantes dessa cultura até apreendermos alguma ideia de como olharmos para eles, e até verificarmos se eles têm alguma ideia que nós podemos usar. Isso é tudo que eles podem esperar fazer ao nos encontrar. Se membros de outra cultura protestam que essa expectativa de tolerância recíproca é uma expectativa provincianamente ocidental, nós só podemos dar de ombros e retrucar que temos de trabalhar a partir de nossas próprias luzes, exatamente como eles fazem, pois não há nenhuma plataforma de observação subcultural na qual podemos nos refugiar. (202, p. 283).

Rorty define o ironista como aquele que tem dúvidas radicais sobre o vocabulário final que usa; percebe que seu vocabulário não consegue corroborar ou desfazer tais dúvidas; e não acha que este vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros. O epíteto “ironista” faz alusão à incapacidade destas pessoas de se levarem a sério demais, uma vez que assumem a contingência e a fragilidade de seus vocabulários finais, estando conscientes de que os termos em que se descrevem são passíveis de mudança.

Nas palavras de Rorty: “O oposto da ironia é o senso comum” (2007, p. 134). Aquele que adere ao senso comum acredita que as formulações de nosso vocabulário final são suficientes para julgar as crenças, os atos e a vida daqueles que empregam vocabulários alternativos. O ironista é um produto das sociedades liberais modernas, um sujeito que assume como parte importante de sua auto-imagem aquilo que o filósofo estadunidense chama de “liberdade como reconhecimento da contingência”. Pensadores como Nietzsche, William James, Wittgenstein, Proust e Freud são exemplos históricos de ironistas.

É importante resistirmos à tentação de pressupor que, ao assumirmos à contingência do vocabulário com o qual enunciamos nossos valores, nossas esperanças e nossa consciência, estaríamos abrindo mão de sermos fiéis aos mesmos. John Locke, em sua obra intitulada Carta sobre a tolerância, abalou os valores da Inglaterra do século XVII com uma miríade de considerações coerentes acerca da tolerância religiosa. Todavia, o clássico autor inglês não foi capaz de estender tal tolerância aos ateus:

Finalmente, não podem ser tolerados aqueles que negam a existência de Deus. As promessas, os pactos e os juramentos que formam as ligaduras da sociedade humana não podem ter valor para um ateu. A retirada de Deus, mesmo que só em pensamento, a tudo dissolve. Além disso, aqueles que, por seu ateísmo, enfraquecem e destroem toda a religião não possuem sequer uma pretensão de religião na qual possam basear o privilégio de uma tolerância. Já para outras

opiniões práticas, apesar de não estarem absolutamente livres de erro, se elas não tenderem a estabelecer um domínio sobre as outras ou a impunidade civil para a igreja nas quais são ensinadas, não há razão para não tolerá-las.” (LOCKE, 2010, p. 80).

Nesta passagem, podemos ver que para Locke, aqueles que não acreditam em uma punição, para além dessa vida não possuem os pré-requisitos mínimos para a vida em sociedade. O anacronismo de Locke pode servir de analogia para aqueles que pensam ser necessário fundamentar nossa consciência em algo além de nossas práticas sociais contingentes. O ironista é perfeitamente capaz de reconhecer a contingência de sua própria moral, e mesmo assim permanecer fiel a ela (da mesma forma que os ateus se demonstraram perfeitamente capazes de viverem moralmente, de igual para igual com os teístas, mesmo sem a crença da punição divina, contrariando o que Locke havia previsto).

O liberal e o ironista

Tendo em vista estas considerações, é possível traçarmos o perfil de sujeito que Rorty idealiza para compor sua utopia liberal. Este indivíduo seria um fruto das sociedades concretas existentes, fiel aos valores iluministas, não porque eles aproximam-se mais da realidade intrínseca das coisas, mas porque reconhece que uma avaliação histórica dos mesmos, nos leva a concluir que eles contribuíram significativamente para aumentar nossas liberdades e diminuir nossos sofrimentos. De fato, ao definir o que seria um liberal, Rorty toma emprestado uma definição de Judith Shklar, para quem “liberais são pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos” (2007, p. 18)

Esta definição é bastante questionável, uma vez que afasta a grande maioria das tensões existentes entre, apenas para citar um exemplo, liberais clássicos e socialistas. Até mesmo a tensão entre realistas e pragmáticos não assume uma importância significativa para a definição de liberal proposta por Rorty. Isso provém do fato de que ao usar o termo o filósofo está se referindo ao indivíduo de uma sociedade aberta, democrática, progressista. É importante ressaltar que Rorty admite facilmente que você não precisa ser um pragmático ou um ironista para contribuir com a diminuição do sofrimento e da crueldade e o aumento da felicidade e solidariedade. Muitos adeptos da teoria correspondentista da verdade fizeram isso com louvor. Da mesma forma, ser um ironista não é garantia de ser um liberal. Diversos ironistas foram indiferentes ao sofrimento humano (e até cruéis, como é o caso de Heidegger que apoiou o nazismo). O realismo não é um inimigo do bem-estar humano, todavia, para Rorty, atingimos um estágio da nossa

cultura em que não precisamos mais fundamentar as crenças que contribuem para a felicidade humana em algo além de nós mesmos. A verdade como um espelho da realidade é apenas desnecessária, é perfeitamente possível que consideremos moralmente errado um ato como violar a integridade física de alguém pelo simples fato de sentirmos repúdio e considerarmos que estaríamos melhor se impedirmos os indivíduos de nossas sociedade de violarem a integridade física uns dos outros. Não precisamos que tal ato esteja em desacordo com alguma moral universal fundamentada na natureza humana, em Deus, na Verdade, na Razão ou na Realidade. O sujeito mais capacitado para levar adiante o projeto de uma sociedade democrática liberal utópica é o liberal ironista.

Aqui é necessário fazermos uma ressalva. Rorty não propõe que todos os indivíduos desta sociedade sejam ironistas. De fato, possuir dúvidas radicais sobre o vocabulário final que usamos não é uma característica muito usual entre cidadãos comuns, embora frequente em intelectuais. O cidadão comum na utopia rortyana seria apenas historicista e nominalista, ou seja, ele seria capaz de reconhecer a contingência histórica de seus valores e crenças, mas não estaria frequentemente tentando se redescrever. O ironismo seria um hábito dos intelectuais descontentes com o status quo.

A utopia liberal: metáfora e progresso

Uma vez que compreendemos como seria o indivíduo ideal na utopia de Rorty, torna-se necessário clarificar o que seria esta utopia. Uma sociedade na qual os indivíduos assumem a contingência de seus valores e mesmo assim são fiéis aos ideais ocidentais bem sucedidos que contribuíram para diminuir a crueldade e aumentar a solidariedade seria um começo. Por possuir tais características, em tal sociedade a verdade seria substituída pela liberdade.

Todavia, Rorty não acredita que a harmonia entre os interesses privados e políticos seja possível ser alcançado de maneira definitiva. A política é um agonismo incessante. Seria necessário retomar os conceitos de verdade e natureza humana para pressupor uma sociedade na qual os conflitos teriam um fim definitivo. O romantismo de Rorty não o permite pensar assim. Aqui, faz-se necessário compreender em que consiste este romantismo.

Rorty alega que segundo Arthur Lovejoy, era necessário deixar de lado a oposição entre classicismo e romantismo, uma vez que o termo romantismo estava desgastado e incapaz de constituir um movimento intelectual unívoco. Teríamos um grande número de

movimentos rotulados de romantismo, sem que nada os vinculasse. Foi Isaiah Berlin quem teve coragem de desafiar Lovejoy em seu próprio terreno. Segundo Berlin, houve, de fato, um movimento romântico que criou uma revolução na consciência. Tal revolução opôs-se não apenas ao classicismo, mas ao universalismo.

Para Berlin, até o século XVIII, os pensadores ocidentais estavam de acordo acerca de três preceitos: 1) Todas as questões genuínas podem ser respondidas; 2) essas respostas podem ser descobertas através de meios conhecidos e; 3) essas respostas são compatíveis umas com as outras, encaixando-se em uma “Verdade Una”. A vida humana seria como uma “quebra-cabeça”. Segundo Rorty, os escritos de Berlin tem a convicção de que estas peças não se encaixarão. Em seu célebre ensaio Dois conceitos de liberdade, Berlin defende que alguns bens são incompatíveis com outros.

Dessa forma, o romantismo questionou a noção de que podemos ter critérios objetivos em questões políticas, morais e estéticas.

O romantismo, em outras palavras, questionou a pressuposição comum a Platão, Kant e Habermas de que há algo como “um melhor argumento” - melhor não em referência à sua capacidade de convencer alguma audiência específica, mas porque possui validade universal. (RORTY, 2009, p. 145).

De acordo com Rorty, pragmatismo e romantismo podem caminhar juntos. Enquanto o pragmatismo nega a teoria da verdade como correspondência, o romantismo propõe a tese de que a imaginação possui prioridade sobre a razão (a razão só pode seguir as trilhas abertas pela imaginação). Sob esta perspectiva, o progresso intelectual não consiste em adequar nossos conhecimentos com uma racionalidade una que representa a melhor maneira possível, mas em imaginar afirmações que pareçam absurdas à uma geração atual e torná-las o senso comum da geração anterior. Sempre que tais afirmações absurdas incorporadas ao senso comum contribuirão para diminuir o sofrimento e aumentar a liberdade dos indivíduos, teremos progresso.

O vocabulário mais propício a uma sociedade liberal não gira em torno dos conceitos de verdade, racionalidade e obrigação moral. Noções como metáfora e autocriação servem melhor a este propósito. Mas o conceito de metáfora merece melhores explicações. Antes de tudo, é necessário uma distinção entre percepção e inferência. A percepção muda nossas crenças ao introduzir uma crença nova ao nosso conjunto de crenças antigas, como quando abro uma porta e vejo um amigo fazendo algo chocante. A inferência muda nossas crenças ao nos forçar a decidir se, diante de uma nova informação, devemos alterar nossas crenças anteriores ou explorar as consequências de uma nova. Se chego a conclusão de que meu amigo é um assassino, terei de alterar minhas crenças

anteriores (como a de que não devemos ser amigos de assassinos), ou repensar minha amizade. A percepção e a inferência deixam a nossa linguagem inalterada, uma vez que alteram os valores de verdade das sentenças, mas não o nosso repertório. Pressupor que percepções e inferências são as únicas maneiras de modificarmos nossas crenças é assumir que a linguagem que utilizamos hoje é toda a linguagem que sempre precisaremos.

Rorty propõe pensarmos na metáfora como uma terceira fonte de crenças, entendendo a nossa linguagem inserida em um domínio infinito de possibilidades. A metáfora é algo que vem do exterior do espaço lógico. Para tomarmos um exemplo, segundo o filósofo norte-americano, a primeira vez que alguém disse “O amor é a única lei”, possivelmente tal sentença foi entendida como metafórica. Séculos depois, tal sentença tornou-se candidata a verdade literal. Nesse intervalo, nossas crenças foram reformuladas para arranjar espaço para essa verdade. Utilizando-se de Davidson, Rorty afirma: “o irracional é essencial para o progresso intelectual” (1999, p. 29).

De acordo com Gideon Calder, a distinção entre o literal e o metafórico não é uma distinção entre dois tipos de significado, mas uma distinção entre usos conhecidos e desconhecidos da linguagem. Nas palavras do comentador:

Porque são marcas e ruídos desconhecidos e não-categorizados, as metáforas são algo não-regulado; elas são saltos no escuro. Não há qualquer sistema, estrutura ou rigor que ligue o que é convencional com o que ainda não foi pensado ou o esperado com o inesperado. As surpresas, por definição, não são previsíveis. (2003, p. 40).

O propósito do pensamento filosófico através de metáforas é nos libertar da linguagem que atualmente usamos, recordando que nossa linguagem faz parte da criação dos pensadores de nosso passado - não constituindo então, a linguagem da razão humana - e por isso, pode ser modificada. Para Rorty, os termos nos quais nós estabelecemos nossas convicções e esperanças comuns estão fadados à obsolescência. Nós sempre iremos precisar de novas metáforas, novos espaços lógicos. Não encontraremos nunca um lugar de repouso final para o pensamento. O progresso humano, para Rorty, pode ser visto como um processo de literalização de metáforas. Nas palavras do autor:

Quando os gregos primeiro conceberam o governo democrático, quando os primeiros atomistas modernos levaram Demócrito a sério e se perguntaram se o mundo não era na verdade apenas átomos e vazio, quando os protodarwinistas sugeriram que a diferença entre nós e os animais era meramente a complexidade do comportamento, e quando Freud sugeriu a conexão entre a consciência e o sexo, eles diziam coisas que estavam muito próximas do absurdo, que quase não seriam nem mesmo candidatas à verdade. Mas essas alegações quase absurdas tornaram-se o senso comum dos tempos que vieram.” (2005, p. 97).

Podemos então compreender melhor a perspectiva pragmática, liberal e ironista

acerca do que seria uma utopia social:

A utopia pragmática não é então, aquela em que a natureza humana tenha sido liberta, mas aquela em que todo mundo tenha tido a chance de sugerir modos através dos quais nós pudéssemos reunir rapidamente e a grosso modo uma sociedade mundial (ou galática), e na qual todas essas sugestões tivessem sido discutidas em encontros livres e abertos. (2002, p. 283).

Iluminismo sem fundamentos filosóficos

A principal virtude dos integrantes da sociedade idealizada por Rorty seria o reconhecimento da liberdade como contingência. Reconhecimento este que implica na aceitação de que nossos valores, crenças e desejos são construídos socialmente. Pragmatismo, romantismo, ironismo, nominalismo, historicismo e a evolução através da autocriação e da literalização de metáforas são consequências desejáveis. Os liberais desta sociedade não tentariam mais se elevar acima das contingências históricas em busca de uma verdade fundamentada em algo não-humano.

Não é como se os filósofos já tivessem conseguido encontrar um terreno neutro em que se posicionar. Melhor seria admitirem que não existe uma forma única de sair desses impasses, um lugar único para o qual seja apropriado recuar. (RORTY, 2007, p. 101).

Com isso, a sociedade liberal idealizada por Rorty seria aquela que se contentasse em chamar de “verdadeiro” tudo aquilo que resultasse de encontros livres e francos. Isso leva Rorty a dizer que nossa sociedade atual precisa muito mais aprimorar sua autodescrição do que seu conjunto de fundamentos. A ideia de que ela precisa de fundamentos é resultado do cientificismo iluminista (remanescente da necessidade religiosa de que os projetos humanos sejam subscritos por uma autoridade não-humana), cuja retórica política foi tecida em torno da imagem do cientista. Esta tática já não é mais útil. Para Rorty, precisamos redescrever o liberalismo em direção de “poetizar” a cultura, e não “racionaliza-la” ou “cientificiza-la”.

Tal cultura não presumiria que uma forma de vida cultural não é mais sólida que seus fundamentos filosóficos. Ao contrário, abandonaria a ideia de tais fundamentos. Veria a justificação da sociedade liberal como uma simples questão de comparação histórica com outras tentativas de organização social - as do passado e as contempladas pelos utópicos. (2007, p. 104).

Para Rorty, a liberdade liberal não possui nenhum “privilégio moral” em detrimento do nazismo ou do marxismo. Ela é apenas mais desejável, na medida em que, ao fazermos uma avaliação histórica, podemos constatar que harmoniza-se melhor com o ideal compartilhado por nós de que os seres humanos devem ser livres e não sofrer

desnecessariamente. Rorty evoca a relação entre o liberalismo político e o racionalismo iluminista para exemplificar. Na obra *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer assinalaram com acerto que “as forças desencadeadas pelo Iluminismo minaram as próprias convicções iluministas” (RORTY, 2007, p. 108). concluindo que, por causa disso, o liberalismo estava falido. Ao ser privada de seus fundamentos filosóficos, a sociedade liberal não poderia mais existir.

Segundo o autor, Adorno e Horkheimer estão equivocados ao presumirem que os termos com que os iniciadores de um arranjo descrevem seu empreendimento continuam a ser, necessariamente, os termos que o descrevem corretamente, e que a dissolução da terminologia inicial exclui a possibilidade de manutenção posterior deste avanço histórico. Para Rorty, isto quase nunca acontece, os termos usados pelos fundadores de uma nova vida cultural são frequentemente compostos de “empréstimos tomados do vocabulário da cultura que eles esperam substituir” (2007, p. 109). Para seguir em frente, Rorty evoca autores interessados em preservar o liberalismo iluminista, mas que abandonaram o racionalismo que o acompanha. Autores como John Dewey, Richard Oakeshott e John Rawls ajudaram a acabar com a ideia de “um conjunto trans-histórico de conceitos “absolutamente válidos” que serviriam de “fundamentos filosóficos” do liberalismo”. (2007, p. 110). Para o filósofo norte-americano, uma justificação circular de nossas práticas descrita de maneira atraente e desejável, comparando traços culturais, ressaltando qualidades e corrigindo erros, é o único tipo de justificação que obteremos.

Rorty arrisca dizer que a sociedade liberal contemporânea já contém as instituições para seu aprimoramento e que o pensamento social e político do ocidente talvez já tenha enfrentado a última revolução conceitual de que necessita. “A sugestão de J.S. Mill de que os governos se dediquem a otimizar o equilíbrio entre deixar em paz a vida privada das pessoas e impedir o sofrimento me parece ser basicamente a última palavra.” (2007, p. 120).

Uma vez que estejamos de acordo com a meta estabelecida por Mill, podemos nos aproximar dela através da imprensa livre, das universidades livres e da opinião pública esclarecida. Este esclarecimento acerca de quem é levado a sofrer ou quais liberdades estão sendo injustamente reprimidas, pode ser feito pelas mais diferentes ares da cultura. Tanto livros de filosofia como *História da Loucura e Vigiar e Punir* quanto livros de literatura como *Black Boy* e *1984* podem perfeitamente auxiliar nesta função.

Para Rorty, a autonomia é a característica principal buscada pelo intelectual ironista. Já o liberal deseja evitar a crueldade e o sofrimento (podemos então dizer, de maneira geral,

que busca a justiça). A autonomia não é algo que todos os seres humanos tenham dentro de si, esperando o cessamento da repressão para vir à tona. Ela é algo que alguns seres humanos têm o desejo de alcançar (e que poucos alcançam) através da criação de si. Neste sentido, a autonomia deve ser privatizada. Não podemos correr o risco de permitir que a autonomia individual resulte em uma atitude política que nos leve a acreditar que existe uma meta-política mais importante do que evitar a crueldade. A autonomia não é incompatível com a justiça, nem a justiça incompatível com a autonomia, contanto que esta permaneça no âmbito privado e aquela no público.

O autor evoca como exemplo a esperança de Habermas de:

[...] reafirmar a tradicional afirmação liberal de que a única maneira de evitar a perpetuação da crueldade nas instituições sócias é maximizar a qualidade da educação, a liberdade de imprensa, a oportunidade educacional, as oportunidades de exercer influência política e coisas similares. (2007, p. 125).

Para Rorty, não existe nenhum tipo de discordância política entre eles. Habermas pretende reconstruir uma forma de racionalismo (a razão comunicativa) e Rorty quer que a cultura seja poetizada. Todavia, a esperança de ambos é que suas linhas de pensamento resultem em uma sociedade menos cruel, na qual os indivíduos sejam livres para seguir seus projetos de vida privados, harmonizarem-se na vida pública em direção à uma sociedade justa, na qual os diversos projetos de vida não sejam podados arbitrariamente. A discordância entre ambos é “meramente filosófica”.

Enquanto para Habermas, é essencial para as sociedades democráticas construir sua auto-imagem tendo em vista o universalismo e o racionalismo iluminista, que seria atualizado pelo conceito de “razão comunicativa” em detrimento do conceito de “razão centrada no sujeito”, Rorty não tem pretensões de atualizar o universalismo e racionalismo, mas dissolvê-los. Chamá-riamos de verdadeiro qualquer coisa que resulte da comunicação não distorcida, ou seja, os frutos de encontros livres e francos. Nas palavras de Rorty:

Eu gostaria de substituir as descrições religiosas e filosóficas de um campo supra-histórico ou de uma convergência de fim de história por uma narrativa histórica sobre a ascensão das instituições e dos costumes liberais - instituições e costumes que foram concebidos para reduzir a crueldade, possibilitar o governo pelo consentimento dos governados e permitir a ocorrência do máximo possível de comunicação sem dominação. Tal narrativa esclareceria as condições em que a ideia de verdade como correspondência com a realidade poderia ser substituída, pouco a pouco, pela ideia de verdade como aquilo em que se passa a acreditar no decorrer de contatos livres e francos. (2007, p. 128).

Solidariedade

Tendo em consideração o que foi dito até agora, somos levados a falar acerca da

solidariedade, conceito-chave para a compreensão da visão política de Rorty. Segundo o filósofo norte-americano, a solidariedade não é uma descoberta da reflexão, mas uma criação da imaginação humana. Ela surge quando aumentamos a nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros. A solidariedade é fruto do momento em que deixamos de ver outros seres humanos como “eles” e passamos a vê-los como “um de nós”. Não se trata de descobrir uma “humanidade essencial” inscrita dentro de nós, mas de nos construirmos como seres solidários. Ela não é uma tarefa para a teoria, mas para a etnografia, a reportagem jornalística, os documentários e principalmente os romances.

A premissa básica de Rorty é a de que uma crença pode regular a ação mesmo quando as pessoas que a compartilham estão plenamente conscientes de que ela não é causada por algo mais profundo do que as circunstâncias históricas contingentes. As acusações de “relativismo” não fazem sentido na utopia liberal de Rorty, onde nos indivíduos serão solidários não porque a solidariedade pertença a algo como a “natureza humana” ou a “essência de nós mesmos”, mas porque, ao longo de nossa história, desenvolvemos sentimentos que nos fazem considerar inadmissível ver alguém passando fome, sendo humilhado, torturado, entre diversos outros tipos de acontecimentos que consideramos absurdos. Para Rorty, é perfeitamente possível sermos fiéis a essas crenças, até nos orgulharmos dela, sem que precisemos responder à questão “mas essa crença é verdadeira?”. Nominalistas, historicistas e ironistas da sociedade idealizada por Rorty não veriam sentido algum em responder à perguntas como “é verdadeiro que não devemos deixar crianças morrerem de fome?” ou “faz parte da nossa natureza humana não violar o corpo de outras pessoas?”.

Para compreender melhor a solidariedade, Rorty invoca o conceito de “Intenções de nós”, de Wilfrid Sellars. Em um primeiro momento, ao nos reconhecermos como seres humanos, pertencentes a um grupo com o qual nos identificamos, vemos os membros desse grupo (que pode ser uma família, uma nação ou membros de uma religião, por exemplo) como “um de nós”. Este conceito de “um de nós” denota uma separação entre diferentes tipos de seres humanos. A força deste conceito contrasta o “nós” com o “eles”, no qual o “eles” compõe um grupo de seres humanos, mas o grupo “errado”, o grupo com o qual não nos identificamos, e portanto, não possuímos solidariedade.

Poderíamos usar como exemplo as diferenças entre cidadãos gregos e escravos, cristãos e pagãos, homens civilizados e índios, entre muitos outros. O exemplo utilizado por Rorty é o dos liberais norte-americanos contemporâneos diante do desamparo e da

miséria dos negros nas cidades dos Estados Unidos. Embora seja possível evocar o argumento de que estas pessoas devam ser ajudados por serem seres humanos, é muito mais persuasivo descrevê-las como conterrâneos norte-americanos (assim como seria mais persuasivo ainda, se aquele que sofresse fosse um membro de nossa família). Este exemplo tem a intenção de mostrar que a solidariedade atinge sua intensidade máxima quando seu alvo é visto como “um de nós”, no qual o “nós” significa algo menor e mais local do que a raça humana. Dessa forma, os sentimentos de solidariedade são uma questão de semelhança e dessemelhança, e tais semelhanças e dessemelhanças nos impactam como salientes ou não de acordo com uma série de fatores historicamente contingentes. É completamente arbitrário o fato de uma indivíduo nascer na minha família, na minha cidade ou no meu país, mas isso irá determinar o meu maior ou menor interesse em saber se ele está sofrendo ou não.

O filósofo norte-americano alerta que não precisamos de uma moralidade específica (como a cristã ou a kantiana) para intuir que há algo moralmente duvidoso em se preocupar mais com alguém, apenas porque tal pessoa nasceu em Nova York, por exemplo. Reconhecer esta característica acerca da solidariedade não é incompatível com a insistência de que precisamos estender este sentimento de “nós” a pessoas que antes víamos como “eles”.

A visão que ofereço diz que existe um progresso moral e que esse progresso se dá, de fato, em direção à maior solidariedade humana, mas essa solidariedade não é vista como o reconhecimento de um eu nuclear – a essência humana - em todos os seres humanos. É vista, antes, como a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação - a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do “nós”. (RORTY, 2007, p. 316/317)

Rorty alega defender uma postura contrária à Kant, embora compartilhe do desejo kantiano de facilitar o desenvolvimento das instituições democráticas e de uma consciência cosmopolita. Segundo o autor, Kant segue o caminho da racionalidade e da obrigação moral, deixando de lado sentimentos como a comiseração pela dor e o remorso pela crueldade. Ao contrastar a razão e o dever com a piedade e a benevolência, fez os últimos parecerem de segunda categoria. A moral kantiana é “uma coisa distinta da capacidade de notarmos e nos identificarmos com a dor e a humilhação” (RORTY, 2007, p. 317).

Com isso, podemos dizer que a solidariedade é uma invenção humana, mas que isso não a torna pior do que se ela fosse uma característica inata da mente humana. Temos que nos manter fiéis a ela, expandindo ao máximo nosso sentimento de “nós”. Podemos pensar

a filosofia como algo a serviço da política democrática, como uma contribuição para alcançarmos o equilíbrio reflexivo de Rawls. Podemos usar a filosofia para tecer nosso vocabulário de deliberação moral e incorporar novas crenças (como a de que mulheres e negros não são inferiores e a sexualidade é algo de interesse meramente particular). “Trata-se de fazer aquilo que o filósofo americano contemporâneo Peter Singer define como “ampliar o nosso círculo”, aumentar o número de pessoas que consideramos parte de nosso grupo.” (RORTY, 2010, p. 27).

Considerações finais

Este artigo tentou se aproximar daquilo que seria uma suposta “teoria política” em Richard Rorty, embora o termo seja problemático por alguns motivos. Quando alguém elabora uma teoria política, uma das principais dificuldades é responder a pergunta “Quais os fins da política?” e justificar sua resposta. Todavia, o autor não acredita que a política possua uma finalidade¹. Isso porque as estabelecemos de maneira social, sem nunca estarmos em completo acordo ou alcançarmos uma verdadeira estabilidade sobre o tema. Dessa forma, o máximo que o autor nos oferece é o argumento circular de que a finalidade da política é o atual (e passageiro) resultado daquilo que os integrantes da sociedade em questão consideram ser a finalidade da política. Sua originalidade não consiste em constatar a circularidade e o etnocentrismo dessa posição, mas em sua defesa dos mesmos. Isso porque ou assumimos nosso etnocentrismo circular ou buscamos aquilo que Putnam chama de “o ponto de vista do olho de Deus”, ou seja, algum padrão sólido que daria uma sustentação metafísica indiscutível a nossos valores sociais mundanos. Esse ponto de conciliação nunca foi encontrado (sequer foi possível estabelecer um critério amplamente aceito), mas já foi formulado de diversas maneiras, tais como Deus, Razão, Verdade, Ciência, Realidade, etc.

Diante disso, Rorty propõe a solução liberal de que a política não deve buscar uma concepção específica de Bem, mas tentar conciliar as diversas concepções de Bem. Contudo, o liberalismo de Rorty já pode ser considerado uma concepção de Bem por si mesmo. Para evitar o paradoxo, Rorty sugere o abandono das fundamentações metafísicas do liberalismo, propondo o acatamento apenas de suas conclusões, não como conclusões

¹ Pelo menos não no sentido tradicional em que a finalidade é reconhecida como algo intrínseco, natural ou qualquer coisa que se distancie da mera desejabilidade contingente dos cidadãos envolvidos.

necessárias, racionais ou verdadeiras (no sentido mais comum de verdade). Trata-se, antes de tudo, de assumir a contingência de tais concepções, admitindo que elas são desejáveis. Para Rorty a política não deveria ir muito além da formulação de Mill, na qual cabe a ela otimizar o equilíbrio entre deixar em paz a vida privada dos indivíduos (aumentar sua liberdade) e evitar o sofrimento humano (aumentar a solidariedade).

É importante ressaltar que não encontramos no autor uma fundamentação metafísica de sua posição. A diminuição do sofrimento e o aumento da liberdade (e consequentemente a maior possibilidade de buscar sua felicidade) são desejáveis apenas porque historicamente podemos constatar que os seres humanos preferem ser felizes e livres, sem precisar passar por uma grande carga de sofrimento. Rorty sente-se confortável em admitir que para alguns indivíduos (a definição de liberal dada no início do trabalho), o simples fato de algo aumentar a liberdade ou diminuir o sofrimento (sem que haja conflito entre ambos), já é suficiente para desejarmos publicamente. Uma fundamentação metafísica sobre porque deveríamos desejar a liberdade e evitar o sofrimento pode ser interessante para alguns, mas na visão de Rorty ela não é necessária. A função da política resume-se a conciliar os casos em que o aumento da liberdade de alguns produz sofrimento a outros¹ ou o combate do sofrimento diminui a liberdade.

Dessa forma, não podemos objetar ao ironismo de Rorty, nos questionando se ele é verdadeiro (e deixando implícitas uma pretensão de verdade intrínseca ou verdade como correspondência com a realidade). A teoria de Rorty pode ser considerada verdadeira na medida em que ela seja apresentada a seres humanos que a considerem justificável e aceitem a justificabilidade como critério de verdade. Mas ela não tem poder persuasivo nenhuma a uma audiência que não considere a liberdade e a felicidade como um bem e o sofrimento como algo a ser evitado.

Tal visão política traz a tona uma nova função para a filosofia e para todas as áreas que se preocupam com a questão. Não devemos mais procurar um argumento capaz de convencer todas as audiências, devemos ampliar cada vez mais o círculo de pessoas felizes e livres que possuem empatia suficiente para desejar amenizar o sofrimento e aumentar a felicidade de outros seres humanos². Trata-se de ampliar a nossa solidariedade. A ampliação da solidariedade não se dá quando descobrimos “verdades” sobre os seres humanos, mas quando nos damos conta de eles são capazes de sofrer. Para isso, a

¹ Ou a eles mesmos, mas esta é uma questão complexa que vai além do escopo deste trabalho.

² Ou até mesmo de outros seres sencientes, mas Rorty não entra nessa questão.

literatura, a antropologia, o jornalismo, a religião e muitos outros exerceram importante papel. Se os seres humanos constituem suas subjetividades e suas verdades dentro de uma cultura, isso significa que podemos tentar criar uma cultura mais solidária para com o sofrimento humano e mais tolerante com os diferentes fins não-nocivos que escolhemos dar para nossas vidas.

BIBLIOGRAFIA

CALDER, Gideon. **Rorty e a redescisão**. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp, 2003.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Escritos filosóficos 2. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**: Escritos filosóficos I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo:

Martins Fontes, 2007.

_____. **Filosofia como política cultural**. Tradução de João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Uma ética laica**. Tradução de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SOUZA, José Crisóstomo de (Org). **Filosofia, racionalidade, democracia**. São Paulo, Unesp, 2005.

L'*Akrasie* et le processus de prise de décision¹

Danilo Marcondes

Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je déteste.

Saint Paul, *Épître aux Romains*, 7, 15.

Cette discussion sur l'*akrasie* fait partie d'une recherche plus large sur le processus de prise de décision des organisations, ainsi que de ses implications éthiques dans la vie ordinaire. Elle fait partie donc d'un projet d'éthique appliquée développé par un groupe de recherche interdisciplinaire que je coordonne, composé par des étudiants, des professeurs et des chercheurs des départements de Philosophie, Droit et Gestion de la PUC-Rio.

Je crois que les théories éthiques et leurs applications peuvent se justifier selon deux types de problèmes, qui à mon avis peuvent mettre en échec toute l'éthique pratique.

- 1) Si la discussion éthique pose une question conceptuelle d'ordre général (d'une certaine façon, depuis Aristote) à propos de la relation entre caractère et situation, c'est à dire, sur ce qui pèse le plus dans la prise de décision, et si nous privilégions la situation, alors dans ce cas, le problème de la « moral luck » (le hasard moral) peut provoquer l'effondrement de toute l'éthique², parce que l'élément du hasard et de l'arbitraire devient décisif.
- 2) Mais si l'on croit, au contraire, que la principale source de la décision morale c'est le caractère, dans ce cas le problème de l'*akrasie*, c'est ce qui tient en échec toute possibilité d'une éthique pratique.

Je propose de considérer ici le problème de la « moral luck » uniquement de façon indirecte à la fin de ce texte. Mon intérêt se portera sur ce qui est le problème de l'*akrasie*, et si ce problème peut vraiment tenir en échec l'éthique pratique et, dans l'affirmative, dans quel sens.

Une question des plus centrales en éthique se réfère à l'obéissance des règles. Quand on discute la force des règles et son fonctionnement, on se préoccupe

¹ Une version préliminaire de ce texte était présenté dans un séminaire à l'université de Sherbrooke à Montréal en Octobre 2012. Je remercie les questions posées par les collègues, notamment les professeurs André Lacroix et Sébastien Charles.

² Le *locus classicus* de cette discussion et d'une certaine façon son point de départ c'est l'article de Bernard Williams, "Moral luck", Cambridge Univ.Press, 1981.

habituellement des raisons que les agents ont de les suivre, c'est-à-dire, sur la source de l'autorité des règles, et aussi sur la possibilité du questionnement et même du changement des règles. Les règles nous paraissent strictement conventionnelles et, en conséquence, arbitraires, et pour cette raison, questionnables et même défaisibles. Pourquoi dois-je suivre une règle, particulièrement une règle légale ou morale?

Mais, il est moins commun de considérer le contraire : Les cas ou les personnes sont en accord avec des règles, les acceptent, veulent même les suivre, mais ne le font pas. Voilà de manière générale le problème de l'akrasie. Je veux suivre la règle, mais je ne le fais pas. Et pourquoi pas? Qu'est-ce qui se passe vraiment ?

Que veut dire l'akrasie ?¹

Il y a plusieurs analyses dans la tradition de la philosophie et de la psychologie morale sur le sujet de l'akrasie².

Platon dans le Protagoras fait dire à Socrate que l'akrasie n'est tout simplement pas possible³. Si une personne ne fait pas ce qu'elle a décidé, c'est parce qu'elle n'avait pas vraiment décidé. Comme Platon ne sépare pas la connaissance de l'action, il ne faut pas dire qu'on a décidé, mais que l'on n'a pas appliqué la décision. Ou bien on n'a pas vraiment décidé, ou bien on fait ce qu'on a décidé.

Aristote, dans l'Éthique à Nicomaque (1150a11-13) est la source originelle de la discussion sur l'akrasie en montrant des éléments externes qui interfèrent dans l'action humaine. Pour Aristote, l'akrasie est un trait de caractère d'une personne et signifie surtout se conduire contre son meilleur avis et il lui oppose l'enkrateia qui veut dire la résolution morale, prendre la décision qu'on considère la meilleure et la mettre en pratique.

La tradition chrétienne, surtout sous l'influence de Saint Paul, voit l'akrasie comme un résultat de la faiblesse de l'esprit humain, de l'imperfection humaine, comme une conséquence de la chute, ce qui nous fait pêcher même si nous savons ce qui est bon et juste.

À la période moderne, on peut souligner Immanuel Kant, qui, dans son célèbre écrit sur les Lumières (1784), argumente que ce qui caractérise l'homme émancipé est son autonomie et cela signifie pas seulement son intellect ou sa connaissance, mais surtout sa

¹ Je ne considère ici, parce qu'il me manque du temps, la distinction faite par certains auteurs, par exemple Holton et Mele entre *akrasie* et faiblesse de la volonté (*weakness of will*).

² *Weakness of the will*, Macmillan, London, 1971.

³ Voir Platon, *Protagoras*.

volonté, sa capacité de décider et d'agir selon sa propre résolution¹.

La psychologie morale contemporaine a donné des explications de l'action humaine comme dépendante de deux systèmes différents mais complémentaires, que l'on peut appeler dans un sens général, d'un côté les intuitions, et de l'autre la raison, ou la logique. Selon l'analyse très influente de Daniel Kahneman, le système un et le système deux². L'akrasie peut être comprise comme une conséquence de la difficulté d'intégration entre les deux systèmes.

Plusieurs auteurs considèrent même que le phénomène de l'akrasie fournit l'évidence de cette dualité dans le processus de prise de décision et dans l'action humaine.

Partant de ces considérations préliminaires et retournant à notre question initiale, je propose de faire une distinction initiale entre deux genres d'akrasie.

Dans le premier cas on a ce qu'on peut appeler le sens positif.

Je décide de faire quelque chose, et d'éviter de faire autre chose, et je finis par faire ce que j'ai décidé d'éviter de faire. Voyons un exemple : Je crois que j'ai un problème de santé parce que je suis trop gros et je vais chez le médecin qui me recommande une nutritionniste. Elle me prescrit une diète rigoureuse et me dit que je serai beaucoup mieux dans un mois si je ne mange pas du tout de sucre, de graisse, de pain, etc. Je comprends cela, je paye la consultation, je suis d'accord avec ce qu'elle a dit, je veux maigrir, je suis même heureux de pouvoir le faire, mais quand je sors du cabinet de la nutritionniste, je passe devant une pâtisserie et je ne peux pas m'empêcher d'acheter et de manger un éclair au chocolat. C'est un exemple banal et très fréquent. On fait cela et on se dit à soi-même dans ce cas d'auto-déception (self-deception) « Bon, pas de problème, je commence la diète demain ». Dans ce cas, on voit précisément que la personne est entièrement d'accord avec la nutritionniste, qu'elle a payé cher pour la consultation, qu'elle croit même qu'elle ira mieux, mais à cet instant elle fait le contraire de ce qu'elle devait faire, qu'elle a promis de faire. Mais elle fait quelque chose. Alors, l'akrasie ne signifie pas nécessairement une absence d'action, une inaction. Ce qu'on a dans ce cas, c'est plutôt un conflit entre deux décisions. L'analyse de la psychologie morale nous dit qu'on a tendance à prendre la décision qui satisfait le désir le plus immédiat, et non celle qui dépend d'un temps plus long pour obtenir des résultats. Je peux retarder la décision de commencer la diète, parce qu'elle va durer quelques temps, mais je ne pense pas alors à attendre pour manger le chocolat plus

¹ Guy Damman, *Essays in Damnable Coherence*, TLS, May 27 2012, p.17

² Daniel Kahneman, *Thinking fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011.

tard, par exemple, après le moment où j'aurai déjà maigri.

On peut considérer cela comme un cas d'akrasie positive parce qu'une action est faite, même si elle est en conflit avec la décision initiale. Dans ce cas, la faiblesse de la volonté se rapporte à la décision de faire la diète. Mais, il y a une autre décision qui prédomine pour le résultat du conflit. C'est peut-être juste un épisode singulier, un moment de faiblesse, comme on dit. Plus tard, je peux respecter ma décision initiale et faire la diète. Mais dans ce moment de faiblesse antérieur, j'étais vraiment akratique. C'est le cas où l'on dit que j'ai fait quelque chose contre mon propre avis (*against my better judgment*, selon l'expression anglaise).

Le second sens est négatif. J'ai décidé de faire quelque chose que je crois très important, je veux le faire, peut-être cela même me plaît, mais au dernier moment, je ne le fais pas.

Voici un exemple : Avant de venir ici à Montréal, je suis allé à un colloque sur l'éthique et le droit à Girona en Espagne. Je voyageais avec des collègues de l'université. J'ai dit à un collègue, « je vais profiter du long vol vers l'Espagne pour travailler sur mon texte, il est très rare pour nous d'avoir tellement de temps disponible ! » Mon collègue a manifesté un certain doute quant à ma décision. Et il avait raison. Finalement, j'ai lu des magazines, le journal, j'ai regardé le film, mais je n'ai pas travaillé sur mon texte. Pourquoi cela? Qu'est-ce qui c'est passé ? Peut-être le manque de confort, l'ambiance qui ne facilite pas la concentration, d'autres choses ont interféré sur ma décision de travailler.

Dans ce cas, j'étais akratique, car je n'ai rien fait. C'est une situation d'inertie, tandis que dans le cas de la pâtisserie, je faisais le contraire de ce que je m'étais promis à moi-même. Que s'est-il passé? J'ai manqué de volonté, de rigueur, d'énergie? Est-ce que des causes externes ont interféré dans mes décisions? Bien sûr, tout cela est plausible.

Il semble que dans les deux cas, il y a des éléments externes qui interfèrent et provoquent un détour de la première décision dans le cas positif, ou tout simplement qui empêchent l'implémentation de la décision dans le cas négatif.

On voit donc que l'akrasie n'est pas exactement une indécision ou même une irrésolution. Il s'agit plutôt d'une situation dans laquelle on ne peut pas choisir ou on ne sait pas quoi faire. C'est ne pas une aporie qui mène à une suspension du jugement, l'époque, comme dans le cas historique du scepticisme grec¹.

Mais, c'est précisément le résultat d'un conflit entre deux possibilités; quand le

¹ Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution*, Honoré Champion, Paris, 2001.

conflit est résolu par la possibilité contraire de ce que l'agent a décidé de faire, contraire à son meilleur avis (*against his better judgement*). Il peut faire le contraire de ce qu'il a décidé (cela veut dire, manger le chocolat), ou il peut simplement ne pas faire ce qu'il a décidé (travailler sur son texte). On peut donc distinguer plus précisément entre le cas dans lequel on se conduit contre notre meilleur avis, et le cas dans lequel on ne se conduit pas selon notre intention de départ.

Pour cette raison, il faut peut-être faire une distinction entre la difficulté initiale de prendre une décision et la difficulté de mettre en pratique la décision prise.

Il y a aussi ce que certains auteurs ont appelé l'*akrasie* reverse ou inverse. C'est le cas lorsqu'on ne fait pas ce que l'on considère juste, mais au contraire, que ce que l'on fait est juste. L'exemple qui est donné fréquemment c'est l'Huckleberry Finn de Mark Twain.

Selon l'histoire de Mark Twain, Huckleberry Finn devient ami de Jim, l'esclave nègre en fuite, et il l'aide. Huckleberry se sent coupable parce que selon la morale du Mississippi avant la Guerre Civile américaine, aider un esclave en fuite était une faute morale et légalement très grave. Mais pour Huckleberry l'amitié est plus forte et prédomine contre les règles morales et légales de la région. Selon notre point de vue, on peut dire dans ce cas qu'il fait une action juste, c'est-à-dire, aider un esclave, parce que ce qui est injuste c'est l'esclavage. Ce sont les lois et la morale traditionnelle qui sont injustes et pas vraiment l'action de Huckleberry. Mais, à ce moment là, il vit un conflit entre ses sentiments d'amitié et l'obéissance aux normes de la société à laquelle il appartient. La conclusion est que dans le cas de l'*akrasie* reverse, on peut faire une chose juste qu'on croit être injuste, mais finalement le résultat est juste. On a dans ce cas, un conflit entre, d'un côté la conscience morale individuelle, le droit d'amitié en relation à Jim et, d'un autre côté, les règles de la morale et de la loi de la société à laquelle Huckleberry et Jim appartiennent. On peut questionner cette conception d'*akrasie* reverse, nous demandant si c'est vraiment un cas d'*akrasie*, parce que Huckleberry Finn a sincèrement cru qu'il faisait quelque chose contre la loi, mais il choisit de le faire quand même. Le fait que nous pouvons considérer qu'il avait raison, même s'il ne le savait pas, ne change pas le contexte dans lequel il vivait ni ses croyances. Il s'agit plutôt dans le cas de Huckleberry d'un conflit entre la morale de la société et ce qu'il considère comme son devoir d'amitié pour Jim.

Evidemment, dans ce cas, il s'agit toujours d'un jugement fait d'un point de vue externe, selon quelqu'un qui juge notre décision dans un contexte déterminé. C'est selon notre jugement qu'on peut dire que Huckleberry est *akratique*, nous le considérons *akratique*. Alors on peut aussi distinguer entre les cas où nous nous sentons *akratiques*,

comme quand je mange le chocolat et me sens coupable, et les cas où nous sommes jugés comme akratiques, parce que nous ne nous conduisons pas ni selon les normes, ni selon les attentes d'autrui.

Dans le cas du conflit entre la décision rationnelle de faire quelque chose et l'impulsion de faire une chose contraire ou le manque de résolution de faire ce qu'on a décidé de faire, on peut dire qu'il y a un conflit entre deux facultés ou deux caractéristiques qu'on attribue à la nature humaine, selon, par exemple Kahneman le système 1 et le système 2. Il faut de la volonté pour mettre en pratique une décision ou pour le moins mettre en pratique la décision que l'on croit juste. Mais cette décision n'est pas si claire qu'on peut croire à première vue. Selon certains auteurs () on peut justement se demander qu'est-ce qui est le plus authentique dans notre action. Pourquoi considérer la « décision rationnelle » comme la plus authentique? Et pourquoi pas l'impulsion ou le désir immédiat (par exemple, dans le cas du chocolat) ? Ou même dans le cas de l'avion, quand je me sens trop fatigué pour travailler. Pourquoi considérer que ces autres éléments sont des fautes et que ce qui est juste c'était la décision soi disant « rationnelle » ? Pourquoi la considère-t-on comme plus originelle, ou comme plus authentique ? Parce qu'on suppose comme les stoiciens dans l'Antiquité grecque un « gouvernement de la raison » (un hegemonikon) sur notre action ? Mais cela c'est seulement une conception de l'action humaine possible parmi d'autres et qui révèle un présupposé fortement rationaliste.

On peut peut-être distinguer deux types de facteurs dans l'akrasie :

des facteurs externes, par exemple, le fait que je passe devant la pâtisserie et pas devant la bibliothèque, m'a influencé, c'est peut-être quelque chose qu'on peut appeler arbitraire comme la moral luck, « le hasard moral ». Ou le cas dans lequel l'ambiance de l'avion n'est pas favorable pour écrire. Ou même le fait que Huckleberry Finn habite une société d'esclavage. Si on change la situation dans tous ces cas-là, on peut changer les conditions de l'action et en conséquence l'action elle-même et annuler peut-être les causes de l'akrasie.

des facteurs internes. Mon désir, ma volonté, mes impulsions, ma faiblesse d'esprit, ma résolution ou mon irrésolution, ma discipline morale, ma peur de commettre une transgression, d'être puni, et du châtiement, tout cela peut aussi déterminer mon action.

Mais il y a aussi des auteurs qui croient que cette distinction est d'une certaine façon artificielle - si on pense par exemple à l'individu comme intégrant tout cela - la raison, la volonté, les impulsions, ce qu'on peut appeler le « moi total » (the whole self). La morale est ce qui définit la résolution du conflit chez les individus entre les différents types de motifs

qui dirigent l'action. La loi est ce qui fait que notre action doit avoir certains résultats, par exemple, éviter des dommages.

On peut faire la distinction entre le moi total et le vrai moi (*true self*) et considérer que le vrai moi représente la décision prise. Par exemple, dans le cas de Huckleberry Finn, son vrai moi, c'est ce qui a placé son amitié pour Jim au delà des règles morales et légales de cette société. C'est pourquoi son moi total inclut l'importance d'obéir aux règles avec lesquelles il vit le conflit. Le vrai moi c'est ce qui explique la décision prise, ce qui prévaut ; le moi total c'est ce qui explique le conflit. C'est la considération du résultat qui va déterminer ce qu'on considère (ce que un juge externe considère) le vrai moi.

Voyons un autre exemple. Si, marié depuis longtemps, soudain, je tombe amoureux d'une autre femme et je veux divorcer de ma femme pour me marier avec celle que j'aime maintenant, que se passe t-il vraiment? Est-ce qu'il y a un conflit entre mon devoir de ne pas trahir la femme avec laquelle je suis marié, de respecter nos vœux de mariage, et mes sentiments amoureux pour une autre femme ? Dois-je les oublier ? Dois-je être fidèle à mes sentiments ou à mon devoir conjugal? Qui est le moi authentique (le vrai moi) dans ce cas? Comment suis-je akratique? Si je reste marié et que je ne suis pas mon sentiment amoureux, ou au contraire, si je divorce, si je romps mon contrat, mon compromis avec ma femme ? Quelle est la décision la plus juste, la plus authentique, la plus moralement valide? Et qui établit les critères? La société, la morale, moi-même, un consensus entre moi et ma femme, entre moi et la femme que j'aime maintenant? Ce sont des conflits et des dilemmes très communs et fréquent. Dans l'impossibilité de décider, on fait appel à un psychanalyste, un juge, un sacerdote, qui évidemment donneront des réponses différentes selon les critères de chacun. La loi et la morale sont des références que l'on consulte quand on ne sait pas comment décider. Mais, dans un certain sens, elles sont aussi les sources du conflit, parce qu'elles influencent les croyances et la conduite des individus.

Considérons l'exemple de Lana, la cleptomane qui après avoir commis un vol, regrette ce qu'elle a fait et rend ce qu'elle a volé¹. Quel est le vrai moi de Lana - la cleptomane ou la personne qui regrette le vol et retourne l'objet volé? Ou bien son moi total (*whole self*) doit-il être pris en considération?

Dans tous ces cas, on considère l'action au sens individuel, c'est à dire d'un agent individuel. Mais, est-ce qu'on peut penser aussi à une akrasie collective, une akrasie du groupe? Si on a une conception de la décision de groupe (*group decision*), en principe, il

¹ N. Arpaly et T. Schroeder, « Praise, blame and the whole self », *Philosophical Studies*, 96, 1999, p.175.

doit être aussi possible de penser à une akrasie de groupe. Si on pense, par exemple, au cas d'un jury irrésolu (hung jury) à cause d'une divergence insurmontable entre ses membres, peut-on dire qu'il s'agit dans ce cas de l'akrasie collective? Mais, dans ce cas il s'agit plutôt d'une impossibilité de décider et non pas d'une difficulté de mettre en pratique une décision déjà prise. L'akrasie de groupe c'est plutôt dans le cas où par exemple un gouvernement décide de prendre des mesures impopulaires et, par la suite, ne réussit pas à les mettre en application à cause de la peur de la réaction populaire ou à cause du regret. Un autre exemple, c'est le cas d'un comité (board of directors) qui ne réussit pas à prendre une décision à cause d'un conflit - ou le manque d'un consensus - entre payer mieux ses fonctionnaires et augmenter la productivité et réduire le profit de la compagnie en faisant cela parce que on n'a pas l'assurance de cette augmentation.

On peut aussi penser à un conflit entre une personne membre d'un conseil de ministres ou d'un comité de gestion et qui en tant que tel décide ou approuve ou vote pour quelque chose en quoi lui-même en tant qu'individu ne croit pas ou qu'il ne désire pas. Il peut avoir un conflit entre la position officielle du groupe ou du comité et ses croyances personnelles, mais la personne peut décider d'être d'accord avec le groupe par convenance, en conformité avec la loi, pour faire plaisir à quelqu'un (le directeur général, le commandant, etc.) et sa position personnelle reste toute privée. On semble avoir ici précisément un cas d'akrasie, au sens d'une décision contre son meilleur avis (against one's better judgement).

Mais, on revient ainsi une fois encore au problème de ce qui est le plus authentique, le « moi essentiel » ou « vrai moi » (one's true self) dans tous ces cas. On peut même se demander si cette question est raisonnable ou même intéressante d'un point de vue philosophique. Comment en arriver à ce « moi essentiel » ? Quel critère nous en avons ? Le vrai moi c'est ce qui prend la décision finalement - qui mange le chocolat, ou qui n'écrit pas le texte dans l'avion, qui divorce ou non de son épouse pour se marier une autre fois. C'est donc ce qui prévaut au résultat du conflit.

Un autre aspect de ce problème est poser une question sur le moi complet (whole self) et non pas seulement sur ce moi plus authentique. Dans ce cas on a plutôt un conflit entre des éléments constituant notre propre caractère (ou « moi »), d'un côté les sentiments, les désirs, l'intuition et de l'autre côté la raison, la maîtrise de soi, l'obéissance aux règles, les intentions basées dans le raisonnement.

Est-ce qu'il y a une solution pour le problème de l'akrasie ? Si on suppose le dessin institutionnel ne sommes-nous pas sujets à la « moral luck » ? Mais, dans ce cas on ne

suppose pas la rationalité pour faire ce dessin pour éviter de se mettre dans la situation de conflit?

L'idée même de l'akrasie semble présupposer une conception de la volonté et d'action subordonnées à la délibération rationnelle, en rapport avec laquelle on dit si l'agent est akratique ou non. On doit mettre en pratique ce que la raison détermine, c'est la volonté qui est faible (weakness of the will), jamais la raison. Mais, on peut se demander aussi si ces difficultés ne peuvent pas avoir leurs origines dans la difficulté de la raison elle-même de prendre une décision et aussi de présenter les justifications qui visent légitimer la décision. Nous pouvons toujours les mettre en question aussi.

Justiça como Equidade e o Problema da Razoabilidade

Denis Coitinho Silveira
Professor na Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Qual é a exigência adequada que se pode fazer a um agente moral? Que ele saiba todos os critérios morais, como princípios e virtudes, que devem ser aplicados ao caso, de forma que ele conheça esse critério como verdadeiro, isto é, que corresponderá a um certo estado de coisas? Ou, alternativamente, bastará que ele oriente sua ação a partir de suas convicções morais mais profundas? O que uma teoria normativa pode exigir factivelmente de um sujeito moral, de forma que essa exigência seja eficiente, isto é, que ela realmente obrigue o sujeito a fazer a ação X ou Y? Ela pode exigir o conhecimento de um critério último de justificação das crenças morais, bem como de um ponto arquimediano ou ela apenas pode sugerir que o sujeito revise suas convicções quando em uma situação de conflito? Qual seria a dose adequada de exigência?

Como se pode facilmente perceber, as respostas dadas às questões anteriormente formuladas ou recaem sob um modelo fundacionalista de justificação ou sob um modelo epistêmico-moral contextualista. Mas será que nossas opções se restringem apenas a essas duas? Não seria possível encontrar um modelo intermediário que nem exigisse do agente o conhecimento último do critério moral e nem se contentasse apenas com a revisibilidade de suas crenças? Creio que podemos encontrar essa posição intermediária na teoria da justiça como equidade de John Rawls. O argumento central dessa teoria parece ser o de que, de um ponto de vista social (*social point of view*), se pode chegar a um consenso do que contará como tendo um valor moral público de uma forma independente das crenças privadas de bem, de forma que se vai construir princípios morais políticos (de igual liberdade, igualdade equitativa de oportunidade e diferença) a partir dos próprios valores morais reconhecidos socialmente em uma sociedade democrática do tipo contemporânea e, então, a estratégia será testá-los por (i) sua coerência com os pontos fixos dos juízos morais ponderados (*considered judgments*) em todos os níveis de generalidade e (ii) por seu resultado quando aplicado às instituições democráticas, isto é, por sua garantia de estabilidade pelas razões corretas (*stability for the right reasons*) que conduz à legitimidade política (*political legitimacy*), o que é outra forma de dizer que eles serão testados por um equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) amplo (*wide*) e geral (*general*), sendo a justificação concebida em um equilíbrio

reflexivo pleno (*full*)¹.

O ponto de partida, então, é o que já é aceitável socialmente, isto é, os próprios valores morais políticos que são assumidos pelos cidadãos de uma democracia contemporânea, tais como: razoabilidade, reciprocidade, tolerância, civilidade, cooperação etc., valores esses que serão usados no procedimento de construção da posição original (*original position*), o que é demonstrado pelo papel central que a ideia normativa de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social desempenha no procedimento, que implica nas ideias normativas de pessoas como livres e iguais e sociedade bem-ordenada, ideias essas que estarão pressupostas no procedimento de deliberação das partes (*parties*) sob as restrições do véu da ignorância (*veil of ignorance*) e circunstâncias da justiça (*circumstances of justice*) para a construção/escolha dos princípios morais e o teste pelo equilíbrio reflexivo. Nas palavras de Rawls:

“Reunimos as convicções arraigadas, como a crença em tolerância religiosa e a rejeição da escravidão e tentamos organizar as ideias e princípios básicos implícitos nessas convicções numa concepção política de justiça coerente. Tais convicções são pontos fixos provisórios que parece que qualquer concepção razoável deve levar em conta. Começamos, então, observando a própria cultura pública como fundo compartilhado de ideais e princípios básicos implicitamente reconhecidos” (RAWLS, 1996, p. 8)².

Veja-se que o que essa teoria normativa exige do sujeito moral será uma disposição de propor e cumprir os termos equitativos de cooperação, como já vimos anteriormente e,

¹ O equilíbrio reflexivo é o método por excelência da justiça como equidade, o que já revela sua filiação a uma epistemologia coerentista do tipo holística, isto por que o que será exigido para a justificação de uma crença moral será que ela deve ser coerente não apenas com outra crença, mas com um conjunto coerente de crenças. No artigo “Reply to Habermas”, Rawls faz referência ao equilíbrio reflexivo pleno (*full*) como um ponto ao infinito que nós nunca poderemos alcançar, mas que podemos chegar próximos através da discussão em que nossos (i) ideais, (ii) princípios e (iii) juízos pareçam mais razoáveis para nós, apresentando como característica central a intersubjetividade: “The overall criterion of the reasonable is general and wide reflective equilibrium; (...). Reflective equilibrium resembles his test in this respect: it is a point at infinity we can never reach, though we may get closer to it in the sense that though discussion, our ideals, principles, and judgments seem more reasonable to us and we regard them as better founded than they were before” (RAWLS, 1995, p. 384-385). Ver, também, RAWLS, 2001, p. 31: “Thus citizens have achieved general and wide, or what we may refer to as full, reflective equilibrium. (The adjective ‘full’ we reserve for features as realized in a well-ordered society)”. O uso do equilíbrio reflexivo geral, ou consenso sobreposto, também parece apontar para uma filiação a uma tradição pragmatista de justificação, que conecta de forma forte a justificação com a questão da legitimação (detalharei esse ponto mais adiante). Creio que podemos afirmar, sem um grande receio de errar o alvo, que o método nada mais é do que um teste de aceitabilidade pessoal/social, teste que é tanto em primeira (equilíbrio reflexivo amplo), quanto em terceira pessoa (equilíbrio reflexivo geral). A sua função é mostrar para nós os valores morais que nós já aceitamos de um ponto de vista social e orientar nossa deliberação moral nessa mesma direção.

² RAWLS, 1996, p. 8 “We collect such settled convictions as the belief in religious toleration and the rejection of slavery and try to organize the basic ideas and principles implicit in these convictions into a coherent political conception of justice. These convictions are provisional fixed points that it seems any reasonable conception must account for. We start, then, by looking to the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles”.

também, uma disposição para reconhecer os limites da razão em justificar arquimedeanamente os juízos morais proferidos pelos indivíduos, isto é, ela exigirá o reconhecimento da sobrecarga da razão (*burdens of reasons*), o que é uma outra forma de dizer que ela exigirá que o sujeito moral seja razoável (*reasonable*). Mas o que isso significa? Que o sujeito deve se dispor a partir da ideia de sociedade equitativa para o estabelecimento do critério moral público porque já faz uso da ideia de reciprocidade e se dispor a reconhecer o fato do pluralismo razoável e o fato da opressão, que é igual a reconhecer a existência de várias convicções morais sobre o bem em sociedades complexas contemporâneas como uma característica permanente e, também, que a única forma de alcançar uma unidade moral absoluta seria pelo uso da força do Estado para obrigar todos os sujeitos a aceitar uma mesma concepção de bem¹. Esse parece ser um posicionamento de aceitação da falibilidade humana em alcançar a justificação absoluta de suas crenças morais e, por isso, não exige do sujeito moral o conhecimento do critério último de justificação, isto é, sua verdade. Antes, é uma tentativa de aplicar o conceito de tolerância à própria filosofia moral. Dessa forma, a razão é deflacionada no sentido que ela terá uma capacidade limitada para alcançar a justificação. A exigência de razoabilidade (*reasonableness*) é explicada nesses termos por Rawls:

“O primeiro aspecto básico do razoável é, portanto, a disposição de propor termos equitativos de cooperação e cumpri-los, desde que os outros também o façam. O segundo aspecto básico, como agora revejo, é a disposição de reconhecer os limites do juízo e aceitar suas consequências para o uso da razão pública na condução do exercício legítimo do poder político em um regime constitucional” (RAWLS, 1996, p. 54)².

Por ser uma disposição, a ação razoável ou a razoabilidade está sendo tomada como uma virtude necessária ao agente moral para sua deliberação, pois exigirá do agente uma disposição moral de agir a partir do critério de reciprocidade e uma disposição intelectual de reconhecimento da limitação racional. Por outro lado, é importante frisar,

¹ Essa referência à exigência de razoabilidade se dá a partir dos cinco fatos gerais que são tomados como pontos de partida da justiça como equidade: (i) pluralismo razoável, (ii) fato da opressão, (iii) apoio ao regime democrático, (iv) ideias intuitivas da cultura pública, (v) revisibilidade das crenças. A esses fatos gerais se adicionam duas ideias normativas de (i) sociedade cooperativa e (ii) pessoas livres e iguais. Ver RAWLS, 1989, p. 474-478 e RAWLS, 1996, p. 48-58.

² RAWLS, 1996, p. 54: “The first basic aspect of the reasonable, then, is the willingness to propose fair terms of cooperation and to abide by them provided others do. The second basic aspect, as I review now, is the willingness to recognize the burdens of judgment and to accept their consequences for the use of public reason in directing the legitimate exercise of political power in a constitutional regime”. Um esclarecimento para a tradução da expressão “burdens of judgment”. O termo “burden” é melhor traduzido como “carga” ou “sobrecarga”. O problema é que a expressão “sobrecarga do juízo” diz muito pouco. Dessa forma, usarei preferencialmente “limites do juízo” e “limites da razão” para “burdens of reason”, pois creio que melhor expressa a ideia do texto, que é a do reconhecimento de que a razão não é capaz de encontrar uma justificação última para os juízos morais dos cidadãos.

que a justiça como equidade não se contentará com apenas uma exigência mínima de revisibilidade das crenças por parte do indivíduo, embora essa característica seja de fundamental importância nesse modelo coerentista holístico e pragmatista de justificação. É por esse motivo que os procedimentos ocupam um papel central para a justificação da norma, de forma a exigir, também, o reconhecimento de determinados fatos que podem contar como razões no procedimento ou da posição original - equilíbrio reflexivo ou do consenso sobreposto (*overlapping consensus*). Mas que fatos contam como uma razão no procedimento? As crenças que são justificadas intersubjetivamente, isto é, que podem ser tomadas como fatos sociais (institucionais). Por exemplo: que a cooperação é boa socialmente, que as pessoas são morais, isto é, livres e iguais, que a exigência de reciprocidade é uma boa medida para a resolução de conflitos. Esses fatos não dependem da aprovação de um indivíduo isolado, mas requerem uma aprovação social que, inclusive, pode ser percebida em uma dimensão histórica¹.

Procurei mostrar acima como o critério de razoabilidade parece central para o projeto de Rawls. Mas, pode uma teoria normativa de justiça prescindir do conceito de verdade para a justificação, contentando-se apenas com o critério de razoável? Não se perderia toda a normatividade com esse movimento e a recaída no relativismo seria inevitável? Ou, alternativamente, não seria demasiado e ineficaz exigir a razoabilidade do agente moral, uma vez que exigiria um tipo de conhecimento que o agente moral comum não tem acesso ou, no limite, que as pessoas são absolutistas e não razoáveis em seus juízos cotidianos? No restante desse artigo procurarei responder a essas questões. Partirei da crítica formulada por Estlund a respeito do estreitamento do conceito de razoabilidade e a necessidade da verdade e das críticas estabelecidas por Timmons e Gaus a respeito da exigência demasiada e ineficaz da razoabilidade; posteriormente, tentarei responder a essas críticas formuladas e, na parte final do texto, procurarei formular um argumento a respeito de um tipo de responsabilidade moral razoável que pode estar contida na justiça como equidade.

¹ Os procedimentos da posição original e equilíbrio reflexivo são explicados detalhadamente em RAWLS, 1999, § 4 e 9. Importante observar que esse procedimento de construção e teste não faz uso de um processo inferencial de conhecimento em que os princípios de justiça seriam deduzidos de premissas autoevidentes. Alternativamente, a justificação é tomada como uma questão de apoio mútuos de várias considerações, todas elas encaixando em conjunto numa visão coerente. Ver RAWLS, 1999, p. 19. Por outro lado, a função do procedimento do consenso sobreposto é garantir a estabilidade social pelas razões corretas, de forma que pessoas que professam doutrinas abrangentes razoáveis podem endossar uma mesma concepção política de justiça, cada qual a partir de seu próprio ponto de vista. Ver RAWLS, 1996, p. 134.

II

Deixem-me iniciar com a crítica de Estlund feita no artigo “The Insularity of the Reasonable”, que afirma que a justiça como equidade deve admitir a verdade, sendo o critério de razoabilidade ou aceitabilidade limitado para garantir a justificação dos princípios morais em razão de seu modelo de legitimação não ser defensável por sua incompletude. Isso porque a tese central do *Liberalismo Político* é afirmar princípios morais políticos de tolerância no âmbito da justificação pública que não precisam ser verdadeiros. Isso implica que mesmo doutrinas verdadeiras são inadmissíveis a menos que elas sejam aceitas por todos os cidadãos razoáveis. Estlund vê acertadamente, então, que a verdade não é nem condição necessária e nem suficiente para a admissibilidade das doutrinas abrangentes:

“A ideia moral por trás desse princípio é que nenhuma pessoa pode legitimamente ser coagida ou moralmente obrigada a seguir normas legais e obrigações a menos que razões suficientes possam ser dadas que não violem as convicções morais e filosóficas razoáveis das pessoas sobre o verdadeiro ou falso, certo ou errado” (ESTLUND, 1998, p. 253).

O argumento que Estlund parece defender é que se esse princípio sobre justificação é ele próprio oferecido como parte da justificação pública, ele, então, se aplica a si mesmo. Segue daí que ele deve ser aceitável para todos os cidadãos razoáveis e não pode ser invocado como verdadeiro, nem mesmo a própria concepção de razoabilidade. A tese parece afirmar que esse modelo de justificação pública deve afirmar a verdade e não apenas a razoabilidade de seu princípio fundamental, a saber, que diz que doutrinas são admissíveis como premissas na justificação pública somente se forem aceitáveis para todos os cidadãos razoáveis. Embora um tanto diferente da crítica já bem conhecida feita por Raz, em razão de fazer uma conexão correta entre justificação e legitimidade, também afirmará que uma teoria política normativa não pode pairar acima da verdade moral, sem qualquer ponto de contato¹.

¹ Sintetizando, o argumento de Raz, no artigo “The Case of Epistemic Abstinence”, é o seguinte: como a justiça como equidade tem uma tarefa prática de possibilitar estabilidade social e não teórica, tendo um fundamento fraco nos valores morais comuns dados pela tradição, sendo tomada como autossuficiente e, conseqüentemente, sofrendo de abstinência epistêmica, mesmo se falsa a teoria poderia ser aceita se realizasse seu papel prático. Diz que se evitarmos a abstinência epistêmica nós reconheceríamos que o papel prático dos princípios de justiça em alcançar o consenso sobreposto que garante unidade e estabilidade seria uma questão teórica sobre a verdade dos princípios. Ver RAZ, 1990, p. 16. Isto significa que para Raz justificação está necessariamente conectada a uma ideia de verdade. Para Estlund, diferentemente, como apontado no final de seu artigo, determinadas obrigações podem estar fundadas na sua legitimidade e não na verdade. Em outras palavras, ele avalia que a força coercitiva do poder político é legítima com base em sua aceitabilidade/razoabilidade, isto é, com base na aceitação dessas regras por parte de pessoas razoáveis e

Seu argumento central é apresentado com a seguinte formulação intitulada de RAN (*Reasonable Acceptance Necessary*): “Nenhuma doutrina é admissível como uma premissa em qualquer estágio da justificação política a menos que ela seja aceitável para todos os cidadãos razoáveis, e não necessita ser aceitável para mais ninguém” (ESTLUND, 1998, p. 254). Entendendo o termo “doutrina” de forma a significar declarações factuais, princípios, propostas e mesmo juízos morais, RAN, assim, é ela própria uma doutrina. A questão, então, é a de que essa doutrina não precisa ser verdadeira, mas apenas aceitável por todos. A crítica de Estlund é que a razoabilidade, que é a aceitabilidade de todos, deve ela própria ser verdadeira, ou, então, essa doutrina seria arbitrária e os indivíduos não precisariam se ver obrigados a segui-la. O problema aqui é que RAN é aplicada a ela mesma, sendo ela própria uma premissa na justificação pública. O ponto central nessa argumentação é mostrar que Rawls deveria considerar a questão de que seu princípio liberal de legitimidade deveria ser tomado como verdadeiro. Sumarizando o argumento de Estlund até o momento, temos: dado que Rawls quer aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia, a justiça como equidade aplica o princípio de tolerância nela própria e, dessa forma, deveria afirmar o requisito de tolerância também como verdadeiro. A conclusão é a de que uma concepção política alternativa de justiça, ao reivindicar sua verdade, seria substantiva e, logo, não dogmática (ESTLUND, 1998, p. 256).

O próximo passo será o da apresentação de uma versão modificada de RAN, com o interesse de investigar a questão independentemente do conteúdo da ideia de razoabilidade. Assim, AN (*Acceptance Necessary*): “Nenhuma doutrina é admissível como premissa em qualquer estágio da justificação política a menos que ela seja aceitável por um certo conjunto de cidadãos (reais ou hipotéticos), C, e nada mais que a aceitação é necessário” (ESTLUND, 1998, p. 257). Aqui o ponto será o de mostrar que AN afirma uma condição necessária, mas que não é suficiente para a admissibilidade. Como Rawls sustenta que a razoabilidade é suficiente para a justificação, evitando a pretensão de verdade, o problema é que quando uma certa versão de C é posta à frente de outras versões alternativas possíveis em AN, parece não haver critérios seguros para sustentar que essa seja uma versão correta de C. A conclusão parece clara: não é possível uma escolha não arbitrária dos possíveis conteúdos de C nas relações entre este e as diferentes instâncias de AN que não viole sob

racionais, o que revela que ele está distinguindo justificação de verdade e a aproximando da legitimação. A discordância em relação à Rawls se dá por ele achar que essa proposta falhará a menos que sua doutrina fundamental, o critério de aceitabilidade, seja ao menos aproximadamente verdadeira. Ver ESTLUND, 1998, p. 275.

algum aspecto a pretensão da não necessidade da verdade para a justificação pública (ESTLUND, 1998, p. 261-263).

A proposta de Estlund é a de que a teoria de Rawls deve tomar RAN como verdadeira, estabelecendo contato com a verdade, ao menos em um sentido mínimo. O critério deve ser modificado da seguinte forma: MAC (*Modified Acceptance Criterion*):

“Como exceção dessa doutrina, nenhuma doutrina é admissível ou excluída como uma premissa na justificação política sobre as bases de sua verdade ou falsidade, mas é admissível apenas quando e porque ela é aceitável para todos os cidadãos razoáveis (...). A presente doutrina deve ser aceitável para todos os cidadãos e verdadeira” (ESTLUND, 1998, p. 266).

É importante procurar compreender qual é mudança realizada aqui. Veja-se que o critério de aceitabilidade/razoabilidade continua como uma condição necessária para a justificação pública, pois o que vai justificar qualquer doutrina abrangente é sua aceitabilidade social. Por outro lado, essa doutrina da aceitabilidade deve ser ela própria aceitável e verdadeira; sendo ela verdadeira, então, também é condição suficiente para a justificação. Com a afirmação da verdade dessa premissa liberal, então, juízos morais razoáveis podem ser tomados como verdadeiros. O que Estlund parece ter em mente é que a noção de verdade que deve ser utilizada não pode ir além de um sentido mínimo: “Para qualquer declaração P, P é verdadeiro no sentido mínimo se e somente se P”. Por exemplo, se todos podem aceitar que assassinar é errado, então, “assassinar é errado” é verdadeiro no sentido mínimo requerido pelo liberalismo político. A conclusão a que ele chega é a seguinte: para uma teoria da legitimação ser defensável, ela precisa ir além dessa dimensão prática de aceitabilidade como critério de justificação e refletir e posicionar-se sobre sua verdade (ESTLUND, 1998, p. 270-275)¹.

Mas há, também, um outro tipo de crítica ao papel do critério de razoabilidade na justiça como equidade que acentua, não a sua fraqueza, mas a sua excessividade. Essa é a constatação central de Timmons, a saber, que teorias morais ao estilo da proposta por Rawls exigem em demasia do agente moral, pois exigem uma disposição para o reconhecimento dos limites da razão. Alternativamente, ele situará a responsabilidade do agente em um âmbito mais modesto, que será o de (i) obter evidência, (ii) lidar e considerar

¹ Veja-se que Estlund e Raz não estão isolados nessa posição crítica que também é compartilhada por vários outros autores, como é o caso de Alan Thomas. Ele faz uma interpretação muito semelhante à de Estlund, reivindicando que o princípio da restrição ao razoável para a justificação/legitimação deve ele próprio ser verdadeiro e não apenas razoável. Em suas próprias palavras: “Precisamos procurar por verdades independentes em uma moralidade política *sui generis* para melhorar o sentido geral dessa posição” (THOMAS, 2010, p. 282). A esse respeito, ver, também, o artigo de Gardiner: “Rawls on Truth and Toleration” (GARDINER, 1988, p. 103-111).

as possibilidades alternativas e (iii) lidar com conflitos internos de crenças (TIMMONS, 2004, p. 195)¹.

Vejam-se as razões disso. Timmons está comprometido com um modelo de epistemologia moral contextualista, propondo uma justificação doxástica da crença moral, uma vez que a maior parte das crenças éticas comuns podem ser justificadas pela responsabilidade epistêmica do agente, o que implica em avaliar as situações alternativas. Sua tese central é que se pode ser responsável epistemicamente em assegurar certas crenças sem necessitar de justificação para elas, bastando a avaliação das crenças de primeira ordem por parte do agente, o que envolve parâmetros variáveis como: objetivo, perspectiva e recursos. Para ele, não é necessário estar engajado em uma aceitação de uma teoria moral para um indivíduo estar doxasticamente justificado em assegurar uma crença moral particular. Ao contrário, defende que as crenças doxasticamente justificadas devem ser justificadas proposicionalmente por um indivíduo, o que não implica assumir que essa justificação se dará pela coerência com um princípio moral. O problema desse modelo coerentista, como o de Rawls, é que ele não se encaixa com as deliberações morais cotidianas, pois os indivíduos não escolhem princípios entre teorias morais primeiro para só depois verificar se suas crenças estão corretas. Dessa forma, a regra da responsabilidade epistêmica contextualista é formulada da seguinte maneira por Timmons:

“Normalmente, uma pessoa S é responsável epistemicamente em acreditar em algumas proposições p ao tempo t apenas se S checar todas as possibilidades alternativas que seriamente estão indicadas por um adequado conjunto de crenças de fundo em t”. (TIMMONS, 2004, p. 200).

Qual é o problema aqui? A questão é que Timmons está se contrapondo ao coerentismo que exige que o agente possua uma bateria muito grande de crenças: crenças de primeira ordem, tanto crenças morais como não morais, e crenças de segunda ordem, que são crenças para a justificação das primeiras. Sua proposta se pretende menos exigente, uma vez que defende o conservadorismo das crenças de segunda ordem sobre as crenças contextualmente básicas, sendo as crenças de primeira ordem justificadas se asseguradas responsabilmente pelo agente. Assim, algumas crenças morais, especialmente as que são parte constitutiva de nossa perspectiva moral, servem como um corpo de assunções morais básicas que, em contextos comuns de pensamento e discussão moral, não precisam de

¹ Esta crítica está situada em uma proposta mais ampla de defender uma justificação moral contextualista, defendendo um contextualismo estrutural. É nessa perspectiva que ele investigará sobre um ideal realístico de responsabilidade epistêmica. Ver TIMMONS, 2004, p. 178-246.

justificação (TIMMONS, 2004, p. 213).

Na justiça como equidade, o reconhecimento dos limites racionais, que é o mesmo que razoabilidade, se constituem como crenças de segunda ordem que terão o papel de julgar a validade das crenças de primeira ordem. Como a legitimidade da coerção do poder político é dada pela aceitabilidade das crenças feitas por pessoas razoáveis, a legitimidade é alcançada pela razoabilidade/aceitabilidade, sendo ela o próprio critério de justificação. Um problema que poderia estar relacionado com a crítica de Timmons de uma exigência demasiada seria o de questionar se as pessoas não razoáveis teriam a sua autonomia política desrespeitada pelo método de legitimação/justificação de Rawls? Será que a justiça como equidade não infringiria os direitos básicos e liberdades dos indivíduos não razoáveis? Seria isto justo, uma vez que no mundo real as pessoas geralmente não são razoáveis?¹

A constatação de que as pessoas não são de fato razoáveis, pode servir, também, para ressaltar a ineficiência do critério de razoabilidade para a justificação. Esse parece ser o argumento apresentado por Gaus ao estabelecer uma crítica à ideia de justificação pública de Rawls, que estaria baseada no critério de razoabilidade, implicando em uma teoria populista do raciocínio prático, pois deve contar com um assentimento das pessoas para a justificação (GAUS, 1996, p. 130-131). Qual a estratégia empregada por Gaus? Parece ser a de mostrar a fraqueza desse critério de razoabilidade, que indicaria uma disposição para propor e seguir os princípios que podem ser publicamente justificados; para reconhecer os limites do juízo; para raciocinar corretamente; para fazer raciocínios acessíveis aos outros, fazendo uso de argumentos de bom senso e conclusões não controversas da ciência. O problema é que, para Gaus, as pessoas não são razoáveis, apresentando três razões para comprovar sua tese: (i) falácia do jogador, que mostra que as pessoas podem ser induzidas a abandonar normas válidas de inferência e cometer erros em juízos probabilísticos; (ii) *akrasia* epistêmica, que revela que as pessoas não tem disposição para aceitar os argumentos de bom senso e as provas científicas; (iii) juízos absolutistas, que aponta que as pessoas geralmente proferem seus juízos com certeza absoluta, o que não encaixa com a exigência dos limites dos juízos e com a condição de acessibilidade². Os três exemplos revelam um

¹ Este parece ser o argumento central desenvolvido por Marilyn Friedman no artigo “John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People”. Ela defende que as pessoas geralmente não são razoáveis em razão de terem crescido sob instituições injustas ao invés de sob instituições livres como as postuladas no ideal de sociedade bem-ordenada de Rawls. Ver FRIEDMAN, 2000, p. 16-19.

² Gaus cita a pesquisa de Deanna Kuhn para mostrar a inviabilidade de contar com o reconhecimento dos limites dos juízos para a justificação, uma vez que ela mostra que ao menos metade dos sujeitos investigados (entre a adolescência até a idade madura) se revelaram absolutistas em seus juízos. O estudo coordenado por Kuhn revelou que mais da metade das pessoas investigadas que deviam explicar as causa do crime,

mesmo argumento: as pessoas reais não são razoáveis no seu cotidiano, logo, a razoabilidade não é suficiente para a justificação, devendo ser substituída pela racionalidade, colocando a vitória de uma crença sobre outra no lugar do acordo (GAUS, 1996, p. 131-136).

III

Agora, procurarei responder a essas objeções. A respeito da crítica de Estlund sobre a necessidade do critério de razoabilidade ser verdadeiro a fim de resultar em uma concepção de legitimação adequada, inicio ressaltando uma característica central do modelo de justificação defendido por Rawls: ele quer superar os modelos dicotômicos em filosofia moral que estabelecem uma distinção radical entre uma esfera factual e outra normativa, procurando estabelecer uma relação de complementaridade entre valores e fatos, o que fica evidenciado pelo papel do método do equilíbrio reflexivo, que tem a tarefa de organizar nossos juízos morais ponderados de forma a servirem de base para a construção dos princípios, o que possibilita uma concepção moral coerente (RAWLS, 1971, p. 579; RAWLS, 1999, p. 507). Após essa observação geral, gostaria de precisar o que eu estou dizendo: que a tentativa de Rawls de superação da dicotomia fato/valor o levará a adotar uma estratégia pragmatista de justificação: justificação é uma questão prática antes que teórica. Assim, a própria noção de razoabilidade dentro da justiça como equidade tem, ela própria, uma dimensão prática e não teórica, isto é, ela não é tomada como um critério último que estaria descolado de toda a realidade, mas, preferencialmente é um ideal político e, por essa razão, é estipulada como condição necessária e suficiente para a justificação. Nas palavras de Rawls:

“Observe que aqui ser razoável não é uma ideia epistemológica (embora tenha elementos epistemológicos). Preferencialmente, ela é parte de um ideal político de cidadania democrática que inclui a ideia de razão pública” (RAWLS, 1996, p. 62)¹.

Veja-se que a crítica de Estlund é que a razoabilidade não poderia ser uma condição suficiente para justificação, sendo apenas condição necessária, uma vez que garantir a

desemprego e falha na escola, viam suas crenças como corretas e nunca como erradas. Esse estudo está documentado em *The Skills of Argument*. Ver GAUS, 1996, p. 134-135.

¹ RAWLS, 1996, p. 62: “Observe that here being reasonable is not an epistemological idea (though it has epistemological elements). Rather, it is part of a political ideal of democratic citizenship that includes the idea of public reason”.

legitimidade pela pura aceitabilidade poderia recair em arbitrariedade. Por isso, sua proposta é a de tomar esse princípio da aceitabilidade como minimamente verdadeiro, na forma “Para qualquer declaração P, P é verdadeiro se e somente se P”. Mas, essa acusação é procedente? Creio que não. E a razão para defender essa posição é que o critério de razoabilidade, mesmo não sendo verdadeiro, serve para a justificação pública, o que implicará na afirmação de valores morais-políticos de forma *freestanding*, isto é, que se sustentam sozinhos na esfera política, por meio do procedimento da posição original, que é normativo. Veja-se que esses valores são tomados como aquilo que são assumidos socialmente, ou dito de outra forma, esses valores proporcionam uma “base satisfatoriamente compartilhada de justificação pública”¹ (RAWLS, 1989, p. 485).

Essa estratégia pode ser vista como uma tentativa de procurar estabelecer o valor em coerência com o fato, isto é, de relacionar os valores morais-políticos com as práticas sociais, políticas e econômicas de sociedades democráticas contemporâneas com diversidade moral. É por isso que para estabelecer a justificação dos princípios de justiça se precisará de uma justificação pública, o que implicará em ver se eles garantirão estabilidade social e legitimidade política. Aqui a tese parece ser que o que contará para a legitimação será o mesmo que o que valerá para a justificação. É por isso que o consenso é aquilo que tanto garante a legitimidade do uso do poder político quanto assegura a validade da norma (RAWLS, 1971, p. 580; RAWLS, 1999, p. 508; RAWLS, 1996, p. 136)². Assim, a tarefa real de justificar uma concepção de justiça não é primordialmente um problema epistemológico:

“A busca por fundamentos razoáveis para alcançar um acordo enraizado em nossas concepções de nós mesmos e em nossa relação com a sociedade substitui a busca pela verdade moral interpretada como fixada por uma ordem anterior e independente de objetos e relações, naturais ou divinas, uma ordem aparte e

¹ A passagem inteira é a seguinte: “We hope that by doing this we can, in working political practice, firmly ground the constitutional essentials in those political values alone, and that these values will provide a satisfactory shared basis of public justification” (RAWLS, 1989, p. 485).

² Maffettone fala acertadamente de uma “conexão estrutural entre dois tipos de consenso - entre o liberalismo e a democracia e entre justificação e legitimação” (MAFFETTONE, 2010, p. 249). A tese de Maffettone é que se pode responder a esse tipo de crítica a respeito da pretensa fraqueza do critério de razoabilidade ressaltando que justificação e legitimação estão conectadas na forma que Rawls pensa a justificação das normas, conectando um consenso ideal com um consenso real. Ele explica esta complementaridade entre justificação e legitimação na forma de um ‘institucionalismo normativo’ (MAFFETTONE, 2010, p. 23). Ver a seminal reflexão sobre a centralidade do critério de razoabilidade na justiça como equidade em MAFFETTONE, 2010, p. 237-249. Numa direção similar, Laden ressalta um projeto alternativo da justiça como equidade, destacando quatro importantes elementos. Para nossa discussão específica, chamo atenção para os elementos 3 e 4: (3) seus argumentos são estabelecidos para servir de justificação pública preferencialmente que tomados como deduções a partir de premissas sobre a natureza humana ou racionalidade e (4) a ideia central e o ponto mais alto de seu projeto é a ideia de razão pública e deliberação pública. Ver LADEN, 2003, p. 379.

distante de como nós nos concebemos” (RAWLS, 1980, p. 306)¹.

Seria esse modelo de justificação arbitrário? Penso que não. Isso porque os princípios de justiça aceitos com base em nossas convicções morais mais profundas podem ser testados tanto por um procedimento formal de simetria na deliberação quanto por um procedimento pragmático de estabilidade e legitimidade. É verdade que não se conta com um critério último que pairaria fora do mundo; entretanto, a norma está sendo estipulada de valores sociais que vem obtendo aceitação nas próprias práticas e são validados por procedimentos. A normatividade é factual-procedimental. A concepção alternativa de Estlund, por sua vez, diz que acabaria com a arbitrariedade em razão do uso de uma concepção mínima de verdade. Será mesmo? Vejamos o exemplo dado por ele: se todos podem aceitar que assassinar é errado, então, “assassinar é errado” é verdadeiro no sentido mínimo exigido pelo liberalismo político. Qual a diferença em relação à justiça como equidade até aqui. Parece que nenhuma, uma vez que o argumento é o mesmo: se todos podem aceitar que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas com uso do(s) procedimento(s), então, a “intolerância religiosa” e a “discriminação racial” são injustas e, sendo injustas, não devem ser praticadas². Note-se que esta estratégia procedimental parece possuir o mesmo peso que uma concepção minimalista de verdade. Isso porque uma concepção minimalista não pressupõe a existência de uma ordem de coisas independente dos sujeitos que serviriam de critério para saber se o dito corresponderia ou não a essa ordem de coisas; entretanto, possibilita que o juízo moral seja tomado como objetivo. É esta concepção de verdade representacionista que está sendo recusada por Rawls e não uma concepção deflacionada de verdade que, inclusive, é adequada a um modelo coerentista e pragmatista de justificação³. Penso que não é muito

¹ RAWLS, 1980, p. 306 “The search for reasonable grounds for reaching agreement rooted in our conception of ourselves and in our relation to society replaces the search for moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order of objects and relations, whether natural or divine, an order apart and distinct from how we conceive of ourselves”.

² Freeman também pensa que é possível aproximar o conceito de razoável com verdadeiro: “Rawls também acredita que a justiça como equidade é a concepção política mais razoável (ou verdadeira, se você quiser) e que ela está em uma melhor posição para encontrar o critério de reciprocidade e possibilitar uma base para a justificação pública requerida pelo princípio liberal de legitimidade”. Ver FREEMAN, 2009, p. 230.

³ Isso pode soar estranho, mas é precisamente isso que Rawls faz. Veja sua definição de justificação: “Preferencialmente, justificação é endereçada aos outros que discordam de nós e, dessa forma, deve sempre proceder de algum consenso, isto é, de premissas que nós e os outros reconhecemos publicamente como verdadeiras; ou melhor, que reconhecemos publicamente como aceitáveis para nós para o propósito de estabelecer um acordo viável sobre questões fundamentais de justiça política” (RAWLS, 1985, p. 394). Veja-se que aqui “premissas verdadeiras” e “premissas aceitáveis” estão sendo tomadas como intercambiáveis. A substituição do termo “verdadeiras” por “aceitáveis” parece ter a função específica de ressaltar que não se fará uso de uma epistemologia representacionista e uma ontologia realista.

elucidativo um inflacionamento demasiado dessa distinção entre o razoável e o verdadeiro, uma vez que a razoabilidade pode ser tomada como uma verdade prática, isto é, como uma convergência prática social. Se Estlund parece também recusar essa concepção tradicional de verdade, não compreendo, então, qual a forte distinção entre o que ele está propondo e o que é defendido por Rawls. E assim, porque apenas o modelo rawlsiano seria arbitrário? Não seria essa posição ela própria arbitrária?

E o que dizer da outra objeção a respeito da exigência da razoabilidade do agente moral? Seria ela excessiva e ineficaz, uma vez que o agente moral comum parece não possuir esse critério metajustificatório para a validação de suas crenças, isto é, crenças de segunda ordem? Retomemos a explicação do que é razoabilidade para Rawls com a finalidade de identificar seu conteúdo específico. Com isso em mãos, pretendo mostrar que essa exigência não é demasiada, mas, ao contrário, que é uma exigência comum que se faz a qualquer cidadão de uma sociedade democrática contemporânea.

Em primeiro lugar, razoabilidade é uma disposição para propor e cumprir os termos equitativos de cooperação e, sendo assim, é compreendida como uma faculdade moral que capacita o agente a propor e depois motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu valor intrínseco. Isto quer dizer que a razoabilidade é uma virtude social que é pressuposta pela justiça como equidade (RAWLS, 1996, p. 54). Explicando mais detalhadamente essa virtude moral social, temos que a razoabilidade: (i) é parte da sensibilidade moral; (ii) está conectada com a ideia de reciprocidade, que é intermediária entre o altruísmo e o egoísmo; (iii) não é derivada da racionalidade; (iv) é pública, de forma que garante a igualdade entre as pessoas no âmbito do reconhecimento social (RAWLS, 1996, p. 48-54).

Em segundo lugar, razoabilidade é a disposição para reconhecer os limites do juízo e da razão e aceitar suas consequências para o uso público da razão na condução do exercício legítimo do poder político em um regime democrático constitucional (RAWLS, 1996, p. 54). Já vimos que isso implicará em reconhecer o (i) fato do pluralismo razoável, isto é, reconhecer como legítima a diversidade moral que obedece a restrição do razoável e o (ii) fato da opressão, que é a compreensão que só com um Estado forte e opressivo se garantiria a unidade moral. Essa é uma exigência intelectual, uma vez que o indivíduo deve compreender a realidade em que vive, identificando que nem toda a pessoa razoável defende a mesma doutrina abrangente e, logo, não é possível que todas essas doutrinas sejam verdadeiras. Também, isso implicará em endossar alguma forma de liberdade de consciência e autonomia de pensamento. Pode-se perceber, então, que esse

reconhecimento dos limites do juízo é fundamental para a ideia democrática de tolerância. A esse respeito, é importante fazer referência a essa observação de Rawls:

“Não é realístico - ou pior, isto desperta suspeita mútua e hostilidade - supor que todas as nossas diferenças estão enraizadas apenas na ignorância e perversidade, ou ainda, em rivalidades pelo poder, status ou ganho econômico” (RAWLS, 1996, p. 58)¹.

De posse desse conteúdo da razoabilidade, se pode agora tentar responder a objeção de Timmons, usando o seguinte argumento: não é uma exigência demasiada a um agente moral porque não é uma exigência demasiada a um cidadão de uma democracia constitucional, uma vez que o agente moral é um cidadão. É legítimo exigir que um cidadão aja de forma racional e razoável, isto é, que deva fazer uso de juízos, inferências e pensamento e, também, que aja a partir de um senso moral adequado. Um agente moral é uma pessoa. Uma pessoa tem capacidade de senso de justiça (razoabilidade) e concepção de bem (racionalidade). Isso quer dizer que os agentes devem ter essas duas capacidades (de pessoa) num grau mínimo que lhe permitam serem cidadãos livres e iguais em um regime constitucional e, assim, a exigência é legítima (RAWLS, 1996, p. 61-62).

Quero chamar atenção para o seguinte fato: não há uma grande celeuma a respeito de serem demasiadas as exigências que se fazem aos cidadãos reais em comunidades reais. Vemos como legítimas as exigências de ter que obedecer às leis, como as encontradas na constituição, código penal, código civil e outros códigos socialmente reconhecidos. Se alguém estuprar ou sequestrar uma pessoa e for presa e acusada por esse ato, não servirá de desculpa o fato dela não saber que isso era proibido por lei. Nem no caso da pessoa não saber ler ou ter passado um período em coma. Isso quer dizer que exigimos dos cidadãos que eles obedeçam ao que a lei determina e, além disso, que eles se conduzam de certa forma moral, isto é, de certa forma imparcial ou que respeita a reciprocidade, que é o mesmo que dizer que os cidadãos devem ser civilizados, podendo conviver harmoniosamente com os outros. O que é isso senão exigir o reconhecimento dos limites dos juízos e da razão? Agora, se não é demasiado para os cidadãos comuns, por que seria uma exigência demasiada para o agente moral?

A crítica de Timmons é que a exigência do reconhecimento dos limites da razão implica no conhecimento de uma crença de segunda ordem que possibilitará a justificação

¹ RAWLS, 1996, p. 58: “It is unrealistic - or worse, it arouses mutual suspicion and hostility - to suppose that all our differences are rooted solely in ignorance and perversity, or else in the rivalries for power, status, or economic gain”.

das crenças de primeira ordem. Creio que isso seja um engano ao menos parcialmente, pois Rawls procura deixar claro que esse reconhecimento dos limites racionais não é uma posição cética, não implicando em um argumento cético sobre a limitação do conhecimento, pois, senão, o consenso sobreposto seria inviabilizado. Antes, é obtido por experiência histórica e não por um argumento de dúvida do conhecimento e da razão: “Essa dificuldade resulta da experiência histórica, dada por séculos de conflitos sobre crenças religiosas, filosóficas e morais” (RAWLS, 1996, p. 63). Isso não impede que alguns agentes possam ter uma crença epistemológica de segunda ordem, mas isso não é uma exigência para todo o agente moral. No geral, o agente deve ter um “saber como” ser razoável, não necessitando de um “saber que” a razoabilidade seja uma premissa verdadeira. Nada mais é do que um respeito tolerante aos valores defendidos pelas outras pessoas e isso se aprende mais com a história do que com a epistemologia. Então, seria demasiado exigir do cidadão algum conhecimento da história? Creio que não, da mesma forma que não seria demasiado exigir esse tipo de conhecimento do agente moral em razão dele mesmo ser um cidadão.

Mas se as pessoas não forem efetivamente razoáveis, não seria ineficaz essa exigência? A isso respondo que o argumento central da justiça como equidade não requer que os agentes sejam de fatos razoáveis, mas que possam ser razoáveis. Dito de outra forma, a teoria moral rawlsiana pressupõe uma importante distinção entre ‘competência e performance’ e isso implica em dizer que a exigência da razoabilidade recai sobre essa capacidade moral e não sobre a real ação dos agentes¹. Tudo o que a teoria de Rawls necessita é que os indivíduos possam agir razoavelmente, que possam escolher a partir do que seria uma posição de razoabilidade, mas não precisa contar com a ação real dos sujeitos. Para Rawls:

“Agora se pode pensar inicialmente da filosofia moral (e eu ressalto a natureza provisória dessa concepção) como uma tentativa de descrever nossa capacidade moral, ou, no caso presente, se pode pensar uma teoria da justiça como

¹ Estou fazendo uso de uma interessante abordagem de John Mikhail que interpretou a justiça como equidade como fazendo uso da hipótese de uma gramática moral universal, em que os seres humanos nascem com uma gramática moral, em analogia com a gramática linguística como postulada por Chomsky, analogia feita por Rawls em RAWLS, 1999, § 9. Não quero me deter na abordagem naturalística feita por Mikhail, da qual eu tenho muitas reservas, mas ressaltar a importância da distinção que ele identifica na justiça como equidade. Mikhail defende que a distinção entre competência e performance que é tão importante na teoria linguística de Chomsky também é utilizada por Rawls, distinguindo o que é competência moral e performance moral. Para ele, a competência moral está associada ao conhecimento moral individual, sendo as condições mentais do agente para ação, enquanto que performance moral está associada em como o conhecimento moral é usado, isto é, se relaciona com o comportamento moral dos indivíduos. Ver MIKHAIL, 2011, p. 17-19.

descrevendo nosso senso de justiça” (RAWLS, 1971, p. 46; 1999, p. 41)¹.

Para provar o argumento, basta mostrar que uma ou algumas pessoas são de fato razoáveis. Dessa forma, se pode perceber que a própria pesquisa de Deana Kuhn que é utilizada por Gaus prova o argumento central da justiça como equidade, uma vez que a investigação mostra que um pouco menos da metade dos sujeitos investigados agem de forma razoável, isto é, mostra que os sujeitos não são absolutistas em seus juízos cotidianos. Isso já é o bastante para se estipular que os agentes morais devem agir razoavelmente, uma vez que eles possuem a capacidade para agir dessa forma moral, pressuposto tal que se pode comprovar ao mostrar que pessoas reais de fato agem razoavelmente.

IV

Nessa parte final do texto, eu quero ressaltar qual o ganho que podemos ter ao usar a razoabilidade ao invés da verdade como critério objetivo para a determinação do que é o justo. Vejamos isso a partir da forma como a justiça como equidade estabelece os preceitos da discussão razoável. Sendo uma pessoa razoável aquela que tem consciência dos limites da razão e do juízo, ela reconhecerá certos preceitos para orientar a deliberação e a discussão no âmbito público. Esses preceitos de razoabilidade são: (i) disposição para alcançar o acordo razoável na discussão política; (ii) estabilidade psicológica para encontrar desacordos substanciais sobre questões básicas (questões constitucionais e de justiça básica); (iii) disposição para creditar aos outros uma certa boa fé, aceitando a diversidade (RAWLS, 1989, p. 478-479). O que isso mostra? Que uma concepção de justiça que está sendo construída a partir do critério da razoabilidade ou aceitabilidade (preferencialmente do que ao critério de verdade), não precisa estar comprometida nem com um realismo ontológico, nem com um fundacionalismo epistemológico e nem mesmo com um representacionalismo semântico. Com uso de um critério de verdade não mínimo temos um modelo de filosofia moral e política que se baseia na descoberta de determinadas premissas que fundamentarão os princípios morais, sendo essa descoberta dada por um indivíduo a partir de sua razão privada, não havendo a valorização da história para essa deliberação individual em razão do teste final ser dado por correspondência. Isso implicará

¹ RAWLS, 1971, p. 46; 1999, p. 41: “Now one may think of moral philosophy at first (and I stress the provisional nature of this view) as the attempt to describe our moral capacity; or, in the present case, one may regard a theory of justice as describing our sense of justice”.

em dualismo, dogmatismo, assimetria e *input* solipsista. Alternativamente, com o uso do critério de razoabilidade, conseguimos superar os problemas epistemológicos anteriormente citados. Isso em razão, principalmente, desse modelo coerentista e pragmatista fazer uso de premissas que podem ser publicamente reconhecidas a partir de uma razão coletiva, o que traz por consequência a valorização da história nessa deliberação social. Veja-se que o problema do *input* solipsista é resolvido, uma vez que a determinação das normas morais será dada por um teste da coerência e da eficiência, com o respeito à reciprocidade. Note-se, também, o ganho desse modelo para se pensar a respeito da responsabilidade moral do agente. No modelo de descoberta, a ação moral verdadeiramente responsável poderia pressupor uma escolha verdadeira pelo o que se é (o tipo de pessoa que se é); e como as pessoas não podem escolher verdadeiramente como são, elas não seriam verdadeiramente responsáveis por suas ações¹. Com o modelo de reconhecimento, como é o modelo coerentista de Rawls, podemos substituir o ‘verdadeiramente’ pelo ‘razoavelmente’ e o ‘como se é’ pelo ‘o que se pode ser’ e, assim, teríamos:

- 1 A ação moral razoavelmente responsável pressupõe uma escolha razoavelmente responsável pelo o que se pode ser;
- 2 As pessoas podem escolher razoavelmente como podem ser;
- 3 Logo, as pessoas são razoavelmente responsáveis por suas ações.

O termo ‘razoavelmente’ significa aqui que se seguiu os preceitos da discussão razoável, o que implica tomar o razoável pelo o que tem aceitabilidade social. Assim, ser responsável por uma ação não é ser responsável nem pelo que se é e nem por todas as suas consequências. Antes, é uma responsabilidade que está centrada na deliberação do agente que pesa razões e escolhe a melhor alternativa. Por isso, o agente pode ser responsabilizado pelo tipo de pessoa que ele pode ser, pois tem capacidade de agir de forma moral (senso de justiça) e racional (concepção de bem) e, assim, sua ação pode ser responsabilizada. Não se

¹ Estou pensando em uma compreensão de responsabilidade moral como a de Galen Strawson, que conecta em última instância responsabilidade da ação com uma escolha verdadeira sobre o tipo de pessoa que se é (autodeterminação). Ele prova a impossibilidade da responsabilidade moral com o seguinte argumento básico: (i) A ação moral verdadeiramente responsável pressupõe uma escolha verdadeiramente responsável pelo que se é (o tipo de pessoa que se é); (ii) As pessoas não podem escolher verdadeiramente pelo que são (não podem se autodeterminar); (iii) Logo, as pessoas não são verdadeiramente responsáveis por suas ações. Ver STRAWSON, 1994, p. 6-7.

trata de uma responsabilidade última, é claro, mas de uma concepção exequível de responsabilidade moral, que está circunscrita a um âmbito de pluralismo moral razoável. E assim, toda a dramatização a respeito da perda da normatividade da justiça como equidade, em razão da ausência do critério de verdade, creio que se mostra excessiva

BIBLIOGRAFIA

ESTLUND, D. 1998. "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth". *Ethics*, Vol. 108, No. 2, p. 252-275.

FREEMAN, S. 2009. *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.

FRIEDMAN, M. 2000. "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People". In: DAVION, Victoria; WOLF, Clark. *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*. Oxford: Rowman & Littlefield, p. 16-33.

GARDINER, B. 1988. "Rawls on Truth and Toleration". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 38, No. 150, p. 103-111.

GAUS, G. 1996. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. New York: Oxford University Press.

LADEN, A. S. 2003. "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls". *Ethics*, Vol. 113, No. 2, p. 367-390.

MAFFETTONE, S. 2010. *Rawls: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

MIKHAIL, J. 2011. *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. New York: Cambridge University Press.

RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

_____. 1999a. *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory". In: *Collected Papers*, p. 303-358.

- _____. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". In: *Collected Papers*, p. 388-414.
- _____. 1989. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". In: *Collected Papers*, p. 473-496.
- _____. 1995. "Reply to Habermas". In: *Political Liberalism*, p. 372-434.
- RAZ, J. 1990. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 1, p. 3-46.
- STRAWSON, G. 1994. "The Impossibility of Moral Responsibility". *Philosophical Studies*, Vol. 75, No. 1/2, p. 5-24.
- THOMAS, A. 2010. *Value and Context: The Nature of Moral and Political Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- TIMMONS, M. 2004. *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. New York: Oxford University Press.

Relativisme, universalisme, «empirisme vulgaire» et «absolu»

Domenico Losurdo
Professor da Università d'Urbino

1. De la célébration à la condamnation du relativisme: le tournant de l'Occident

Une singulière mutation est advenue dans le panorama philosophique et culturel de notre époque. Dans les années suivant immédiatement la seconde guerre mondiale, la thèse de Hans Kelsen trouvait de larges diffusion et accueil: pour le grand juriste une étroite connexion relie d'une part la «démocratie», fondée sur «une politique de compromis», et d'autre part la «philosophie relativiste», caractérisée par la «tendance [...] à la conciliation de deux points de vue opposés que cette philosophie ne peut accepter entièrement et sans réserves ni nier de façon absolue». «L'impossibilité de revendiquer une valeur absolue pour un programme politique, pour un idéal politique» est commune au «relativisme philosophique» ou à l'«empirisme antimétaphysique» (avec sa « franche propension au scepticisme») et à la démocratie (à entendre comme synonyme de « relativisme politique»)¹. Sur l'autre versant non moins étroite est la connexion qui subsiste entre approche absolutiste sur le plan philosophique et sur le plan politique:

«A notre époque l'absolutisme politique se réalise dans les états totalitaires, comme ceux qu'ont institués le fascisme, le nazisme et le bolchevisme. Son opposé est la démocratie [...] Le parallélisme qui existe entre absolutisme philosophique et politique est évident [...] L'absolutisme philosophique peut assez bien être caractérisé comme totalitarisme épistémologique»².

Mais aujourd'hui aux USA celui qui a le vent en poupe est Leo Strauss, le critique le plus radical du relativisme. Bien loin d'être le fondement de la démocratie, le relativisme peut même justifier le «cannibalisme»³. Alors que le «relativisme absolu» est «caractéristique de la pensée allemande», c'est-à-dire a trouvé son lieu de prédilection dans le pays qui a vu le triomphe d'un nihilisme désastreux sur le plan théorique et du nazisme sur le plan pratico-politique, le texte fondateur du pays-guide de l'Occident libéral (la déclaration d'Indépendance des USA) s'ouvre sur la proclamation solennelle du droit naturel et de sa

¹ Kelsen 1970a, p. 110; Kelsen 1970c, p. 147-48 et 192 et suivantes.

² Kelsen 1970b, p. 322-3; cf. aussi Kelsen 1970c, p. 167.

³ Strauss 1990, p. 7.

validité universelle: «Nous tenons pour vérités évidentes: que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils sont dotés par leur Créateur de certains Droits inaliénables, parmi lesquels la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur»¹.

2. Inconsistance théorique et ambiguïté morale du relativisme

Que dire du renversement de positions qui s'est produit ? Strauss n'a pas tort de faire remarquer que, sur la base du relativisme, il n'est pas possible de condamner le cannibalisme ni même l'esclavagisme, pour donner un exemple moins scolastique et moins éloigné dans le temps et dans l'espace de l'histoire de l'Occident.

De nos jours les théoriciens du relativisme aiment se réclamer en particulier de Nietzsche et de sa très célèbre thèse : «Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations». Nous assistons ici à une dilatation extrême de la catégorie d'interprétation: à présent celle-ci embrasse aussi bien les discours qui s'efforcent de se placer sur le terrain de l'argumentation logique et scientifique, en gardant une cohérence interne et en faisant référence à des «preuves» susceptibles d'être vérifiées; que des discours qui se placent sur un terrain radicalement différent et qui s'auto-légitiment en renvoyant à l'autorité de la tradition ou à la révélation privilégiée de tel ou tel Maître. Mais, il y a au moins un point sur lequel on ne peut pas ne pas être d'accord avec Nietzsche: même la théorie la plus rigoureusement scientifique est une «interprétation», et se fonde sur d'autres «interprétations»; cela ne mène à rien de suivre un processus qui irait en quête d'un «fait» élémentaire, totalement nettoyé de théorie c'est-à-dire d'«interprétation». Lukács compare le perspectivisme nietzschéen à l'empirio-criticisme pris pour cible par Lénine. Celui-ci, réfutant les ondolements idéalistes, parmi de nombreux autres possibles, ajoute, en le déduisant de l'*Antidübring* d'Engels, l'exemple d'une vérité incontournable et donc «éternelle»: Napoléon est mort le 5 mai 1821. Pourtant, dans ce cas aussi nous ne nous trouvons pas devant un «fait». La chronologie, la datation, la scansion du temps impliquent une «interprétation» complexe: ce n'est pas un hasard si cet événement est exprimé de façon différente par le calendrier chrétien (julien ou grégorien), juif ou musulman. La thèse de Nietzsche est-elle donc confirmée ? En réalité, une fois choisi un calendrier déterminé, il n'est plus possible de l'ignorer ou de le modifier, arbitrairement, selon la convenance du moment et du caprice individuel. C'est-à-dire que dans l'«interprétation» grégorienne du

¹ Strauss 1990, p. 5-7.

temps, c'est un «fait» que Napoléon est mort le 5 mai 1821. Paradoxalement, le tort du théoricien du perspectivisme est de ne pas se rendre compte de la mobilité de la frontière entre «interprétation» et «fait» et donc de transformer en entités immobiles, en «faits», et l'un et l'autre. Les considérations exposées ici pourraient être reformulées avec un langage kantien. A partir de la révolution copernicienne, nous connaissons le rôle du sujet et, donc, de l'«interprétation», dans le cadre des sciences naturelles mêmes. Mais il s'agit de distinguer entre sujet transcendantal et sujet empirique. L'affirmation selon laquelle Napoléon est mort le 5 mai 1821 est l'«interprétation» d'un sujet transcendantal, qui a opéré une scansion du temps certes particulière mais aussi rigoureusement structurée. Dans le cadre de cette scansion du temps, l'éventuelle affirmation selon laquelle Napoléon serait mort... en 1921 est l'«interprétation» (erronée) d'un sujet empirique (par exemple un étudiant qui aurait très peu de connaissance en histoire). Chez Nietzsche ces distinctions font défaut, et cela risque de transformer la catégorie d'«interprétation» en une nuit où tous les chats sont gris¹.

Nous pouvons bien démontrer que toutes les propositions humaines sont des «interprétations» et sont de se fait faillibles et provisoires: nous n'en pouvons pas pour autant leur attribuer le même statut et la même valeur. En tout cas, l'«affaiblissement» du concept de vérité n'élimine pas le fait que les propositions ne sont pas équivalentes entre elles et que l'on ne peut discuter sérieusement que si on reconnaît un *criterium veritatis* supérieur. Ce n'est pas le relativisme qui sauve la possibilité de la communication. Au contraire: «*contra negantes principia non est disputandum*»².

Ceux qui, depuis des positions démocratiques et pacifistes, et à partir de l'exigence de s'opposer aux guerres (et aux Croisades) conduites au nom de la mission civilisatrice universelle de l'Occident et de son pays-guide, font profession de relativisme, s'engouffrent en réalité dans une voie de garage. Si toutes les propositions et toutes les cultures se valent, il n'y a pas de raison de discriminer négativement les idéologies de l'impérialisme et une culture caractérisée par l'incitation à l'expansion, à la guerre et à l'assujettissement.

S'il est inconsistant sur le plan théorique, le relativisme a-t-il au moins cette noblesse morale que lui attribuent ses apôtres? Kelsen, à ce sujet, n'a aucun doute : se réclamant de Locke et de la tradition culturelle et politique anglo-saxonne³, il affirme que le «relativisme philosophique», c'est-à-dire la croyance « que les jugements de valeur aient une

¹ Losurdo 2002, chap. 29, § 7.

² Hegel 1969-79, vol. II, p. 216.

³ Kelsen 1970c, p. 191-92.

validité seulement relative », signifie «tolérance, droits de la minorité, liberté de parole et de pensée», refus de la violence et de l'abus de pouvoir¹. Des certitudes analogues résonnent chez les postmodernes, qui se réclament pourtant d'une tradition de pensée bien différente. Nous voyons ainsi Rorty rendre hommage aux «sceptiques comme Nietzsche» et énoncer dans leur sillage un programme (libéral), sur la base duquel il faut «substituer à la Vérité, comme finalité de la pensée et du progrès social, la Liberté»².

Comme témoins du lien indissoluble qui subsisterait entre relativisme et liberté vont être respectivement appelés Locke et Nietzsche. Si ce n'est que, si le premier considère comme évident la nécessité de l'esclavage dans les colonies, le second justifie et revendique cette institution sur un plan plus général. Arrêtons-nous en particulier sur le théoricien du perspectivisme. La polémique impitoyable et séduisante contre le « dogmatisme » ne l'empêche pas d'invoquer un «nouvel esclavage», l'«anéantissement des races décadentes» et «l'anéantissement de millions de ratés, ni de condamner «la mièvrerie européenne», encline à se retirer horrifiée face à la radicalité des moyens nécessaires pour consolider «la domination sur les barbares»³. Oui, l'auteur de *Par delà le bien et le mal* fait profession de scepticisme, mais il tient à préciser qu'il s'agit du «scepticisme viril», du «scepticisme de la virilité téméraire, qui est étroitement liée au génie de la guerre et de la conquête»: ce scepticisme viril «ne croit en rien, mais il ne se perd pas là-dedans»; il est «suffisamment dur pour le mal», en plus de l'être «pour le bien». Comme le démontre l'exemple de Frédéric le Grand, passé par les Lumières, l'incrédulité et l'«athéisme», sans que pour cela sa « volonté » n'en résulte brisée et son instinct guerrier entamé. Bien loin de les entraver, le refus de la superstition plébéienne d'un savoir, objectif et commun à tous les hommes, et de valeurs universelles renforce l'auto-conscience fière et exclusiviste des soi-disant natures supérieures, et les libère de tout frein, en amplifiant leur volonté et leur capacité d'action. De ce fait, le «scepticisme viril», qui est l'idéologie du radicalisme aristocratique, peut repousser avec dédain «le grand suceur de sang, l'araignée du scepticisme» inerte et vile (*Par delà le bien et le mal*, § 209).

Pour Nietzsche, Pilate aussi est une expression de «scepticisme viril»: avec sa question cruciale (*Quid est veritas ?*), il raille le dogmatisme et l'absolutisme de Jésus, mais cette attitude critique n'est en aucune façon contradictoire avec l'exercice souverain du

¹ Kelsen 1970c, p. 193.

² Rorty 1989, p. 1-2.

³ Pour les références à Nietzsche (et à Hitler lecteur de Nietzsche) contenus dans ce paragraphe je renvoie à Losurdo 2002, chap. 11, § 2 et 29, § 14.

pouvoir et la poigne de fer contre les rebelles et les rétifs. A propos de l'idéologie qui accompagne l'expansion de l'Empire romain, lequel avance sans se laisser entraver par les droits, par la culture, par les valeurs, par la religion des peuples assujettis, Hegel déjà avait observé de façon critique: «La puissance romaine est le réel scepticisme»¹. Par ailleurs, et ce n'est pas fortuit, comme a observé Arendt, Mussolini faisait profession de «relativisme»².

3. Les certitudes ingénues du relativisme

Par contre, les interprètes postmodernes n'ont de cesse d'insister sur le caractère antidogmatique et relativiste d'une pensée qui dissout le fait dans l'interprétation, si bien que, d'après Foucault, «chez Nietzsche [...] l'interprétation est toujours inachevée»³. Mais en est-il bien ainsi ? La destruction de la croyance en un savoir objectif et en la communauté de la raison, la liquidation du dogmatisme démocratique et plébéien, est en même temps une façon d'ouvrir un abîme incommensurable entre aristocrates et plébéiens, avec l'affirmation du caractère excellent des premiers et du caractère intrinsèquement dépourvu de valeur, taré et tranquillement négligeable des seconds. Et cet abîme est si évident et supérieur à tout doute qu'il est garanti par la «science». De façon non fortuite, l'opposition politique de Pilate à Jésus est aussi l'opposition de la «science», à la «foi», laquelle n'est autre que «le veto contre la science» (*L'Antéchrist*, § 47). Certes, la «science» de Nietzsche invoquée est en premier lieu l'eugénisme qui, loin de se laisser aller au présupposé démocratique et plébéien de la communauté de la raison, confère un caractère de naturalité et d'éternité à la laceration qui s'est produite de l'humanité. Et, toutefois, chez Nietzsche le pathos de la vérité est si emphatique qu'il n'hésite pas à s'autocélébrer comme «génie de la vérité» et à traiter Wagner de «génie du mensonge». Et la persuasion d'être l'incarnation de la vérité est tellement enracinée, qu'à tout ceci on oppose non pas tant l'erreur que le mensonge conscient et la nature psychopathologiquement tarée de celui qui nie la vérité : Wagner est malade, avec sa «haine mortelle de la connaissance» et de la «science»; malades sont le prêtre et le socialiste, avec leur condamnation de l'esclavage, avec leur refus obstiné des résultats de l'eugénisme et des lois qui régulent la sélection et la vie en tant que telle.

Paradoxalement, Kelsen argumente de la même manière. Chez lui aussi les propositions considérées comme essentielles constituent une vérité si évidente qu'on lui

¹ Hegel 1969-79, vol. XIX, p. 405.

² Arendt 1989, p. 235.

³ Foucault 1964, p. 188.

oppose non pas l'erreur (qui peut être corrigée) mais la personnalité malade, et malade de façon peut-être irrémédiable: «psychologiquement l'absolutisme correspond à un type de conscience de soi exagérée», il exprime «l'incapacité ou le manque d'inclination de l'individu à reconnaître et à respecter son propre semblable comme un autre ego, comme une entité d'espèce égale à son propre ego»¹. Et ainsi, Nietzsche d'un côté et Kelsen de l'autre, les présumés champions du relativisme et de l'anti-dogmatisme se révèlent en réalité si dogmatiques qu'ils stigmatisent comme malades ceux qui pensent différemment!

Certes, bien loin de se joindre au «radicalisme aristocratique», comme il advient chez Nietzsche, le relativisme soit de Kelsen soit des interprètes postmodernes du philosophe allemand fait profession de libéralisme et de démocratie; et il revendique le droit égal de tout individu à jouir de la liberté et à réaliser sa propre personnalité. Mais ces valeurs sont supposées évidentes et indiscutables; on ne soupçonne même pas que, pour les affirmer sur le plan théorique et imposer dans la réalité leur reconnaissance, des luttes passionnées et menées sous le signe de l'«absolutisme philosophique» ont été historiquement nécessaires.

Aux Etats-Unis c'étaient les adversaires de l'institution de l'esclavage, c'étaient les abolitionnistes qui étaient taxés par leurs adversaires (par exemple par John C. Calhoun) de «fanatiques aveugles», convaincus de façon tellement absolue de leurs idées qu'ils méprisaient tout «compromis» et brandissaient une «croisade» contre une forme de propriété garantie par la Constitution². Un traitement analogue à celui des abolitionnistes étasuniens a été subi en Europe par les champions de la théorie des droits inaliénables, dont est titulaire l'homme en tant que tel. Kelsen rend hommage en même temps aux droits de l'homme et à l'empirisme anglo-saxon. Prenons alors un auteur qui peut tout à fait être inséré dans cette tradition de pensée, en vertu aussi de son dédain «pour les positions abstraites, pour les principes généraux», chers aux Français mais, à l'égard desquels les anglo-saxons montrent, heureusement, une «répugnance extrême». Voyons donc de quelle façon Bentham - c'est de lui dont on parle - polémique contre «le fanatisme renfermé dans ces fausses notions de droits naturels et de droits imprescriptibles», voire de «ces prétendus droits» issus de la révolution française. «C'est précisément le langage de Mahomet: "Pense comme moi ou meurs"». Nous sommes en présence d'une régurgitation

¹ Kelsen 1970c, p. 168.

² Cf. Losurdo 2005, § 1.

de cléricisme: «C'est l'artillerie des ecclésiastiques dont les laïcs se sont emparés»¹. Le «relativisme» démocratique de Kelsen présuppose sur le plan historique la lutte acharnée par le «dogmatisme» des droits universels de l'homme.

4. Leo Strauss et l'Oubli du «côté le plus noble» du relativisme

Sommes-nous obligés d'adhérer aux positions de Leo Strauss ? Alors qu'il condamne le relativisme, en tant que susceptible de justifier même le cannibalisme, il semble ignorer qu'au nom de la lutte contre le cannibalisme s'est produit, avec la conquête de l'Amérique, ce qui a été défini comme le «plus grand génocide de l'histoire de l'humanité»². Au-delà de l'anéantissement des amérindiens, toute l'histoire du colonialisme avec ses horreurs est marquée par la prétention de diffuser sur toute la surface de la terre des vérités universelles et soustraites au doute et au ver du relativisme.

Mais plus encore que sur le plan théorique, la faiblesse de Strauss se révèle sur le plan conceptuel: tenant relativisme et universalisme comme deux catégories immédiatement évidentes, et argumentant comme si les bonnes intentions universalistes étaient déjà une condition suffisante pour réaliser l'universalisme même et pour le promouvoir, Strauss ne s'interroge pas réellement sur la signification des catégories qui sont au centre de son discours. Faisons référence à un exemple historique : qui est plus universaliste, Las Casas ou Sepúlveda ?

Nous pouvons tout à fait dire que c'est Las Casas qui représente le relativisme, par ce qu'il relativise le concept de barbarie et la frontière entre barbarie et civilisation ; mais ne perdons pas de vue que Sepúlveda et les protagonistes et idéologues de la conquête restreignent arbitrairement l'espace de la communauté des hommes et de la raison, en excluant d'elle les «barbares», réduits à *homunculi* ou à de véritables bêtes. La mise en question du concept de «barbarie» est chez Las

Casas le refus de la mutilation particulariste et ethnocentrique du genre humain: en ce sens il exprime une instance en réalité universaliste.

En absence d'une réflexion sur ces nœuds cruciaux d'un point de vue historique et théorique, chez Strauss l'universel tend à coïncider non seulement avec l'Occident, mais même avec l'«l'homme occidental», dont le prétendu théoricien intransigeant de la lutte

¹ Bentham 1840, vol. I, p. 514 et 524-25; le texte cité est ensuite repris avec quelques modifications in Bentham 1838-43, vol. II, p. 491 et suivantes.

² Todorov 1982, p. 7.

contre le relativisme procède tout bonnement à la célébration!¹ Voici un nouveau paradoxe: en 1955 Strauss stigmatise Heidegger comme le «plus radical historiciste» (et relativiste)². Et cependant, alors qu'il procède à la célébration de l'«homme occidental», Strauss reprend sans le savoir une catégorie et une expression chères à Heidegger³.

Certes, si en célébrant l'«homme occidental» Heidegger pense en premier lieu à l'Allemagne, Strauss, dans son hommage à l'«esprit de l'Occident», précise qu'il s'agit «en particulier de l'Occident anglo-saxon»⁴ et qu'il convient de faire référence de façon toute particulière à l'«expérience américaine». Selon Strauss il faut toujours garder à l'esprit «la différence entre une nation conçue dans la liberté et vouée au principe selon lequel tous les hommes ont été créés égaux, et les nations du vieux continent, qui ne furent certes pas conçues dans la liberté»⁵.

Chez Strauss l'universalité s'identifie avec l'Occident et l'Occident à son tour s'identifie au monde anglo-saxon et surtout aux USA ! Mais tout cela n'a rien à faire avec l'universalisme, c'est même son exact contraire. Quand il rend hommage à la république nord-américaine comme à une «nation conçue dans la liberté», Strauss refoule l'anéantissement des amérindiens et l'esclavage des afro-américains et le régime de suprématie blanche terroriste qui remplace l'esclavage proprement dit, et qui continue à sévir jusque dans les premières décennies du 20^{ème} siècle. De plus, il procède à sa célébration acritique justement dans les années où les Etats-Unis dans le continent américain (et dans d'autres parties du monde) gardent sur pied ou instaurent des dictatures militaires, féroces à l'intérieur mais, sur le plan international, obséquieuses à l'égard du Grand Frère.

En y regardant bien, l'«universalisme» de Strauss n'est que la re-élaboration du mythe généalogique qui accompagne depuis toujours l'histoire des Etats-Unis, célébrés comme la «Cité sur la colline» qui donne l'exemple au monde entier, comme le pays investi d'un providentiel « destin manifeste » et qui, sans ressentir la moindre contradiction avec l'institution florissante de l'esclavage à l'intérieur, se sent engagé à construire un « empire pour la liberté, tel qu'on n'en a jamais vu de la Création jusqu'à nos jours », pour citer une fameuse lettre de Jefferson à Madison du 27 avril 1809. On ne s'étonnera pas alors que Leo Strauss soit devenu le philosophe de référence des néo-conservateurs actuels engagés à

¹ Strauss 1998b, p. 323.

² Strauss 1977, p. 54.

³ Strauss 1998b, p. 323; cf. Losurdo 1991, chap. 3, § 8 (pour ce qui concerne Heidegger).

⁴ Strauss 1999, p. 358.

⁵ Strauss 1998a, p. 43-4.

réaffirmer par la force des armes la mission planétaire de la «nation élue» par Dieu.

Malheureusement, l'«universalisme» de Strauss fait penser plus à Sepúlveda qu'à Las Casas. Il ne tire pas profit de ce que Hegel définit comme «le côté le plus noble du scepticisme» qui a pour cible «le dogmatisme de la conscience commune»¹.

5. Universalisme, relativisme et «dogmatisme de la conscience commune»

En ce point saute aux yeux le caractère schématique de l'opposition habituelle entre relativisme d'un côté et universalisme de l'autre. En réalité, il y a un relativisme qui est le refus de la communauté de la raison, la liquidation de la possibilité même de communication entre les hommes et en dernière analyse de l'unité même du genre humain: c'est le «scepticisme viril» cher à Nietzsche. Tout autre est le relativisme qui, en désagréant «le dogmatisme de la conscience commune» c'est-à-dire l'identification acritique et immédiate avec la culture dans le cadre de laquelle on vit, en mettant en discussion l'ethnocentrisme, est un moment essentiel de l'instauration d'un rapport de communication entre les hommes et de la construction de l'unité du genre humain : c'est le relativisme d'auteurs comme Las Casas et Montaigne, qui se sont moqués de l'«universalisme» dogmatique et ethnocentrique des *conquistadores*. L'affinité entre les deux relativismes est bien moindre que celle qui subsiste entre «universalisme» dogmatique et ethnocentrique d'une part et le «scepticisme viril» de Nietzsche d'autre part : ce qui corrèle ces deux attitudes est la tendance commune à creuser, fut-ce dans des modalités différentes, un abîme incombable entre les hommes. On pourrait ajouter à ce propos: il y a un relativisme qui est l'absolutisation ou transfiguration de sa propre particularité et il y a un relativisme engagé, comme chez Las Casas, à critiquer et démystifier l'identification arbitraire d'universel et particulier.

C'est à l'opposition schématique entre relativisme et universalisme que s'appliquent au contraire soit Leo Strauss soit des auteurs comme Kelsen, Rorty et Foucault. On dirait que l'un et les autres ne connaissent, pour le dire avec Hegel, «qu'un philosophe sceptique et un dogmatique» et ignorent par contre un troisième terme entre «scepticisme» et «dogmatisme», ce troisième terme en lequel consiste justement le philosophe². Leo Strauss est critique de l'empirisme, si ce n'est que son universalisme, ignorant «le côté le plus noble du scepticisme», se renverse en réalité, pour le dire avec Hegel, en «empirisme vulgaire»

¹ Hegel 1969-1979, vol. II, p. 249-50.

² Hegel 1969-1979, vol. II, p. 217 et 230.

(*gemeiner Empirismus*) c'est-à-dire en «empirisme absolu»¹. Ou, pour le dire cette fois avec le jeune Marx, l'apparent universalisme se renverse en un «faux positivisme» ou «positivisme acritique»². C'est, explique Hegel, un renversement qui advient quand on confère, subrepticement, «l'absolu qui est dans le principe» à un contenu empirique déterminé, lequel est ainsi rehaussé à la dignité d'absolu. L'«empirisme vulgaire» ou «absolu» est bien pire que l'empirisme proprement dit. Ce dernier est une forme légitime de protestation contre un universel qui ne sait pas subsumer le particulier ou, pour le dire avec l'*Encyclopédie* (§ 37), contre les « théories abstraites de l'intellect, qui ne peut par lui-même procéder de ses généralités (*Allgemeinheiten*) vers la particularisation et la détermination ». Embellissant et transfigurant avec les couleurs de l'universalité un contenu empirique déterminé et procédant à cette transfiguration de façon non seulement critique mais aussi subreptice, l'«empirisme vulgaire» ou «absolu» se révèle inacceptable aussi sur le plan éthique. Il se rend coupable de «renversement et tromperie», il est «le principe de l'immoralité» (*Unsittlichkeit*)³. Autant dire, à bien y regarder, que nous sommes en présence d'un «empirisme absolu éthique et scientifique»⁴.

C'est le triomphe du «dogmatisme de la conscience commune». D'ailleurs, même les relativistes contemporains ne se soustraient pas à celui-ci. Prenons celui qui se voudrait le plus radical de tous. Quand il renvoie à la « démocratie américaine » de Jefferson⁵, en refoulant sans problème l'esclavagisation des noirs et la décimation et anéantissement des indiens, Rorty a exactement la même argumentation que Strauss. Et il ne se distingue certes pas de lui quand, par la bande il fait passer comme évident le rapprochement de « Lénine, Hitler » voire de « Hitler et Mao », tous également coupables de s'opposer à « nous autres libéraux, nous qui pensons que la cruauté est notre pire méfait »⁶. La guerre froide, qui arrive à son terme au moment où il écrit, est lue par Rorty comme l'affrontement entre un monde enclin à la cruauté et un autre qui l'évite avec horreur. Et ici, ceux qui sont refoulés, fut-ce de façon tortueuse c'est-à-dire en exhibant une attitude du genre tourmenté et autocritique, sont des événements macroscopiques tels qu'Hiroshima, Nagasaki, la guerre contre l'Algérie, la guerre contre l'Indochine etc. . Des décennies d'histoire, au cours desquelles à l'intense rivalité géopolitique se sont mêlés d'âpres conflits relatifs au destin de

¹ Hegel 1969-1979, vol. II, p. 403 et vol. II, p. 184.

² Marx et Engels, 1955-89, Erstes Erg.bd., p. 573 et 581.

³ Hegel 1969-79, vol. II, p. 463-64.

⁴ Hegel 1969-79, vol. II, p. 297.

⁵ Rorty 1989, p. 59.

⁶ Rorty 1989, p. 182, 83 et 198.

la démocratie, de l'Etat social, des peuples coloniaux etc.: tout se réduit à l'affrontement entre « ironiques » et « cruels », personnalités mures et libres d'un côté et personnalités malades et autoritaires de l'autre. Et ça serait le relativisme!

Comme le prétendu universalisme de Strauss, le prétendu relativisme de Rorty également débouche dans un «empirisme vulgaire» et «absolu», dans un «positivisme acritique» et dans un ethnocentrisme exalté; tous les deux débouchent dans l'exaltation acritique et dogmatique de l'Occident.

6. Comment éviter le renversement de l'universalisme en «« empirisme absolu » et ethnocentrisme exalté

Si nous voulons instaurer une véritable communication entre les hommes, nous sommes contraints de faire des distinctions entre les différents discours et les différentes «interprétations», c'est-à-dire: nous ne pouvons pas renoncer à l'universalisme. Mais le problème d'éviter le renversement de l'universalisme en son anti-thèse la plus nette reste central. Comment procéder ? Il faut tout d'abord se débarrasser d'un sophisme assez répandu. Se refuser à réduire à des «interprétations» équivalentes les diverses propositions et les divers systèmes de pensée ne signifie pas hiérarchiser de façon nette, univoque et permanente les différentes cultures. Une culture peut se révéler supérieure par certains aspects et à certains moments et pas par d'autres. Mais, pour être correcte, la méthode comparatiste doit tenir compte du fait qu'un phénomène déterminé peut se manifester dans les différentes cultures selon des modalités différentes. C'est ainsi qu'a procédé Montaigne à propos du «cannibalisme» et des sacrifices humains reprochés par les *conquistadores* aux populations qu'ils ont eux-mêmes immolées et exterminées. Les grands esprits de l'Occident ont su mettre à profit le «côté le plus noble du scepticisme» et dépasser le «dogmatisme de la conscience commune», en évitant l'identification immédiate et acritique avec la culture dans le cadre de laquelle ils vivaient, et en s'efforçant au contraire de l'observer pour ainsi dire de l'extérieur. Face à la conquête européenne du Nouveau Monde, légitimée par l'idéologie dominante comme contribution à la cause de la diffusion de la civilisation et de la lutte contre barbares et cannibales, des auteurs comme Las Casas et Montaigne se sont demandé: qui sont les barbares et qui sont les cannibales? C'est la question qui, en relation avec le développement du colonialisme occidental et de ses pratiques d'esclavagisation ou de décimation des peuples assujettis, a tourmenté la culture des Lumières la plus avancée (qu'on pense à *l'Histoire des deux Indes* de Raynal-Diderot) et l'idéalisme allemand dans ses plus hauts moments: pour Kant, c'est l'Angleterre,

responsable comme elle l'est de la traite des noirs, qui représente la cause de l'«esclavage et barbarie» ; Hegel à son tour stigmatise le «délit absolu» dans l'institution de l'esclavage, délit qui prend la forme la plus accomplie de la réification de l'homme, et repère dans la lutte pour la reconnaissance menée par l'esclave le moment crucial pour la construction du concept universel d'homme et pour le progrès historique¹. C'est la question qui résonne ensuite chez Marx et Lénine. Le premier ironise sur la « guerre civilisatrice » des puissances coloniales : au cours de la guerre de l'opium contre la Chine, alors que «le demi barbare avait foi dans les principes de la loi morale», le «civilisé» lui opposait le principe de la liberté de commerce et de la poursuite à tout prix du profit maximal². De façon analogue, le second se gausse, dès le titre de son article, de l'opposition traditionnelle entre «civils européens» et «barbares asiatiques»; en réalité les parties peuvent tranquillement être renversées, comme le fait remarquer, toujours à partir du titre, un article ultérieur: *LEurope arriérée et LAsie avancée*³. Ces prises de position sont d'autant plus significatives que l'appui aux luttes d'émancipation des peuples coloniaux s'intrique avec la célébration non pas de l'Orient, dont on souligne au contraire le retard historique, mais de l'«esprit européen», du patrimoine conceptuel accumulé en Occident en des siècles de lutte politiques et théoriques mais aujourd'hui piétiné en premier lieu par la «bourgeoisie occidentale [...] pourrie»⁴. On comprend alors le bilan tracé par Lénine sur le plan proprement philosophique: «La dialectique, comme expliquait déjà Hegel, comprend en elle-même les éléments du relativisme, de la négation, du scepticisme, mais ne se réduit pas au relativisme»⁵.

Il faut en outre s'affranchir de la vision ingénue selon laquelle l'universel s'oppose avec netteté et évidence au particulier et s'incarne de façon univoque en un des protagonistes du conflit. Nous pouvons ici revenir à un grand auteur libéral. Adam Smith observe que l'esclavage peut être supprimé plus facilement sous un «gouvernement despotique» que sous un «gouvernement libre», avec ses organismes représentatifs exclusivement réservés, cependant, aux propriétaires blancs. Dans ce cas, la condition des esclaves noirs est désespérée: «Toute loi est faite par leurs patrons, lesquels ne laisseront jamais passer une mesure qui leur serait préjudiciable». Donc: «La liberté de l'homme libre est la cause de la grande oppression des esclaves [...] Et étant donné que ceux-ci constituent

¹ Pour Kant cf. Losurdo 2005, p. 178; pour Hegel voir le cours de philosophie du droit de 1817-18 (§ 45 A); cf. Losurdo 1992, chap. VII, § 7.

² Marx-Engels 1955-89, vol. XIII, p. 516 et vol. XII, p. 552.

³ Lénine 1955-70, vol. XIX, p. 40 et suivantes et 81 et suivantes.

⁴ Lénine 1955-70, vol. XVIII, p. 154 et vol. V, p. 69.

⁵ Lénine 1955-70, vol. XIV, p. 133.

la part la plus nombreuse de la population, aucune personne pourvue d'humanité désirera la liberté dans un pays où a été établie cette institution»¹ En effet, de nombreuses décennies plus tard, dans le Sud des Etats-Unis l'esclavage n'est aboli qu'à la suite d'une guerre sanglante et de la dictature militaire imposée par l'Union aux Etats sécessionnistes et esclavagistes; quand l'Union renonce à la poigne de fer, les blancs voient de nouveau reconnu l'autogouvernement local, mais les noirs retombent dans une condition à moitié servile.

Il serait superficiel et manichéen de lire l'épisode historique évoqué ici comme le choc entre valeurs universelles et intérêts particuliers. Ce n'est pas seulement la liberté des noirs, mais le *self government* et le refus du «gouvernement despotique» qui constituent des valeurs universelles; sans parler du fait que, du point de vue des Etats du Sud, l'Union avait bien aussi le tort de piétiner le principe universel du respect de la propriété privée (y compris celle exercée sur les esclaves noirs). Certes, il devrait être clair pour tout le monde aujourd'hui que celle qui est invoquée par le Sud était une universalité drastiquement amputée, fondée en dernière analyse sur la déshumanisation des noirs; mais l'universalisme de l'Union aussi était substantiellement mutilé, pour n'avoir pas empêché, après l'abolition formelle de l'esclavage noir, l'avènement dans le Sud d'un régime de suprématie blanche terroriste.

Dans une situation historique déterminée il peut s'avérer nécessaire de sacrifier des valeurs universelles déterminées en faveur d'autres valeurs. La conscience de ce conflit est le fil conducteur de la philosophie hégélienne de l'histoire. Dans la Rome antique c'est le despotisme impérial qui garantit l'égalité des citoyens, en sacrifiant toutefois la liberté et la participation politique, la riche vie politique dont jusque là avait pu jouir l'aristocratie. C'est une dialectique qui se représente dans le monde moderne: en France, Richelieu inflige des coups décisifs à la servitude de la glèbe, opprimant en même temps la noblesse féodale et donnant une impulsion à l'absolutisme monarchique. Hegel argumente de la même façon jusque pour ce qui concerne le conflit social caractéristique de l'époque contemporaine: le pauvre qui risque de mourir de faim a le droit de voler le morceau de pain qui lui garantira la survie, même si cela comporte la violation d'un droit, celui de la propriété, inscrit par la loi et inviolable dans des conditions normales.

7. Contre la dérive psychologique, anthropologique et naturaliste

¹ Smith 1982, p. 452-53 et p. 182.

Comment procède par contre le comparatisme propre du «dogmatisme de la conscience commune» qui de nos jours caractérise largement autant les «relativistes» que les «universalistes»? Il se concentre sur un aspect particulier, par exemple le *rule of law* aux Etats-Unis: en isolant cet aspect de l'ensemble de la vie politico-sociale, en faisant ainsi abstraction du sort réservé aux amérindiens, aux afro-américains et à d'autres groupes ethniques, en faisant abstraction de la persistance du régime de suprématie blanche et de l'Etat racial au delà de la moitié du vingtième siècle, sur le plan historique les Etats-Unis deviennent «la plus ancienne démocratie du monde». Avec la même logique ou manque de logique, de nos jours les Etats-Unis peuvent être célébrés come le champion de la démocratie à condition de faire abstraction de Guantanamo, Abu Ghraib dans l'Irak et des camps de concentration en Afghanistan, si on fait abstraction du despotisme planétaire que Washington prétend d'exercer en déclenchant guerres et en imposant embargos et blocus même sans l'autorisation du Conseil de Sécurité de l'ONU. En bref, on ignore la grande leçon de Hegel : «de vrai est le tout»¹.

Mais le dogmatisme de la conscience commune ne s'arrête ici. L'aspect particulier en question est isolé pas seulement de l'ensemble des rapports politiques et sociaux au niveau national et international mais aussi du contexte géographique et géopolitique. Par exemple on refoule le fait que une situation de sureté militaire et de tranquillité géopolitique rend plus aisé la réalisation du *rule of law*, tandis que une situation de menace militaire la rend bien plus difficile. En conclusion, à travers une série de refoulements et de sauts logiques le *rule of law*, qui dans la réalité ne vaut que pour la communauté blanche (ou aujourd'hui pour la «nation élue par Dieu»), devient un gouvernement de la loi en général; et ce gouvernement de la loi, pensé hors de tout conditionnement matériel et empirique, finit pas se représenter comme la caractéristique d'un peuple appelé, par un dessein mystérieux de la nature ou de la Providence, à incarner l'universalité. Enfin, cette universalité est d'une pureté si immaculée que seules la barbarie et la folie peuvent s'opposer à elle.

C'est le triomphe de l'«empirisme vulgaire» et «absolu» (pour parler avec Hegel) ou du «positivisme acritique» (pour parler avec Marx). Et ce triomphe marche de pair avec la dérive psychologique et anthropologique. C'est une dérive de longue date. A son temps Tocqueville a expliqué la plus grande complexité de la révolution française par rapport à

¹ Hegel 1969-79, vol. III, p. 24.

celle américaine pas avec la différente situation géopolitique et historique des deux pays mais avec l'amour de la liberté chez les Américains (qui pourtant gardaient l'esclavage et même l'introduisaient à nouveau dans le Texas à la moitié du dix-neuvième siècle arraché au Mexique), l'amour de la liberté qui aux yeux de Tocqueville était absent chez les Français (qui pourtant abolissaient l'esclavage dans les colonies). C'est une tendance qu'on retrouve avec clarté même chez un auteur comme Popper, qui prétend expliquer l'histoire universelle dans son ensemble comme la lutte pérenne entre ceux qui savent apprécier et aimer la liberté et la société ouverte, et ceux au contraire qui, inexplicablement, la haïssent.

Nous assistons ainsi à un conflit éternel entre les âmes nobles et les âmes vulgaires: c'est une lecture manichéenne qui détruit même la possibilité de communication entre les hommes. Contre cette dérive psychologique et anthropologique qui est un même temps une dérive naturaliste commune au soi-disant «universalisme» et au soi-disant «relativisme» nous avons besoin de redécouvrir la leçon de Hegel et de Marx, nous devons redécouvrir et développer la grammaire, la syntaxe, la logique du conflit. C'est une nécessité qui, avant d'être politique, est épistémologique et philosophique.

Traduit de l'italien par Marie-Ange Patrizio

BIBLIOGRAFIA

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* (1951); III ed. New York, 1966, tr. it., di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano, 1989.

Bentham, Jeremy. *The Works*, a cura di John Bowring, Tait, Edinburgh, 1838-43.

Bentham, Jeremy. *Théorie des peines et des récompenses*, in *Oeuvres de Jérémie Bentham*, a cura di Pierre Etienne Louis Dumont, Société Belge de librairie, Bruxelles, III, ed. 1840.

Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*, Cahiers de Royaumont, Minit, Paris, 1964.

Hegel, Georg W. F. *Werke in zwanzig Banden*, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969-79.

Kelsen, Hans. *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia*, a cura di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna, 1970a.

Kelsen, Hans. *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics* (1948); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia*, 1970b. [cfr. Kelsen 1970a]

- Kelsen, Hans. *Foundations of Democracy* (1955-56); tr. it. in Id., *I fondamenti della democrazia*, 1970c. [cfr. Kelsen 1970a]
- Lenin, Vladimir I. *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1955-70.
- Losurdo, Domenico. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Losurdo, Domenico. *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1992.
- Losurdo, Domenico. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Losurdo, Domenico. *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich. *Werke*, Dietz, Berlin, 1955-89.
- Rorty, Richard. *Contingency, irony and solidarity* (1989), tr. it., di Giulia Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Smith, Adam. *Lectures on Jurisprudence* (1762-3 e 1766), Liberty Classics, Indianapolis (=vol. V dell'ed. di Glasgow, 1978, Oxford University Press), 1982.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy?* (1955), tr. it. in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di Pier Franco Taboni, Argalia, Urbino, 1977.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History* (1953), tr. it., di Nicola Pierri, *Diritto naturale e storia*, Il melangolo, Genova, 1990
- Strauss, Leo. *Progress or Return ?* (1952), tr. it. in Id., *Gerusalemme e Atene*, a cura di Roberto Esposito, Einaudi, Torino, 1998a.
- Strauss, Leo. *Relativism* (1961), in Id., *Gerusalemme e Atene*, 1998b [cfr. Strauss 1998a].
- Strauss, Leo. *German Nihilism* (1941) (ed. by David Janssens and Daniel Tanguay), in «Interpretation. A Journal of Political Philosophy», Spring 1999, pp. 357-378, 1999.
- Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982.

John Rawls: Justiça como equidade e justificação coerentista

Elnora Gondim

Professora de Filosofia na Universidade Federal do Piauí

Com tal apresentação procuraremos mostrar que o tipo de justificação na teoria da justiça como equidade é chamada de coerentista emergente. Com essa intenção, e para facilitar o desenvolvimento desse tema, elencamos como parâmetros duas noções rawlsianas: (1) a posição original e (2) o equilíbrio reflexivo. O mecanismo do equilíbrio reflexivo, na justiça como equidade, é algo interativo com a posição original: ambos formam um sistema imbricado que tem como decorrência a elaboração dos princípios de justiça tal como uma construção razoável e coerente. Além disso, servimo-nos da ideia de equilíbrio reflexivo e da posição original como elementos aglutinadores em se tratando das muitas ideias presentes na teoria rawlsiana que reforçam seu tipo de justificação que, no caso, é o coerentismo emergente. Para tanto, vale ponderar que Rawls, em sua teoria, não se refere à questão da verdade ou do conhecimento. Em decorrência disso, supomos que a ênfase dada por ele é concernente ao tema da justificação. Nessa perspectiva, o termo justificar significa "ter boas razões", e em se tratando do tipo de justificação na teoria rawlsiana, constatamos que tal aspecto refere-se ao coerentismo emergente. Este tem como características:

- 1- não fazer recursos às crenças básicas;
- 2- não ser pautado em relação inferencial.
- 3- enfatizar o suporte mútuo entre as crenças de um mesmo sistema;
- 4- recorrer ao aspecto da coerência e da falibilidade das crenças.

Tais características de justificação coerentista emergente, na teoria rawlsiana, encontram-se, com maior visibilidade na relação entre a justiça como equidade e o construtivismo que, em ampla medida, significa uma não-utilização de base axiológica, por conseguinte não pressupõe o emprego de crenças fundacionais.

Sob outro prisma: na teoria rawlsiana é enfatizada a revisão de todas as crenças com o intuito de obtermos um conjunto coerente advindo de princípios, teoria e julgamentos considerados iniciais. Dessa forma, o construtivismo rawlsiano possibilita a asseveração de

que na justificação da justiça como equidade não se faz recurso às crenças fundacionais e por esse motivo a teoria rawlsiana é do tipo coerentista, porquanto, mais do que a característica da coerência, o que distingue uma justificação coerentista de outras é o fato de não ser utilizado o expediente das crenças básicas.

No entanto, definir o tipo de justificação presente na justiça como equidade é algo complexo, tendo em vista que existem aspectos presentes na teoria de Rawls que podem gerar dúvidas sobre o seu coerentismo. Por esse motivo, tais imprecisões sugerem a pergunta sobre a possibilidade ou não da justificação presente na teoria da justiça como equidade ser coerentista. Para responder a tal suspeita, temos duas saídas:

1 - em caso negativo, isso acarretaria um tipo de justificação fundacionista moderada em virtude do apelo às crenças básicas, a coerência e a falibilidade.

2 - em caso afirmativo, sob quais condições seria evidenciada a justificação coerentista na teoria rawlsiana.

Nesses termos, pressupondo a resposta como negativa, os argumentos para tal afirmação estariam relacionados com:

1 - a forma de utilização, na teoria rawlsiana, dos julgamentos considerados. Em outras palavras, a afirmação de que a teoria rawlsiana tem uma justificação do tipo fundacionista moderado está conectada com a função desempenhada pelos julgamentos considerados na justiça como equidade, isto é, com a possibilidade de tais julgamentos exercerem o papel de fundação. Nessa perspectiva Joel Pust, por exemplo, argumentou que é aceitável a existência de algum componente fundacionista no método do equilíbrio reflexivo, porquanto não é suficiente somente assumir que um método não é fundacionista apenas pelo fato de nenhum conjunto particular de julgamentos ser considerado imune a revisão. A argumentação, por parte de Pust, para o fundacionismo do equilíbrio reflexivo repousa sobre o aspecto de que algo, inicialmente, deriva seu status epistêmico do conjunto de julgamentos morais, os quais têm a função de constranger o pano de fundo (background) teórico que, por sua vez, deriva seu status epistêmico do suporte fornecido para os princípios ou teorias. Assim sendo, a fonte inicial e final do status epistêmico da teoria ou dos princípios é derivada dos juízos considerados, estes sendo a base de dados para a formação e justificação dos princípios. Esta idéia, para Pust, de que os juízos considerados atuam como uma base de dados significa um recurso especial. E tal recurso evidencialista o

leva a concluir que há um elemento fundacionista no método do equilíbrio reflexivo.

2 - o termo intuição utilizado por Rawls, porquanto os fundacionistas moderados também utilizam tal concepção, como por exemplo, BonJour. Sob essa ótica, cumpre salientar que Laurence BonJour define a intuição como a capacidade racional responsável pelo nosso conhecimento a priori. Nesses termos, ela tem como característica ser algo imediato; uma compreensão não-inferencial; uma apreensão. Para mostrar isso, BonJour argumenta que no aparecimento de uma proposição necessária e verdadeira tem que haver uma fundação a priori que é, ao mesmo tempo, falível e defensável. Este aparecimento de insights racionais ou intuições é a evidência sobre a qual a justificação a priori repousa: eles formam uma conexão entre a crença e a experiência. Portanto, é com referência aos insights ou intuições intelectuais que a teoria de BonJour é considerada fundacionista. Em outras palavras: se a definição geral de fundacionismo diz que existem fundações de umas crenças em relação às outras e estas fundações têm força para manter a estrutura das crenças, existem crenças básicas. Por conseguinte, a característica peculiar da justificação fundacionista, tanto a clássica quanto a moderada, reside no fato de o fundacionista fazer um apelo às crenças básicas. Então, se a intuição é, para BonJour, considerada uma crença básica que tem como característica ser uma capacidade racional, sua definição é ampla e, baseado nisso, podemos perguntar se o coerentismo rawlsiano estaria isento do recurso a tal faculdade intelectual e, por conseguinte, das crenças fundacionais.

3 - o recurso à coerência. Em outras palavras, tal como o coerentismo holístico, o coerentismo emergente também se defronta com a possibilidade de ser considerado um fundacionismo, ou seja, ao apelar para a necessidade de coerência entre as crenças em um mesmo sistema, esta característica poderia ser considerada com uma crença básica que sustenta todo o sistema de crenças.

4 - a característica internalista contida na justiça como equidade. Em outras palavras, o fato de que os agentes, para atingirem um acordo sobre os princípios de justiça, orientam sua vida em função de quais termos justos de cooperação devem nortear o convívio social e a distribuição de bens, isso pode transparecer que a idéia de senso de justiça ou da razoabilidade é algo estrutural à concepção de razão pública restrita ao político e, portanto, tal propriedade internalista da justiça como equidade pressupõe uma característica fundacionista, por conseguinte, poder-se-ia afirmar que as partes, em posição original, ao participarem de tal procedimento, já teriam a priori uma idéia do justo.

Objetando os itens acima expostos, no que segue, proporei uma resposta afirmativa

para a questão sobre a possibilidade da justificação presente na teoria da justiça como equidade ser coerentista. Para tanto, considerarei os seguintes argumentos:

- 1- os julgamentos morais considerados, na justiça como equidade, não carregam o fardo do peso probatório, porquanto eles não são definidos como fatos morais cuja verdade pode ser intuída. Nesse sentido, Rawls rejeita tudo aquilo que procura deduzir conclusões éticas de fatos ou verdades auto-evidentes, para tanto, ele afirma que os julgamentos considerados são passíveis de revisão (podem ser revistos não apenas em resposta aos princípios propostos, mas também em se tratando de outras teorias de fundo), por esse motivo não se pode conceder alguma prioridade epistemológica ao juízo ponderado. Para corroborar com isso, é conveniente afirmar que os juízos ponderados são hipóteses contingentes, portanto, pontos provisórios. Assim, tais características garantem a exclusão de qualquer similitude entre os julgamentos considerados e algo a priori, necessário e intuído intelectualmente. Mais explicitamente, os juízos ponderados, por serem pontos provisórios no interior do sistema da teoria da justiça como equidade, têm a característica da contingência e, por conseguinte, são revisáveis; aspecto contrário à característica peculiar dos fatos morais, ou seja, a necessidade.
- 2- o significado, na justiça como equidade, do termo "intuições". Rawls utiliza a expressão "julgamentos considerados" como expressão de "intuições". Para ele, as intuições são relacionadas aos julgamentos. Daí o sentido de que uma intuição é, apenas, uma inclinação imediata sem recurso à inferência. Nesse sentido, as intuições não são decisões, a rigor do termo, verdadeiras, são inclinações para julgar. Para tanto, Rawls afirma que as intuições não devem ser determinadas pela aplicação consciente do pano de fundo (background) teórico. Assim, o que Rawls não permite é que o significado de intuição expresse uma aplicabilidade de algum conceito como algo deduzido ou decorrente de uma teoria ou de um sistema de crença. Sob essa ótica, intuições são diferentes de crenças, porquanto alguém pode ter uma crença sem qualquer intuição correspondente. Outro aspecto diferencial é que a crença é um tipo de convicção genuína enquanto as intuições são disposições ou inclinações para acreditar. Nessa perspectiva, podemos ter um conjunto de crenças permanente sem haver intuições e podemos ter intuições sem ter qualquer crença. No entanto, existe uma relação entre intuição e crenças: algumas crenças surgem de um aparente aparato intuitivo. A crença, diferentemente da intuição, não

é espontânea. Sob essa ótica, a espontaneidade da intuição é relacionada à questão da não-inferencialidade. Neste sentido, Rawls, por exemplo, insiste que os julgamentos considerados não decorrem da aplicação consciente de princípios como evidenciado pela introspecção, porquanto a intuição deve ser não-inferencial na medida em que ela não pode ser realizada com base em uma premissa e, por conseguinte, não é o resultado de alguma inferência, pois a intuição não pode ser a conclusão de um argumento ou o resultado da aplicação de alguma regra ou princípio.

- 3- o recurso à coerência, na justiça como equidade, está intimamente ligado ao mecanismo do equilíbrio reflexivo, porquanto as crenças são consideradas coerentes quando elas emergem do processo do equilíbrio reflexivo. Este, por sua vez, funciona como procedimento de apoio recíproco das crenças e como revisão crítica das mesmas, porque, após os princípios eleitos, nós podemos fazer revisões ou modificações dos juízos ou convicções que são considerados como razoáveis. Portanto, esse modelo de justificação não axiomatiza as intuições que se encontram subjacentes aos princípios e, em decorrência disso, o pensamento rawlsiano não tem uma justificação fundacionista, pois existe uma dinâmica no equilíbrio reflexivo, caracterizando, por esse motivo, o procedimento da demonstração da teoria de Rawls como um movimento de apoio mútuo, de ajuste e de revisão crítica dos juízos, dos princípios, das convicções e das condições da situação original. Com isso, constata-se que, na teoria rawlsiana, não há uma estrutura a priori por meio da qual as crenças devem ser assentadas. Sob essa ótica, as crenças são construídas.
- 4- a noção de internalismo em Rawls é uma característica indexada ao político. Ela, por sua vez, pode ser pensada em relação à razão prática kantiana. Em particular, a influência kantiana na justiça como equidade é vista, dentre outros aspectos, por meio da centralidade que assume a segunda formulação do imperativo categórico, onde este procedimento é relacionado à posição original. Nessa perspectiva, o problema kantiano referente à aplicabilidade do imperativo categórico estaria solucionado, e, por conseguinte, Rawls teria entendido com clareza as críticas de Hegel a Kant, como também "O sonho que Kant formulou seria realizável. O sonho de uma legislação derivada da autonomia humana, de uma reconciliação do direito, da moral e da política". Nesses termos, além disso, podemos afirmar que a justificação rawlsiana advém da razão prática que é sinônima de justificação pública, isso significa dizer que, por causa de tal aspecto, não é feito um apelo a nenhuma

idéia transcendente ou transcendental, nem a nenhuma crença fundacional, nem a nenhum conceito além do que pode ser relacionado às concepções do bem e do justo consensualmente aceitos por cidadãos livres e iguais.

- 5- a posição original tem um duplo aspecto: formal e prático. O aspecto prático tem como objetivo a utilização, pelas partes, dos julgamentos considerados no momento da deliberação dos princípios. Por causa disso, existe uma ligação intrínseca da posição original com o mecanismo do equilíbrio reflexivo. Quanto ao aspecto formal: as partes, em posição original, são agentes da construção, isto é, pessoas artificiais que são idealizadas como um recurso de representação, como procedimento metodológico. Sob essa ótica, as partes contêm uma concepção de pessoa livre, igual, razoável e racional: ideal implícito na cultura política pública das sociedades democráticas. No entanto, as partes, em posição original, não são plenamente autônomas, porquanto estão sob o constrangimento do véu de ignorância. Em contrapartida, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada o são, pois eles agem conforme os princípios de justiça justos e reconhecem como aqueles que teriam adotado em posição original. Dessa forma, Rawls recorre ao procedimento de autodeterminação ao modelar concepções do bem e do senso de justiça pelo procedimento construtivista sem o recurso a uma fundamentação última. Sob essa ótica, a concepção de cidadão, como alguém que faz parte de uma sociedade bem-ordenada, significa autonomia política e, por esse modo, Rawls estende o princípio da autonomia moral ao campo do político e, assim, expressa uma característica que garante o não-fundacionismo da teoria de Rawls: o fato de cidadãos deliberarem, por si próprios, a adoção dos princípios de justiça elaborados pelas partes em posição original.
- 6- o equilíbrio reflexivo relacionado aos julgamentos considerados. Aqui cumpre ressaltar que no uso do equilíbrio reflexivo não há status epistêmico especial garantido para os julgamentos considerados. Mais explicitamente, o equilíbrio reflexivo amplo não sistematiza meramente determinado conjunto de julgamentos, mas proporciona revisões extensivas desses julgamentos, os quais são avaliados como pontos iniciais provisórios na teoria em construção, podendo ser revisados e testados contra um relevante corpo da teoria. Nesse sentido, a relação do pano de fundo (background) teórico com os julgamentos morais considerados refere-se ao fato de estes ocuparem a função de determinar a sua aceitabilidade a partir do pano de fundo (background) teórico: se este for recusado, proceder-se-á à revisão dos

juízos considerados. Nessa perspectiva, nenhum tipo de juízo considerado está imune a revisões.

- 7- o procedimento da posição original conectada ao equilíbrio reflexivo relacionando-os às várias idéias contidas na justiça como equidade. Para tanto, saber de que forma tais artifícios são disponibilizados na teoria rawlsiana significa responder como ocorre uma justificação do tipo coerentista ou fundacionista na justiça como equidade. Nessa perspectiva, o artifício do equilíbrio reflexivo, como um procedimento público de justificação que impõe a condição de publicidade às partes em posição original, é um recurso metodológico que não corrobora com a hipótese de que a justiça como equidade esteja baseada numa justificação fundacionista moderada.

Portanto, conforme o que argumentei acima, em ampla medida, podemos afirmar que a justiça como equidade tem uma justificação do tipo coerentista. Sob essa ótica, se partirmos da definição de que o termo justificação significa "ter boas razões", o procedimentalismo rawlsiano é o suficiente para justificar a sua teoria, porquanto se iniciarmos da observação de "como elaborar princípios de justiça em uma sociedade pluralista", veremos que, diferentemente do fundacionismo moderado, não precisamos ter como base ou estrutura parâmetros dados a priori, mas, antes de tudo, temos que elaborar os princípios em um movimento de construção. Para tanto, basta recorrer às noções de equilíbrio reflexivo, posição original (com todos os seus constrangimentos sobre conhecimentos e motivações), princípios de justiça (assegurando liberdades básicas iguais, justa igualdade de oportunidades e desigualdades frente à máxima vantagem para os desiguais), diferentes tipos de pano de fundo (background) teórico (a idéia de pessoas livres e iguais — onde cada uma tem a faculdade da razoabilidade e da racionalidade, a capacidade de formar e revisar uma concepção de bem e do desenvolvimento de um senso de justiça, a idéia de sociedade como um justo esquema de cooperação, a idéia de sociedade bem-ordenada, a sociedade regulada por uma concepção pública de justiça e a concepção de justiça procedimental). Tais idéias contidas no pano de fundo (background) teórico não são axiomáticas: necessitam de justificação, isto é, nós as aceitamos se elas, por sua vez, são justificadas por meio de outros aspectos que acreditamos em equilíbrio reflexivo amplo. Portanto, o pano de fundo (background) teórico tem um alcance além dos juízos considerados iniciais provendo, assim, um constrangimento independente, o qual impacta, como um todo, o resultado do equilíbrio reflexivo amplo. Em outras palavras, isso significa

que nós exploramos e investigamos concepções alternativas, competitivos conjuntos de princípios (concepções morais), avaliando suas forças e fragilidades. Por conseguinte, uma crença é justificada em equilíbrio reflexivo amplo, se e somente se ela tem coerência com os julgamentos morais considerados, com os princípios e com o pano de fundo (background) teórico. Este, por sua vez, também pode ser constrangido por outro conjunto de julgamentos considerados, os quais são ou podem ser independentes dos iniciais que têm a função constrangedora em relação aos princípios. Portanto, esse movimento do equilíbrio reflexivo é capital para a elaboração e justificação dos princípios de justiça.

Mais além, a noção de equilíbrio reflexivo amplo rawlsiana corrobora com a compreensão da concepção de intuição utilizada por Rawls e, por conseguinte, com os argumentos citados anteriormente sobre a presença da justificação coerentista na justiça como equidade. Nessa perspectiva, o uso do termo equilíbrio reflexivo amplo significa dizer que ele é alcançado quando alguém considerou cuidadosamente várias concepções de justiça, como também a força dos argumentos que sustentam tais concepções em um acordo político, racional e que todos desejam. Nessa perspectiva, o equilíbrio reflexivo é um método onde, dada uma sociedade plural razoável, as partes em posição original, como pessoas razoáveis e racionais, atingem um consenso sobreposto, isto é, aquele que existe em uma sociedade quando a concepção política de justiça é aceita por todas as doutrinas morais abrangentes.

Assim sendo, não existe a possibilidade do apriorismo moral no método do equilíbrio reflexivo amplo, pois este é a conexão entre uma construção teórica e os julgamentos morais. Em tal processo há um ajuste entre a construção teórica e os fatos, podendo, assim, acontecer modificações de algumas intuições morais. Quando esse ajustamento atinge um estado de equilíbrio, poder-se-á observar um compromisso entre as razões contidas na cultura pública e as pessoas. Tal dinamicidade acontece em uma sociedade que é baseada na tolerância, nela permanece em aberto a possibilidade de rever, discutir e acatar as mais diversas posturas sobre questões políticas. Nesse sentido, a estrutura básica da sociedade, juntamente com a concepção de justiça procedimental forma o arcabouço de possibilidade do equilíbrio reflexivo como algo cujo resultado é aceitável para pessoas razoáveis que convivem em uma sociedade razoável.

Desse modo, tal como ocorre em uma justificação do tipo coerentista, a teoria rawlsiana não reconhece um fundamento último para se atingir os princípios de justiça. Portanto, Rawls, com a sua idéia de autonomia política, vem ampliar o tipo de justificação que caracteriza a justiça como equidade, mostrando que o importante é modelar as

convicções bem ponderadas, fazendo com que os cidadãos compatibilizem sua liberdade e igualdade de uma forma justa em uma sociedade democrática constitucional, afirmando, dessa forma, uma das características do coerentismo: a coerência dos enunciados dentro de um mesmo sistema de crenças, isto é, a ausência de contradição e a consistência entre as crenças que compõem esse dito sistema, sem, contudo, recorrer a alguma instância exterior a ele. Dessa maneira, é plausível constatar que a justiça como equidade não se fundamenta em nenhuma doutrina moral compreensiva, pois é uma teoria política, não metafísica, que se utiliza de uma justificação do tipo internalista, porquanto o conjunto de crenças é um sistema, onde o critério interno de justificação é a coerência e, se ocorre alguma incoerência ou inconsistência de uma crença com o restante do sistema, essa não se justifica por não satisfazer o critério do apoio mútuo entre as várias crenças desse dito sistema.

Nesse sentido, a posição original é um elemento que corrobora para que seja efetuado um consenso sobreposto entre doutrinas com visões fundamentais variadas. Tal consenso sobreposto é advindo do equilíbrio reflexivo sob a forma de uma razão pública compartilhada. Nessa perspectiva, os princípios de justiça são construídos. É, pois, com base na construção dos princípios que a questão da abordagem coerentista na teoria rawlsiana está diretamente relacionada. Esta, por sua vez, é conectada com o aspecto da deliberação. Assim sendo, na justiça como equidade, pelo fato de as partes em posição original escolherem determinados princípios de justiça e não outros, isso já é um forte argumento para que se defenda o seu modo de justificação como coerentista, porquanto os princípios de justiça escolhidos não partem de uma base axiológica ou dogmática.

Assim, na teoria rawlsiana, a justificação dos princípios de justiça relaciona-se a dois pólos: a posição original e o equilíbrio reflexivo. No entanto, há uma interconexão entre ambos: a justificação pública que, por sua vez, é uma alternativa plausível à questão dos juízos particulares.

Em outras palavras, o objetivo da justiça como equidade é elaborar princípios de justiça. Para tal intento, tem-se que justificá-lo. Justificação, nesse sentido, significa mostrar de que forma se pode defender a adoção de determinados princípios de justiça que sejam mais razoáveis em relação a outros. Para tanto, é necessário apontar que pessoas racionais, em uma situação de equidade, escolhem determinados princípios de justiça, os quais são mais razoáveis que outros encontrados em diversas concepções de justiça. Sob essa ótica, isso é feito por meio de um sistema que harmoniza o mecanismo da posição original e o que ocorre em seu interior: o equilíbrio reflexivo. Este, por sua vez, não possibilita uma inferência de uma crença em relação à outra ou outras, mas um ajuste de avanços e recuos

entre juízos ponderados e princípios de justiça. Tal ajuste é simétrico, onde cada crença tem o papel de suportar e de ser suportada pelas crenças de um mesmo sistema.

Sob essa ótica, é conveniente lembrar que na posição original são especificadas as condições formais para a elaboração dos princípios de justiça. Ela oportuniza o esclarecimento público no qual as deliberações são efetuadas por meio de restrições e estabelece os termos justos de cooperação, formalizando as convicções ponderadas de pessoas razoáveis de maneira equitativa com o intuito de instalar os princípios de justiça. Nessa perspectiva, a posição original, embora sendo um critério formal de representação, se utiliza dos juízos ponderados dos indivíduos para a justificação dos princípios. E, assim, por esse motivo, o procedimento da posição original encontra-se vinculado intrinsecamente com o mecanismo do equilíbrio reflexivo.

Em outras palavras, a idéia central em posição original é tentar impedir que concepções individuais do bem afetem os princípios eleitos. As partes, nessa situação inicial, são iguais, isto é, têm os mesmos direitos no processo da deliberação dos princípios. Para tanto, podem propor e apresentar razões, porquanto possuem as suas concepções do bem e a faculdade do senso de justiça. No entanto, esses princípios têm que ser coerentes com os seus juízos refletidos particulares, isto é, estar em equilíbrio significa ter coerência.

Nessa perspectiva, o recurso à coerência entre juízos morais considerados e os princípios de justiça aponta para a possibilidade de justificação coerentista na teoria da justiça como equidade. No entanto, somente a característica da coerência não é um distintivo suficiente para que se possa afirmar tal coisa, porquanto o fundacionismo moderado tem também tal propriedade.

Em ampla medida, o argumento mais relevante para se determinar o procedimento do equilíbrio reflexivo amplo enquanto modelo coerentista de justificação é, mais especificamente, o caráter dinâmico que ele encerra e, conseqüentemente, o não-apelo às crenças básicas, porquanto no equilíbrio reflexivo amplo é possível observar avanços e recuos, podendo, com isso, até mesmo ser alterado todo o conjunto de julgamentos morais iniciais. Portanto, esse movimento que gera equilíbrio ou coerência entre princípios e convicções morais, no interior da posição original, garante um suporte argumentativo para que se possa afirmar a existência do procedimento de justificação coerentista na teoria da justiça como equidade, porquanto é conveniente lembrar que a característica peculiar do coerentismo é aquela que afirma que as crenças de um mesmo sistema devem ter um apoio mútuo entre elas, não existindo, assim, nenhum aspecto a priori nem nenhuma crença básica ou fundacional.

Portanto, a sutileza por meio da qual funciona o mecanismo da posição original e do equilíbrio reflexivo pode ser relacionada com as características do coerentismo emergente, onde a idéia de justificação pública está associada ao fato de que o pluralismo razoável presente nas sociedades bem-ordenadas e os juízos políticos são justificados por meio dos cidadãos que compõem uma sociedade bem-ordenada por meio de uma razão pública compartilhada, que tem como pontos fixos provisórios as idéias contidas na cultura política. Para tanto, tais juízos políticos não necessitam ser verdadeiros, apenas razoáveis; por esse motivo, não podem ser qualificados como intuicionistas, transcendentais ou insights, porquanto o recurso ao equilíbrio reflexivo tem como característica a conexão entre juízos morais, as teorias de fundo (background theories). E, dessa forma, a justificação pública, alcançada por meio do equilíbrio reflexivo, ocorre por meio da coerência entre juízos particulares, convicções gerais e os princípios de justiça. Então, a justificação aqui utilizada é coerentista, porque não há nenhum aspecto em específico por meio do qual se possa delegar, somente por meio dele, o ônus da justificação.

Outro aspecto relevante para se compreender, na justiça como equidade, a utilização de uma justificação do tipo coerentista é a relação entre o equilíbrio reflexivo juntamente com a distinção entre o razoável e o racional. Sob essa ótica, sabemos que Rawls concebe a razoabilidade como o princípio da razão pública. Esta é definida atendendo às características da cooperação, onde isso significa dizer, da reciprocidade e da mutualidade. A razão pública é uma forma de justificação pública que não faz apelo para nenhuma idéia transcendente, nenhum conceito além do que pode ser racional ou razoável e consensualmente aceito por cidadãos livres e iguais.

Sendo assim, a justificação rawlsiana, pelo fato de não-apelo às instâncias exteriores tal como um paradigma, é do tipo coerentista. Tal afirmação, se fosse contrária, teria consequências, dentre elas: caso a justiça como equidade tivesse uma justificação fundacionista moderada, disto resultaria algo análogo a "alinhar tropas e intimidar o outro lado (. . .). O pensamento que se encontra por trás disso é que ter caráter é ter convicções firmes e estar pronto para proclamá-las de modo desafiador aos outros. " . Por conseguinte, se encarada dessa forma, tal aspecto seria contrário, por exemplo, à concepção de pessoa como livre, autônoma e igual, e, em virtude disso, a teoria de Rawls se identificaria com a sua própria crítica. Em contrapartida, o recurso, na justiça como equidade, às idéias implícitas na cultura de uma sociedade democrática e a utilização do procedimento representacional da noção de posição original significa a ênfase que a teoria rawlsiana concede à característica da liberdade e da autonomia para as partes ou cidadãos.

A posição original, por sua vez, tem como objetivo a elaboração dos princípios de justiça, onde as partes que a compõem envoltas pelo véu de ignorância seriam mutuamente desinteressadas de sua situação — embora lhes fossem concedidas algumas informações gerais. Por conseguinte, a ausência de dados sobre a posição dos agentes na sociedade produziria uma imparcialidade no momento da deliberação. Portanto, é dessa forma que é considerada a justiça tal como equidade, ou seja, ela possibilitando a conjugação da liberdade com a igualdade, não violando nenhum acordo sobre as liberdades básicas, assegurando uma concepção de autonomia ampliada ao político como aspecto constituinte das sociedades bem-ordenadas. No entanto, em contrapartida, na justiça como equidade não é constatado nenhum aspecto conceitual na teoria que seja considerado como um objeto privilegiado da investigação; caso contrário, seria necessário impor um paradigma único — isso traria prejuízos incomensuráveis ao conceito de equidade e, em decorrência, à concepção de justiça, porquanto isso seria contrário à meta da teoria rawlsiana, que é a de fornecer uma base aceitável para as instituições democráticas e, dessa forma, "responder à questão de como entender as exigências da liberdade e da igualdade". Sob essa ótica, caso a justiça como equidade se utilizasse de crenças fundacionais, isso significaria que nela não se encontraria presente uma justificação do tipo coerentista e, conseqüentemente, a justiça como equidade teria como fundamento uma crença básica. Mas contrário a isso, o próprio Rawls afirma que "nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção de justiça". Portanto, embora a justiça como equidade parta de idéias implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática, isto é, da idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, da concepção de pessoas como livres e iguais, da idéia de uma sociedade bem-ordenada, é conveniente ressaltar que:

A exposição da teoria da justiça como equidade parte dessas idéias familiares, e assim a vinculamos ao senso comum da vida cotidiana. Mas o fato de a exposição partir dessas idéias não significa que o argumento a favor da justiça como equidade simplesmente as suponha como base. Tudo dependerá de como o conjunto de exposição irá se desenvolver, e de se as idéias e princípios de sua concepção de justiça, bem como suas conclusões, se mostraram aceitáveis pesando-se tudo cuidadosamente.

Em consonância com o acima exposto, observamos que Rawls não poderia se utilizar de nenhum tipo de crenças básicas. Tal procedimento iria de encontro ao seu projeto referente a uma justiça como equidade:

Na teoria da justiça como equidade, a existência de divergências de opinião

profundas e irreconciliáveis, e que dizem respeito a questões capitais para o ser humano, é considerada como um dado permanente da condição humana e deve ser tomada em consideração quando se constrói uma concepção da justiça.

Quanto ao distanciamento, por parte da teoria rawlsiana, das doutrinas compreensivas, podemos, por exemplo, citar a crítica de Rawls frente ao intuicionismo e ao utilitarismo. No entanto, suas críticas mais severas como citamos acima, residem contra o utilitarismo. Mas por que Rawls não é tão austero em relação ao intuicionismo como o é referente ao utilitarismo? Em realidade, Rawls acredita que, apesar das diferenças, o intuicionismo pode aderir à concepção política e formar um consenso sobreposto, se admitida à hipótese de que apenas certas formas de intuicionismo podem ser consideradas heterônomas no sentido doutrinal, porquanto a heteronomia não é um traço característico do intuicionismo como um todo. E a diferença entre a forma de intuicionismo considerada por Rawls e o construtivismo político reside no fato da maneira por meio da qual a ordem dos valores é validada no processo e na estrutura da construção.

Portanto, após examinarmos as mais variadas relações quanto à teoria da justiça como equidade, e os tipos de justificação que ela poderia ter utilizado, observamos que a justificação coerentista é o tipo que melhor se coaduna à teoria rawlsiana. No entanto, como citamos no corpo do texto, o limiar entre a justificação coerentista emergente e a fundacionista moderada é estreito. Não obstante, se por um lado a justificação fundacionista moderada se confunde com o fundacionismo clássico por ambas acreditarem em uma fundação para as crenças, por outro lado se diferenciam bastante: o fundacionismo moderado não pressupõe a infalibilidade das crenças e se utiliza da característica da coerência das crenças para justificá-las. Assim, entre o fundacionismo clássico e o moderado a diferença, em ampla medida, reside na forma como tratam a questão da infalibilidade das crenças. Em outras palavras, na justiça como equidade não se faz recorrência às crenças básicas ou fundacionais. Nesta perspectiva, este é um aspecto distintivo em se tratando da teoria rawlsiana em relação ao fundacionismo. Em contrapartida, tal aspecto reforça a presença de justificação do tipo coerentista na justiça como equidade, porquanto o caráter peculiar que difere uma justificação do tipo coerentista de uma fundacionista é o não-uso do recurso às inferências ou interações causais e, por conseguinte, a não-utilização de crenças básicas ou fundacionais.

BIBLIOGRAFIA

- ALSTON, William P. Two types of foundationalism. New York: The Journal of Philosophy. V. 73, N. 7, 1976, p. 165-167
- ARAÚJO, Cícero. Legitimidade, Justiça e Democracia: o novo contratualismo de Rawls. Lua Nova, N° 57, 2002.
- AUDARD, Catherine (Coord.). John Rawls: politique et métaphysique. Paris: PUF, 2004.
- _____. Cidadania e Democracia Deliberativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- AUDI, Robert (Ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. The Good In The Right: a theory of intuition and intrinsic value. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BAYNES, K. The Normative Grounds of Social Criticism - Kant, Rawls, and Habermas. New York: State University of New York Press, 1992.
- BARRY, Brian. Justice as impartiality. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BELLO, Eduardo. Kant ante o espejo de la teoria de John Rawls. Revista Daimon, Murcia: Universidade de Murcia, N. 33, 2004.
- BONJOUR. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- _____. Externalist Theories of Empirical Knowledge. In: H. KORNBLITH, (ed.), Epistemology: Internalism and Externalism. Malden, Blackwell Publishers, 2001.
- _____. Can Empirical Knowledge Have a Foundation? American Philosophical Quarterly, V. 15, 1978.
- _____. The Dialectic of Foundationalism and Coherentism. In: GRECO, John, SOSA, Ernest (Ed.). The Blackwell Guide to Epistemology. Oxford: Blackwell, 1999.
- _____. In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____. Foundationalism and the External World. Nous, V. 33, 1999.
- _____. Epistemology: classic problems and contemporary responses. Oxford: Rowman and Littlefield, 2002. (Elements of philosophy), p. 200.
- BONJOUR; SOSA. Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs.

Virtues. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

DANIELS, Norman. Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *The Journal of Philosophy*, V. 76, N. 5, 1979, p. 256-282.

_____. *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

_____. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. Reflective equilibrium and justice as political. IN: DAVION, Victoria; WOLF, Clark (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 127-154, 2000.

DARWALL, Stephen. A defense of interpretation kantian, *Chicago: Ethics*, V. 86, N°2.

DAVIDSON, Donald. *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003.

DELANEY. Rawls on Method. *Canadian Journal of Philosophy*, V. 3, pp. 153-161, 1973.

DEPAUL, Michael. The Problem of the Criterion and Coherence Methods in Ethics. *Canadian Journal of Philosophy*, V. 18, N° 1, 1988.

_____. Two Conceptions of coherence Methods in Ethics. *Mind*, V. 96, pp. 463-481, 1987.

_____. Reflective Equilibrium and Foundationalism. *American Philosophical Quartely*, V. 23, pp. 59-69, 1986.

EBERTZ, Roger. Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model? *Canadian Journal of Philosophy*. V. 23, N°2, 1993.

ELGIN, Catherine. *Considered Judgment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

FREEMAN, S. John Rawls (org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FELDMAN, Richard. *Epistemology*. New Jersey: Prentice-Hall Foundation of Philosophy series, 2003.

FOLEY, Richard. Epistemic Conservadorism. *Philosophical Studies*, V. 43, 1983, p. 165-182.

GOLDMAN. The Internalist Conception of Justification. In: H. KORNBLITH (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Malden, Blackwell Publishers 2001.

_____. Bonjour's Coherentism. In: J. W. BENDER, *The Current State of the Coherence Theory*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. What Is Justified Belief? IN: E. SOSA; J. KIM (eds.), *Epistemology an Anthology*. Oxford, Blackwell, 2000, p. 340-353.

HASLETT, D. W. What is Wrong with Reflective Equilibrium? *Philosophical Quarterly*, V. 37, pp. 305-311, 1987.

HOFFE, Otfried. *O Que é Justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HOLMGREN, Margaret. Wide Reflective Equilibrium and Objective Moral Truth. *Metaphilosophy*: V. 18, 1987, p. 108-124.

NIELSON, Kai. Our Considered Judgments. *Oxford: Ratio*, V. 19, pp. 39-46, 1977.

_____. Grounding Right and a Method of Reflective Equilibrium. *Inquiry*, V. 25, pp. 277 - 306, 1982.

O'NEIL, Onora. *Construtivism in Rawls and Kant*. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *Em direção à Justiça e à Virtude: uma exposição construtiva do raciocínio prático*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2006.

POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell, 1989.

POGGE, Thomas W. Three problems with Contractarian-Consequentialist ways of assessing social institutions. *Social Philosophy and Policy*. V. 12, N. 2 (1995).

PUST, Joel. *Intuitions as Evidence*. New York and London: Garland Publishing, 2000.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Collected Papers* (org. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Replay to Habermas*. In: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 372-434.

_____. *O Direito dos Povos*. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. História da Filosofia Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAZ, Joseph. The Claims of Reflective equilibrium, *Inquiry*, V. 25, pp. 307-330, 1982.

La Democracia en América Latina: la alternativa entre populismo y democracia constitucional

Francisco Cortes Rodas
Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia

En América Latina se ha planteado muchas veces y de distintas formas el asunto de la reestructuración del orden político internacional para cambiar las posibilidades de participación política de los países menos desarrollados de este continente en instituciones de gobernanza global como la ONU, el FMI, la OMC y el Banco Mundial. El hecho de la desigualdad en las relaciones económicas internacionales fue un factor determinante para que líderes de estos países hicieran reclamaciones en estas instituciones por una mayor participación en la distribución de las riquezas y el poder político entre las naciones del mundo desarrollado y América Latina, especialmente transferencias de recursos, términos preferenciales de comercio e inversión, una mejor distribución de las oportunidades en educación, ciencia y tecnología, y políticas para la inversión extranjera. Esas demandas, basadas en percepciones de injusticias y desigualdades, han cambiado de forma en las últimas décadas de acuerdo a las circunstancias de cada país y a las características de los líderes de cada uno de los diferentes Estados. Unas veces estas demandas han sido radicales como las planteadas en aquellos países que han adoptado políticas populistas (Conniff, 2003; O'Donnell, 1972) y otras veces han sido hechas en los términos de una transformación progresiva del orden internacional y de sus instituciones políticas y económicas por países con democracias liberales y representativas.

Desde su independencia en el siglo XIX, las democracias de América Latina han estado marcadas por la tensión no resuelta entre populismo y constitución liberal democrática. La visión del populismo que se propuso a finales del siglo pasado desde la teoría de la dependencia planteó que el origen de éste descansa en la conformación de una alianza de clases entre sectores populares, clases medias y burguesía en confrontación con la oligarquía (O'Donnell 1972). El populismo del siglo XXI afirma que el orden global neoliberal es la expresión de una determinada alineación de las relaciones de poder entre las corporaciones capitalistas y los Estados nacionales. Frente a este sistema de poder el populismo propone un desafío a la hegemonía del “mundo globalizado”, a través de una profundización de la “revolución democrática”, entendida como la extensión de las luchas

democráticas por la igualdad y la libertad a un número creciente y amplio de relaciones sociales (Laclau y Mouffe, 2010, 17).

De este modo, el populismo del siglo XXI sostiene que contra la hegemonía neoliberal un nuevo proyecto contra-hegemónico de la izquierda en América latina debe articular las diferentes luchas democráticas y poder así profundizar la revolución democrática. Este populismo, que apela a la voluntad del pueblo representada en el líder carismático y a una radicalización de la democracia, ha generado, sin embargo, dos serios problemas al Estado constitucional de derecho: una transformación de las estructuras del Estado y de la Constitución en función de un predominio del poder presidencial sobre el legislativo y el judicial, y un sometimiento de la esfera económica al poder político. Contra los defensores del populismo radical del siglo XXI, voy a sostener que la cuestión democrática en América Latina debe plantearse en una clave diferente, a saber, cómo es posible establecer una conexión entre soberanía popular, democracia política y derechos fundamentales que permita la organización del Estado en función de la articulación sistemática de los tres poderes estatales en el marco de la constitución.

2) *El populismo*. El soporte político de estas transformaciones del Estado y la economía de honda influencia en América Latina es el populismo. Voy a exponer primero los elementos teóricos del populismo para enseguida ver la articulación de éstos en algunos programas políticos implementados en América Latina, para señalar, finalmente, las consecuencias negativas de la política populista en la transformación de las estructuras del Estado y de la esfera económica.

Para presentar el argumento del populismo reconstruiré las tesis de dos de sus más importantes representantes: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En *Hegemonía y estrategia socialista, La razón populista, Debates y combates, Contingencia, hegemonía, universalidad y en El retorno de lo político*, estos autores han articulado un programa teórico de largo alcance para la izquierda contemporánea. A partir de la categoría de hegemonía de Gramsci examinan el mundo globalizado y neoliberal y muestran que éste no puede ser considerado como el único “mundo natural y posible”, sino más bien, como el resultado de una determinada configuración de relaciones de poder. La categoría de hegemonía se desliga así de toda ley necesaria de la historia, de la idea del proletariado como único Sujeto Histórico, del privilegio de la lucha económica de clase y de todo esencialismo y universalismo propios del marxismo, y con ella se afirma la contingencia y la autonomía de lo político. El sujeto político deja así de ser esencial para ocupar el espacio de lo que puede construirse. En *Hegemonía*, “esto sólo podía llevarse a cabo mediante una radicalización de la democracia,

destinada a articular las luchas contra la subordinación, la dominación arbitraria o el poder ilegítimo” (Villacanas, 2013, 1).

Laclau y Mouffe señalan que el mundo globalizado no puede considerarse como un destino al que todos debemos someternos, sino que es resultado de una cierta configuración de las relaciones de poder, en la cual fuerzas sociales específicas han implementado una transformación profunda en las relaciones entre las corporaciones capitalistas y los Estados nacionales. Para estos autores esta configuración de las relaciones de poder puede ser cambiada. “La izquierda debe comenzar a elaborar una alternativa creíble frente al orden neoliberal, en lugar de tratar simplemente de administrar a este último de un modo más humano. Esto, desde luego, requiere trazar nuevas fronteras políticas y reconocer que no puede haber política radical sin la identificación de un adversario” (Laclau, Mouffe, 2011, 17), es decir, sin que se genere el enfrentamiento amigo-enemigo.

El proyecto de radicalización de la democracia se concreta en la extensión de las luchas democráticas por la igualdad y la libertad al conjunto de la sociedad civil en la dirección de multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea limitado por el enemigo político. De este modo, se trata de profundizar el momento democrático de la ideología liberal hasta el punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. Así, el problema con las democracias liberales, consideran estos autores, no es con sus valores fundamentales concretados en los principios de libertad e igualdad para todos, sino con el sistema de poder en el cual estos valores están anclados, a saber, el orden político que protege las libertades negativas y el individualismo vinculado a la propiedad privada. En el liberalismo, mediante la idea de los derechos naturales ha sido construido un individuo a partir de la matriz de los derechos individuales de la libertad. En contra de esto en el populismo se plantea la producción de otro individuo que pueda concebir el asunto de sus derechos no desde la falsa dicotomía individuo-sociedad, sino más bien, en el marco de relaciones sociales que definen otras posiciones de sujeto.

Frente a los defensores del liberalismo económico, “que afirman que la economía es el dominio de lo privado, sede de derechos naturales, y que los criterios democráticos no tienen ninguna razón de aplicarse en él, la teoría socialista defiende por el contrario el derecho del agente social a la igualdad y a la participación en tanto que productor y no solamente en tanto que ciudadano” (Laclau, Mouffe, 2011, 231). El populismo plantea así repolitizar la economía.

Siguiendo la tesis de Claude Lefort de que el momento clave en la historia política

fue la invención democrática, Laclau y Mouffe conciben que el programa de una democracia radicalizada no tiene ámbitos de acción privilegiados ni esferas que deban ser excluidas *a priori*. Por esta razón, las instituciones jurídicas, el sistema educativo, las relaciones laborales, la esfera de la economía, las poblaciones marginales, las luchas feministas, de género y culturales, deben ser objeto de la democracia radical.

En *Hegemonía*, el punto de partida de toda política se halla en la sociedad civil, la cual está comprendida por una “multiplicidad de diferencias” que crecen de forma permanente; diferencias que pueden generar antagonismos si son negadas en su derecho. Esto es lo que ellos denominan una “demanda insatisfecha”. La articulación de demandas negadas—de educación, de trabajo, de posibilidades de acceso al mercado, de vivienda, de alimentación, de derechos de las minorías, las mujeres, etc., — se unifican en un elemento común entrando en una relación equivalencial; tales demandas, denominadas *demandas populares*, se unifican alrededor de íconos compartidos, que pueden ser acaparados políticamente por líderes populistas. Esto permite a la vez fundar una dualidad: el sistema institucional (el Estado) y el pueblo; este es el presupuesto de la configuración populista.

Antes de pasar al análisis de las experiencias populistas en América Latina voy considerar críticamente algunos de los argumentos de estos autores. Según Laclau y Mouffe, el objetivo de la izquierda en el siglo XXI es cambiar la articulación hegemónica de “equivalencias de demandas insatisfechas” generadas por el neoliberalismo por un nuevo “sistema de equivalencias” que establezca la división social sobre una base distinta. En *Hegemonía* este asunto se hizo depender de la identificación del enemigo —la organización económica neoliberal—, el cual actúa como un actor político excluyente que niega por principio las demandas. Para Laclau y Mouffe, la frontera de exclusión que produce el neoliberalismo genera la división de la sociedad en dos campos y por tanto el antagonismo, el enfrentamiento amigo-enemigo.

En *Hegemonía*, el pueblo que resulta de la “articulación de demandas insatisfechas” constituye un contrapoder, que se opone y niega al poder negativo, —al orden neoliberal. La hegemonía se produce en virtud de una lógica política de absolutos: hay un poder absoluto —el orden neoliberal como actor político excluyente— que sólo puede ser enfrentado por otro poder absoluto —la totalidad del pueblo—. De este modo, sólo es posible generar hegemonía con un contrapoder. “Su condición inherente es que una fuerza social *particular* asuma la representación de una *totalidad* que es radicalmente inconmensurable con ella. Este tipo de “universalidad hegemónica” es lo único que una comunidad política puede alcanzar” (Laclau, 2010, 10).

Laclau expresó en *Contingencia* esta lógica política de absolutos de otra manera: el objeto imposible es la plenitud de la sociedad, —el estado de naturaleza de Locke o Rousseau, la sociedad sin clases del comunismo— contra la cual “el crimen manifiesto” peca, e intenta alcanzar la plenitud mediante la emancipación. “Lo que es inherente a la relación hegemónica, si lo universal y lo particular se rechazan y se necesitan, es la representación de una imposibilidad. La plenitud de la sociedad y su correlato, el “crimen” total, son objetos necesarios si es que la “coincidencia” entre objetivos particulares y generales ha de tener lugar” (Laclau, 2011, 64). El sujeto de la emancipación total, que es la víctima del crimen general, puede ser construido políticamente sólo a través de la equivalencia de una multitud de demandas. Esto es precisamente lo que constituye el vínculo hegemónico.

A modo de conclusión: Laclau destaca en *La razón populista* tres elementos constitutivos de la configuración populista: 1) la formación de una frontera interna antagónica separando al “pueblo” del poder; es decir, el populismo es una forma de construcción de lo político que interpela a los de abajo frente al poder. 2) Una “articulación equivalencial de demandas” que hace posible el surgimiento del pueblo [...] que no surge claramente hasta que la movilización política ha alcanzado su nivel más alto. 3) Y la unificación de estas diversas demandas en un sistema estable de significación (Laclau, 2005, 99).

En esta argumentación la relación entre el pueblo, el poder y la “articulación equivalencial de demandas”, es circular; de otro lado, el diagnóstico de la sociedad que presupone no está documentado en un examen ajustado a la realidad de las sociedades modernas. La ontología de lo social presupuesta en el argumento populista encierra en su seno una negatividad excluyente que conduce necesariamente al antagonismo y así a una política que pretende establecerse a partir de la destrucción del enemigo. Hay una exclusión determinada por el límite antagónico que separa al “pueblo” del sistema institucional del poder. Esta separación condiciona que las demandas sean siempre negadas, lo cual genera una articulación de equivalencias que produce el antagonismo radical, y con ello aparece finalmente la diferencia amigo-enemigo; así irrumpe una hegemonía y a la vez el nuevo sujeto político, el pueblo. Finalmente, esta es la conclusión radical de Laclau y Mouffe, para que todo esto sea posible un líder tiene que controlar el poder del pueblo, a saber, el líder carismático.

Si se supone la sociedad civil escindida y una frontera de exclusión que produce el neoliberalismo, se llega necesariamente a la diferencia amigo-enemigo. “Si esta diferencia

emerge es porque se la pone en la base. Se trata de un círculo. Dada la ontología de lo social que encierra en su seno *fuerzas represivas*, o una *interioridad excluyente*, el antagonismo está servido, y la política siempre es posible como hegemonía que aspira a posicionarse destruyendo al enemigo” (Villacanas, 2013, 19).

Ahora bien, cuando utilizamos a un sociólogo como Weber no se puede sostener este diagnóstico de las relaciones entre lo social y lo político. Los obstáculos a la libertad son naturales a la sociedad civil, desde luego, y con ellos es inevitable el conflicto. Pero esto no es antagonismo ni diferencia amigo-enemigo. El conjunto de demandas que proponen los individuos al Estado el gobierno liberal las responde a través de las diferentes esferas de acción social y así las plantea a un gobierno organizado de forma racional. En cada una de las esferas de acción social se han institucionalizado regulaciones mediante las cuales han sido definidos los procesos para acceder a los bienes que son propios de cada una de ellas. En el liberalismo esto ha sido denominado la dimensión democrática del sujeto. El proceso de diferenciación de las esferas de acción social ha constituido en las sociedades modernas lo que podemos denominar el fundamento de nuestra vida civilizada. Una vida civilizada es aquella que conoce la existencia de los diferentes ámbitos de acción social, que conoce cuáles son los bienes de cada ámbito y sabe disfrutarlos y respetar el disfrute de los otros ciudadanos. Una vida civilizada es aquella que no acepta la exclusión de sus ciudadanos de ninguno de estos ámbitos de acción social y de los bienes correspondientes. (Weber, 1997).

El populismo en América latina. El populismo que se propuso en América Latina a finales del siglo pasado en el marco de la teoría de la dependencia y el que se ha desarrollado en este siglo con Chávez, los Kirchner, Morales y Ortega, se origina en las promesas frustradas de los procesos de crecimiento de la economía prometidas por la globalización neoliberal, en las experiencias de injusticia y desigualdad que viven millones de personas pobres y en la ausencia de participación política en los sistemas de democracia representativa. Estos son hechos ciertos de los que parte el diagnóstico de la sociedad del populismo latinoamericano. Para los líderes populistas esta articulación de las relaciones de poder que ha producido el orden neoliberal puede ser cambiada a través de una radicalización de la democracia.

En América Latina hay en la actualidad 174 millones de habitantes en situación de pobreza y 73 millones de ellos en condiciones de pobreza extrema o indigencia. En la mayoría de los países de América Latina las disparidades de los niveles de ingreso se han ampliado y las tensiones distributivas se han acrecentado. Esto quiere decir que ha aumentado la desigualdad. En el año 2011, de un total de dieciocho países, en quince más

del 25% de la población vive bajo la línea de pobreza, y en once, el número de pobres es mayor del 45% (CEPAL, 2011). Esto determina, como los líderes del populismo señalan, que ante la imposibilidad que tienen muchos ciudadanos para disfrutar de sus propios derechos y libertades, de acceder a la real participación política en la vida democrática, y de poder vivir una vida mínimamente digna, amplias franjas de la población se han visto obligadas a agruparse, más allá de los partidos tradicionales, en asociaciones espontáneas para salir de su aislamiento y hacer valer sus demandas: en movimientos insurgentes, en movimientos sociales no partidistas, en asociaciones políticas no partidistas.

Con esto se plantea lo que Laclau y Mouffe caracterizan como la constelación populista que se origina, como hemos visto, cuando se produce la unidad del pueblo como resultado de la “articulación equivalencial de demandas insatisfechas”. El Estado dominado por una elite oligárquica, al negar la satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos impulsa así, a partir de la unidad de las múltiples aspiraciones de los sujetos, a la formación del pueblo. Así, superar las agudas carencias en alimentación, salud, educación, vivienda, trabajo etc., solamente es posible, sostiene el populismo, mediante una operación hegemónica, es decir, mediante la reconstitución de una sociedad civil completamente desintegrada, que a través de la organización del todo social crea un tejido institucional nuevo que va constituyendo también una voluntad colectiva de tipo nuevo (Laclau y Mouffe, 2011, 202 ss.).

La democracia representativa que funciona de manera exitosa e incluyente en los países más desarrollados, es inaceptable, consideran los líderes populistas con toda razón, como una concepción de la democracia para países en los que hay una profunda desigualdad entre sus ciudadanos (Guariglia, 2011, 65 ss.). Sin embargo, el populismo también simboliza el proceso por el cual el ideal democrático puede degenerar en formas autocráticas y plebiscitarias de aclamación a un líder construido como la encarnación del pueblo y de la nación. Por esta razón una concepción que defiende la libertad democrática tiene que distanciarse del populismo, como lo voy a fundamentar en lo que sigue.

El populismo propone mediante la radicalización de la democracia una transformación de las estructuras del Estado en función de una preponderancia del poder presidencial sobre el legislativo y el judicial, y además somete la esfera económica al poder político. En el populismo, el presidente es concebido como el más autorizado intérprete de los grandes intereses de la nación, como el único líder que puede dirigir un Estado. Como lo dice Laclau de manera enfática: “En América latina, por razones muy precisas, los Parlamentos han sido siempre las instituciones a través de las cuales el poder conservador

se reconstituía, mientras que muchas veces un Poder Ejecutivo que apela directamente a las masas frente a un mecanismo institucional que tiende a impedir procesos de la voluntad popular es mucho más democrático y representativo” (Laclau, Diario Perfil, 14/10/2012).

Pero además, a este Poder Ejecutivo hay que garantizarle la reelección. “Me parece”, escribe el filósofo argentino, “que una democracia real en Latinoamérica se basa en la reelección indefinida. Una vez que se construyó toda posibilidad de proceso de cambio en torno de cierto nombre, si ese nombre desaparece, el sistema se vuelve vulnerable” (Laclau, 02,10,2011, El País, p. 12).

En algunos países de América Latina estos fenómenos políticos han determinado que las masas, motivadas por las expectativas de salvación, estimuladas por el carisma del líder populista, consideren que el poder de ellas y del líder que las representa de modo directo esté por encima de la sociedad y sus instituciones, como ha sucedido en los casos del populismo de derecha de Fujimori y Uribe y del populismo de izquierda de Chávez, Fernández de Kirchner y Morales (O'Donnell, 1994, 13 ss.). En este sentido, se puede constatar en nuestra reciente historia que los presidentes populistas han doblegado a los Congresos de distintas formas, cooptándolos, sometiéndolos e ignorándolos. La operación de Uribe fue paradigmática: El Poder Ejecutivo, aliado con sectores del Congreso cercanos a sus políticas, adelantó procesos de reforma de la Constitución dirigidos a desarticular el equilibrio de los tres poderes en beneficio del poder presidencial, particularmente para hacerse reelegir por primera vez y luego para establecer la reelección presidencial por más de dos períodos. El Ejecutivo utilizó también prácticas corruptas para controlar y eliminar a la oposición, dentro de las cuales se empleó a la policía secreta con fines políticos a fin de amedrentar a los miembros de la Cortes que investigaban a funcionarios del gobierno.

El Estado ha sido convertido en los países mencionados en un instrumento para el enriquecimiento de funcionarios y allegados del grupo dominante en el poder mediante la generalización de la corrupción. Chávez, Maduro, Fernández de Kirchner, Correa, Ortega y Morales han coartado la libertad de opinión mediante la censura a la prensa y han limitado la oposición democrática. En estos gobiernos ha ido en aumento la hostilidad contra los medios de comunicación, que deben ser acallados y desprestigiados frente a la opinión pública; esto afecta uno de los derechos fundamentales de la democracia, el acceso libre a información libre (O'Donnell, 1994, 18 ss, Guariglia, 2011, 63 ss.).

Desde el punto de vista de la redistribución de la riqueza los gobiernos populistas han aprovechado sus riquezas en recursos naturales para realizar importantes programas sociales, sobre todo en las áreas de educación, salud, vivienda e infraestructura, que han

mejorado de forma sustancial la vida de una parte importante de la población. Las funciones de las misiones en la Venezuela actual, han servido no solamente para concretar un gran proyecto redistributivo de los recursos de la sociedad, sino también para avanzar en la politización de la acción de masas. Pero en vez de articular estas políticas con los programas de consolidación de una economía racional, moderna y competente, han intervenido en el mundo económico con tasas, impuestos arbitrarios y comisiones abusivas. Han impedido la libre circulación de propiedades mediante expropiaciones y obstaculizado el sistema de crédito y el bancario (Gargarella y Lo Vuolo, 2009).

La política populista de repolitizar la economía para hacer valer el derecho del agente social a la igualdad y a la participación en tanto que productor y no solamente en tanto que ciudadano, ha terminado en una política de estatalización de las empresas manejadas ahora por burocracias sindicales bastante ineficientes, y de expropiaciones que ha ido minando los presupuestos fundamentales para el funcionamiento de una economía productiva y competente. La repolitización de la economía, como acción específica de la radicalización de la democracia — según la categoría de la hegemonía—, ha conducido, a través del enfrentamiento amigo- enemigo, a la idea de la destrucción del poder contra-hegemónico; en términos de Chávez, la eliminación de las clases sociales que estén en contra del proyecto socialista.

En el caso de Venezuela, Chávez desmontó el capitalismo que allí existía, pero no lo sustituyó por otro modelo productivo. Esto explica la crisis de abastecimiento e inversión, la inflación y la creciente dependencia de los ingresos petroleros. Su modelo económico se sostiene en la dependencia del petróleo y los recursos naturales en general. Esta dependencia excesiva de los recursos naturales constituye un problema para la diversificación de la economía, destruye el medioambiente y afecta a las poblaciones indígenas y campesinas, en cuyos territorios se encuentran esos recursos. Chávez puso en escena su persona como líder carismático, pero en contra de su propia voluntad dio el mejor ejemplo de que el carisma no funciona si se lo concibe solamente como espectáculo.

Una concepción de la democracia en la que se articula el proceso de racionalización económica que tienen los procesos sociales actuales con la consolidación de instituciones del Estado constitucional de derecho entra en contradicción tanto con la democracia representativa como con las relaciones de poder del orden global neoliberal, pero a diferencia del populismo no exige a los ciudadanos la alienación total de cada uno con todos sus derechos en favor de la constitución del cuerpo político ni la sumisión de cada uno a la voluntad absoluta del líder (Ferrajoli, 2012, 9 ss.). Esta concepción se opone

también a quienes, de un lado, defienden de manera conformista al capitalismo como única alternativa posible y, de otro lado, a quienes sostienen que la única salida posible es la superación del régimen capitalista liberal existente. Hay que señalar con claridad que una concepción de la democracia que defiende la libertad democrática y los procesos de racionalización de la economía y la sociedad se pone por encima del populismo con respecto al criterio normativo de la democracia: la relación entre soberanía popular y derechos a la libertad individual (Ferrajoli, 2012, 298 ss. Holmes, 1995).

Para la concepción de democracia constitucional esto significa que los derechos individuales que están consagrados en la Constitución, no pueden ser desconocidos ni por el presidente, ni por el legislador democrático representativo ni por el pueblo como legislador soberano. El sentido de esta prohibición es, precisamente, establecer los límites que los derechos inalienables de los individuos fijan al poder en sus diferentes formas (Ferrajoli, 2012, 320 ss.). Esta prohibición ha sido desconocida por el populismo que deviene por esto en una forma de autoritarismo, como sucedió claramente con Fujimori, Uribe y Chávez.

La concepción de democracia del populismo se identifica solamente con el poder del pueblo, que se expresa por medio de una autoridad presidencial concentrada. Así, los teóricos del populismo sustentan la omnipotencia del pueblo expresada a través del líder populista, que quiere decir, la supremacía de la política y de su prioridad sobre el derecho —la Constitución— (Laclau, 2005, 199 ss.).

En el constitucionalismo democrático se establece por el contrario que los derechos fundamentales son el núcleo del orden constitucional (Holmes, 1995). El fundamento de legitimidad de la Constitución es la igualdad de todos en las libertades fundamentales liberales, civiles, políticas y en los derechos sociales (Todorov, 1999). Estas libertades fundamentales y derechos son los límites sustanciales a las decisiones que el poder legislativo, ejecutivo o constituyente pueda tomar. En la democracia constitucional los gobernados no solamente están sujetos a las leyes que ellos se han dado, sino que también son sus autores. De acuerdo con este ideal de autogobierno, la validez de las decisiones legislativas no sólo depende del consentimiento voluntario de sus miembros, sino también de si son decisiones tomadas por igual respeto de los intereses de todos (Holmes, 1995).

En la democracia constitucional la ley debe ser el resultado de la soberanía popular, es decir, de la participación en su construcción de todos los posibles afectados por la ley. Porque sin soberanía popular no hay legitimación política de la ley, solamente dominación. Pero la prioridad de la soberanía popular —o de un poder presidencial concentrado y

permanente— sobre los principios de la autonomía liberal y civil puede conducir a que se identifique “democracia” con la omnipotencia de la mayoría que se manifiesta a través del líder carismático. Contra esta posibilidad sostengo, siguiendo a los teóricos del constitucionalismo democrático, que la soberanía popular debe ser limitada por el derecho —la Constitución— como garantía de los derechos fundamentales (Ferrajoli, 2012, 300 ss. Bayón 2010, 409-476).

La concepción de democracia que defiende le pide al constitucionalismo no más poder para las elites tradicionales, sino más poder popular para recuperar la capacidad de decisión y control colectivos, sobre la autoridad propia de los que ejercen coyunturalmente el poder (Gargarella, 2010, 529-554). Reforzar esa capacidad de acción proveniente de la soberanía popular implica democratizar al poder, y todo proyecto dirigido a democratizar el poder confronta la autoridad presidencial de un líder populista o la autoridad de un gobierno representativo. La idea política del constitucionalismo democrático, o la idea de que la ley debe expresar la voluntad del pueblo, quien participa activamente en su formación por medio de la votación o de otra manera, descansa en la idea liberal de que el proceso político debe respetar a los ciudadanos como personas autónomas, libres e iguales.

Se puede afirmar finalmente que un gobierno que desarticula el sistema de pesos y contrapesos establecidos en el texto constitucional de un Estado social de derecho en función de los intereses del poder presidencial; que utiliza los organismos de inteligencia del Estado para amedrentar a sus enemigos políticos; que convierte al Estado en un instrumento para el enriquecimiento de funcionarios y allegados del grupo dominante en el poder mediante la generalización de la corrupción, que interviene en la esfera económica e impide la libre circulación de propiedades mediante expropiaciones, que coarta la libertad de prensa, es un gobierno que representa una de las peores formas de autoritarismo. Aquella, precisamente, en la que el espacio público es engullido por el Estado y convertido en el espacio privado del gobernante; este gobernante se sitúa así, como los viejos monarcas absolutos, por encima de la sociedad. Un gobernante absoluto, encarnado en una asamblea o en un hombre, que rompa con la división de poderes y desarticule la relación sistemática entre las esferas de acción social, sustituye la delicada balanza del sistema de pesos y contrapesos, por la omnipotencia de una voluntad, que, en su ilimitación, destruye la autonomía del Estado.

A Utopia como força dinâmica para o desenvolvimento histórico

Gastão Clovis Lima Correia
Professor da Universidade Federal do Maranhão

Podemos afirmar a existência de três tipos de utopias: novelescas, de denúncias e de construção. É claro que toda tipologia impõe alguns perigos, portanto, devemos esclarecer o que entendemos por cada uma delas e mostrar quais utopias podem exercer uma força dinâmica para o desenvolvimento histórico da sociedade.

Por utopias novelescas estamos entendendo

A Utopia, de Thomas More, a Cidade do Sol, de Campanella, a Nova Atlântica de Bacon. Todas essas utopias típicas do Renascimento também poderiam chamar-se 'novelas estatais'. Porque seus autores jamais deixaram dúvida alguma acerca do caráter fictício de seus relatos.¹

Chamamos utopias de denúncias aquelas que recusam um tipo de sociedade que poderá desenvolver-se no futuro. Um exemplo é o livro de Aldous Huxley, Admirável Mundo Novo que mostra como uma sociedade organizada de uma determinada forma pode acarretar em inconvenientes para a sociedade humana.

Aos projetos alternativos de sociedade que influenciam o próprio desenvolvimento histórico é que denominamos utopias de construção. Como exemplo desse tipo de utopia, podemos citar Marx, o Movimento Feminista na década de 60 do século XX e o Movimento Ambientalista.

Com a distinção entre as utopias de denúncias e as de construção, queremos afirmar que ambas são históricas: só que enquanto a primeira tem apenas a pretensão de impedir que o desenvolvimento social ocorra em uma dada direção, porém, não oferecendo propostas para uma nova ordem social; as de segundo tipo apresentam uma nova alternativa de sociedade e influenciam na forma de desenvolvimento da ordem existente. Neste sentido, as utopias de construção além de apresentarem um novo modelo, que pode ou não ser aplicado, fazem com que o modelo existente interaja com o que foi proposto, por necessidade inclusive de sobrevivência, como mostra a influência do projeto Marxista no desenvolvimento do Capitalismo.

¹ HABERMAS, Jürgen. La nueva impenetrabilidad. In: Habermas, j. Ensayos Políticos. Barcelona, Ediciones Península, 1988. p. 114.

É claro que estamos entendendo a utopia como meio verdadeiro de propor possibilidades alternativas de vida, que inclusive devem incluir-se no processo histórico. Isto porque na consciência histórica politicamente ativa há implícita uma perspectiva histórica.

O objetivo central do trabalho a ser desenvolvido é mostrar que “quando secam os mananciais utópicos se difunde um deserto de trivialidade e perplexidade”¹. Dessa forma, pretendemos analisar como a utopia do Socialismo, do Movimento Verde e do Feminismo estavam em sintonia com o processo histórico e modificaram o desenvolvimento da sociedade por serem politicamente ativas.

Para uma melhor compreensão dividiremos este texto em três partes: 1 - as utopias de denúncias; 2 - utopias de construção; 3 - a utopia como força dinâmica para o desenvolvimento histórico. Queremos salientar que não abordaremos as utopias novelescas em razão de que seus autores não deixaram dúvidas sobre o seu caráter fictício.

1 - Utopias de denúncias.

Entre as utopias de denúncias podemos citar o livro **1984** de George Orwell e Aldous Huxley, com **Admirável Mundo Novo** (que apresentaremos aqui). Esses dois livros denunciam uma sociedade que poderá existir no futuro.

No Prefácio, escrito duas décadas após o livro, Huxley nos diz: “o Admirável Mundo Novo é um livro sobre o futuro e sejam quais forem as suas qualidades artísticas e filosóficas, um livro sobre o futuro só nos pode interessar na medida em que suas profecias nos pareçam originalmente capazes de virem a realizar-se”². O autor vai mais além e nos diz que

os mais importantes Projetos Manhattan do futuro serão amplos inquéritos patrocinados pelo governo com a participação de políticos e cientistas, que verificarão o chamado ‘problema da felicidade’ - em outras palavras, o problema de fazer o povo amar a servidão³.

Porém Huxley sabe que

o amor à escravidão não se pode estabelecer senão como resultado de uma revolução profunda e pessoal nas mentes e corpos humanos. Para levar a cabo essa revolução, reclamamos [...] as seguintes descobertas e invenções: primeiro, uma técnica de sugestão altamente aperfeiçoada - através do condicionamento

¹ Op. Cit. p.133.

² HUXLEY, Aldous. Admirável Mundo Novo. São Paulo: Abril, 1974. p. 16.

³ Op. Cit., p. 21.

infantil e, mais tarde, do auxílio de drogas, como a escopolamina; segundo, uma ciência das diferenças humanas completamente desenvolvida, habilitando os chefes do governo a classificar qualquer indivíduo determinado em seu lugar na hierarquia econômica e social [...]; terceiro (já que a realidade, embora utópica, é algo de que se sente a necessidade de tomar férias com frequência), um substituto para o álcool e outros narcóticos, que seja simultaneamente menos prejudicial e mais delicioso do que o gim ou a heroína; e quarto [...], um sistema perfeitamente seguro de eugenia, destinado a padronizar o produto humano e, assim, a facilitar a tarefa dos administradores ¹.

Podemos observar que as descobertas e invenções, reclamadas por Huxley, a ciência realizou seja com o desenvolvimento da psicologia, com o da engenharia genética, com o avanço da farmacologia, haja visto os antidepressivos e o ecstasy, e a possibilidade de clonagem humana.

“Comunidade, Identidade, Estabilidade”, Esse é lema do Estado Mundial colocado em Admirável Mundo Novo. Para que o lema seja cumprido é necessário que as diferentes castas sejam padronizadas, “Gamas padronizados, Deltas invariáveis, Ipsilones uniformes. Milhões de gêmeos idênticos. O princípio da produção em massa finalmente aplicado à biologia” ². Deve-se destacar que durante o processo de produção o suprimento de oxigênio aos embriões depende da casta, “quanto mais baixa a casta menor é a quantidade de oxigênio. O primeiro órgão afetado é o cérebro, [...] e nos Ipsilones [...] não necessitamos de inteligência humana. Não se necessita e não se obtém” ³.

Os embriões podem ser condicionados a gostar do calor, ou do frio, os que sentiam horror ao frio

estavam predestinados a emigrarem para os trópicos, a serem mineiros e operários de tecelagem de acetato ou de siderurgia. Mais tarde, suas mentes seriam formadas de modo a endossar as predisposições do corpo: - nós os condicionamos a aceitar bem o calor. [...] E esse é o segredo da felicidade e da virtude - gostar daquilo que se tem de fazer. Este é o propósito de todo o condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social do qual não podem escapar ⁴.

“Fazer o povo amar a servidão”. “Que as diferentes castas sejam padronizadas”. “Fazer as pessoas amarem o destino social do qual não podem escapar”. Esses são os objetivos do Estado descritos em Admirável Mundo Novo, uma sociedade onde até os homens são fabricados em linha de produção com o seu destino traçado antecipadamente e condicionados a aceitar a sua situação no mundo. Dessa forma, por condicionamento desde a fase de embrião, chega-se ao estágio em que “a mente da criança seja essas

¹ Op. Cit. p. 22.

² Op. Cit. p. 30.

³ Op. Cit. p. 37-8.

⁴ Op. Cit. p. 39-40.

sugestões, e a soma de sugestões seja a mente da criança. E não só a mente da criança, mas também a do adulto, para toda a vida. A mente que julga, deseja e decide - construída com essas sugestões”.¹

Eis porque chamamos o conteúdo livro de Huxley de uma utopia de denúncia, pois ele mostrou, em 1932, como poderia ser o desenvolvimento da sociedade caso as forças sociais não controlassem o desenvolvimento da Ciência, da Técnica e da Economia. E por mais absurdo que possa parecer, hoje sabemos que com o desenvolvimento da Engenharia Genética podemos criar sub-raças, ou castas, para fazerem os trabalhos que consideramos perigosos, ou não dignos.

2 - Utopias de construção.

Diferentemente das utopias de denúncias as utopias de construção abrem perspectivas para a construção de novos projetos alternativos para a sociedade. Nesse sentido podemos citar o Movimento Feminista, o Movimento Ecológico e o texto do Manifesto do Partido Comunista de 1848.

O Movimento Feminista inicia-se com a luta pela igualdade de direitos contratuais e depois pelo poder político, principalmente o direito ao voto, que nos EUA foi adquirido em 1919. Esse movimento cresceu incorporando o combate às desigualdades sociais, culturais, políticas e ao uso do próprio corpo. É necessário ressaltar que o movimento cresceu, passando a incorporar a efetivação da Declaração dos Direitos Humanos da ONU.

Esse movimento, inicialmente utópico, foi ganhando espaços na sociedade e fez com que houvesse uma transformação na forma como a mulher via-se no mundo, e de como a própria sociedade passou a ver o papel da mulher. A mulher deixou de ter um papel submisso para transformar-se em uma pessoa que necessitava ser ouvida, com voz ativa, sobre o seu próprio destino, bem como sobre as políticas públicas da comunidade. A mulher deixou de ser um ser passivo a passou a exigir novos espaços, seja na educação, no processo produtivo e na utilização de seu próprio corpo, com a utilização de métodos contraceptivos e mesmo a luta pela igualdade sexual.

No que concerne ao Movimento Ecológico o seu momento de surgimento é dado com a possibilidade de autodestruição da humanidade, após Hiroshima, e a possibilidade de uma guerra nuclear que acabaria com a vida no planeta.

¹ Op. cit. p. 53.

É interessante observar que o Movimento Ecológico irá surgir questionando a forma de organização da sociedade baseada nos valores capitalistas, desenvolve-se e passa a discutir a forma de desenvolvimento da URSS e seus satélites, estando hoje também discutindo a própria forma de expansão das economias industriais, dos BRICs e do Terceiro Mundo.

Nesse sentido o grande problema do Movimento Ecológico é como conciliar o desenvolvimento econômico e social com a sustentabilidade do meio ambiente de forma a impedir a extinção da espécie humana e da própria Terra.

Para os pensadores da ecologia política, o maior desafio à prática da democracia liberal vem sendo colocado pela situação de ‘escassez ecológica’ que vivemos, isto é, pelo reconhecimento de limites e coações à atividade humana na biosfera, entendida como um sistema de recursos finitos. Esta situação de escassez ecológica requer a auto-imposição de controles globais que garantam as condições mínimas para o funcionamento equilibrado da biosfera. A democracia liberal estimula a superexploração competitiva de recursos escassos, os estilos de vida hedonistas, a liberdade entendida como capacidade ilimitada de ação individual, os jogos de poder irresponsáveis, o imediatismo e descompromisso com as gerações futuras. A democracia contemporânea, além de capitalista na sua base sócio-econômica, é predatória na sua relação com a natureza. Para a ecologia política um novo dilema básico agrega-se aos outros dois fundamentais que dominaram o século XX (democracia-autoritarismo, capitalismo-socialismo): sociedade predatória-sociedade ecológica.¹

O movimento conseguiu despertar na sociedade a necessidade de controle sobre as formas de desenvolvimento econômico do planeta, mostrando novas formas baseadas na sustentabilidade e iniciou a luta pelo poder político, com a organização dos partidos verdes, fazendo com que as demais forças políticas passassem a ter propostas para o desenvolvimento da humanidade de forma a englobar aspectos sobre o desenvolvimento sustentável e que procurasse evitar a possibilidade de autodestruição da humanidade.

Porém outro aspecto que merece ser abordado é a criação de uma Ética da Responsabilidade por Hans Jonas. Nesta ética Jonas mostra a responsabilidade das gerações atuais para com as futuras gerações, atuando de forma a garantir a sobrevivência da humanidade. Para a consecução deste objetivo ele elabora um novo imperativo:

Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a autêntica vida humana sobre a terra; ou: age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na terra. Ou, não ponhas em perigo as condições de continuidade indefinida da humanidade na terra; ou: inclui na tua opção presente, como objeto também de teu querer a

¹ Viola, Eduardo J.. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. In: <www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_03/rbcs03_01.ht>. Acessado em 18/11/2010, às 10,43 hs.

futura integridade do homem ¹.

Podemos ver que um movimento que iniciou como uma utopia ensejou mudanças na sociedade, levando os países a rediscutir as suas formas de desenvolvimento e começarem a pensar alternativas para reduzir a poluição, como maneira de preservar o meio ambiente, como também a influência na filosofia, com a proposta de uma nova ética.

Com o Manifesto do Partido Comunista, último tópico neste item, nós podemos afirmar que ocorreu o surgimento de uma proposta utópica de uma nova forma de organização social, a qual desencadeou tentativas de implantação na Rússia, na China e em outras partes da terra. Porém não nos interessa discutir aqui se a proposição conseguiu implantar-se, ou não, o nosso objetivo é mostrar que esta proposta de sociedade possibilitou mudanças nas relações econômicas nas outras partes do mundo.

Com a implantação do Estado Soviético novas políticas econômicas e sociais tiveram que surgir para deter o chamado avanço do Comunismo, entre elas podemos citar as propostas de Keynes, que contrariando as idéias da Economia Neoclássica, propôs um novo modelo econômico com um Estado intervencionista na economia e com forte participação de empresas estatais, ao mesmo tempo em que pregava a ampliação do Estado de Bem-Estar Social. Muito embora o pensamento de Keynes tenha ficado esquecido durante a era neoliberal, ressurgiu com a última crise mundial, fazendo com que os Estados intervissem no mercado.

Podemos afirmar que a proposta de uma maior regulamentação do Estado na Economia, às conquistas dos movimentos sociais por melhores condições de trabalho, redução da carga horária de trabalho, melhores condições de vida, só se tornaram possíveis, com a rapidez com que ocorreram, devido ao projeto utópico exposto no Manifesto de 1848. Por outro lado a própria criação do Estado de Bem Estar Social deveu-se às idéias expressas no Manifesto.

3 - A utopia como força dinâmica para o desenvolvimento histórico.

O ponto que temos de ressaltar nesta última parte é o papel impulsionador da utopia para as transformações sociais e também, pessoais. Fim da escravidão, fim do Colonialismo, liberdades democráticas, respeito aos direitos humanos, uma sociedade mais

¹ Jonas, Hans. El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995, p. 40.

justa, foram em um dado período histórico utopias, que a partir da mobilização de setores da sociedade, ampliaram-se implicando mudanças na forma de organização da sociedade e na própria forma como o homem via a si mesmo.

Podemos mesmo afirmar que as transformações que ocorreram em nossa sociedade surgiram como decorrência de utopias. Nesse sentido as utopias funcionam como impulsionadoras de novos modelos de organização e de desenvolvimento da sociedade e do próprio homem.

É preciso salientar que não podemos imaginar os projetos utópicos como sonhos ou devaneios, isto porque as utopias estão inseridas politicamente e historicamente de forma ativa, seja denunciando a forma de organização da sociedade, como também propondo novos modelos de organização, pois somente desta forma poderão mobilizar setores da sociedade para um novo modo de vida.

Sem as utopias não temos como nos contrapor aos modelos vigentes. Sem as utopias não teríamos o fim da escravidão, uma sociedade mais livre e a possibilidade de um desenvolvimento sustentável. Neste sentido podemos dizer que os projetos utópicos funcionam como motores das transformações sociais, pois estes projetos estavam inseridos no processo histórico e modificaram o desenvolvimento da sociedade.

Algumas concepções filosóficas sobre a mulher e a reapropriação capitalista do patriarcado

Gigliola Mendes
Mestranda na Universidade Federal de Uberlândia

Sede assim — qualquer coisa
serena, isenta, fiel.

Flor que se cumpre,
sem pergunta.

Onda que se esforça,
por exercício desinteressado.

Lua que envolve igualmente
os noivos abraçados
e os soldados já frios.

Também como este ar da noite:
sussurrante de silêncios,
cheio de nascimentos e pétalas.

Igual à pedra detida,
sustentando seu demorado destino.
E à nuvem, leve e bela,
vivendo de nunca chegar a ser.

À cigarra, queimando-se em música,
ao camelo que mastiga sua longa solidão,
ao pássaro que procura o fim do mundo,
ao boi que vai com inocência para a morte.

Sede assim qualquer coisa
serena, isenta, fiel.

Não como o resto dos homens.¹

Cecília Meireles inicia e encerra seu poema *Sugestão* com os versos: *sede assim - qualquer coisa serena, isenta, fiel*. Tal sugestão, ao considerar a totalidade do poema, parece representar, na verdade, uma regra de conduta rígida, uma imposição para que os ânimos não sejam alterados, isto é, não insurja contra o que quer que seja; não se envolva em

¹Cecília Meireles, *Sugestão*. In: MEIRELES, 2001, p. 463 - 464.

situações nas quais é necessário escolher - o que o impediria de agir ética e politicamente - e não traia aquele com o qual firmou um pacto, um acordo ou um contrato jurídico. Cabe a essa pessoa apenas cumprir seu destino, sem questionar, sem se posicionar, sem nada modificar.

Mas a quem tal sugestão poderia estar dirigida? A quem poderia ser sugerida uma vida sem liberdade, baseada em padrões pré-estabelecidos e inalteráveis? A todos aqueles que fazem parte de uma relação de poder entre comandante e comandado, opressor e oprimido, explorador e explorado.¹ Nessas relações, os papéis são rígidos, mas o cerceamento da liberdade se dá principalmente para aqueles aos quais é designada a obediência, a subalternidade. Por conseguinte, os versos de Meireles podem ser atribuídos à mulher que, no papel social de subalterna, encontrou, historicamente, muitas barreiras para se construir como um ser autônomo, que escolhe seu próprio caminho. A opressão oriunda da estrutura social patriarcal a impediu de *ser como quis*, tornando-se *flor que se cumpre, sem pergunta*. Por que parece ser inevitável à mulher ser uma *flor que se cumpre, sem pergunta*, destinada a uma vida sem autonomia? Qual o discurso por trás dessa constatação? Como proporcionar-lhe um desenvolvimento total e a possibilidade de realizar autonomamente suas escolhas?

O primeiro passo para, quiçá, apontar respostas para essas questões é a realização de um *Inventário*² acerca da maneira pela qual a mulher foi abordada por algumas reflexões filosóficas ao longo da história, com o intuito de compreender os papéis sociais que lhe foram atribuídos, o limite do seu poder e da sua ação na sociedade.

Escolhemos esse caminho teórico porque consideramos que a forma de conceber a relação entre o homem e a mulher e o poder que lhes cabe depende do conceito de ser humano que está em vigor. Esse conceito representa o principal objeto da Filosofia. Assim, uma abordagem filosófica pode permitir que a condição da mulher seja analisada na perspectiva da totalidade, considerando uma reflexão sobre os aspectos biológicos, históricos, econômicos e sociais do humano e da cultura patriarcal hegemônica, sendo que esta última cunha a visão da impotência da mulher para a construção de si mesma e do

¹ Como afirma Marx, o mundo burguês é injusto para todos: tanto proletários como burgueses sofrem com os problemas sociais. Portanto, para transformar o *status quo*, não basta - como pensavam os cidadãos filantropos - "dar aos proletários um pouco de pão e educação, como se somente os trabalhadores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse o melhor dos mundos" (MARX, 2006, p. 22).

² Gramsci utiliza a metáfora do inventariamento para designar um dos momentos fundamentais para a filosofia da práxis, em que o indivíduo adquire consciência do processo histórico do qual faz parte e em qual força hegemônica se insere.

mundo em que vive. Ademais, a análise referencial, nesta pesquisa, sobre a questão feminina é a da filosofia da práxis, de Antonio Gramsci, que dá um papel central à análise sobre “o que é o homem”, mostrando como ele é historicamente construído a partir das diversas relações que estabelece com a natureza ou mundo (do qual é também construtor), com outros homens e consigo mesmo. Para Gramsci, cada período histórico demanda um tipo psicofísico de homem, que será correspondente à forma de propriedade e às relações sociais de produção vigentes; e, para que se mantenham como tais, determinarão as relações sexuais, a ética sexual e os papéis sociais de cada sexo necessários a isso. Dessa forma, o inventariamento proposto terá como objetivo investigar algumas concepções filosóficas sobre a mulher, visando a uma compreensão ampla de como o capitalismo, para se construir e se manter, ressignificou a estrutura social patriarcal, com uma forma peculiar de família, para preservar a propriedade privada e a possibilidade de acumulação do capital. Não há a pretensão de realizar uma revisão da maneira pela qual a questão feminina foi abordada por todos os filósofos, em todos os tempos - o que seria uma tarefa hercúlea. Nosso propósito é mostrar como o sistema capitalista, para construir seus alicerces na modernidade, reapropria-se de um discurso filosófico antigo.

O primeiro filósofo arrolado em nosso inventário é Aristóteles, porque “representaria o ‘antifeminismo’, argumentando, a partir das diferenças biológicas das mulheres e de sua contribuição desigual para a geração dos filhos, o estatuto de inferioridade do gênero feminino, no plano cognitivo e no plano ético-político” (PINTO, 2010, p. 21). Segundo o estagirita, o homem é um animal racional (*animal logikon*), cuja alma é superior ao corpo, porque as atividades intelectuais são superiores às corporais. Mas também é por natureza político (*animal politikon*), uma vez que forma naturalmente comunidades, onde há aqueles que dominam e são superiores e aqueles que são dominados, conseqüentemente inferiores. Apoiando-se nessas definições, o filósofo grego defende a ideia de uma hierarquia natural entre os seres humanos e o princípio do patriarcado político.

Se o ser humano é um animal político por natureza, significa que só realiza suas potencialidades na vida em sociedade, ao conviver na *pólis*, que deve estar organizada para lhe proporcionar o bem viver. Dessa forma, em sua obra *Política*, Aristóteles inicia sua reflexão abordando uma das primeiras uniões entre pessoas decorrentes da necessidade natural por sociabilidade, qual seja: a união entre a mulher e o homem para a perpetuação da espécie. Dessa união surge o núcleo básico da cidade, a família, cujos elementos primários e mais simples abarcam, além da relação entre marido e mulher, aquelas entre

senhor e escravo e entre pai e filhos.

A comunidade formada naturalmente para as necessidades diárias é a casa (...). A primeira comunidade de várias famílias para satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família (...). Em decorrência desta circunstância nossas cidades foram inicialmente governadas por reis (...); como cada família é dirigida por seu membro mais velho, as colônias oriundas da família também o eram, em virtude do parentesco de seus membros. É isto que Homero diz: "... cada um dita as leis aos filhos e às esposas". (ARISTÓTELES, 1997, 1252b, p. 14)

O comando das relações estabelecidas na casa - ou seja, o comando do escravo, da mulher e dos filhos - fica a cargo do chefe de família, que, pelo desenvolvimento da economia doméstica, deve garantir os meios não só para preservar a vida, mas para assegurar uma vida melhor aos membros dessa comunidade. "A autoridade do chefe de família é do tipo monárquico, pois cada família é governada por um chefe, enquanto a autoridade política é exercida sobre homens livres e iguais" (ARISTÓTELES, 1997, 1255b, p. 21). Os homens possuem tais atributos por serem todos eles responsáveis pelo comando dos escravos, das mulheres e dos filhos. E o homem chefia tais relações porque, para Aristóteles,

há por natureza várias classes de comandantes e de comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as várias partes da alma, mas possuem-na diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação. (...) a moderação de uma mulher e de um homem não são idênticas, nem sua coragem e sentimento de justiça, como pensava Sócrates; uma é a coragem de comando, a outra é de obediência. (ARISTÓTELES, 1997, 1260a, p. 32)

A alma é mais perfeita e portanto superior ao corpo, assim como o homem livre, que possui em maior grau as faculdades da alma, é superior ao escravo - destinado aos trabalhos corporais, por ser um instrumento de trabalho - e o macho é superior à fêmea - que não tem a capacidade plena de deliberar, de escolher e, portanto, de comandar. Esse poder característico do chefe de família é o poder paterno, uma das três formas de poder definidas por Aristóteles, que tem uma importância fundamental na sua concepção de política, porque vai determinar as relações entre os membros da comunidade, desde a casa até a cidade. E essa forma de poder é tão relevante por ser legitimada pela natureza, o que a faz necessária. Por isso, não se questiona o comando da mulher e dos filhos pelo chefe de família porque ele se dá "por natureza".

Na filosofia aristotélica, a natureza de uma coisa é sua finalidade, seu *telos*, o objetivo para o qual ela foi criada, o que corresponde àquilo que cada coisa é quando seu

crescimento se completa. No contexto da teoria das quatro causas, ela corresponde à causa final de um ser - que sintetiza em si os conceitos de substância e de causa, os dois fundamentais de sua metafísica. Por isso, “Aristóteles afirma que ‘tudo aquilo que é por natureza existe para um fim’ (De an, III, 12, 434a31) e identifica o fim com a mesma substância, ‘forma ou razão de ser da coisa’(Met., VIII, 4, 1044a31)” (ABBAGNANO, 2007, p. 533). E, para descobrir o que é natural em um ser, o método utilizado pelo filósofo é conduzir as investigações preferencialmente para as coisas em seu estado natural, e não para as coisas deterioradas, porque assim pode-se atingir sua essência, sua substância. Por meio dessa busca pela substância e pela causa do ser, Aristóteles apreende a natureza do homem e da mulher, que se realizam na relação para a constituição da família, das comunidades e das cidades.

Nessa relação, para a geração, cada um dos sexos tem poder e função peculiares: “o macho é naturalmente mais apto ao comando do que a fêmea” (ARISTÓTELES, 1997, 1259b, p.31), porque “alguns seres, com efeito, desde a hora de seu nascimento são marcados para ser mandados ou para mandar” (ARISTÓTELES, 1997, 1254a, p. 18). O macho possui o poder de dominação e o pai o poder de chefiar a família, porque correspondem à causa eficiente na geração dos filhos, sendo responsáveis por fornecer o movimento, o impulso (seu sêmen), e dar a forma para a ação de gerar, enquanto a fêmea tem o poder de ser dominada. A mulher também se subordina ao poder paterno, porque representa a causa material da geração, aquela que fornece o conteúdo para ser moldado, determinado, comandado pelas demais causas. “A fêmea sempre fornece o material, o macho fornece o que molda, pois esse é o poder que nós dizemos que eles possuem, e isso é o que faz deles macho e fêmea... Enquanto o corpo é da fêmea, a alma é do macho” (ARISTÓTELES apud LAQUER, 2001, p. 45). Tal relação desigual, em que o macho é superior e a fêmea inferior, dá-se dessa maneira porque a própria desigualdade é inerente à natureza do homem e da mulher e se justifica por isso.

“O que nós na modernidade pensaríamos serem construções sociais com carga ideológica de gênero - os homens são ativos e as mulheres passivas, os homens contribuem com a forma e as mulheres com a matéria para a geração - eram, para Aristóteles, fatos indubitáveis, verdades ‘naturais” (LAQUER, 2001, p. 44). Assim, a relação hierárquica entre os seres, a superioridade do homem livre em relação ao escravo, do homem em relação à mulher e a atribuição do pai de comandar os filhos estão na base mesma da formação da cidade, cabendo ao poder político apenas a determinação do alcance da ação dos subordinados e a maneira como ocorrerá a sua educação, uma vez que não deixarão de

ser dominados. Por isso, “a educação das crianças e das mulheres (será) conduzida com vistas à forma de constituição adotada, se faz alguma diferença para a qualidade da cidade que as crianças tenham qualidades e que as mulheres tenham qualidades” (ARISTÓTELES, 1997, 1260a, p. 33 - 34).

Nesse contexto em que tanto a divisão do trabalho quanto a atribuição específica de papéis são naturais, caberia à mulher apenas *florescer sem pergunta*, uma vez que o filósofo grego apresenta de forma ampla a inferioridade da mulher. Tal inferioridade vai “da ordem física e fisiológica da reprodução ao (...) exercício acabado das funções intelectuais e das funções éticas. Ficam relegadas à intimidade da casa sem poder de intervenção no governo da cidade, e não lhes atribui capacidade para uma educação filosófica equiparada à dos homens” (PINTO, 2010, p. 30).

Na Idade Média, a concepção acerca da inferioridade natural da mulher foi perpetuada e fortalecida por novos argumentos. O Cristianismo, concepção hegemônica neste período,

constitui-se em herdeiro de uma confluência de tradições misóginas, em particular as fornecidas pelo mundo greco-romano, que relegavam a mulher à condição de um ser frágil e tutelado, indigno de exercer a sua cidadania e privar da companhia dos homens, restando-lhe apenas a sublime tarefa de trazer ao mundo os varões de que necessitava a *pólis* para garantir a sua continuidade. (NOGUEIRA, 1995, p. 77 - 78)

Além disso, promoveu a “demonização” feminina, ao consolidar uma analogia entre o demônio - inimigo combatido pelos cristãos, para livrar o mundo do mal - e a mulher - quem mais se encontra à mercê de suas determinações.¹ As novas justificativas para a inferioridade e a necessária submissão das mulheres encontravam-se na doutrina cristã, principalmente na exposição da Criação presente no livro dos *Genesis*, em que a mulher é apresentada não como criadora do homem, mas sendo por ele criada (a partir de sua costela) - cronológica e ontologicamente ele teria surgido primeiro, o que a torna *a priori* submissa. A ela é igualmente atribuída a culpa pela introdução do pecado no mundo, uma vez que sucumbe à tentação da serpente: “é a responsável direta pela condenação dos homens aos tormentos deste e do outro mundo, constituindo assim a vítima e ao mesmo tempo, a parceira consciente do diabo” (NOGUEIRA, 1995, p. 78).

Na tradição cristã, a sexualidade era o principal meio de perdição - o corpo era o

¹ Contraditoriamente à proximidade da mulher com o demônio, a Igreja promoveu o culto à mulher virgem, santa, pura. Uma concepção também misógina e idealizada em que a mulher, somente afastada de seu corpo, de seus desejos e de sua sexualidade, poderia ter algum valor; o que também desqualifica a condição feminina, porque a mulher só é valorizada ao abrir mão de si mesma.

campo fértil de atuação do demônio - e a mulher, por ser considerada como absolutamente corporal, tendia mais facilmente ao pecado. Tanto que era excluída do exercício do sacerdócio - “pois seu corpo, como justifica Agostinho, constituía ‘obstáculo permanente ao exercício da razão’” (NOGUEIRA, 1995, p. 79) - e deveria manter-se distante de quem a ele se dedicava - porque “segundo Gregório Magno (era) quase impossível sair-se puro do ‘abraço conjugal’” (NOGUEIRA, 1995, p. 79).

Agostinho considerava que o ser humano, independentemente do sexo, possuía alma espiritual assexuada e corpo sexuado, mas no indivíduo masculino este não era um grande empecilho à reflexão. Nesse caso, “o corpo reflete a alma (...) uma vez que o homem é cabalmente a imagem e semelhança de Deus, mas não a mulher que, inferior ao homem, deve se submeter a ele” (NOGUEIRA, 1995, p. 79).

Tomás de Aquino, no século XIII, corroborou os argumentos misóginos, relacionando as escrituras com a ciência aristotélica. Segundo ele,

A mulher foi criada ainda mais imperfeitamente que o homem, mesmo na sua alma (...) Na geração, o papel positivo é o do homem, a mulher sendo apenas um receptáculo. Verdadeiramente não há outro sexo que não o masculino. A mulher é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela imbecilidade de sua natureza, ceda às seduções do tentador, devendo ficar sob tutela. (AQUINO apud NOGUEIRA, 1995, p. 79)

Segundo Laquer (2001), na Antiguidade clássica e na Idade Média, a mulher era concebida, inclusive pela Medicina e pelas pesquisas de Anatomia, como um homem inferior. Havia apenas um sexo, o masculino, que era o índice de perfeição,¹ e por isso apresentava os parâmetros para julgar o corpo feminino, uma vez que todos os órgãos sexuais da mulher tinham correspondentes no corpo do homem. Mas, enquanto no homem eles eram externos e desenvolvidos, na mulher eram internos e atrofiados devido a sua insuficiência de calor, o que lhe tornava menos perfeita e passiva no ato da geração dos filhos. Os homens ativamente introduziam o sêmen na mulher, enquanto a ela cabiam as tarefas de misturar os fluidos da concepção e guardar passivamente o filho em seu ventre, até o nascimento. Se os homens eram biologicamente superiores e ativos, na vida social sua participação não poderia ser diferente, e por isso a mulher foi alijada da política das cidades. Seu papel social resumia-se a participar na geração dos filhos e cuidar para que se

¹ Segundo Laquer (2001), o filósofo e médico Galeno (129-201), apoiando-se na teoria das causas de Aristóteles, destaca a hierarquia dos seres segundo o seu grau de perfeição: “da mesma forma que a humanidade é mais perfeita que o resto dos animais, dentro da humanidade o homem é mais perfeito que a mulher, e a razão dessa perfeição é seu excesso de calor, pois o calor é o instrumento básico da Natureza” (GALENO apud LAQUER, 2001, p.44).

mantivessem vivos. Seus filhos, no entanto, seriam comandados pelo pai, assim como a mãe o era, uma vez que ele era o detentor da atividade, capaz de prover as necessidades da família.

Como essa visão hierárquica dos seres foi hegemônica nas ciências até o início da Idade Moderna, as pesquisas sobre o corpo feminino buscavam apenas confirmar as similaridades em relação ao corpo masculino, cujo funcionamento era prioritariamente estudado. Essa perspectiva de certa forma limitou as descobertas científicas - partia-se do princípio de que o corpo humano era masculino - e tornou as peculiaridades do corpo feminino um mistério tardiamente desvendado. Dessa forma, esse “antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica” (LAQUER, 2001, p. 17), o que possibilitou conhecer as diferenças biológicas entre os sexos.

“Aristóteles não precisava dos fatos da diferença sexual para fundamentar sua afirmação de que as mulheres eram inferiores aos homens; isso decorria da verdade *a priori* de que a causa material é inferior à causa eficiente” (LAQUER, 2001, p. 191), o que era em si uma comprovação do que significava ser homem e ser mulher. Malgrado os muitos séculos de hegemonia dessa concepção patriarcal de fundamentação aristotélica, no século XVII, ela começa a ser questionada e a possibilidade da igualdade entre os sexos passa a ser considerada, tornando-se objeto da reflexão de muitos pensadores. Tanto que, naquele século, na Itália, algumas mulheres começam a elaborar pensamentos feministas. “Lucrecia Marinelli¹ defende a igualdade fundamental dos dois sexos e descobre nas teorias aristotélicas, segundo as quais o papel social é determinado por diferenças qualitativas naturais, a origem de um certo antifeminismo cultural” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1997, verbete *feminismo*).

Com as revoluções científicas ocorridas a partir do século XVI, o conceito de homem torna-se questionável, necessitando de uma re-elaboração. Assim, busca-se definir o que é a natureza humana e como acessar tal conhecimento pelas possibilidades cognitivas do próprio homem, através do uso da razão e das pesquisas empíricas. Esta nova maneira pela qual o homem constrói por si mesmo o conhecimento revelará os limites e as possibilidades do próprio conhecimento humano. Em síntese, os argumentos

¹ “Intelectual veneziana do século XVII que, juntamente com Moderata Fonte e Arcângela Tarabotti, foi precursora do pensamento feminista na Europa, desenvolvendo livros em que defendia igualdade entre os sexos, ao destacar a importância da mulher ao longo de toda a história da civilização” (BETTO, 2001, p. 16).

fundamentados na essência, na coisa em si ou na determinação da transcendência perdem força, sendo aos poucos substituídos por reflexões produzidas por meio das capacidades racionais e perceptivas do homem. Nesse contexto, a hierarquia natural entre os seres humanos e o princípio do patriarcado político serão igualmente questionados por alguns filósofos - trazendo ou não avanços à questão - como, por exemplo, aqueles da corrente contratualista, que tem como principais expoentes Hobbes, Locke e Rousseau.

Destarte, prosseguindo com nosso inventário, uma reflexão acerca da condição da mulher na perspectiva destes filósofos faz-se necessária, uma vez que em seus pensamentos encontram-se o desenvolvimento de conceitos fundamentais à questão, como, por exemplo, as noções de igualdade e diferença, público e privado, sexo e gênero; além de dialogarem diretamente com Aristóteles. Eles não aceitam o pressuposto aristotélico da sociabilidade natural do homem, afirmando que a origem da comunidade civil é um contrato entre seus membros, o que faz da sociedade algo artificial ou artificialmente construído. E esse contrato só se justifica porque pressupõe que os indivíduos, que vivem isolados no estado de natureza, têm direitos naturais que estão ameaçados, sendo necessária uma forma de associação juridicamente capaz de preservá-los e tornar legítimo o vínculo social. Dessa forma, o contrato rege as relações entre governantes e governados e “é também contrato social no sentido mais amplo, como acordo tácito que fundamenta toda comunidade e que leva os indivíduos a conviver, isto é, a participar dos bens, dos serviços e das leis vigentes na comunidade.” (ABBAGNANO, 2007, p. 240).

Os teóricos políticos, a começar por Hobbes, argumentavam que não havia base na natureza, na lei divina ou na ordem cósmica transcendental para nenhum tipo específico de autoridade - do rei ao súdito, do escravizador sobre o escravo ou do homem sobre a mulher. Para Hobbes, como para Locke, a pessoa é um ser essencialmente senciente, uma criatura sem sexo cujo corpo não tem relevância política. Porém, para ambos os homens tornam-se chefes de famílias e nações. Os homens, e não as mulheres, fazem o contrato social. (...) A subordinação parece ter surgido em tempos históricos, como consequência de uma série de lutas que deixaram a mulher em posição inferior. (LAQUER, 2001, p. 196)

Para Hobbes, como o homem não é naturalmente sociável, a família também não seria naturalmente o pequeno núcleo da cidade, porque o poder paterno, que estabelece quem domina aquele grupo (quem tem o poder sobre a mulher, os filhos e os servos), não é algo natural ou necessário, ele também se estabelece explícita ou implicitamente a partir de um pacto, de um contrato. Segundo o filósofo, o domínio pode ser adquirido por geração ou por conquista. O direito de domínio por geração chama-se paterno e corresponde ao domínio dos pais sobre seus filhos. Mas, diferentemente de Aristóteles, esse domínio não se legitima pelo simples fato de os terem procriado, mas pelo

consentimento declarado do filho: “esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse direito sobre seu filho pelo fato de tê-lo procriado, mas sim do consentimento do seu filho, quer expressamente, quer por outros argumentos suficientemente explícitos” (HOBBS, 1999, p. 164). O poder paterno, o vínculo entre pais e filhos, é algo construído. Dessa forma, a natureza não pode ser mais a responsável pela supremacia masculina em relação a esse poder, porque, para a procriação, o homem tem uma colaboradora, que divide com ele o poder sobre o filho. “Quanto à geração, quis Deus que o homem tivesse uma colaboradora, e há sempre dois que são igualmente pais” (HOBBS, 1999, p. 164).

Segundo a natureza, Hobbes destaca a posição da mãe que, em relação à criança, teria primazia, uma vez que a primeira relação de poder que esta se submete é aquela com sua progenitora: “pelo direito de natureza, pertence o domínio sobre a criança primeiramente àquele que a tem antes em seu poder. Ora, é claro que o recém-nascido está em poder de sua mãe antes de quaisquer outros, uma vez que ela tem o direito, se for de sua vontade, de alimentá-lo ou entregá-lo à fortuna” (HOBBS, 2009, p. 128). Tem poder sobre o filho aquele que é capaz de preservar sua vida. Para Hobbes, o cuidado com o descendente é um valor fundamental e, por isso, no estado de natureza, existiria uma “supremacia da mãe”, uma vez que ela possui maior capacidade para garantir a manutenção dos filhos.¹ Dessa forma, o filósofo afirma: “é da mãe o domínio original sobre os filhos, e assim, entre os homens (como entre as outras criaturas), o direito de nascimento segue o ventre” (HOBBS, 1999, p. 128).

No estado de natureza o poder paterno é da mãe. Ela, naturalmente, tem poder sobre seus filhos, porque “tem a última palavra na determinação das linhagens e no estabelecimento das relações de parentesco” (FERREIRA, 2010, p. 154). Só ela pode ter certeza de que os filhos são seus, assim como lhe cabe o poder de atribuição da paternidade. No estado civil, todavia, é necessário decidir por quem tal poder será exercido. Só que Hobbes afirma que na maioria das vezes ao homem é atribuído o poder paterno:

o domínio sobre o filho deveria pertencer igualmente a ambos, e ele deveria estar igualmente submetido a ambos, o que é impossível, pois ninguém pode obedecer a dois senhores. Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem,

¹Ferreira (2010) nos mostra que a supremacia da mulher, em função de sua superioridade biológica para preservar a prole, deve-se a um fato concreto do momento histórico do autor analisado. “Há um potencial poder feminino no domínio da continuidade da espécie: numa sociedade de carências (e podíamos estender essas carências à época de Hobbes, em que a sobrevivência das crianças nos primeiros tempos de vida era assegurada pelo aleitamento), a vida humana está nas mãos das mulheres. Hobbes o diz explicitamente quando afirma que a humanidade pereceria se as mães recusassem amamentar os filhos” (FERREIRA, 2010, p. 154).

por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher a que o direito possa ser determinado sem conflito; nos Estados essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai. (HOBBS, 1999, p. 164)

Nem sempre é favorável ao pai, porque Hobbes refere-se à existência da soberania feminina: “se a mãe se encontrar submetida ao pai, o filho se encontra em poder do pai, e se o pai estiver submetido à mãe (como quando uma rainha soberana desposa um de seus súditos) o filho fica submetido à mãe, visto que o pai também a ela está submetido” (HOBBS, 1999, p. 165). No entanto, mesmo não existindo, na filosofia hobbesiana, o critério da supremacia natural do homem ou do sexo masculino, o filósofo defende a predominância da dominação masculina. Para justificar sua posição, ele apresenta duas razões, ambas pouco consistentes. Ferreira nos apresenta as razões hobbesianas:

A primeira é que “os homens são quase sempre (mas nem sempre) os mais aptos aos grandes empreendimentos, sobretudo à guerra”. A segunda baseia-se nos costumes, apresentando como fator de estabilidade que, como tal, não interessa contrariar. É a lei, criada pelos homens no interior de um Estado, que favorece o estatuto masculino; é ela que determina a entrega de poderes ao pai, tendo o filósofo o cuidado de esclarecer que tal decisão não é universal”. (FERREIRA, 2010, p. 147)

No estado de natureza, não há nenhum critério que diferencie homens e mulheres, assim como não há diferenciação entre os homens, porque todos lutam igualmente¹ pela sobrevivência, buscando afastar de si a constante ameaça de morrer pelas mãos de outrem. Tal ameaça existe porque, na concepção hobbesiana, todos são igualmente assassinos potenciais: “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte” (HOBBS, 2003, p. 106). Portanto, a mulher é tão forte - ou tão fraca - quanto o homem. Todos participam igualmente da natureza humana, que o filósofo apresenta nos seguintes termos:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. (HOBBS, 2003, p. 106)

O que poderia ameaçar seria o ardil de algum indivíduo para criar estratégias para

¹ A igualdade entre homens e mulheres no estado de natureza é um argumento avançado, uma vez que, a ideologia coeva a Hobbes apoiava-se “em razões religiosas para secundarizar a condição feminina (...). A sociedade seiscentista está longe do estado de natureza. Nela, a mulher está submetida ao marido e, conseqüentemente, a mãe surge como mediadora entre os filhos e o pai”(FERREIRA, 2010, p. 147).

dominar ou se defender dos demais. Dessa forma, surge a justificação do contrato social: racionalmente, os seres humanos decidem abrir mão de seu direito natural à liberdade, em prol da paz. “Enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (HOBBS, 2003, p. 113). Dessa forma, já que a primeira e fundamental lei da natureza, para Hobbes, é procurar a paz e segui-la, os homens, através de um pacto entre si, decidem prestar obediência a um soberano, ou seja, transferir a ele o seu direito, em favor da instituição do Estado, que se justifica pelo medo da morte e pela esperança em uma vida melhor e mais confortável. O problema que surge nesse momento é que à mulher é imposta uma dupla obediência. Aos homens é necessário somente abdicar de seu direito natural em benefício de uma ulterior felicidade; às mulheres é necessário abrir mão desse direito prestando obediência ao soberano e ao marido. A obediência do súdito, nessa filosofia, é a condição para a aquisição da cidadania. E homens e mulheres, enquanto súditos, são cidadãos. Mas a mulher se submete duas vezes, porque ela não transfere seus poderes diretamente ao governante e sim a um intermediário, o marido, o que ressalta a valorização da sociedade patriarcal por Hobbes. Ele não explicita como se dá a passagem de uma supremacia feminina, no estado de natureza, para o domínio masculino, no estado civil. Simplesmente afirma que “de uma hipótese - o predomínio das mulheres no estado de natureza - passa a um fato - sua subordinação ao poder masculino -, sem se preocupar com o que ocorreu entretantes” (FERREIRA, 2010, p. 156).

Hobbes apoia-se nos costumes - “porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família” (HOBBS, 1999, p. 164) - para justificar esse fato, que significa o estabelecimento da desigualdade entre homens e mulheres, em prol da construção da sociedade harmoniosa e pacífica, estabelecida mediante o contrato social.

Mas por que à mulher é imposto um sacrifício maior para a instituição do Estado? Um dos objetivos da instituição do Estado é a construção de uma melhor condição material para os homens, que se concretiza pela instituição da paz e do conforto. O conforto deve-se principalmente à instituição da propriedade, cuja posse será privilégio dos homens, uma vez que as mulheres estão a eles subordinadas. Dessa forma, a teoria hobbesiana fortalece tanto o patriarcado como os alicerces da sociedade burguesa, estabelecendo “a autonomia do proprietário para fazer com seu bem o que bem entenda”

(RIBEIRO, 2008, p. 72) e buscando “fundar a propriedade privada num direito anterior e superior ao Estado” (RIBEIRO, 2008, p. 76).¹ A garantia da propriedade traz consigo a necessidade de alguém que a domine e, como justifica Hobbes, este poder é geralmente exercido pelo homem, porque é ele, e não a mulher, quem costuma comandar. Assim, apoiando-se nas categorias desse filósofo, pode-se concluir que “a representação social da mulher não se justifica por uma diferença qualquer, mas por critérios utilitários. Cabe à mulher renunciar a certos papéis, pois, desse modo, contribui para a felicidade e estabilidade de todos” (FERREIRA, 2010, p. 158). Em suma, na filosofia hobbesiana, é absurda e injusta a justificativa para a renúncia e sucessiva subordinação feminina na sociedade, já que possui como fundamento o fato das coisas sempre se darem de uma determinada forma, ou seja, a não contestação de um conjunto de costumes machistas.

Em relação a este debate, Locke apresenta a noção de poder paterno de uma forma mais flexível que Hobbes, mas, surpreendentemente, as implicações de suas reflexões fortalecem ainda mais o patriarcado. Na obra *Dois tratados sobre o governo*, inicia suas considerações sobre o tema questionando a inadequação da própria expressão *poder paterno*, uma vez que dela se entende que o poder sobre os filhos é inteiramente do pai, como se a mãe não tivesse parte nele. Sugere então *pátrio poder* ou *poder parental*, já que ambos têm um direito temporário de jurisdição e de domínio sobre os filhos. Temporário porque, quando as crianças crescem, em idade e razão, ficam à sua própria e livre disposição. Os pais, pela lei da natureza, têm o dever de conservar, alimentar e educar os filhos. Com efeito, ele questiona as referências de Filmer² a Adão e a afirmação de que todos os seus filhos estavam submetidos à sua vontade e, conseqüentemente, todos os filhos à vontade do pai, com ou sem razão. “O poder que os pais têm sobre seus filhos origina-se do dever que lhes cabe de cuidar da sua prole durante o imperfeito estado de infância” (LOCKE, 1998, p. 434). Para ele, esse poder, além de temporário, não abarca a vida ou a propriedade dos filhos, cessando quando o encargo da educação termina. Sua preocupação é com a liberdade - “nascemos livres, assim como nascemos racionais” (LOCKE, 1998, p. 437). Da mesma forma que o pai tornou-se um homem livre, o filho também o será. Ele constrói sua argumentação invalidando a monarquia por direito paterno, porque sua defesa é pela liberdade dos homens desde o estado de natureza, que lhes permite alcançar os bens, a

¹ A filosofia hobbesiana apresenta os alicerces da nova sociedade burguesa, embora, como nos mostra Ribeiro (2008), o homem, para Hobbes, não seja ainda o indivíduo burguês, mas apenas o indivíduo, uma vez que ele ainda prefere a honra aos bens.

² Robert Filmer (1588-1653), filósofo contemporâneo a Hobbes, defendia a obediência da esposa ao marido, apoiando-se em textos sagrados e na moral cristã.

integridade física e a vida. Locke limita o poder paterno à disciplina necessária para proporcionar força, saúde, vigor e retidão, para que os filhos sejam os mais úteis para eles mesmos e para os outros, e afirma que “nesse poder a mãe também tem seu quinhão, juntamente com o pai” (LOCKE, 1998, p. 439). Para ele, o pai é o guardião dos filhos, mas “a autoridade do pai não pode despojar a mãe desse direito, nem pode homem algum dispensar o filho do dever de respeitar aquela que o deu à luz” (LOCKE, 1998, p. 444). Embora seu discurso apresente uma aparência de igualdade de direitos entre os sexos, no que se refere ao domínio sobre os filhos, o filósofo ainda faz muitas concessões ao patriarcado e não discrimina de fato o poder da mulher, além daquele que divide com o homem, quando o faz, no campo privado. Por isso, paradoxalmente, Locke mostra que o pai se torna o *príncipe* da família porque

... tinha sido ele governante desde o início da infância de seus filhos e, desde que seria difícil para eles viverem sem algum tipo de governo, o mais provável é que esse recaísse, por consentimento tácito ou expresso dos filhos depois de crescidos, no pai, onde pareceria apenas continuar sem nenhuma alteração; (...) a permissão para que o *pai* fosse o único a exercer em sua família o poder executivo da lei da natureza que todo homem livre naturalmente exerce, transferindo-lhe, mediante tal permissão, um poder monárquico enquanto nele permanecessem. Mas que tal não decorria de nenhum *direito paterno*, porém apenas do consentimento dos filhos.” (LOCKE, 1998, p. 448 - 449)

Os filhos não vivem sem um tipo de governo porque, para o filósofo, a infância é uma fase imperfeita do homem, que necessita de direcionamento até que o indivíduo atinja a idade e a capacidade racional necessárias para ser livre. Dessa forma, ao pai foi concedido esse domínio, fundamental ao desenvolvimento dos filhos, o qual, enquanto existe, tem um *status* de poder monárquico. Talvez por hábito, os filhos continuavam a respeitar o pai, devido à “dignidade e à autoridade que desejavam permanecesse com ele, acima do resto da família” (LOCKE, 1998, p. 449). Nessa perspectiva, o pai teria um poder monárquico, que se legitimaria por consentimento e hábito:

...era fácil e quase natural para os filhos, por um consentimento tácito e dificilmente evitável, ceder à *autoridade e ao governo do pai*. Desde a infância tinham eles se acostumado a seguir suas instruções e a recorrer a ele em suas pequenas diferenças, de modo que, depois de crescidos, quem seria mais adequado para governá-los? (...) em parte alguma poderiam eles encontrar uma segurança maior para a sua paz, liberdade e propriedades do que no *governo de um pai*. (LOCKE, 1998, p. 449 - 450)

Locke (1998), apoiando-se em seus contemporâneos, como por exemplo Hooker,¹

¹ Richard Hooker (1554-1600), foi pastor anglicano e teólogo. Sua principal obra intitula-se *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* (As Leis da Ordem Eclesiástica), cujos fundamentos influenciaram filósofos que versam

destaca também uma hipótese, para ele provável, de que a pessoa mais importante na família sempre teria sido um rei - na formação das sociedades civis provenientes das famílias, os reis foram os primeiros governantes porque, de pais, foram feitos governantes.

De que forma o poder paterno torna-se poder político?

os pais de família naturais, por mudança imperceptível, tornam-se também seus *monarcas políticos*. E se por acaso vivessem por muito tempo e deixassem herdeiros capazes e valorosos por várias gerações sucessivas, por outra via, lançavam as bases de reinos hereditários ou eletivos, sob diversas constituições e costumes, conforme os moldassem o acaso, o engenho ou a ocasião. Porém, se os príncipes derivam seu título do direito dos pais e este é a prova suficiente do *direito dos pais* à autoridade política por serem aqueles em cujas mãos costuma se encontrar, de fato, o exercício do governo, afirmo que, se for válido, esse argumento prova de maneira igualmente cabal que todos os príncipes, ou ainda só os príncipes, deveriam ser sacerdotes, pois é igualmente certo que, no princípio, *o pai da família era sacerdote, assim como era o governante de sua família*. (LOCKE, 1998, p. 450)

Os argumentos do filósofo mostram-se pouco consistentes, porque legitimam o poder paterno - que, como explicado, por mudança imperceptível, ultrapassa esse âmbito - também nos costumes, no acaso ou no engenho do pai de família. Porém, mesmo com essa fragilidade, sua argumentação ainda fortalece a dominação dos homens sobre as mulheres e a inevitabilidade do poder paterno, embora diferencie este do poder político e busque uma legitimação desse poder em outras bases. Locke garante direitos públicos à mulher, porque reconhece uma igualdade de direitos públicos entre homem e mulher, mas, contraditoriamente, retira seus direitos na esfera privada. Neste ponto, Locke retrocede em relação a Hobbes, porque, para justificar o poder do marido, retoma, de certa forma, a concepção de inferioridade na natureza feminina, afirmando que

marido e mulher, embora tenham uma única preocupação comum, terão entendimentos diferentes, de modo que haverá, inevitavelmente, ocasiões em que terão vontades diferentes também - sendo portanto necessário que a determinação última, ou seja, o governo, recaia em alguma parte, caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte. (LOCKE, 1998, p. 454 - 455)

Os argumentos favoráveis à dominação masculina estão presentes na filosofia de Locke, mas sua fundamentação também é questionável, porque se apoia nos costumes - alteráveis conforme os interesses humanos - e em uma possível inferioridade natural da mulher - desprovida de argumentação que comprove a sua necessidade. Dessa forma, como o poder paterno, na modernidade, perde seu fundamento básico e inalienável, a dominação da mulher pelo homem, sem justificativa natural, passa a ser questionável.

sobre contratualismo e direito natural.

Frágil, tal discurso abrirá espaço tanto para as reivindicações pela igualdade de direitos entre os sexos, principalmente pelo direito à cidadania, quanto para a busca de outro fundamento para a manutenção da dominação do homem sobre a mulher - embora, a partir da modernidade, paradoxalmente amparada pela defesa da liberdade e da igualdade entre os homens. Então, como continuar justificando o domínio dos homens na vida política, social e, em muitos casos, também na vida privada? Por que esses âmbitos deveriam continuar exclusivamente sob sua alçada?

Nesse momento, um outro discurso, com base biológica e intenções políticas, fortalece-se, fazendo com que as mulheres continuem a não participar ativamente da esfera pública. Suas diferenças biológicas em relação ao homem passam a ser descobertas e apontadas, “invalidando” sua participação política, agora, pelo simples fato de ser mulher.

O contexto de articulação de dois sexos incomensuráveis não era nem uma teoria do conhecimento nem avanços no conhecimento científico. O contexto era político. (...) Quando, por várias razões, a ordem transcendental preexistente ou os costumes de tempos imemoriais tornaram-se cada vez menos uma justificativa plausível para as relações sociais, o campo de batalha do gênero mudou para a natureza, para o sexo biológico. (LAQUER, 2001, p. 192)

Ganham relevância no debate não simplesmente o papel da mulher, mas as características do sexo feminino, suas diferenças em relação ao masculino e as atividades que lhe são permitidas, considerando tais características. Seu corpo passa a determinar sua atuação e seu destino. Mas, segundo Laquer, o problema dessa diferenciação entre os sexos é o significado cultural a ela atribuída, isto é, como foram utilizadas as descobertas e a que interesses se prestaram.

Nenhuma descoberta ou conjunto de descobertas originou o modelo de dois sexos, precisamente pelas mesmas razões que as descobertas da Renascença não originaram o modelo de sexo único; a natureza da diferença sexual não é suscetível a exames empíricos. (...) Dois sexos incomensuráveis eram e são tanto os produtos da cultura como era e é o modelo de sexo único. (LAQUER, 2001, p. 193)

A confirmação científica das peculiaridades do corpo e do sexo femininos buscou naturalizar as possibilidades de atuação da mulher, limitando o que ela podia ser, impedindo que se tornasse diferente dos “limites” e das “possibilidades” apresentadas por seu corpo biológico. Esse discurso acabou por tornar-se dominante justamente no momento em que o ser humano passou a ser visto como um ser que pode se transformar historicamente, o que demonstra seu caráter reacionário. Segundo Ribeiro,

para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformação dos homens. Estes não mudam. É por isso que Hobbes, e outros, citam os gregos e romanos quando

querem conhecer ou exemplificar algo sobre o homem, mesmo de seu tempo. (RIBEIRO, 2008, p. 54)

Nesse contexto podemos inserir Rousseau, um dos filósofos a se apoiar nessa concepção de diferenciação dos sexos a partir de suas características biológicas. Ele, como republicano, reivindica a liberdade e a igualdade dos cidadãos. A fraternidade dos iguais deveria substituir as relações hierárquicas que caracterizam o poder do pai sobre seus filhos e do homem sobre a mulher. Mas, ao contrário, suas contribuições filosóficas não invalidam tais relações. Dessa maneira,

pode-se considerar Rousseau um dos responsáveis mais determinantes pelas dificuldades que as mulheres tiveram - e ainda têm - para chegar a ser reconhecidas como uma individualidade com entidade ontológica capaz de protagonizar um modo de ser humano autônomo e livre e, conseqüentemente, capaz de assumir a cidadania na plenitude das suas dimensões. (HENRIQUES, 2010, p. 181)

Para desenvolver sua reflexão sobre a condição da mulher, Rousseau retoma elementos já apontados nas análises de Hobbes e Locke: respectivamente, o sacrifício da mulher em prol de um bem maior - o Estado - e a inferioridade de sua natureza. Mas, para compreender seus argumentos, é mister destacar previamente seu conceito de homem.

Segundo Rousseau, o homem é naturalmente livre, mas, com o desenvolvimento da sociedade, esse *status* vai se transformando em servidão. “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1978, p. 22). O filósofo afirma que, do ponto de vista natural, todos os homens são livres e a desigualdade entre eles não é legítima. Mas tanto liberdade quanto a possibilidade de igualdade perdem-se com a civilização - que se inicia com o estabelecimento da propriedade privada, após o vínculo social pelo contrato, e legitima a desigualdade entre os homens com a divisão entre pobres e ricos. O parâmetro do pensador para avaliar o acirramento da desigualdade e o desenvolvimento da servidão é a felicidade e a harmonia existentes no estado de natureza, mais especificamente na Idade do Ouro.

Na Idade do Ouro ocorre a constituição da família e da primeira forma de propriedade (a choça de cada família), o aparecimento do amor conjugal e do amor paternal, além da diferenciação econômica do sexo. Foi considerada a era em que o ser humano atingiu seu auge, por estar a meio caminho entre a brutalidade das sociedades primitivas e a corrupção da sociedade civilizada, iniciada com o surgimento da propriedade privada. Com o “desenvolvimento” da sociedade, a alma e as paixões humanas se alteraram, gerando a transformação da natureza, que fez desaparecer o homem natural.

Para Rousseau, portanto, o homem é um ser bom - como constatado no momento paradigmático da Idade do Ouro - que decaiu em virtude da civilização. Dessa forma, o filósofo dedica-se ao problema da corrupção humana, buscando maneiras de reverter esse processo. O caminho que propõe para o desenvolvimento da virtude é uma forma de educação que, com fins políticos, promova a renaturalização do ser humano; um retorno à natureza, para que seja possível recuperar a liberdade e a igualdade humanas naturais; o que significa um retorno à humanidade mais autêntica e não um retrocesso social. Para tal fim, o filósofo pensa em dois caminhos: o primeiro avança a hipótese de uma vida virtuosa no domínio privado, presente na metáfora do jardim artificial, sua ode ao campo, apresentada na obra *A Nova Heloísa*; o segundo é o da educação proposta no *Emílio*. Esses dois caminhos fazem parte do projeto rousseauiano de recuperação das virtudes humanas, entre as quais se destacam a virtude moral e a virtude cívica. O filósofo genebrino apresenta “o pedagógico como o processo de formar o homem virtuoso e, pelo menos em termos utópicos, o cidadão da sociedade que urgia construir. Paralelamente, por esta razão, sua proposta de educação feminina também deve ser lida como o modelo educativo consentâneo com a sociedade nova e com o lugar que nela as mulheres deveriam ocupar” (HENRIQUES, 2010, p. 190). Nesse sentido, quais são, para Rousseau, o modelo educativo feminino e o lugar que a mulher deve ocupar na sociedade? As palavras da protagonista de *A Nova Heloísa* nos instruem acerca da questão levantada:

Mas há um longo caminho dos seis anos aos vinte: meu filho não será sempre criança e, à medida que sua razão começar a nascer, a intenção do seu pai é de realmente a deixar exercer. Quanto a mim, minha missão não vai até lá. Alimento crianças e não tenho a presunção de querer formar homens. Espero (...) que mãos mais dignas se encarregarão deste trabalho. Sou mulher e mãe, sei manter-me em meu lugar. Ainda uma vez, a função de que estou encarregada não é de educar meus filhos mas de prepará-los para serem educados. (ROUSSEAU, 1994, p. 499).

Esse trecho apresenta o modelo de mulher proposto por Rousseau, que pode ser compreendido metaforicamente pelas palavras de Cecília Meireles: “onda que se esforça, por exercício desinteressado. Lua que envolve igualmente os noivos abraçados e os soldados já frios”. A mulher envolveria igualmente a ventura e a morte, porque não se posiciona, é isenta e fiel ao seu destino. Ela, a partir da concepção desse filósofo, deveria ser “esposa virtuosa e fiel, mãe até o sacrifício de si mesma, dona de casa consumada” (BADINTER, 1991, p. 19).

Na obra *Emílio*, Rousseau apresenta seu modelo de educação, uma educação doméstica. Nela, explicita a diferença entre a educação de meninos e meninas, a partir da

diferença da natureza de cada sexo. Tanto que, no livro V dessa obra, busca estabelecer uma moral natural para os dois sexos, destacando as virtudes que devem ser desenvolvidas em cada uma das personagens, Emílio e Sofia. Ele pinta

um retrato idílico de Emílio e de Sofia, sua companheira. A ele cabem a força, a audácia e a conquista do mundo exterior; a ela, a doçura, a modéstia, as atividades caseiras e o poder sobre o pessoal da casa. Rousseau não hesita em propor uma medida radical: a reclusão das mulheres. “Só a mulher deve mandar na casa... Mas ela deve limitar-se ao governo doméstico, não se meter com as coisas de fora, e se manter encerrada em casa”. De maneira mais brutal, ele afirma que a verdadeira mãe de família, longe de ser uma mulher de vida social, não é muito menos reclusa em sua casa do *que a religiosa em seu claustro*. (BADINTER, 1991, p. 19 - 20)

No livro V, surge a necessidade de destacar a forma de educação feminina, somente quando Rousseau afirma a impossibilidade de prosseguir com a educação de Emílio, caso esteja só: “não é bom que o homem esteja só; Emílio é homem; tínhamos lhe prometido uma companheira, é preciso dar-lhe. Essa companheira é Sofia” (ROUSSEAU, 2004, p. 515). Dessa forma, Sofia surge na obra de Rousseau para cumprir uma função específica: ser a futura mulher de Emílio. Ela então será apresentada como o modelo de mulher para se unir ao marido. Modelo para o qual é traçada uma rígida moral: um ideal monástico de mulher, com muitas aproximações entre mãe e freira, casa e convento, desprovida da possibilidade de mudança histórica.

Dessa forma, em *Emílio*, o ser masculino é tomado como um indivíduo, cujo sexo pouco influencia em sua humanidade, enquanto “o ser feminino define-se em relação ao homem, e não por si mesmo; a mulher é amante, mãe ou esposa, mas jamais um ser individual que valha por si próprio” (HENRIQUES, 2010, p. 195) - seu sexo é fundamental para defini-lo. Para o filósofo, “a mulher e o homem são feitos um para o outro, mas a sua dependência mútua não é igual: os homens dependem das mulheres pelos seus desejos; as mulheres dependem dos homens quer pelos seus desejos, quer pelas suas necessidades; nós subsistiríamos melhor sem elas do que elas sem nós” (ROUSSEAU, 2004, p. 526). Na relação descrita, a desigualdade é explícita, porque o homem é praticamente autossuficiente e a mulher, dependente, já que só alcança sua realização na relação com ele. Isso se dá por três fatores: primeiro, porque a mulher é associada especificamente à sua natureza, isto é, à sua capacidade de procriar; segundo, porque há um papel social mais amplo atribuído ao homem, uma vez que ele pode se realizar em vários âmbitos, além do sexual; terceiro, porque Rousseau atribui uma inferioridade ontológica à mulher. Todos estes fatores reafirmam a dependência feminina, mas o último tem um peso maior, já que, para este filósofo, a mulher - pelo fato de ser mulher, ou seja, por sua

inferioridade constituinte - tem somente racionalidade prática, não possuindo autonomia e consistência ontológica. Portanto, defende para ela uma educação adequada a seu ser limitado e dependente:

toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer amar e honrar por eles, educá-los quando são jovens, cuidar deles quando são grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce - eis os deveres das mulheres de todos os tempos e aquilo que se lhes deve ensinar desde a sua infância. (ROUSSEAU, 2004, p. 569)

Incorporado inclusive pelas mulheres, esse pensamento torna-se hegemônico porque, segundo Rousseau, para o bem do Estado, é necessário existir vários papéis sociais e esse papel social feminino é fundamental para o desenvolvimento de um Estado justo, livre da corrupção. Às mulheres, novamente é imposto um sacrifício em prol de um bem maior; e tal sacrifício é descrito como a contribuição da mulher para o bem do Estado - a própria realização de sua natureza feminina, de acordo com Rousseau.

As mulheres são elevadas à categoria de responsáveis pela nação, todas as venturas da vida conjugal e materna lhes eram prometidas, assim como o respeito e a gratidão de toda a sociedade; mas no caso de se recusarem a cumprir seus deveres, são ameaçadas das piores punições da natureza (feiura, doença e morte), e de uma condenação sem recurso: a mãe má é uma mulher amoral e psicologicamente doente. Todos esses discursos repetitivos, que encontraram sua mais ampla expressão no *Emílio*, tiveram um efeito decisivo sobre as mulheres da pequena e média burguesia, as classes ascendentes da sociedade. (BADINTER, 1991, p. 24)

Rousseau defende uma família em que o homem detém o poder, porque à sua natureza cabe a condução das questões relacionadas à política e à vida pública, enquanto à natureza feminina cabe o espaço privado do lar e da família. Dessa forma, a formação do homem e a da mulher devem ser diferentes, já que possuem naturezas diferentes. Para ele, ambos devem ter a melhor educação conforme suas características, para que cumpram da melhor maneira seu papel na sociedade, alcançando, conseqüentemente, o fim da corrupção humana. “Rousseau lança as bases teóricas do patriarcado moderno (...) que, nesse contexto, (...) tem como objetivo definir o novo papel das mulheres no interior de um nascente espaço teórico, social e político. (...) Querendo regenerar moralmente a sociedade, traça duas esferas claras - a da cidadania e da liberdade e a da submissão doméstica” (HENRIQUES, 2010, p. 181). A esta última esfera são destinadas as mulheres, cujo poder limita-se ao âmbito doméstico.

Embora Rousseau tenha definido a natureza e a educação femininas, “a difusão do iluminismo e, portanto, da confiança na capacidade de melhorar o homem e os efeitos positivos da cultura, veio a favorecer, no século XVIII, a discussão sobre a instrução da

mulher. (...) Contudo, em geral, o pensamento iluminista acerca da mulher está ligado ao estudo da sua ‘natureza’ e fechado, por conseguinte, a toda possibilidade de conhecimento histórico” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1997, verbete *feminismo*). Porque, os ideais da Revolução Francesa não excluíam necessariamente as mulheres, mas o discurso de Rousseau era o hegemônico.

Segundo Badinter (1991), na Constituinte de 1791, no fervor da Revolução Francesa, foi aprovado pela maioria um relatório sobre a instrução pública, limitando a mulher à educação doméstica, porque esta bastava para a felicidade das mulheres e de sua família. A educação da mulher era indigna de seres pensantes, o que reforçava a servidão de metade da humanidade. Isso representava a “idéia que se fazia da mulher e de seu destino. Se a natureza a destinava às tarefas maternas e domésticas, para que ensinar-lhes as línguas mortas, ou as ciências abstratas?” (BADINTER, 1991, p. 17) - ou seja, por que oferecer a elas a mesma instrução oferecida aos homens, já que não terão nem tempo nem motivo para utilizá-las?

Entretanto, nesse contexto revolucionário de discussão acerca da instrução pública, havia também partidários da igualdade de direitos entre os sexos. Eles eram liderados por Condorcet - filósofo possuidor de um pensamento feminista avançado - mas não tinham nem o peso nem o número dos rousseauístas. Os escritos feministas de Condorcet partem da definição de humanidade e buscam incluir explicitamente a mulher nesse contexto. De acordo com sua concepção, “para subtrair às mulheres o exercício de seus direitos naturais, seria preciso primeiro provar que elas não pertencem ao gênero humano. Segundo Condorcet, ‘os direitos dos homens resultam unicamente de serem eles *seres sensíveis, susceptíveis de adquirir idéias morais e de raciocinar sobre essas idéias*’” (BADINTER, 1991, p. 12). O sexo dos seres humanos seria legalmente irrelevante, sendo preciso adotar as características gerais dessa espécie para a determinação dos seus direitos. Dessa forma, “Condorcet conclui: ‘ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos, ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito do outro, seja qual for sua religião, cor ou sexo, desde logo abjurou os seus’” (BADINTER, 1991, p. 12).

Dessa forma, Condorcet apresenta um novo relatório à Assembléia Legislativa, no qual “preconiza uma instrução similar para os dois sexos, segundo as disposições de um e de outro” (BADINTER, 1991, p. 17), a qual, além disso, favoreça a igualdade entre eles. Assim “meninos e meninas devem estar lado a lado nos bancos escolares, assim como os ricos e os pobres” (BADINTER, 1991, p. 18). Condorcet, entretanto, não questiona os deveres naturais das mulheres (a maternidade e, conseqüentemente, a criação dos filhos), o

que faz com que reivindique para elas menos tempo de instrução. Ele avança na concessão de direitos iguais a elas, por serem igualmente incluídas na sua concepção de humanidade, mas cede às imposições culturais, que previamente limitam as possibilidades de vida das mulheres, não lhes dando a oportunidade de escolher como viver. Apesar de seus esforços para combatê-la, tal imposição cultural é assim descrita:

as próprias mulheres não estavam prontas para receber tal discurso. As mais intelectuais só rezavam pela cartilha de Rousseau, e Condorcet dera sobre elas esta declaração desiludida, ao final de sua primeira exposição feminista: “Tenho medo de me indispor com elas... Falo de seus direitos à igualdade, e não de seu império; podem suspeitar de minha vontade secreta de diminuí-lo; e depois que Rousseau mereceu a aprovação delas, dizendo que só eram feitas para cuidar de nós, e para nos atormentar, não devo esperar que elas se declarem a meu favor.” (BADINTER, 1991, p. 19)

Isso confirma a força da ideologia dominante. O discurso de Rousseau era hegemônico no período da Revolução Francesa, mesmo entre os maiores defensores da república e entre as mulheres. A felicidade almejada no século XVIII se apoiava “num novo modelo familiar, fechado para o exterior e centrado no amor conjugal e parental” (BADINTER, 1991, p. 19). O papel da mulher era rigidamente determinado para que tal felicidade fosse concretizada. Por isso, “quando foi publicado *Emílio*, que propunha uma pedagogia e um modelo feminino extraídos da natureza, elas aceitaram de boa vontade submeter-se a ele” (BADINTER, 1991, p. 23). Ademais, as mulheres que não correspondiam à rígida distinção dos papéis sociais e às funções de seu sexo segundo a concepção de Rousseau, que correspondia ao ideal burguês de mulher, eram consideradas ameaçadoras e mesmo excluídas da sociedade, como ocorreu com Olympe de Gouges¹, guilhotinada em 1794.

Entretanto, ainda que contraditoriamente, a Revolução Francesa melhorou o estatuto jurídico das mulheres. Nesse período, fundadoras dos clubes femininos reivindicavam

o direito ao trabalho, à instrução, ao divórcio e, sobretudo, o exercício de seus direitos cívicos, como cidadãs plenamente reconhecidas. Sem jamais recolocar em questão os deveres próprios de seu sexo, essas mulheres desejavam a todo custo ser igualadas aos homens, e participar, como eles, da soberania popular... (BADINTER, 1991, p.10)

Elas conseguiram, ao longo de todo o processo da revolução, deixar de ser

¹ “Em 1791, Olímpia de Gouges compôs a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, onde proclamava que a mulher possui, tanto como o homem, direitos naturais e que deve participar na formação das leis, direta ou indiretamente pela eleição de representantes” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1997, verbete *feminismo*).

“juridicamente propriedade do pai ou do marido (...), (tornando-se) sujeitos de direito privado” (BADINTER, 1991, p. 34). Exemplos desse pequeno avanço político são a instauração, em 1791, do “casamento civil, que supunha a igual capacidade das partes contratantes” (BADINTER, 1991, p. 34) e a lei sobre o divórcio, em 1792, que confirma a capacidade civil da mulher. Como mostra Badinter, “embora os grandes clubes políticos, como o dos jacobinos ou dos cordeliers, só as admitam nas tribunas, proibindo-lhes (*sic*) de deliberar e de votar, é ali que elas aprendem os rudimentos da política: comentar os jornais, redigir uma moção ou discutir uma proposta” (BADINTER, 1991, p. 35).

Para Bobbio; Matteucci; Pasquino (1997), “a Revolução francesa assinala, para muitos estudiosos, o início do Feminismo moderno”, pois o debate sobre as diferenças entre os sexos adquiriu grande importância nesse período, devido à preocupação com a “regeneração” da humanidade, em todas as suas relações sociais e culturais, que permitiria às mulheres atingir liberdades civis e pessoais. O feminismo, que sucedeu esse período, buscou definir e ressaltar a diferença entre os corpos masculino e feminino, baseando-se principalmente em argumentos biológicos, mas novamente tal possibilidade gerou tendências antifeministas:

A criação de uma esfera pública burguesa, em outras palavras, levantou com violência a questão de qual sexo deveria ocupá-la legitimamente. E em todo lugar a biologia entrava no discurso. Obviamente, os que se opunham a um crescente poder civil e privado das mulheres - na grande maioria homens articulados - criaram a evidência da inadequação física e mental das mulheres para esses avanços: seus corpos não eram adequados aos espaços químicos que a revolução abriria inadvertidamente. (...) Rousseau, Moreau e Cabinis, os mais proeminentes antropólogos morais da Revolução Francesa, escreveram sobre questões de família e de gênero, argumentando que as diferenças corporais exigiam diferenças sociais e legais do novo Código. (...) Na Inglaterra o movimento feminino pelo sufrágio, na década de 1870, suscitou reações semelhantes: as mulheres eram consideradas criaturas que, por várias razões e sob muitos aspectos, as mesmas que desvalorizavam as raças mais escuras, eram incapazes de assumir responsabilidade cívica. (LAQUER, 2001, p. 242 -244)

Esse discurso, que aborda a questão da mulher a partir das diferenças biológicas e anatômicas mais explícitas, ganhou relevo principalmente no século XIX, período em que se tornou insuficiente tanto afirmar a igualdade entre os seres humanos como reforçar o “corpo sem sexo”,¹ teoricamente apresentado pelo liberalismo. Por conseguinte, os

¹ A teoria do contrato social parte de uma concepção de corpo neutro individual, sem diferenciação de desejos, de interesses ou de capacidades de raciocínio, o que representa a igualdade entre os sexos. No entanto, com o seu desenvolvimento, buscou-se a inclusão de características sociais e culturais na condição natural dos homens, como por exemplo, tornar “natural” a dominação/opressão real do homem sobre a mulher (um dado que mostra que a sociedade capitalista tem como base legal, moral e filosófica o fortalecimento do patriarcado). “A linguagem ostensivamente neutra do liberalismo também deixou as

discursos feministas passaram a versar sobre elementos que pudessem ressaltar e preservar as diferenças entre os corpos masculino e feminino, as diferenças entre os sexos, para torná-las um valor positivo e um argumento consistente para a luta por uma representatividade feminina, em busca de um amparo legal para as experiências das mulheres enquanto tais, a fim de tornar verdadeiramente possível o fortalecimento de suas qualidades femininas.

Na contramão desse discurso, pautado apenas na busca pela representatividade feminina na sociedade vigente, Marx ressalta que a condição desigual da mulher tem uma justificativa mais profunda e, por isso, seu enfrentamento requer ações mais drásticas, pois nem o acaso, nem o engenho, nem a utilidade, poderiam tornar legítimo o poder paterno e a manutenção da dominação do homem sobre a mulher; mesmo após a queda do argumento finalista de que o homem comanda e a mulher obedece em função de uma hierarquia natural entre eles. Assim, para esse filósofo, a justificativa para a supremacia masculina encontra-se nas relações complexas que compõem a sociedade, as quais se tornam mais profundas na sociedade capitalista.

O capitalismo tem no Estado o elemento jurídico que garante a defesa dos direitos de propriedade, a igualdade e a liberdade para as associações, o cumprimento dos contratos, a realização da produção e a possibilidade de acumulação de bens. Para que isso aconteça, há uma imposição de rígidos papéis sociais - mesmo com a aparência de liberdade, já que a pessoa pode “escolher” o que comprar e como suprir suas necessidades, podendo criar novas necessidades e incluir até o supérfluo. Contudo, para a mulher, a determinação e a ausência de liberdade é mais acentuada, porque ela deve se manter responsável por cuidar da família - da vida doméstica em geral -, sendo considerada propriedade do marido, não podendo escolher outra função, outra vida. Por conseguinte, Marx situa a questão da mulher no âmbito dos problemas sociais e econômicos, fruto da maneira como se dão, de fato, as relações sociais de produção. Nesse campo, deve-se compreender a histeria, o suicídio e a loucura das mulheres inseridas no sistema capitalista.

A fundamentação teórica do capitalismo se apoia na igualdade entre os homens, mas essa luta por direitos iguais não elimina a desigualdade entre os sexos. Ao contrário, reforça-a. A sociedade se vangloriava de ser liberal, mas sujeitava a mulher, privando-a dos direitos de cidadania. Diante da possibilidade de incluir as mulheres na igualdade e na

mulheres sem voz própria, e deu início a um discurso feminista de diferença. (...) se a mulher não tivesse interesse especial nem bases legítimas para ser um ser social os homens podiam falar por elas, como falavam no passado”. (LAQUER, 2001, p. 245)

liberdade almejadas para o gênero humano, ou seja, conceder-lhes a cidadania de direito e de fato, optou-se pela manutenção de sua exclusão, apoiando-se em um discurso acerca das diferenças sexuais, que definem uma rígida divisão de papéis sociais.

O *machismo* reforça os princípios naturalizados que são o fundamento das relações sociais de produção estabelecidas no contrato do modo de produção capitalista. A diferença entre os sexos baseia-se nas diferenças biológicas. A mulher estava restrita ao universo privado, por ser a responsável pela reprodução e por ter que se retirar do convívio para cuidar dos filhos, enquanto os homens ficavam responsáveis por firmar os contratos onde se apoiariam as relações sociais. Essas razões “naturais” resultaram na exclusão feminina da nova sociedade civil, em formação após o estabelecimento do Estado Moderno - que segundo Marx, existe para manter a dominação da classe burguesa. Com efeito,

a questão sexual se apresenta como uma das mediações superestruturais do fundamento do contrato social de compra e venda de força de trabalho. Sua legitimidade está por ser firmada entre os iguais, por natureza biológica (que é sexual), os livres em arbítrio (na vida privada) (...) por serem indivíduos autônomos vivendo em sociedade. Isso constitui uma ética civil. (BARLETTO, 2003, p. 13)

Segundo Gramsci, a princípio, a comparação do casamento - um dos aspectos da questão sexual - com os demais contratos do modo de produção capitalista, como o de compra e venda, por exemplo, “não se sustenta, já que a finalidade do casamento reside no próprio casamento” (GRAMSCI, 2007, p. 175). No entanto, tal comparação poderia tornar-se legítima “se o marido ou a mulher adquirissem direitos de escravidão sobre o outro, ou seja, se pudessem dispor do outro como de um bem (o que ocorre, em parte, por causa do não reconhecimento da igualdade jurídica entre o homem e a mulher)” (GRAMSCI, 2007, p. 175). Por isso, é fundamental superar a dominação de classe e a propriedade privada dos meios de produção, bases de todos os contratos, das relações éticas, dos costumes e das leis do mundo capitalista. A construção de uma nova hegemonia da classe dominada não corresponde apenas ao campo econômico, mas também aos campos ético e jurídico, e não poderá prescindir de uma reconstrução da condição da mulher na sociedade.

A alteração da condição da mulher é tão tímida e lenta porque manter sua subordinação é extremamente interessante à lógica capitalista: a inclusão feminina no universo da produção e do trabalho assalariado proporcionou maior exploração, maior lucro e maior produtividade, uma vez que elas, não possuindo nenhum direito, eram submetidas a condições de trabalho mais degradantes e mais pesadas que as dos homens,

além de ter que se desdobrar para continuar exercendo as funções de mãe e esposa; o que mostra como a ética civil capitalista era desfavorável à mulher. Segundo Marx e Engels,

Quanto menos habilidade e dispêndio de força de trabalho manual existe, isto é, quanto mais a indústria moderna se desenvolve, tanto mais o trabalho dos homens é suplantado pelo das mulheres. Diferenças de sexo e de idade já não têm qualquer validade social para a classe operária. Há apenas instrumentos de trabalho que, segundo a idade e o sexo, têm custos diferentes. (MARX & ENGELS, 1987, p. 41)

Como denuncia Engels, em Londres, as modistas e as costureiras viviam “semelhantes a escravas, sob a ameaça moral dum chicote (que é o pavor de serem despedidas) (...) mantidas num trabalho tão teimoso e tão incessante que um homem robusto, mais forte, portanto, do que as delicadas mocinhas de quatorze a vinte anos, não poderia suportar” (ENGELS, 1981, p. 66). Marx (1981) afirma que muitas mulheres casadas, principalmente as que possuíam famílias numerosas, eram empregadas nas indústrias para realizar os trabalhos mais mecânicos, porque eram consideradas pelo patrão “mais atentas e mais disciplináveis do que as mulheres não casadas, e, além disso, (eram) forçadas a trabalhar até a exaustão a fim de obterem os meios de subsistência necessários. É assim que as virtudes que melhor caracterizam a mulher se voltam contra ela própria” (MARX, 1981, p. 91) no mundo capitalista, tornando-se determinação.

“Quem são as vítimas não-proletárias levadas ao desespero e ao suicídio pela sociedade burguesa? (...) as mulheres” (LOWY, 2006, p. 18). Lowy faz esta afirmação referindo-se a Marx que, em seu ensaio de juventude intitulado “Sobre o suicídio”,¹ analisa quatro casos de suicídio, no início do século XIX, entre os quais três² são de “mulheres vítimas do patriarcado ou (...) da tirania familiar, uma forma de poder arbitrário que não foi derrubada pela Revolução Francesa” (LOWY, 2006, p. 18). A sociedade burguesa seria responsável por um grande sofrimento das mulheres também na vida privada, porque, segundo Marx, “a Revolução não derrubou todas as tiranias; os males que se reprovavam nos poderes despóticos subsistem nas famílias; nelas eles provocam crises análogas àquelas das revoluções” (MARX, 2006, p. 29).

¹ Nesse ensaio, Marx faz uma análise dos suicídios que ocorriam na França no século XIX, apontando as angústias de uma vida mediada pelas relações de classes e pela propriedade privada, na sociedade burguesa. Desenvolve tal reflexão a partir das estatísticas e dos relatos realizados por Jacques Peuchet (1758-1830), para quem, “em sua longa experiência nos departamentos de Administração e Polícia (na França), chamaram-lhe a atenção os inúmeros casos de suicídio” (JINKINGS, 2006, p. 11), sobre cujas causas investigou, resultando numa análise das relações e dos comportamentos degradantes de sua época.

² Dois dos suicídios descritos por Marx são de mulheres da burguesia e o terceiro de uma jovem de família operária.

No ensaio, “a reificação capitalista e a dominação patriarcal são associadas por Marx nessa acusação radical contra as modernas relações da família burguesa, fundadas sobre o poder masculino” (LOWY, 2006, p. 19). Dos casos analisados pelo filósofo renano, o mais contundente para se compreender a associação supracitada é o de uma jovem esposa que comete suicídio, após viver em cárcere privado, submetida à violência, devido ao ciúme doentio do esposo. Este levava uma vida de luxo e ostentações, típica do burguês da época, até ser acometido por uma doença que o desfigurou. Perdeu assim os motivos que o tornavam superior, isolando-se em uma casa no campo, onde sua mulher, “que restava para ele como seu último orgulho e conforto” (MARX, 2006, p. 36), foi condenada à solidão dos trabalhos domésticos, já que proibida de estabelecer qualquer tipo de relação. Nesse exemplo, Marx mostra que a dominação da mulher pelo marido chega ao limite da escravidão. Por isso, afirma que “o ciumento necessita de um escravo; (...) *o ciumento é antes de tudo um proprietário privado*”¹ (MARX, 2006, p. 41).

Por que a relação entre homem e mulher pode atingir limites extremos de dominação? Como mostra Marx, essa relação de dominação é amparada pelo Código Civil e pelo direito de propriedade, que, mesmo na moderna sociedade burguesa, mantém sua natureza patriarcal. Dessa forma, o homem pode tratar sua mulher de maneira análoga à sua propriedade - como “coisa” -, pois, no fundamento das relações familiares burguesas, encontram-se a associação da reificação capitalista (neste caso a coisificação da mulher) com a dominação patriarcal. Nas palavras de Marx,

a infeliz mulher fora condenada à mais insuportável escravidão, e o Sr. Von M... podia praticá-la apenas por estar amparado pelo Código Civil e pelo direito de propriedade, protegido por uma situação social que torna o amor independente dos livres sentimentos dos amantes e autoriza o marido ciumento a andar por aí com a mulher acorrentada como o avarento com seu cofre, pois ela representa apenas uma parte do seu inventário. (MARX, 2006, p. 37)

Dessa forma, o filósofo renano aponta a insuficiência das leis para a transformação da condição da mulher na sociedade burguesa, uma vez que as relações patriarcais estão nas suas entranhas. Os casos de suicídio feminino explicitam a fragilidade legislativa e a desvalorização social da mulher. Para ele, “é sobretudo nesses casos que se poderiam maldizer as formalidades jurídicas e a negligência das leis, que nada podem tirar das suas praxes calculadas, mormente porque se tratava tão-somente de uma mulher, aquele ser que o legislador cerca com as menores garantias” (MARX, 2006, p. 41).

¹ Peuchet, citado por Marx, em itálico no original.

A reflexão proposta por Marx pode tornar-se ainda mais clara graças a contribuições específicas de Engels, em sua obra *Origem da família, da propriedade e do Estado*. Assim como os “contratualistas”, Engels desenvolve suas teses estabelecendo hipóteses a partir de uma investigação sobre a origem dos povos. São hipóteses, porque não é possível precisar como e quando sucederam os fatos. Mas, a partir de suas pesquisas “históricas”, afirma que “a reversão do direito materno foi a grande derrocada histórica do sexo feminino. O homem passou a governar também na casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do prazer do homem, e um simples instrumento de reprodução” (ENGELS, 1981, p. 15). Segundo a análise de Engels, a monogamia também teria se desenvolvido a partir da reversão desse direito, mais especificamente quando da derrocada da gens¹ na constituição grega dos tempos heróicos, porque se estabeleceu “o direito paterno com a herança da fortuna indo para os filhos, o que favorece a acumulação das riquezas na família e faz dessa uma potência face à gens” (ENGELS, 1981, p. 17). Com a herança permanecendo na família, tornou-se necessária a criação de um mecanismo para proteger a fortuna e definir o direito da propriedade. Surgiu então o Estado:

uma instituição que assegurasse não só as novas riquezas dos indivíduos contra as tradições comunistas e as organizações gentílicas, que consagrasse não só a propriedade individual tão pouco estimada primitivamente e proclamasse essa consagração como o fim mais elevado de toda a comunidade humana, (...) que não só perpetuasse a divisão nascente da sociedade em classes mas que também criasse o direito para a classe possuidora de explorar aquela que não possuísse nada, e a preponderância da primeira sobre a segunda. (ENGELS, 1981, p. 17-18)

Com essa estrutura para a manutenção da propriedade, veio à tona a família monogâmica - que é um elemento característico da civilização, mas com as primeiras formações ainda em um momento anterior a esta, no estado da barbárie,² entre os gregos, já “sob a dominação do homem com o fim expresso de procriar filhos numa paternidade incontestável, e essa paternidade é exigida porque essas crianças devem, na qualidade de herdeiros diretos, entrar um dia na posse da fortuna paterna” (ENGELS, 1981, p. 18). A partir desse contexto, a mulher passa a ser para o homem meramente “a mãe dos seus herdeiros legítimos, a superintendente do seu lar e a diretora das mulheres escravas, das

¹ Engels define *gens* como as organizações familiares a partir da linhagem materna ou paterna, incluindo todos os descendentes, irmãos, primos, tios etc.

² Engels define três estágios da evolução humana, aos quais correspondem três formas principais de casamento. O primeiro é o selvagem, em que prevalece o casamento por grupos; o segundo é o da barbárie, com o casamento síndiásmico e a constituição da gens; o terceiro é o da civilização, onde impera a monogamia, aliada à prostituição e ao adultério.

quais ele pode fazer, à sua vontade, concubinas” (ENGELS, 1981, p. 19). Desde seu início, a monogamia tem como exigência a fidelidade feminina, e não a masculina. Engels ressalta que tal característica do casamento monogâmico, a necessária fidelidade das mulheres, manteve-se em voga até o seu tempo. Em suma, a monogamia não foi

um fruto do amor sexual individual, com o qual nada tinha que ver já que os casamentos permaneciam, antes como depois, feitos de conveniências. Ela foi a primeira forma de família fundada sob condições não naturais, mas econômicas, a saber, o triunfo da propriedade individual sobre o comunismo espontâneo primitivo. Soberania do homem na família e procriação de filhos que só podiam ser dele e destinados a tornarem-se os herdeiros da sua fortuna, - tais foram, proclamados sem rodeios pelos gregos, os fins exclusivos da monogamia. (ENGELS, 1981, p. 21 - 22)

Segundo os argumentos de Engels, a opressão feminina foi mantida devido à função econômica fundamental da família monogâmica no sistema capitalista, apesar das inúmeras lutas por liberdade e igualdade entre os seres humanos, que acompanharam a instauração desse sistema. A família em questão, amparada pela necessidade econômica de manutenção da propriedade privada, representaria historicamente “a submissão de um sexo ao outro, como a proclamação de um conflito entre os sexos, desconhecido até então em toda a pré-história” (ENGELS, 1981, p. 22). Para Engels, na monogamia estão presentes a primeira divisão de trabalho, além do primeiro antagonismo de classe - aquele entre o homem e a mulher - e da primeira opressão de classe - aquela que o sexo masculino exerce sobre o feminino.¹ Essa relação monogâmica, bem como a escravidão e a propriedade privada, são, para ele, os elementos fundantes da sociedade civilizada - embora a monogamia,² isoladamente, já represente “uma imagem reduzida (das) mesmas contradições e antagonismos onde a sociedade dividida em classes, após o começo da civilização, morre sem poder nem resolvê-las nem vencê-las” (ENGELS, 1981, p. 25).

Engels aponta com clareza a origem econômica da monogamia - consolidada com o objetivo de manter a propriedade no seio da família patriarcal. Mas reduz, de forma unilateral e peremptória, a compreensão da existência da família monogâmica ao campo econômico, o que enfraquece sua argumentação. As relações sociais são extremamente complexas, constituindo-se tanto no âmbito estrutural, econômico, como no âmbito superestrutural - todas as relações espirituais, tais como as éticas, políticas, filosóficas,

¹ Marx compartilha dessa opinião, pois ambos afirmam, em *A ideologia alemã*, que “a primeira divisão do trabalho é aquela entre o homem e a mulher para a procriação dos filhos” (ENGELS, 1981, p. 22).

² É importante ressaltar que Engels também apresenta as contradições que envolve a monogamia, porque, embora tenha um papel fundante para a exploração e a opressão capitalistas, ela “foi um grande progresso histórico” (ENGELS, 1981, p. 22).

artísticas, culturais etc. Por isso, para entender o surgimento da monogamia, que oprime a mulher, não é suficiente compreender as funções econômicas principalmente se o objetivo da análise for buscar soluções concretas para a questão. Para revolucionar uma sociedade, é necessário - embora não suficiente - realizar uma transformação da sua estrutura econômica, porque uma nova ordem só se constrói considerando a sociedade em sua complexidade, incluindo suas contradições. Nesse sentido, podemos afirmar que Marx nos oferece uma reflexão mais consistente sobre a família burguesa e sua relação íntima com a opressão feminina, uma vez que, além das relações econômicas, desenvolve uma análise dessa questão na vida privada, apontando que as relações privadas fortalecem as econômicas e vice-versa. “Para Marx/Peuchet, a crítica da sociedade burguesa não pode se limitar à questão da exploração econômica - por mais importante que seja. Ela deve assumir um amplo caráter social e ético, incluindo todos os seus profundos e múltiplos aspectos opressivos” (LOWY, 2006, p. 17-18). Em *Sobre o suicídio*, para compreender a opressão feminina nas sociedades modernas, Marx desenvolve essa ampla crítica social. Naquela obra, seu objeto específico é o suicídio, mas seu interesse é, por meio dele, atingir a raiz da sociedade burguesa, apontando seus aspectos doentios e, conseqüentemente, a necessidade intrínseca de uma transformação social. Para Marx, o privado é político; as questões políticas, éticas e sexuais são relações sociais de produção, refletem e são refletidas pelo modo de produção capitalista, corroborando a dialética entre a infra-estrutura e a superestrutura. Com efeito, adentra a “esfera da vida privada, das angústias da existência mediada pela propriedade e pelas relações de classe, (o) que antecipa temas como o direito ao aborto, o feminismo e a opressão familiar na sociedade capitalista” (LOWY, 2006, p. 11).

Segundo Lenin (1981), nas Repúblicas burguesas, a ausência de liberdade feminina e o não reconhecimento da dignidade da mulher se consolidam, em lugar da igualdade e da liberdade prometidas. Isso ocorre porque, à metade feminina do gênero humano, carece “a plena igualdade jurídica em face do homem”, restando, na realidade, “a escravidão e desigualdade da mulher”, sob a tutela da opressão (LENIN, 1981, p. 119). Ademais, na sociedade capitalista, a mulher está igualmente “privada de direitos políticos, a tal ponto que a sua participação na política é quase nula” (LENIN, 1981, p. 116). Assim como Engels e Marx, Lenin sugere que o caminho para a superação da opressão e exploração - não só das mulheres, mas de todos os explorados pelo sistema do capital - é a instauração da ditadura do proletariado. Em defesa desse caminho, Lenin afirma que, na Rússia soviética, não restou traço de desigualdade entre mulheres e homens.

Lenin afirma o fim da desigualdade porque, com a Revolução de 1917, dois passos fundamentais foram atingidos. Primeiro, a abolição da desigualdade nos direitos referentes ao casamento, à família e aos filhos - “o que não foi ousado jamais por nenhuma República burguesa, por mais democrática” (LENIN, 1981, p. 106), porque a proteção da propriedade privada estava vinculada a isso. Segundo, a abolição da propriedade privada da terra, das fábricas e das usinas, uma vez que, para a emancipação completa e real das mulheres, é necessária a “transformação de uma ‘ordem’, das mais enraizadas, habitual, endurecida, inveterada (a bem dizer, não é uma ‘ordem’, mas um conjunto de infâmia e de barbárie)” (LENIN, 1981, p. 106-107). Por isso, Lenin afirma:

Durante muito tempo, não apenas em dezenas de anos, mas em séculos, os representantes de todos os movimentos libertadores na Europa ocidental exigiram a revogação destas leis caducas e o estabelecimento da igualdade jurídica entre homens e mulheres, mas nem um (*sic*) dos Estados democráticos da Europa, nem mesmo as Revoluções mais adiantadas, realizaram esta reivindicação, porque, em toda a parte havia o capitalismo e a propriedade privada da terra, das fábricas e das usinas, estando o poder nas mãos do Capital, e assim os privilégios do homem tinham de vigorar. Na Rússia, conseguiu-se realizar esta reivindicação pela simples razão de que, a partir de 25 de outubro de 1917, foi estabelecido o poder dos operários. (ENGELS, 1981, p. 112)

A certeza expressa nessa afirmação de Lenin não se concretizou como uma verdade. Em primeiro lugar, porque, no decorrer da história, a proposta leninista mostrou-se insuficiente. A primeira crítica a ela é a separação das mulheres em burguesas e proletárias, ao se considerar a opressão social sofrida pelo sexo feminino. Lenin parece indicar sua preocupação somente com as operárias: “a emancipação das operárias deve ser a obra dos próprios operários, e também a obra das próprias operárias” (LENIN, 1981, p. 116). Além disso, parece reduzir o problema da mulher àquele de todos os trabalhadores, a superação da propriedade privada dos meios de produção: “agora, todos os pensamentos das operárias devem ser dirigidos para a revolução proletária. E esta é que poderá criar novas condições do casamento e as novas relações sexuais” (LENIN apud ZETKIN, 1981, p. 131-132). Tanto era assim, que sua companheira de partido, Alexandra Kolontai, denunciou em suas obras o grande desafio de “convencer seus companheiros de luta revolucionária de que as mudanças nas questões da vida privada, do comportamento, da sexualidade, do amor eram parte imprescindível das responsabilidades da revolução” (GODINHO, 2011, p. 7).

Lenin, todavia, afirma que “desde o começo a questão da mulher foi levantada pelo poder soviético” (LENIN, 1981, p. 112); que “as questões sexuais e matrimoniais em regime de propriedade privada (...) eram uma causa de conflitos e sofrimentos para as

mulheres de todas as classes e camaradas sociais” (LENIN, 1981, p. 130) e isso pode ser balizado pelas declarações de outra companheira de luta comunista, Clara Zetkin, que afirma: “o camarada Lenin muitas vezes me falou da questão feminina. Ele achava o movimento feminino muito importante por sua parte constitutiva e, em certas condições, como parte decisiva do movimento das massas” (ZETKIN, 1981, p. 124).

Por fim, a reflexão feminista contemporânea apresenta as insuficiências da forma pela qual os revolucionários soviéticos consideravam as demandas da mulher. Com efeito, Betto (2001) afirma que as feministas, a partir da década de 1960, indicaram que a superação da condição oprimida da mulher dependeria não somente da sua emancipação (igualdade de direitos jurídicos, políticos e econômicos), mas também de sua libertação - proposta aparentemente não apresentada pelo materialismo histórico clássico, porque a isonomia econômica do socialismo não eliminou a opressão estrutural e superestrutural da mulher, por exemplo, na Rússia e em Cuba. A crítica é válida, mas também frágil, uma vez que, segundo Lenin, para a superação da condição de subordinação da mulher, não basta meramente a conquista de direitos e alterações na legislação, retirando formalmente as desigualdades entre homens e mulheres. É necessário ir além, construindo uma mudança cultural profunda - a transformação de uma ordem - que inclui a alteração do que se produz e do modo pelo qual se produz materialmente a vida na sociedade. Dessa forma, afirma a importância de se investir na melhoria concreta da condição da mulher na sociedade soviética: “mesmo depois de existir a igualdade de direito, a opressão continua para a mulher, enquanto existem os trabalhos caseiros”, para isso “criamos instituições modelos, restaurantes, creches, para libertar a mulher dos trabalhos caseiros” (LENIN, 1981, p. 115).

Gramsci desenvolve suas reflexões sobre a condição da mulher seguindo o caminho proposto pelo materialismo histórico, na trilha da perspectiva leninista. “Se, como veremos, é indubitável a originalidade da reflexão gramsciana sobre a questão de gênero em relação ao debate coevo, é sem dúvida útil recordar como Gramsci parte de uma posição sobre o tema da emancipação da mulher decididamente leninista, isto é, ‘clássica’” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 5). Ele parte de uma posição leninista clássica sobre a questão,¹ mas apresenta avanços originais ao debate, principalmente na análise sobre a

¹ Partir de uma posição leninista clássica indica avanços e retrocessos para Gramsci. Avanços, porque Lenin buscava uma ampla participação das mulheres na transformação da sociedade. Sobre isso, Camilla Ravera, militante do Partido Comunista Italiano, recorda as palavras de Gramsci, proferidas na Primeira Conferência das Mulheres Comunistas, em 1922: “recordamos, de repente, as palavras de Lênin: ‘a revolução não é

questão sexual (desenvolvida no *Caderno 22, Americanismo e Fordismo*), mas também nos conselhos sobre a educação das mulheres (apresentados nas *Cartas do cárcere*), que incluem a possibilidade de serem médicas de si mesmas, autônomas para cuidar da própria vida. Gramsci sintetiza esses avanços, aos quais retornaremos mais adiante, no *Caderno 22*:

a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual é a da formação de uma nova personalidade feminina: enquanto a mulher não alcançar não só uma real independência diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais, a questão sexual permanecerá rica de aspectos doentios, e haverá necessidade de cautela em qualquer inovação legislativa.¹ (GRAMSCI, 1980, p.391)

Dessa forma, admitindo a existência de importantes contribuições do filósofo sardo para uma melhor compreensão da condição subalterna da mulher no capitalismo, concluímos nosso inventário. Mas por que Gramsci apresenta a reflexão derradeira do presente inventariamento? Porque propõe, explicitamente, a necessidade da formação de uma nova personalidade feminina, como condição para a emancipação e, mais, para uma possível libertação da mulher - sua originalidade perante Lenin. Tal processo de libertação, portanto, não corresponderia somente à independência financeira da mulher, à conquista de um espaço equânime ao do homem no mercado de trabalho ou de uma maior representatividade feminina, mas a um reposicionamento da mulher no universo humano, a uma transformação profunda do seu papel na sociedade, que precisa ser por ela construído, na práxis. Por um caminho autonomante construído pela mulher, seria possível ultrapassar uma vida que se dá *igual à pedra detida, sustentando seu demorado destino*. Somente reconstruindo-se, por si mesma, a mulher poderia fazer as próprias escolhas e delimitar o campo do seu poder, nas esferas pública e privada, superando sua *serenidade, isenção e fidelidade* passivas, para serem tão ativas *como o resto dos homens*.

As categorias gramscianas parecem apontar elementos para a construção do caminho para a libertação feminina. De tais elementos, podem-se extrair conteúdos para a

possível sem a participação da grande maioria das mulheres” (RAVERA apud DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 4, tradução livre de Ana Maria Said). Retrocessos, porque seu ponto de partida indica que ele, assim como Lenin, admite a separação entre as mulheres - as da burguesia e as do proletariado - ao considerar um problema: a subalternidade feminina, que acomete todas as mulheres, sem exceção, tanto que, segundo afirma, é necessário “criar *no partido e na massa das mulheres* os instrumentos para esse particular trabalho” (RAVERA apud DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 5, tradução livre de Ana Maria Said).

¹ As indicações de Gramsci neste ponto assemelham-se aos preceitos de Lenin para a emancipação das mulheres: “e invocamos as indicações de Lênin sobre o problema da emancipação das mulheres, indicação que necessitava traduzir em termos italianos, isto é, como resposta a nossa situação, partindo, segundo o método de Lênin, de uma precisa e rigorosa análise da realidade (...) é necessário partir do conhecimento exato e diferenciado das condições de vida e de pensamento das mulheres, das suas exigências e aspirações” (RAVERA apud DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 4-5, tradução livre de Ana Maria Said).

defesa e a elaboração de uma ação feminina integral, na contemporaneidade? Nossa posição é, a princípio, hesitante, porque “Gramsci não era um feminista” (DURANTE, 2011, p. 4).

Durante (2011) mostra que Gramsci, nos anos pré-carcerários, insere-se na tradição socialista que distinguia a mulher burguesa da mulher proletária. As *cocottes* - como pejorativamente eram chamadas as burguesas - participavam da hipocrisia de sua classe, enquanto aquelas da classe trabalhadora teriam por missão se engajar, assim como os demais operários, na “criação de um costume novo que se identifica melhor com a moralidade universal, que adere tudo à moral universal porque profundamente humana, porque feita de espiritualidade mais do que de animalidade, de alma mais que de economia” (GRAMSCI apud DURANTE, 2011, p. 4). Contudo, no Partido Comunista italiano, mesmo entre as mulheres, prevaleceu a corrente pró-operário, em detrimento da feminista.¹ Esta, que defendia a liberação da mulher enquanto tal, foi considerada fútil, sectária e de inspiração burguesa; aquela, que lutava pela causa considerada mais nobre, abarcaria a participação da mulher como trabalhadora e operária, em busca da liberação do gênero humano como um todo, e não de um grupo específico. “Mediadora entre as duas correntes, uma generosa Camilla Ravera que, em seu *Diario di trent’anni*, recorda entre outras coisas o papel desenvolvido por Gramsci em solicitar a discussão entre as rixosas e ‘confusas’ companheiras portadoras das diversas opções que animaram a I Conferência Feminina, em 1922” (DURANTE, 2011, p. 5 - 6). O destaque de Ravera à sensibilidade de Gramsci frente aos desentendimentos entre as companheiras de partido parece apontar as boas intenções do filósofo em relação ao tema. A confirmar essa impressão, ele era considerado, para as primeiras comunistas italianas,

uma referência confiável e influente, um interlocutor não indiferente à especificidade dos problemas das mulheres, sobretudo quando se tratava de mulheres operárias e de militantes ativas. Não que Gramsci tivesse ido além de uma solidariedade humana em relação a elas, mas certamente o prestígio de sua pessoa se mostrava naturalmente favorável aos mais inusitados percursos de reflexão política, e por isso também àquele das mulheres. (DURANTE, 2011, p. 6)

Ser favorável a temas diversos, incluindo o das mulheres, é suficiente para ser tomado como referência para a reflexão sobre a condição da mulher? “Gramsci era percebido nos diversos ambientes da reflexão feminista como um entre os pensadores

¹ “Desde o início de Novecentos a palavra designava, principalmente, o movimento burguês anglo-saxão e não gozava, portanto, de uma sorte particular no âmbito das organizações femininas comunistas e nos ambientes” (LIGUORI & VOZA, 2009, p. 300, tradução livre de Ana Maria Said).

marxistas mais avançados, mas sempre portador de um pensamento fortemente masculino” (DURANTE, 2011, p. 1). Dessa forma, a pesquisa prossegue, mergulhando nas ambiguidades apresentadas pelo filósofo acerca da questão feminina, com o intuito de superar a hesitação¹ em relação à utilização de suas categorias para o aprofundamento e o avanço da reflexão sobre a condição subalterna da mulher na sociedade.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1216 p.

ARAÚJO, Clara. “Marxismo, feminismo e o enfoque de gênero”. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 65-70, 2000.

ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1997. 321 p.
_____. *Física I - II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. (v.1).

127 p

BADINTER, Elisabeth. *Condorcet, Prudhomme, Guyomar: palavras de homens (1790 - 1793)*. Trad. Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. 204 p.

_____. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. Trad. Celeste Marcondes.

São Paulo: Discurso Editorial/ Duna Duetto/ Paz e Terra, 2003. 463 p.

BARATTA, Giorgio. *Antonio Gramsci em contraponto: diálogos com o presente*. Trad. Jaime Clasen. São Paulo: Ed. UNESP, 2011. 415 p.

BARLETTO, Marisa. “Gramsci e a questão sexual”. In: 26º Reunião Anual da ANPED, 2003, Poços de Caldas. p. 1-15. Disponível em: www.anped.org.br/reunioes/26/trabalhos/marisabarletto.rtf. Acessado em 20/08/2011.

BARTOLOTTI, Franca Pieroni. “Gramsci e la questione femminile”. In: FERI, Franco (org.). *Política e História em Gramsci*. Roma: Ed. Riunite, 1977. p. 540-555.

BENOIT, Lelita Oliveira. Feminismo, gênero e revolução. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 76-88, 2000.

BETTO, Frei. “Marcas de Batom”. *Caros Amigos*, São Paulo, ano v, nº54, p. 16-17, set. 2001.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 9. ed. Brasília: Ed. UNB, 1997. (2 v). 1318 p.

CASTRO, Mary Garcia. Marxismo, feminismo e feminismo marxista: mais que um gênero

¹ Durante (2011) nos esclarece que a utilização do pensamento de Gramsci para a reflexão sobre a condição da mulher é posta sob suspeita pelas feministas a partir da década de 1970, por ele ter um pensamento fortemente masculino. Mas, como suas categorias - principalmente as de subalternidade e hegemonia - estão sendo retomadas, tanto pelos estudos culturais, quanto pelos estudos de gênero, na contemporaneidade, parece fecundo o aprofundamento nessa questão, a fim de sanar dúvidas, imprecisões e anacronismos, com vistas a encontrar elementos impulsionadores para a reflexão sobre a mulher.

em tempos neoliberais. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 98-108, 2000.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. UNESP, 2008. 261 p.

DURANTE, Lea. *Gramsci e a subjetividade política da mulher*. 2011. Trabalho apresentando ao Simpósio Internacional Marx Gramsci: pensar a sociedade contemporânea, Uberlândia, 2011. Não publicado.

DURANTE, Lea; FORENZA, Eleonora; META, Chiara. *Gramsci e la soggettività politica delle donne*. 2011. Trabalho apresentado ao Seminário della IGS Italia “Gramsci e la soggettività politica delle donne”, Roma, 2011. Não publicado.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. “A evolução da Família”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 7-38.

_____. “O Marxismo e a libertação da mulher”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 39-55.

_____. “As modistas e as costureiras”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 65-68.

_____. “As tarefas da mulher na República dos Sovietes”. In: MARX; ENGELS;

LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 112-118.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. “Spinoza, Hobbes e a condição feminina”. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 137-164.

FIORI, Giuseppe. *A vida de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Trad. Sergio Lamarão. Paz e Terra, 1979. 365 p.

GODINHO, Tatau. “Introdução”. KOLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p. 7-11.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. (v. 1). 494 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (v. 2). 334 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. (v. 3). 428 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (v. 4). 394 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. (v. 5). 461 p.

_____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. (v. 6). 495 p.

_____. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a. (v. 1). 478 p.

_____. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b. (v. 2). 494 p.

_____. *Concepção dialética da História*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 341 p.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 3. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 244 p.

_____. *Literatura e vida nacional*. 3. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. 273 p.

_____. *Maquiavel, a Política e o Estado moderno*. 4. ed. Trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. 444 p.

_____. *Novas cartas de Gramsci e algumas cartas de Piero Sraffa*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 116 p.

_____. *Quaderni del carcere*. Valentino Guerratana (org.). 2. ed. Edizione Critica dell' Instituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1975. (v. 1-4). 2362 p.

_____. *A questão meridional*. 2. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 165 p.

HENRIQUES, Fernanda. “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva”. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 181-201.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 615 p.

_____. *Do cidadão*. Trad. Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2009. 288 p.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss/Objetiva, 2001. 2922 p.

IASI, Mauro Luis. “Olhar o mundo com olhos de mulher; a respeito dos homens e a luta feminista”. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/58673159/Feminismo-Mauro-1>, acessado em 20/10/2011.

JINKINGS, Ivana. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006. p. 7-11.

KOLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 146 p.

LAQUER, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 313 p.

LENIN, Vladimir Ilitch. “A mulher hoje: Lenin”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 99-124.

_____. “Nada de democracia sem mulheres”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 59.

LIGUORI, Guido. *Partido e subalternos em Gramsci hoje*. 2011. Trabalho apresentando ao Simpósio Internacional Marx Gramsci: pensar a sociedade contemporânea, Uberlândia, 2011. Não publicado.

LIGUORI, Guido & VOZA, Pasquale (org.). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci Editore, 2009. 920 p.

LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes,

1998. 639 p.

LOWY, Michael. “Um Marx insólito”. In: MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo editorial, 2006. p. 13-19.

MANACORDA, Mario Alighiero. *O princípio educativo em Gramsci: americanismo e conformismo*. 2. ed. Trad. Willian Laços. Campinas: Alínea, 2008. 307 p.

MARQUEZAN, Reinoldo. “Enfoque psicopedagógico na relação família escola”. *Revista Educação Especial*, UFSM, 2006, N° 28. Disponível em <http://coralx.ufsm.br/revce/ceesp/2006/02/a9.htm>, acessado em 03/01/2013.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo editorial, 2004. 175 p.

_____. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo editorial, 2006. 82 p.

_____. “A emancipação das mulheres e a crítica crítica”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 43-44.

_____. “A exploração das mulheres casadas”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 91. MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. 141 p.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Moscou: Edições Progresso, 1987. 70 p.

_____. *A ideologia alemã*. 8. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1991. 138 p.

MEIRELES, Cecília. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. (2 v.). 2144 p.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. “Marxismo e feminismo: afinidades e diferenças”. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 89-97, 2000.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O nascimento da bruxaria*. São Paulo: Imaginário, 1995. 217 p.

PINTO, Maria José Vaz. “O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles”. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 17-40.

QUERCIOLO, Mimma Paulesu. *Le donne di Casa Gramsci*. Ghilarza: ISKRA, 2007. 157 p.

RIBEIRO, Larissa de Cássia Antunes & SOARES, Marly Catarina. “A transitoriedade, o terno e a mulher sob a ótica de Cecília Meireles”. Disponível em <http://www.cielli.com.br/downloads/193.pdf>, acessado em 20/10/2011.

RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2008. (v 1). p. 51-77.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 303 p.

_____. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 428 p.

_____. *Emílio ou Da Educação*. 3.ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 711 p.

_____. *Júlia ou A nova Heloisa*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: HUCITEC,

1994.660p.

RUIZ, Erasmo Miessa. *Freud no "divã" do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas: Autores Associados, 1998. 112 p.

SAFFIOTTI, Heleieth. "Quem tem medo dos esquemas patriarcais de pensamento?" *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 71-75, 2000.

SAID, Ana Maria. *Uma estratégia para o Ocidente: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB*. Uberlândia: Edufu, 2009. 236 p.

SAMPAIO, Cláudia Dias. "Autorretrato: a poética do retalho". Rio de Janeiro, UFRJ, 2009. Disponível em http://www.letras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa19/claudiasampaio_apoeticado.pdf, acessado em 03/01/2013.

SILVA, De Plácido e; SLAIB FILHO, Nagib; CARVALHO, Gláucia. *Vocabulário jurídico conciso*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. 749 p.

SVENDSEN, Lars. *Moda: uma filosofia*. Trad. Maria Luíza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 223 p.

WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2008. (v 1). 287 p.

WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 11. ed. São Paulo: Ática, 2007. (v 2). 278 p.

ZETKIN, Clara. "Lenin e a questão sexual". In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 124-139.

Rousseau e os limites do poder soberano

Israel Alexandria Costa
Professor da Universidade Federal de Alagoas

1. Introdução

No capítulo introdutório de *Ética Prática*, o filósofo australiano Peter Singer assim define o escopo de seu livro:

o tema deste livro é a *ética prática*, ou seja, a aplicação da ética ou da moralidade (usarei indiferentemente essas duas palavras) à abordagem de *questões práticas*, como o tratamento dispensado às minorias étnicas, a igualdade para as mulheres, o uso de animais em pesquisas e para a fabricação de alimentos, a preservação do meio ambiente, o aborto, a eutanásia e a obrigação que têm os ricos de ajudar os pobres (SINGER, 2002, p. 9, grifo nosso)

Tal explicação do que seja *ética prática* insinua que a ética é *prática* porque pode ser aplicada em determinadas *práticas* e, num trecho seguinte, destinado mostrar a possibilidade de uma ética prática, o autor escreve que "a ética não é um sistema ideal de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática" (SINGER, 2002, p. 10). Em todas as passagens, a prevalece a ideia de que a ética não seja uma prática em si mesma, mas algo que pode ser "aproveitada" na prática, e o exemplo aventado evoca a situação em que alguém utiliza a linguagem ético-filosófica e seu enorme potencial de universalidade para justificar decisões tomadas em torno de um determinado caso particular. Com efeito, após o que pode ser considerado como um rápido inventário das diversas concepções de ética segundo os grandes autores da filosofia moderna, o autor conclui: "a ética é universal" (SINGER, 2002, p. 19) no sentido de que ela é radicalmente diferente da prática, que é particular.

Tal concepção não parece, entretanto, corresponder ao que grande parte da tradição filosófica entende por *moral* — ou por *ética*, uma vez que, na presente abordagem, não cumpre diferenciá-las. Não será sequer necessário contrapor à concepção de Singer as vertentes de pensamento filosófico nas quais a linguagem aparece como uma forma de ação, contexto em que a ética, na qualidade de linguagem justificadora da ação, não deixa de ser uma ação em si mesma. Basta destacar que predomina na tradição ético-filosófica, mesmo naquelas não utilitaristas como as de Rousseau e Kant, a ideia de que a ética é, desde sempre, prática, não dependendo, para ser prática, de estar comprometida com as demandas terceiro- milenaristas da economia política e da polícia clínica. Tanto na perspectiva rousseauniana quanto na kantiana, o que indica a "praticidade" da ética é o fato de seus princípios serem prescritivos no que concerne à conduta de um ser racional e,

particularmente na filosofia de Rousseau, que no XVIII francês representou uma reação contra tentativas de fazer da moral uma ciência fundada em princípios puramente formais, a ética é prática pelo simples fato de poder ser pensada como pertinente ao estado de sociedade.

Não obstante os desvios pós-modernos quanto aos clássicos conceitos filosóficos de *ética* e de *prática*, a base das preocupações de Singer é filosófica e parece ser a mesma que, desde sempre, desafiou o contratualismo político¹. Trata-se da questão que indaga sobre a possibilidade de recondução das práticas humanas à perspectiva ética, questão em torno da qual se aprofundou Jean-Jacques Rousseau, cujos textos representam, nas palavras de Maruyama (2000, p. 40), "a melhor expressão do pensamento do XVIII francês sobre a ética".

Com efeito, é possível distinguir e articular, a partir da obra do filósofo genebrino, três perspectivas para as práticas e/ou sentimentos da pessoa humana a depender do espaço teórico em que a ideia de personalidade é concebida: (i) a perspectiva natural, desenvolvida no *Discurso sobre a desigualdade*, em que predomina a noção de pessoa natural concebida como habitante do estado de natureza; (ii) a perspectiva ética, desenvolvida nos textos da *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, e em partes de capítulos do *Contrato Social* — como *Da sociedade geral do gênero humano*, na primeira versão do *Contrato*, e *Da Religião Civil*, na segunda versão — quando a pessoa moral é pensada em face do estado de sociedade e; (iii) a perspectiva política, desenvolvida nas obras em que o autor trata especificamente dos princípios do direito político e dos do direito da guerra, onde predominam a noção da pessoa enquanto cidadão, habitante do espaço que o autor denomina de estado de guerra².

Para revisitar as reflexões de Rousseau em torno da ética, e não fugir da questão de saber se a ideia de uma perspectiva ética pode penetrar a política, será preciso abandonar a

¹ O contratualismo político funda-se na crença de que um pacto ético deve ser o fundamento da socialidade humana e as variantes contratualistas atuam apenas no tocante à escala social dessa socialidade. No século XVIII, Rousseau busca numa ética refundar a sociedade republicana, resignificando a ordem civil historicamente estabelecida pelo despotismo da força e do engodo. No XX, desta vez sem apelar para a história, o contratualismo retorna e se amplia sem alterar contudo o credo num fundamento ético. A proposta rawlsiana de uma posição original obtida por um véu de ignorância que universaliza os pactuantes ao transformar pessoas reais diferentes em pessoas morais iguais é a tentativa de criar um espaço ético para servir de base estruturante de uma ampla socialidade cooperativa. Apenas quando se conta, de início, com subjetividades éticas — e o sujeito da ética é a forma humana universal que cada indivíduo particular carrega inteira consigo e pela qual todos os indivíduos humanos gozam de uma identidade moral que os torna iguais entre si — pode-se falar numa "posição inicial de igualdade" (RAWLS, 2002, p. 230). Buscando ampliar ainda mais o viés ético da ideia de contrato, Michel Serres propõe que se pense num *contrato natural* fundado na geometria celeste, a qual "obriga ao acordo entre todos" (SERRES, 1994, p. 92).

² Cumpre assinalar que por *estado de guerra* Rousseau compreende uma relação não entre indivíduos, mas entre sociedades políticas.

análise que procura em sua obra as articulações entre ética e estado de natureza. É consenso entre os comentadores, sobretudo em respeito ao *Discurso sobre a desigualdade*, que a dimensão ética não pode ser concebida como integrante do retrato das práticas e dos sentimentos do *homme naturel*. Resta, portanto, o estudo da relação entre prática ética e prática política, cujo texto de referência principal é o *Contrato Social ou Princípios do Direito Político* e, em especial, o capítulo dedicado à análise de quatro modelos sociorreligiosos com vistas a indicar qual deles se ajusta melhor à prática política. Nesta análise, destaca-se, pelo caráter puramente ético, a chamada *religião do homem*, um modelo que, a crer nas palavras do filósofo, deve ser pensado como sendo uma prática limitada "aos deveres eternos da moral" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 464), termos pelos quais a natureza da *religião do homem* deixa de ser um apoio à moralidade, mas tornar-se a moralidade mesma¹.

2 *Ética e Política*

Considerando que o objeto em exame é a avaliação político-filosófica que Rousseau faz sobre o ajustamento do modelo ético à prática política, convém antes examinar o que se deve entender, no presente contexto, por *prática política*.

A política é, na obra de Rousseau, um assunto de prática ante a qual o autor assume duas perspectivas distintas que, não obstante, se entrelaçam de modo a se tornarem, por vezes, quase indistinguíveis: uma é a perspectiva prescritiva, dirigida a estabelecer os princípios morais que devem guiar a vida política; a outra é a perspectiva descritiva, destinada a descrever as práticas modernas, sobretudo as que tornam vã o estabelecimento daqueles princípios. Pode-se dizer que, em matéria de prática política, entrecruzam-se em paradoxos formidáveis o Jean-Jacques ético e idealista e o Rousseau maquiavélico e realista.

A obra em que tais paradoxos mais se evidenciam é o *Contrato Social ou princípios do direito político*, onde se pode perceber o tremendo esforço do autor em buscar uma articulação entre ética e política ao pensar as condições pelas quais uma pequena república

¹ Embora, todavia, não se possa aproximar a *religião do homem* do estatuto de uma moralidade transcendental como ocorre à ética deontológica kantiana, para quem a lei moral deve ser universal sob o preço de estar totalmente fundada numa razão prática pura, ou seja, numa vontade que "tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas" (KANT, 2002, p. 48). Tal liberdade, na aparência, é a mesma concebida como capacidade de escapar da mecânica da causalidade de que fala Rousseau na passagem do *Discurso sobre a Desigualdade*: "a natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir" (ROUSSEAU, 1964a, p. 141). A diferença radical está na base desta liberdade que, em Kant, encontra-se categoricamente estabelecida como atributo de uma razão prática formalista e, em Rousseau, como um sentimento de autoconsideração.

deve se regular pelos princípios do patriotismo sem entretanto perder de vista os do humanismo. Ao procurar nessa obra estabelecer princípios do direito, o autor não pode se furtar de pensar em termos de princípios prescritivos fundados da ideia de deveres éticos universais. Todavia, Rousseau objeta contra o prescritivismo universal ao estabelecer a condição da autonomia popular: o autor das leis de um povo deve ser o mesmo povo a quem as leis se destinam. Desse modo, o encarregado de enunciar leis para um povo fica impedido de prescrever leis éticas em desconsideração à particularidade de cada povo. Tal objeção faz com que a dimensão ética que está contemplada no *Contrato Social* seja menos a da lei dirigida ao sumo bem do que a do *sentimento* de autonomia. Importa mais a Rousseau que o povo *sinta* que as leis que ele obedece lhe são próprias, ainda que tais leis não atendam à normatividade ética, embora tal sentimento seja, em essência, um sentimento de fundo ético. Neste movimento, pretende-se que a síntese entre o universalismo ético e o particularismo político ocorra mediante um sistema de mútua concessão: enquanto o princípio ético da isonomia cede lugar às práticas políticas isonômicas, as práticas políticas heterônomas cedem ao princípio ético da autonomia.

Esta exigência de que no *Contrato social* conteúdos éticos universais devam ser dispensados para dar lugar às leis que respeitem às particularidades da prática política de cada povo é o que faz Rousseau prescrever para a política uma religião que faça o cidadão amar antes as leis civis de seu país do que as leis éticas. Não se trata, aqui, de reconhecer que a religião verdadeira é aquela que faz os homens amarem as leis civis, e sim de abandonar o tema da verdade em matéria de religião para adentrar no tema da utilidade política da religião. A perspectiva que subjaz ao texto da religião civil parece partir do seguinte raciocínio: se a religião é algo que nos faz amar uma entidade superior, que haja no Estado uma religião que faça os cidadãos amarem as leis desse Estado.

É, portanto, em razão de um critério de utilidade política que o *Contrato Social ou princípios do direito político* não prescreve a chamada *religião do homem*, forma esta que, por levar os homens a amarem leis universais e éticas, seria adequada ao que se poderia designar por um contrato natural com base em princípios de direito universal. Contudo, assinala Rousseau no capítulo do Manuscrito de Genebra intitulado *Da sociedade geral do gênero humano*¹ (1964, v. 3, p. 283): "o vocábulo *gênero humano* oferece ao espírito uma ideia

¹ Neste capítulo, Rousseau enumera vários argumentos que buscam demonstrar a superfluidade dos ensinamentos filosóficos e teológicos que pregam a necessidade de conhecer as regras éticas sem mostrar em que politicamente interessa ser ético. São sumas que poderiam servir de resumos desses argumentos: (i) o egoísmo humano é incompatível com a conduta ética; (ii) é impossível se fazer uma aplicação segura dos

puramente coletiva, que não supõe qualquer união real entre os indivíduos que a constituem (...) [sendo, portanto] uma quimera o pretenso tratado social ditado pela natureza".

Apesar de Jean-Jacques considerar que a religião do homem é a religião verdadeira, o autor do *Contrato Social* é forçado a declarar que tal forma religiosa é inadequada às instituições políticas. Para Jean-Jacques (1969, v. 4, p. 631) "os verdadeiros deveres da religião são independentes das instituições dos homens"; o filósofo assente que é louvável e nobre aspirar ao sumo bem e esforçar-se por seguir a melhor e mais perfeita condição humana ao se pautar exclusivamente nas leis da ética, mas, ao mesmo tempo considerando que a questão em pauta no *Contrato Social* não trata do modo de ser do bom homem, mas do cidadão, que tem a missão de evitar o pior e a mais imperfeita condição humana que é a de viver como escravo num estado despótico e contra o qual as leis da ética não bastam. Para o autor do *Contrato*, "precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina" (ROUSSEAU, 1964c, p. 392). No interior da obra rousseauiana, tal assentimento não se baseia num raciocínio lógico-matemático que autoriza a certeza absoluta de que as instituições humanas estejam necessariamente em conflito com a verdadeira religião, mas numa certa observação empírica, sobretudo quanto à história do cristianismo em cujas origens o autor julga ver um mal entendido crucial desencadeado pelo fato dos primeiros cristãos se esforçarem por obedecer leis éticas universais num contexto em que a obediência à lei limitava-se à obediência aos autoridades locais; é tendo em vista a recorrência histórica dessa limitação na política — inclusive na política moderna, onde o cristianismo romano teria substituído o antigo paganismo no tocante à localidade da obediência às leis — que o autor aponta para o defeito político da *religião do homem*. Na perspectiva político-filosófica de Rousseau, tal defeito não reside no fato da religião do homem ser uma prática ética que opera em conformidade com conteúdos éticos, mas sim o de ser uma prática ética que opera *em razão de* conteúdos éticos. Tal filiação motivacional exclusiva não se ajustaria ao estado de guerra, fato que, para Rousseau, justifica a

princípios éticos em situações nas quais não se pode discernir o bem do mal; (iii) a existência ética (idade do ouro) e as relações intersubjetivas modernas são incompatíveis entre si; (iv) as demandas éticas são tardias, só surgem depois que as paixões já abafaram a capacidade de ser ético; (v) a sublimidade da ética é algo que escapa às multidões; (vi) ensinar ética é ensinar o que já sabemos; (vii) os teólogos sempre tratam da ética em prejuízo do gênero humano; (viii) só se começa a ser propriamente ético após ter se tornado cidadão; (ix) o remédio do mal deve ser retirado do próprio mal, e não do bem.

necessidade de haver cidadãos engajados na conversação do corpo político ao qual pertencem. Em tal contexto, exige-se dos indivíduos que estes sejam, antes de qualquer coisa, civis; exige-se que assumam uma posição de *status* social na república, que sejam participantes ativos da soberania política, que façam sua a força da união da sua comunidade, que amem a terra em que vivem. Virtudes cívicas que fazem do cidadão um *bom cidadão* e não coincidem com as virtudes éticas da religião do homem.

Nunca será demais destacar que, no *Contrato Social*, ao caracterizar a religião do homem como uma prática "limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 464) a ideia é menos a de tecer um elogio do que a de apontar uma impertinência prescritiva. A opção pela espiritualidade religiosa e submissão aos mandamentos da consciência é, do ponto de vista do contratualismo social rousseauiano, uma opção que se dá em detrimento da prescrição do soberano político de que cada cidadão cumpra integralmente e com alegria suas obrigações civis. Para o bom cidadão, a prática do culto exterior da divindade tutelar do Estado e a submissão incondicionada às leis civis de sua república é uma experiência de alegre engajamento; ao exprimir exteriormente o seu sentimento de sociabilidade política junto aos seus pares, ele se vê como que num espelho e desfruta das delícias de viver num mundo em que seu ser e seu aparecer coincidem; a julgar pela descrição dos espetáculos da república genebrina na *Carta a d'Alembert*, nunca se é mais cidadão do que quando cada qual se vê nos olhos uns dos outros durante as festas cívicas de sua pátria. Neste contexto prescritivo, não é razoável ao soberano político incorporar a religião do homem, pois seria como admitir no universo das prescrições civis um sentimento de desobediência civil; seria pretender que o cidadão viva dividido entre seu ser e seu parecer; equivaleria a prescrever, como experiência condutora da vida emotiva de seus membros, uma melancólica indiferença às obrigações civis.

O indiferentismo civil é, em síntese, o maior mal que a conduta guiada exclusivamente segundo a moral da consciência instaura na vida política tal como a concebe Rousseau; é um mal que enfraquece tanto o particular que vive cercado de cidadãos, quanto o soberano que vive cercado de potências. Ao particular que se isola dos demais cidadãos por estar afiliado à religião do homem, paira uma suspeita semelhante a que os pagãos lançaram sobre os primeiros cristãos, pois a preferência do indivíduo pela espiritualidade assemelha-se a uma heterodoxia religiosa ou ateia num contexto em que a vida se manifesta exteriormente por cultos ou opiniões públicas. Por seu lado, ao soberano que conta com membros dotados de espiritualidade ética paira a ameaçada de destruição

por parte das demais potências, pois é sintoma de fraqueza de uma potência ser um mero agregado de homens, e não uma associação de cidadãos. É cediço que enquanto o bom cidadão é a unidade fracionária que soma ao corpo político aumentando a sua força, o homem é a unidade que não soma e sim, pelo contrário, se subtrai ao corpo para isolar-se como unidade inteira e separada.

Ainda que a espiritualidade da religião do homem resulte circunstancialmente em um grande bem para a política, tal coincidência seria mera eventualidade, visto que o bem a que a religião do homem procura é diferente do bem almejado pela religião civil. O fim pretendido pela religião do homem é um fim ético, o sumo bem; o da religião civil, e consentaneamente o da política, é a conservação e a segurança da república. O indiferentismo político que determina a conduta ética se evidencia tão logo o estado de guerra sobrevém e reclama o cuidado marcial para com os fins políticos. Na passagem em que Rousseau (1964c, v. 3, p. 465) trata dos efeitos de uma pura moral da consciência num contexto de estado de guerra, evidencia-se a psicologia do homem ético¹:

É verdade que ele cumpre o seu dever, mas o faz com uma indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país; se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 466).

Para Rousseau, a indiferença do indivíduo ético não se detém ao tema da conservação da república em que habita, mas estende-se ao da conservação de sua própria vida enquanto indivíduo. Ao reconhecer que a religião do homem, ou do verdadeiro cristianismo, é uma religião na qual os homens "reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 465) o autor destaca um aspecto funesto dessa fraternidade universal que é a indiferença ante o fato de ser um homem vivo ou morto; uma vez que, para o homem ético, "esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 467) nada resta aos criminosos e inimigos da república senão tirar partido da indiferença estóica² dos

¹ O trecho diz respeito ao cristianismo compreendido como exercício da espiritualidade ética.

² Uma das epígrafes mais fortes contra a ideia de uma tolerância fundada numa ética estóica, e magistralmente exemplificada através da história do *Levita de Efraim*, é "o verdadeiro tolerante não tolera de forma alguma o crime" (ROUSSEAU, 1964d, v. 3, p. 701). O crime, em especial o assassinato, não é tolerado de modo algum na sociedade do contrato. A totalidade da força de cada membro do Estado está dirigida a evitá-lo e, para tanto, cada cidadão penhora a sua própria vida nesse esforço ao consentir em morrer se, eventualmente, vir a tornar-se um assassino. Este é o fundamento da pena de morte, instituto que a tantos leitores vulgares tem parecido uma contradição à ideia de tolerância civil. "é para não tornar-se vítima de um assassino que se consente em morrer, caso se venha a ser assassino. Em tal tratado, longe de dispor da própria vida, só se

cosmopolitas. Tal indiferença, sentencia Rousseau, não passa de escravidão que favorece a tirania, de modo que se poderia concluir que a religião do homem não interessa ao soberano político.

3. *Ética e Tolerância*

No tocante à relação entre ética e tolerância, é pertinente objetar uma tese tida como verdadeira e muito insistentemente assinalada pelos *philosophes* do XVIII francês: a de que o homem que funda sua ação em princípios éticos seja necessariamente um homem tolerante. Tal objeção encontra poderosos argumentos na filosofia política de Rousseau, especialmente no *Contrato Social*, em que a ética é pensada como *religião do homem* e a tolerância, na medida em que se distingue do indiferentismo, é prerrogativa exclusiva da soberania política. Nessa linha investigativa, o argumento central a ser destacado é o de que, numa república que reclama dos cidadãos a participação no poder e na formação dos princípios da prática política, a questão da tolerância não diz respeito à conduta motivada exclusivamente por leis universais da ética.

Sob esse prisma, a tolerância é uma demanda de todos e de cada um dos súditos na medida em que a obrigatoriedade de prestar serviços particulares se encontra absoluta e exclusivamente à mercê do juízo do soberano político; é um ponto forte da argumentação rousseauiana que o juízo que decide quais ações individuais são de importância pública seja de competência exclusiva do soberano, "só o soberano pode julgar dessa importância" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 373) afirma o autor categoricamente como que para deixar bastante claro que nada e ninguém, a não ser o soberano político, tem direito de emitir juízos em matéria de obrigação civil.

Entretanto, a prerrogativa do soberano em decidir nesta matéria não implica em que seus juízos contemplem todo o espectro das práticas humanas, conforme assinala o autor ao estabelecer a consideração fundamental do capítulo IV do livro II do *Contrato*, dedicado a pensar os limites do poder soberano:

[...] além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 373).

pensa em garanti-la, e não se presume que, por isso, qualquer dos contratantes premedite fazer-se enforcar (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 376).

Diga-se de passagem, que essa consideração foi acusada de contradição porque nela o autor parece supor que a ideia de cidadania não implica, como estipulado no capítulo sobre o legislador, uma mudança radical que suprime totalmente a individualidade natural e humana; parece pesar sobre esse texto um paradoxal resquício de humanidade e de individualidade natural que teria deixado de ser alienado no pacto que em que *tudo* deveria ser alienado. Lourival Machado, num comentário a esta passagem, assente que "de fato, depois de assentarmos que os indivíduos, pelo contrato social, renunciam totalmente a sua liberdade natural, como agora admitir que ainda lhes restem parcelas de direitos naturais à margem de seu compromisso?" (MACHADO, (1978, p. 48).

Entretanto, o mesmo comentador concede que a evocação rousseauiana da individualidade natural do cidadão na questão dos limites da soberania não instaura uma contradição, mas uma perspectiva nova que destaca o aspecto negativo das prescrições soberanas (verifique-se a natureza do dogma da tolerância) no tocante às obrigações devidas pelos súditos. "Em verdade" — continua Machado (1978, p. 48, grifo nosso) em sua nota — "Rousseau não abandonou a idéia da renúncia total do indivíduo, que é a regra legal, mas apenas admite que o corpo social *não se interesse* pela totalidade do que lhe é entregue e, pois, *deixe* margem para ações de interesse puramente individual". Esta é a ideia geral, embora, a rigor, a margem em questão não resulte de uma *falta de interesse* ou de um *deixar*. Assim como o dogma negativo da religião civil não é uma *falta de interesse* para com os dogmas positivos, não se pode dizer que o exercício das liberdades individuais seja a parte sobre a qual o soberano não tenha interesse. O exercício do direito que se dá no além da margem, e que abre espaço para as liberdades individuais, não resulta de uma liberação indiferente do soberano para com as obrigações civis aquém dessa margem, e sim de uma obrigação para que os indivíduos se liberem, analogamente a um tutor que ordena a uma criança excessivamente dedicada a estudos que saia para brincar. A margem de liberdade das vontades particulares atrela-se, sob o domínio do soberano, a uma máxima do dever, de modo que o soberano não se descuida dos conteúdos da liberdade individual, como aconteceria se pensássemos em termos da máxima "na qualidade de indivíduo, fazes o que quiseres". Os limites do poder soberano são internos, não escapam à própria noção de soberania. A disposição do soberano é de um cuidado que, por assim dizer, juridifica os conteúdos da liberdade individual de modo que a máxima que melhor se ajustaria à ideia da referida margem seria "na qualidade de indivíduo, *deves* fazer o que lhes é propriamente apetecível". Aos olhos de Rousseau, o republicanismo precisa ser preservado de uma

tolerância indiferentista quanto às liberdades individuais, atribuindo-se a estas o caráter positivo de direitos individuais.

É precisamente a justificativa da necessidade intrínseca dessa margem aos juízos prescritivos do soberano que Rousseau busca assinalar no capítulo, em cuja conclusão evoca a equidade como princípio pelo qual o juízo soberano torna-se capaz de separar o que é e o que não é de importância pública:

a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, *juizando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos* (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 373, grifo nosso).

Em síntese, o princípio de equidade é a ideia de igualdade pensada como fundamento da liberdade individual¹. O soberano, sob esse prisma, é o dispensador da justiça social porque a igualdade é sua razão de ser. A essência da soberania é a igualdade dos pactuantes que formam a vontade geral, assim como o único gênero de objeto que o juízo soberano conhece é o geral e indeterminado no sentido de que se trata do fantasma desnudado das desigualdades provenientes das determinações individuais. Objetos individualizados e determinados são invisíveis² aos olhos do soberano, deles não podendo emitir quaisquer juízos pelo simples fato de não conhecê-los. Assim constituído o objeto a essência da soberania, resta concluir que todo juízo acerca de objetos individuais e determinados não é, por definição, um juízo soberano.

Eis porque é de se crer que a religião só é objeto do juízo soberano na medida em

¹ Em suma, a ideia de igualdade não é pensada na teoria política de Rousseau como uma massificação que suprime a individualidade, mas precisamente o contrário: a igualdade resulta da radicalização de uma individualidade cuja característica fundamental é a de preferir a si mesma antes de qualquer outra coisa. Paradoxalmente, um individualismo fundamental é condição de um pacto que é pensado como alienação total da individualidade em prol de um fracionamento que cria o cidadão. É aqui que, se verifica o paradoxo de uma noção de cidadania que parece ancorada, e mesmo condicionada, à de indivíduo. Mas o que pretende Rousseau com tal reflexão em face da questão dos limites da soberania? Pretende estabelecer a primazia da igualdade sobre a justiça: não é a justiça que produz a igualdade, e sim a igualdade que produz a justiça. A máxima da tolerância que encontra-se subsumida a tal raciocínio é bem conhecida: aja de tal forma com os outros como você desejaria que os outros agissem com você. Esta é a regra de ouro que o soberano deve usar para decidir se é justo ou não que um particular faça de si um carrasco que, por sua vez, faz de um outro vítima de perseguição. Supor-se-ia justa tal perseguição se o carrasco sinceramente desejasse também estar no lugar do perseguido e vice-versa. O princípio que serve de base para definir intolerância como injustiça é o da igualdade.

² Em matéria de intolerância religiosa, esta invisibilidade das determinações individuais visa levar o carrasco a perceber que ele não é diferente do que vê em sua vítima, que a face do respectivo outro é um espelho da minha própria face.

que o tema assume uma roupagem geral e indeterminada. Interessa ao soberano — o qual nada mais é que a união¹ dos cidadãos — que cada cidadão tenha uma religião que os faça amar as leis do seu país tanto quanto interessa que nenhum cidadão se intrometa a emitir juízos sobre determinações individuais em matéria de religião, pois tais determinações não são assuntos de interesse público. O dogma negativo da intolerância não é um conselho do soberano para os cidadãos, mas necessária implicação de uma noção de soberania comprometida com a ideia de equidade. Só se pode exigir dos particulares como sendo de interesse público apenas aquilo que pode ser exigido de todos igualmente, de modo que as práticas prescritas aos afiliado à religião do homem, tanto quanto os afiliados à religião civil, devem ser as mesmas. Em outros termos, não se exige a ninguém que comungue com os chamados bons cidadãos seu imaginário coletivo das recompensas e castigos *post mortem*, ou ainda suas práticas eclesiásticas, pois tais comunhões, a não ser que o Estado seja a Igreja, não pertencem à esfera do interesse público e, nesse particular, duas observações firmadas no *Contrato Social* são importantes. A primeira é: "como não chega sua [a do soberano] competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 467), e a segunda: "atualmente, quando não existe mais e não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas aquelas que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 469). Estas duas observações fixam, considerando a ausência de religiões nacionais exclusivas, a inutilidade pública da obrigação de crer em doutrinas de *post mortem* ou de pertencer a uma determinada igreja. Neste contexto, toda coação no sentido de obrigar determinados indivíduos a crer ou participar de igrejas configura-se em intolerância. O particular que se guia pelos princípios morais da consciência, desde que preste serviços úteis à comunidade, não pode ser coagido a crer ou a comungar segundo este ou aquele credo particular. Toda coação nesse sentido não passa de um capricho funesto em forma de intolerância.

4. Conclusão

Dessas reflexões pode-se deduzir que a ideia de religião, no *Contrato Social*, não

¹ Por *união* se entenda o interesse geral, e não a mera soma, pois o número pouco importa em matéria de princípios do direito. Suponha-se um único cidadão perseguidor e, pelo critério do número, o seu grau de legitimidade de sua perseguição seria tanto menor quanto maior fosse o número de cidadãos tolerantes, mas, ainda assim, suas hostilidades teriam algum grau de letimidade. Contudo, em face do interesse geral, não haveria qualquer legitimidade a pleitear quanto ao exemplo dado.

apenas se refere às condições mútuas e gerais do pacto como está limitada à mera prescrição de um sentimento em razão da conveniência com os objetivos quanto à conservação do corpo político. Nada na prescrição da religião civil reza sobre práticas de coações individuais e determinadas por parte do soberano. Uma leitura atenta ao texto do capítulo sobre a religião civil mostra que a coação que se faz acompanhar da ameaça de pena de banimento não é aplicada a quem não segue a religião civil, mas ao mentiroso; a quem, *depois de haver se obrigado pessoalmente*, reconhecendo publicamente como seu os dogmas da religião civil, se conduz como se os não aceitasse. Antes de prestar tal promessa, o soberano nada pode obrigar, pois o soberano só obriga um interesse geral que é o de que todos cumpram igualmente suas respectivas palavras dadas. O que se deve discutir, nesse caso, é se é útil ou se importa a uma república admitir que seus cidadãos façam promessas públicas e depois não as cumpra.

Outro ponto que merece oportuna discussão é se não haveria um caráter não ético na religião do homem tal como formulado no *Contrato Social*. Na hipótese em pauta, o indiferentismo político resulta do fato de se tomar a ética como um fim em si mesmo, o que representa um círculo vicioso que consiste em praticar a ética pela ética. Resta indagar se não é a percepção desse paradoxo ético inevitável a base de uma curiosa afirmação do autor em a sociedade geral do gênero humano: "só começamos propriamente a tornar-nos homens depois de ter sido cidadãos" (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 286)

Nesses termos, parece que a noção do que seja o ético transmuta-se para tornar-se a conduta de um membro de uma comunidade política que aceita sua posição fracionária sem perder de vista que ele é, também, um indivíduo humano e, na obra de Rousseau, tal individualidade se exerce, sobretudo, no momento em que o membro da comunidade desloca-se em direção ao princípio da tolerância. O mesmo princípio que confere civilidade às relações interiores e exteriores à comunidade política daria ao bom cidadão o caráter ético de sua ação, pois o princípio da tolerância reclama de cada fração da comunidade política o exercício de uma individualidade que cria reserva interior frente a certos imperativos da lei política que, de algum modo, são *sentidos* como ameaças aos deveres da humanidade.¹

¹ O próprio Rousseau teria dado exemplo disso ao prescrever, no *Contrato Social*, contra a dissoluta política de concessão frequente de perdão aos condenados à pena de morte: "os perdões frequentes anunciam que em breve os crimes deles não terão mais necessidades e todos podem ver aonde isso leva. Sinto, porém, que meu coração murmura e retém minha pena: deixemos essas questões para serem discutidas pelo homem justo que nunca falhou e nunca tenha tido, ele próprio, necessidade de perdão" (ROUSSEAU, 1964c, p. 377, grifo nosso).

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. (1987). *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural.

HOBBS, Thomas. (1979). *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. 2. ed. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.

KANT, Immanuel. (1988). Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: _____. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. (2002). *Crítica da Razão Prática*. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

MACHADO, Lourival Gomes. (1978). Notas explicativas ao 'Contrato Social', de Rousseau. In: Rousseau. *Do Contrato Social*. Tradução Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 15-145.

RAWLS, John (2012). *Uma teoria da justiça*; prefácio à edição brasileira. 2. ed. Martins Fontes, São Paulo..

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1964a). Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Paris: Gallimard, v. 3, p. 131-223.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1964b). *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 3-30.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1964c). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Paris: Gallimard, v. 3, p. 351-470.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1964d). Lettres écrites de La Montagne. Paris: Gallimard, v. 3, p. 685-897.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1969). *Émile ou de l'Éducation*. Paris: Gallimard, v. 4, p. 241868.

SERRES, Michel. *O Contrato Natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SINGER, Peter Albert David. (2002). *Ética Prática*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1964). Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République. Paris: Gallimard, v. 3, p. 281-335.

Pragmatisme et darwinisme: la responsabilité de la philosophie

Jean-Pierre Cometti
Professero da Università de Provence

Darwin appartient à l'histoire du pragmatisme. De Charles S. Peirce à Richard Rorty, l'influence de Darwin a connu des épisodes divers qui éclairent les options dans lesquelles le pragmatisme s'est engagé et les évolutions qu'il a connues. Dans l'œuvre de John Dewey, comme en témoigne un texte de 1910 qui lui est explicitement consacré, l'importance de Darwin pour la philosophie est étroitement associée à l'idée d'évolution et à ce qu'elle représentait d'un point de vue scientifique¹. Pour un auteur comme Richard Rorty, tout aussi soucieux d'associer le pragmatisme au darwinisme, la « leçon de Darwin » s'exprime davantage dans la manière dont elle réduit à néant toutes les tentatives d'échapper à la contingence qui frappe autant les formes de la vie que les formes de vie humaines.² Cette double appréciation ou plutôt cette différence d'accent tient sans doute à des intérêts sensiblement différents chez les deux auteurs ; on peut aussi la relier à des circonstances différentes et à la manière dont elles ont pesé sur le courant pragmatiste, de la fin du dix-neuvième siècle à la fin du vingtième. Dans le contexte plus précisément américain, le « tournant linguistique » de la philosophie et les développements de la philosophie analytique à partir de l'empirisme logique ont frayé de nouvelles voies dont le pragmatisme, d'abord évincé, a finalement tiré les leçons³. Les philosophes n'habitent pas le ciel intelligible des idées ; les tentatives malheureuses dans lesquelles ils se sont souvent fourvoyés à ce sujet traduisent moins quelque impossibilité que les effets d'une longue série de malentendus. Dewey, comme ses analyses ne cessent d'en témoigner considérait que les théories et les idées qui constituent l'ordinaire des philosophes constituaient des réponses à

¹ Dewey J., *The Influence of Darwinism on Philosophy*, New York, Henry Holt and Company, 1910. Repris dans *The Early Works of John Dewey*, vol. 4, 1907-1909, éd. par Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1977.

² Cf. les pages que Rorty consacre à *Expérience et nature* dans ses *Consequences of pragmatism*, essays 1972-1980, University of Minnesota Press, 1982.

³ Ces « leçons » s'expriment clairement chez Richard Rorty et Hilary Putnam, les principaux protagonistes de la renaissance que le pragmatisme a connu au cours des dernières décennies. Voir par exemple « The world well well lost », in *Consequences of Pragmatism*. Il y a deux façons de lire cette histoire, l'une qui consiste à voir dans le pragmatisme contemporain la continuation d'une inspiration qui a intégré une partie des thèses ou des arguments de Quine, Goodman, Davidson, etc., l'autre qui en fait l'issue, c'est-à-dire la conséquence des coups de butoir que ces derniers ont finalement asséné à l'empirisme qui constituait pourtant l'inspiration première de la philosophie dont ils ont été les plus illustres représentants.

des questions et à des situations qui avaient leur source dans les méandres de l'histoire et qui ne leur donnaient aucune pérennité¹. Il alliait ainsi à son darwinisme un historicisme qui rappellera que pour Hegel aussi les philosophies sont filles de leur époque. Quel sens cette référence à Darwin prend-elle pour un lecteur actuel ? Y a-t-il une pérennité du darwinisme dans la philosophie pragmatiste ? Ces questions déterminent en partie la nature de notre rapport à Dewey et les enjeux d'un engagement pragmatiste aujourd'hui.

1. L'Evolution des espèces et l'héritage empiriste

À côté de nombreuses remarques disséminées dans son œuvre, Dewey a écrit un texte où il étudie *L'influence de Darwin sur la philosophie*. Ce texte n'est certainement pas le plus important que Dewey ait publié. Son intérêt n'en réside pas moins dans la version qu'il donne des bouleversements que la publication de *L'origine des espèces* (1859) a introduits dans le champ de la pensée, en particulier pour le pragmatisme ; il permet en outre de saisir quelques-uns des aspects de l'orientation que Dewey a voulu lui donner, et qui se sont exprimés très tôt dans son itinéraire personnel. Sa philosophie de l'« expérience » en constitue une expression majeure, articulée à un type d'engagement intellectuel dont l'idée qu'il se faisait de la philosophie n'est pas moins importante.

Le rôle central de l'expérience dans la philosophie de Dewey se marque d'abord dans un vocabulaire. Les termes « empirisme », « empirique », « empiriste » y apparaissent fréquemment ; ils traduisent ses sympathies à l'égard d'une philosophie soucieuse de donner aux théories et aux idées un ancrage dans l'expérience et peut-être surtout de donner congé à celles qui nous en détournent au bénéfice de fictions contre lesquelles Bacon, avant Locke et Hume, s'était insurgé.² L'attitude de Dewey n'était pas celle des positivistes logiques. Les « faux problèmes » naissaient surtout, à ses yeux, de la tendance à inscrire dans l'absolu les notions ou les positions qui ne se justifiaient que du sens qu'elles prenaient dans le contexte qui en constituait l'arrière-plan. Pour lui, le courant empiriste avait répondu aux besoins des sociétés industrielles naissantes, tant sur le plan intellectuel

¹*Expérience et nature* est certainement l'un des livres de Dewey qui illustrent le mieux, par les analyses qu'il contient, à la fois la manière dont il analyse les philosophies du passé en fonction de ce qu'elles doivent à leur époque et le sens de son darwinisme dans son approche des problèmes.

² Sur Bacon, voir *Expérience and Nature*, chap. 1., où « l'appel explicitement fait à l'expérience comme point de départ autant que d'aboutissement, comme moyen de poser des problèmes et de tester les solutions proposées » est attribué primitivement à Bacon, bien que ce soit surtout avec Newton, selon Dewey, que cette attitude se concrétisa et s'installa dans les sciences, à la différence de la philosophie. La filiation avec l'empirisme communique avec une attitude anti-métaphysique qui en a été une composante durable jusqu'à l'empirisme logique du Cercle de Vienne.

— par rapport aux sciences — que social et politique¹.

Ce rapport à la connaissance scientifique, ainsi que l'inspiration que le pragmatisme y a trouvé, représentait à ses yeux une importante contribution à la pensée. Plus d'une expression, parmi celles qu'il revendique, en témoignent : la « méthode empirique », le « naturalisme empirique » ou l'« empirisme naturaliste ». Dewey s'en explique dans le livre où elles sont les plus fréquemment utilisées : « ce qui donne à la discussion sur l'importance méthodologique de l' "expérience" en philosophie sa pertinence et ce qui la rend nécessaire, c'est l'opposition qui existe entre la méthode empirique et les autres méthodes utilisées en philosophie, ainsi que la dissimilarité frappante entre les résultats obtenus au moyen d'une méthode empirique et ceux qui découlent des méthodes délibérément non empiriques². »

Cette terminologie, si récurrente soit-elle, ne doit pas prêter à confusion et laisser croire que la méthode pragmatiste s'inscrit dans le droit fil de l'empirisme. Dans les expressions concernées, les mots « naturalisme » et « naturaliste » ont au moins autant d'importance, sinon plus, que les mots « empirisme » et « empiriste ». Dewey était certes convaincu que la science moderne avait su tirer parti de l'expérience, sur le plan de ses méthodes et de ses résultats, mais il pensait surtout que le processus entamé avec Bacon, et surtout Newton, n'avait réellement atteint son accomplissement qu'avec Darwin. C'était le darwinisme et non pas l'empirisme qui représentait le « sea change » dont le pragmatisme était à ses yeux la conséquence philosophique, et c'était encore le darwinisme qui permettait de comprendre l'inadéquation des conceptions qui privilégient tout ce qui est fixe et définitif³.

De ce constat, les termes « évolution » et « espèces » résument l'essentiel : pour Dewey, le privilège accordé au fixe et au définitif est en fait le produit d'une inversion et d'une réévaluation aux termes desquelles les effets sont pris pour les causes et le résultat d'un processus comme la condition de celui-ci. Dans *The Influence of Darwinism on Philosophy*, comme dans *Experience and Nature*, Dewey fait jouer cet argument contre les courants majeurs de la tradition philosophique⁴ ; il y épouse également l'idée d'une continuité qui s'oppose au règne séparé de l'homme et à sa position au-dessus de l'ensemble de la création.

¹ Ce dernier plan est loin d'être indifférent, comme j'y reviendrai un peu plus loin.

² *Experience and nature*, op. cit., 1, « Experience and philosophical method ».

³ *The Influence*, op. cit., p. 1 : « Les conceptions qui ont dominé la philosophie de la nature et de la connaissance depuis vingt siècles, celles qui ont fourni son contenu familier à notre esprit, reposent sur la conviction de la supériorité du fixe et du définitif. »

⁴ op. cit.

2. *Expérience et nature*

C'est la notion d'« expérience » qui intègre les apports majeurs du darwinisme. À la différence de William James qui étendait le principe de l'empirisme — c'est-à-dire celui de l'expérience sensible directe — aux *relations*, l'empirisme naturaliste de Dewey repose sur une contestation du schéma empiriste des données sensibles et de ce qu'elles comportent de déterminant¹. Pour Dewey, les « contenus de l'expérience » sont pris dans des « interactions » dont les formes élémentaires s'apparentent aux processus d'adaptation des organismes vivants à leur milieu. Dans une telle conception, non seulement ce ne sont pas les *relata* qui conditionnent la *relatio*, mais la *relatio* elle-même est pensée dans un contexte de *relationes* qui participent d'un *processus*. Le modèle causal dont l'empirisme était solidaire y est abandonné au bénéfice d'une interprétation qui investit les relations d'une temporalité articulée à des *actions* et des *interactions*. Cette interprétation donne à l'expérience un tout autre sens, même si Dewey continue de l'inscrire dans une dimension qu'on pourrait être tenté de rabattre sur des sensations.² En réalité, l'un des premiers effets du darwinisme de Dewey se traduit dans une contestation du schéma « sensationnaliste » auquel l'empirisme, en philosophie comme en psychologie, reste attaché.³ La critique de l'« arc réflexe », dans le texte qui porte ce titre marque bien, dès ce moment-là, la distance que Dewey prend à l'égard de l'empirisme et ce que sa réflexion doit à Darwin. Elle marque aussi ce qui sépare le naturalisme de Dewey du naturalisme dont on a crédité certains courants en psychologie, au titre d'un expérimentalisme scientifique⁴.

¹ L'intérêt toutefois de cette radicalisation de l'empirisme, chez James, est de subordonner les sensations et ce qu'elles induisent à des relations (lesquelles, dans l'empirisme, sont l'œuvre de l'esprit, si bien qu'elles ne relèvent pas du même régime ontologique que les sensations ni leurs impressions). Un modèle naturalisé, comme celui de Dewey aboutit également à faire porter l'accent sur les relations (l'expérience est relationnelle par nature, mais cela modifie complètement le statut du « donné »).

² La notion d'expérience, au sens que Dewey lui donne, possède sans nul doute un contenu sensible, au sens où elle se situe au croisement d'interactions qui mobilisent les ressources des sens autant que de la pensée. Dewey insiste beaucoup sur cette part du « sensible », qui constitue en effet la part oubliée de la tradition philosophique. Cette insistance ne vise toutefois pas à réintroduire dans l'expérience un dualisme qui aurait pour effet de consacrer l'autonomie du sensible. Les auteurs qui, comme Richard Shusterman, plaident en faveur d'une telle autonomie (de façon il est vrai ambiguë) donnent à la pensée de Dewey une inflexion qui ne correspond pas à ce qu'il avait en vue, et cela d'autant moins que cette mobilisation de l'expérience au bénéfice du sensible se concentre dans des pratiques du « soi » dont les résonances sociales et politiques semblent consacrer une notion de l'individu avec laquelle Dewey était fondamentalement en désaccord.

³ Voir John Dewey, « The Reflex Arc Concept in Psychology », *Psychological Review*, 3, 1896.

⁴ Ibid. L'étude de 1896 est une critique des premiers schémas de la psychologie expérimentale, qui représente elle-même une contestation, au titre des sciences naturelles, de la psychologie introspective. Le point de vue de Dewey est au demeurant assez proche de celui de Jean Piaget. Cette proximité est étroitement liée à un paradigme commun hérité de Darwin et à l'hypothèse continuiste qui en découle. On pourrait se

La notion d'*expérience* intègre le schéma *interactionniste* que la question de l'arc réflexe avait permis de mettre en évidence dans ses principaux aspects et le principe de *continuité* qui découle du concept darwinien d'évolution. C'est pourquoi l'« expérience », au sens ou Dewey l'entend, n'a pas grand chose à voir avec l'expérience des empiristes¹, pas plus qu'avec l'*Erlebnis* des phénoménologues². Elle est le prolongement, chez l'homme, des processus à l'œuvre à l'échelle du vivant. Dewey rejoint ici plusieurs auteurs qui ont eux aussi plaidé en faveur d'une telle continuité et qui en ont tiré diverses conséquences sur le plan philosophique, psychologique ou sur celui de l'éducation³. La culture (les institutions sociales, les formes d'organisation propres à telle ou telle société, l'art, etc.) ne procèdent pas d'un saut en dehors du champ de la vie, propice à tous les dualismes auxquels la séparation de l'homme du règne animal a donné lieu.

On peut néanmoins s'accorder avec cette position et ne pas être convaincu par les concepts ou les arguments mobilisés pour la faire valoir. Dewey lui-même, après avoir écrit *Experience and Nature*, a été amené à réviser sa terminologie⁴. Quelle est la chose la plus importante qui, propre à définir l'expérience, la rendrait irremplaçable ? Est-ce bien là que se loge le cœur de l'héritage darwinien ? De quel type de philosophie relève-t-elle exactement ?

3. «*Interactions* » et agir social ?

Sans y insister, j'observerai en passant que l'expérience participe d'une philosophie qui ne s'en tient pas à la dimension critique que Dewey a souvent revendiquée, mais d'une philosophie également portée à l'édification d'une théorie. Rorty avait sans doute raison de diagnostiquer chez Dewey une double propension passablement ambiguë à ce sujet. Dans *Experience and Nature*, Dewey s'emploie en effet à expliquer comment les « transactions » des organismes avec leur milieu ont du voir émerger des « significations » à un certain

demande si ce ne sont pas les mêmes différences qui opposent, aujourd'hui, un naturalisme pragmatiste (qui réinscrit les phénomènes relatifs à l'esprit par exemple, dans un processus évolutif, et un naturalisme fondé sur des interprétations causales, tel qu'il s'illustre dans les sciences cognitives.

¹ Les deux présupposés majeurs de l'empirisme : l'idée de données des sens et le « sensationnalisme » qui lui est lié sont invalidés par l'interactionnisme deweyien. Un corrélat en est en outre l'atomisme social qui en découle.

² L'expérience vécue (*Erlebnis*) des phénoménologues privilégie les vécus de conscience en les dissociant des conditions dont ils sont en réalité solidaires.

³ On peut être tenté de penser à Herbert Spencer et à son évolutionnisme, à ceci près que Dewey n'en a jamais tiré les conséquences que Spencer a cru pouvoir en tirer sur le plan social.

⁴ Voir *Experience and Nature*, préface de l'édition de 19. Voir aussi les remarques de Rorty à ce sujet dans ses *Consequences of Pragmatism*.

stade, et par conséquent le langage, lequel a agi en retour sur l'expérience. La culture en est le fruit et elle constitue pour l'être humain l'environnement par rapport auquel il agit et interagit, dans un double rapport à la nature et à la culture. En quoi consistent exactement ces « transactions », ces « interactions » ? Rorty, qui émet des doutes à ce sujet, soupçonne Dewey d'avoir cédé à des impulsions kantienne mal contrôlées. L'« expérience » servirait en fin de compte de norme et de soubassement, là où la contingence paraissait l'emporter¹.

La question est délicate ; elle l'est d'autant qu'on assiste, chez certains lecteurs de Dewey, à une réhabilitation de l'expérience.² À défaut de nier, purement et simplement, les difficultés de cette notion, on peut du moins essayer d'en mettre en relief les aspects intéressants. La lecture du chapitre V d'*Experience and Nature* présente par exemple l'intérêt d'articuler la question du « langage » à celle des « significations » et des actions et réactions qui leur sont liées. De ce point de vue, il n'est peut-être pas si important d'avoir une description de ces interactions — encore que les écrits de Dewey n'en manquent pas. Plus importante paraît être la logique dont elles relèvent dans la présentation qu'en donne Dewey. Cette logique est clairement celle de la *communication*, en un sens qui n'est pas loin de la théorie beaucoup plus actuelle et sophistiquée de Robert Brandom³. Les interactions dont il s'agit sont de nature sociale ; elles participent des engagements impliqués dans l'échange, ce qui veut dire qu'elles se conjuguent à des actions qui sont moins individuelles que sociales, dans la mesure où elles s'inscrivent dans des contextes de coordination et de coopération.

Ces spécifications ne constituent-elles pas, cependant, un récit de plus de l'origine du langage et de la culture destiné à les inscrire dans l'horizon et la continuité de la vie ? Cette lecture est possible, mais elle n'est pas nécessaire. Les interactions dont parle Dewey sont en fait assez proches de ce que Wittgenstein décrit au titre des jeux de langage dans ses *Recherches philosophiques*. On peut parfaitement se contenter d'en retenir l'ancrage du langage dans des actions partagées, c'est-à-dire dans des conditions de vie (des « formes de vie ») qui ne manifestent aucune discontinuité par rapport à des processus d'adaptation comme ceux qu'on peut être amené à décrire pour des organismes plus ou moins complexes. La question de la complexité est ici essentielle, mais sans préjuger du traitement scientifique qu'il est permis d'en donner⁴, on observera que le bénéfice d'une telle conception consiste

¹ Rorty, *Consequences*, op. cit.

² Shusterman (à compléter).

³ R. Brandom, *Making it Explicit*. (à compléter).

⁴ François Jacob, *La logique du vivant* (à compléter).

surtout à s'épargner ou à déraciner les dualismes qui encombrèrent généralement ce genre de question. Or, d'un point de vue plus spécifiquement critique, la poursuite des dualismes est l'une des tâches majeures que le pragmatisme s'est constamment fixée. Au fond, comme Putnam l'a montré, les dualismes que la philosophie a multipliés au cours de son histoire sont étroitement dépendants les uns des autres.¹ on pourrait, si on le voulait, les monter en série. Le dualisme de l'âme et du corps est le plus célèbre et celui des faits et des valeurs ne l'est pas moins. Il est tout à fait raisonnable de penser que la racine en est dans la discontinuité — celle du règne humain et du règne animal — à laquelle Darwin a porté un coup fatal. Chez Dewey, la notion d'expérience n'en est pas seulement l'héritière ; elle a pour mission de donner à la philosophie les moyens qui lui en donne à son tour la possibilité.

L'empirisme, par comparaison, n'a pas réussi à neutraliser réellement le dualisme de l'âme et du corps, du physique et du mental ; il l'a pérennisé à sa manière, tout comme il a instauré une manière de penser la société qui privilégie l'individu (comme atome social) et consacre l'opposition de l'individu et de la société ou de l'Etat. La supériorité de la conception pragmatiste sur les théories empiristes tient en ce sens au fait que, pensée en termes interactionnistes, l'expérience est de nature à mettre en évidence toute la portée de l'agir social dans les situations problématiques qui en appellent à des solutions originales². Il ne s'agit pas tant de faire de l'« expérience » ou de l'« agir social » une sorte de pôle transcendantal, mais de se donner les moyens de penser ce qui se produit (l'expérience) en termes d'actions et de considérer tout ce qui semble en commander les modalités ou les possibilités selon un statut qui ne peut en être dissocié. Dans une telle vision des choses, il n'y a pas de place pour les dualismes dans lesquels la pensée tend à se réfugier ; le langage, les institutions et les règles ne bénéficient d'aucun statut privilégié. Lorsqu'on raisonne en termes de continuité, les divisions et les frontières de toutes sortes deviennent inutiles, sinon pour nous assurer de quelque privilège ontologique dont nous serions miraculeusement les détenteurs. Le seul sens qu'il est permis de leur reconnaître réside dans les éventuels services qu'elles rendent au regard de nos analyses ou de nos actes, par rapport à des buts dont la nécessité est toujours relative.

4. Responsabilité, philosophie et espoir social

¹Cf. H. Putnam, Fait et valeur (à compléter)

² Hans Joas, Pragmatism and Social Sciences (à compléter)

L'expérience, dans la philosophie de Dewey, possède cette fonction. La méthode que Dewey lui associe n'a qu'en apparence la signification d'un fondement ou d'un principe à vocation métaphysique ; elle signifie bien au contraire que les situations qui posent d'authentiques problèmes — ceux qui en appellent à une solution, c'est-à-dire à une décision — exigent un examen dont les conditions sont toujours particulières, locales et transitoires, même si cela n'exclut pas — c'est tout le contraire — que des outils précédemment utilisés et éprouvés puissent nous apporter leur concours. Ces outils, au même titre que les croyances impliquées dans l'*enquête*, s'éprouvent à leurs *conséquences*. Lorsqu'ils ne font aucune différence, ils sont alors à l'image des rouages qui tournent à vide ; s'ils se constituent en obstacle à une résolution, c'est qu'ils demandent à être révisés ou remplacés. À cet égard, il n'y a pas de différence entre les situations qui se présentent sur le plan des connaissances et celles auxquelles on a affaire sur un plan social ou politique. Il n'en irait autrement que si une partie de la « réalité » — mais laquelle — était « par essence » soustraite aux changements qui affectent les conditions mêmes de la vie et de l'existence sociale ou individuelle. Une « méthode empirique », à cet égard, pour reprendre une expression qui prête certes à confusion, est une méthode qui en prend acte et s'efforce d'en tirer toutes les conséquences. C'est la « méthode » que Darwin a lui-même mis en œuvre dans ses recherches ; il a ainsi ouvert la voie à une logique de la recherche centrée sur l'immanence et la révisabilité des normes qui en commandent les orientations et il a ouvert le champ de l'enquête aux questions d'éthique et de société.

Pour un philosophe pragmatiste le bilan est à tous égards appréciable. Cet accord entre ce qui découle apparemment d'une *théorie* et ce qui répond aux attentes d'une *philosophie* pose toutefois une question qu'on ne peut être laissée dans l'ombre : quelle est exactement la nature de ce qui la recommande à l'attention ? Dewey et Rorty, à presque un siècle d'intervalle, ont clairement affirmé l'importance de la théorie de l'évolution pour la philosophie qu'ils appelaient de leurs vœux. Si on laisse maintenant de côté leurs divergences — elles ne sont peut-être pas si importantes¹ —, quelle raison pouvons-nous avoir de partager leur opinion à ce sujet ? Les philosophes pragmatistes ne sont pas les

¹ Ces divergences sont probablement plus nombreuses qu'il ne semble. Dans le contexte de la présente discussion, elles portent principalement sur la notion d'expérience et sur la place du langage ou des « vocabulaires », comme dit Rorty. En réalité, le « darwinisme » que défend Rorty repose sur une radicalisation des positions de Dewey sur les « espèces naturelles ». Pour Rorty, il n'existe pas de différence ontologique entre les différents genres ou espèces, et pas même entre la « nature » et la « culture ». Un texte, par exemple, n'est pas d'une nature différente d'un « lump ». Cf. « Texts and Lumps ». Voir aussi sa position dans U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*.

seuls à s'être recommandés de Darwin. Y a-t-il quelque chose qui les distingue de ceux qui ont voulu y trouver des principes d'organisation sociale, par exemple, au titre d'une « explication » de la société ? Il ne fait guère de doute que la philosophie politique de Dewey se distingue fortement de celle de Spencer, par exemple. Ce qui les différencie tient-il toutefois à des divergences d'appréciation ?

L'attitude la plus fréquente, parmi celles qui conduisent à célébrer une théorie scientifique et à la créditer d'une importance cruciale, est celle qui consiste à lui attribuer des découvertes inédites s'imposant à tout esprit soucieux de vérité. Ce qui lui donne son autorité, c'est le fait d'être *vraie*. La théorie de l'évolution *est vraie* et elle l'est *contre* les préjugés qui s'y opposent ou contre ceux qui tentent de la détourner au profit d'un dessein intelligent. Est-ce toutefois parce qu'elle est vraie ou réputée telle que les pragmatistes y ont puisé le principe d'une transformation de la philosophie ?

À lire les déclarations favorables au darwinisme qui se sont exprimées chez Peirce ou chez Dewey, on peut avoir le sentiment que l'intérêt qu'ils lui prêtent est directement fonction du crédit qu'ils donnent à ce qu'il nous enseigne sur le hasard, les espèces, l'évolution, etc, même si la leçon qu'ils en tirent est beaucoup plus générale ou plus « philosophique ». Si l'on tient compte de l'importance que les créateurs du pragmatisme ont accordé à la science et aux méthodes qui lui ont assuré ses succès les plus incontestables, ce qui se dégage à cet égard n'a rien d'étonnant. Est-ce donc parce qu'elle leur paraissait vraie ou parce qu'elle l'est que la théorie de l'évolution de Darwin a le prix qu'on lui prête pour des questions qui, après tout, excèdent le champ strict de ses compétences ? Cette question communique avec des débats qui ont passablement échauffé les esprits au moment de l'« Affaire Sokal » ; elle exigerait sans doute de plus amples commentaires que ceux sur lesquels toutefois je me concentrerai. S'agissant du pragmatisme et d'une philosophie de l'enquête — sans entrer non plus dans un débat sur la question de la vérité —, on doit se souvenir qu'une théorie scientifique n'est vraie, pour ainsi dire, que jusqu'à « plus ample informé ». La falsifiabilité des théories scientifiques plaide en leur faveur, mais elle présente l'inconvénient de fermer la porte aux tentatives qui voudraient en annexer les résultats au-delà des conclusions qu'elles autorisent sur le mode de ce que Musil appelait le « provisoirement définitif ». C'est pourquoi le crédit accordé à Darwin par le pragmatisme, et tout particulièrement par Dewey et par Rorty ne peut pas être exactement de cet ordre ; autrement dit, ce n'est pas parce que la théorie darwinienne de l'évolution est vraie qu'elle peut se voir attribuer l'importance philosophique que les philosophes pragmatistes lui ont attribué. Ce serait une inconséquence. Lorsque Rorty critique les pages où Dewey se

recommande de la science et des méthodes scientifiques, dans un but « constructif » plus que « thérapeutique », au sens wittgensteinien, il se montre apparemment plus cohérent que Dewey¹. Néanmoins, lorsque Dewey montre que les connaissances scientifiques d'une époque pèsent d'un poids déterminant au regard des voies dans lesquelles les philosophies s'engagent ou se sont engagées historiquement, ou lorsqu'il voit dans celles-ci une expression de la culture d'une époque, il se excuse par avance des erreurs dont on pourrait l'accuser². En toute logique, pour le pragmatisme, le darwinisme devrait donc figurer au rang des théories dont l'influence historique est avérée, sans qu'il soit pour autant permis de préjuger de la pérennité de cette influence.

Il y a toutefois une troisième voie, indépendamment de la question de savoir si la théorie darwinienne de l'évolution doit ou non se voir attribuer une validité scientifique pérenne ou universelle. Pour un philosophe pragmatiste, la vérité d'une théorie est un instrument. La question est moins de savoir si elle est vraie, au sens ou on l'entend habituellement, que d'en évaluer les *conséquences*. Une « vérité », en tant que telle n'est d'aucun secours tant qu'on n'en a pas tiré parti *pratiquement*. Nos choix, nos décisions ne peuvent en être la pure et simple application. La raison n'en est pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, dans une distinction humienne des « faits » et des « valeurs »³, mais plutôt dans une considération de l'*action* au regard de laquelle les « faits » ou les « vérités » ne prennent un sens que dans des contextes ou des situations d'usages qui n'impliquent jamais la pure et simple application d'une règle. Le statut réservé aux règles, à cet égard, ou aux « connaissances » comporte d'importantes conséquences sociales et politiques. Sa contrepartie réside dans la *responsabilité* qu'il introduit pour toutes ces questions et pour la philosophie elle-même.

C'est cette responsabilité qui justifie la référence au darwinisme, comme Dewey l'indiquait très explicitement dans le texte suivant : « Dussions-nous démontrer mille fois, par nos raisonnements, que la vie est gouvernée dans sa totalité par un principe transcendant qui en détermine l'intégralité des fins, la vérité et l'erreur, la santé et la maladie, le bien et le mal, l'espoir et la peur n'en resteraient pas moins concrètement ce qu'ils sont, là ou ils sont. Si nous voulons améliorer notre éducation, perfectionner nos manières, faire progresser nos politiques, il nous faut avoir recours à des conditions

¹ R. Rorty, « Dewey's Metaphysic », in *Consequences of Pragmatism*.

² Cf. J. Dewey, « Philosophy and Civilization ».

³ Le dualisme des faits et des valeurs est clairement contesté par Dewey dans une série de textes qui se rapportent à la morale et au droit. Cette question est étroitement liée à la question des normes ou de ce qu'il appelle la « valuation ».

spécifiques de génération. En définitive, la nouvelle logique introduit la responsabilité dans la vie intellectuelle¹. »

Pour dire les choses autrement, et pour conclure dans l'esprit de ce texte, la vertu du darwinisme réside dans les capacités qu'il nous permet d'imaginer de possibilités d'action qui en appellent à d'autres conditions que nos talents épistémologiques et théoriques, ce qui signifie que son importance tient davantage à ce qu'il nous laisse entrevoir de nos capacités d'action que des connaissances substantielles qu'il nous offre. Le sens de la responsabilité qu'évoque Dewey est là ; il s'accorde avec ce que Dewey attendait de la philosophie, non pas une connaissance, mais une possibilité d'œuvrer en faveur du changement ou de l'espoir social². La condition en est simple, même si la philosophie, au cours de son histoire, n'a cessé de lui opposer des obstacles, c'est celle d'un monde ouvert dont l'avenir ne peut être hypothéqué par le passé, excepté pour de mauvaises raisons : « La philosophie entretient ainsi les rapports les plus étroits avec l'histoire de la culture et avec la succession de changements qui traversent la civilisation. Elle se nourrit des vagues de la tradition qui, dans les moments critiques, remontent à leurs sources pour qu'une nouvelle direction puisse être donnée au courant ; elle doit sa fertilité au ferment des nouvelles inventions de l'industrie, aux explorations nouvelles du globe, aux nouvelles découvertes scientifiques. Mais la philosophie ne consiste pas en un simple réflexe passif de la civilisation qui se perpétue à travers les changements et se transforme tout en se perpétuant. Elle est elle-même changement. Les motifs qui se forment en reliant l'ancien et le nouveau sont plus des prophéties que des enregistrements; ce sont des méthodes, des tentatives pour devancer les développements qui suivront. »³

¹*Ibid*, p. 17.

²J. Dewey, « Philosophy and Civilization », *The Later Works of J. Dewey*, vol. 3.

³*Ibid*.

Reflexões sobre ação e política contemporânea a partir do texto: *Trabalho, Obra, Ação*, de Hannah Arendt

Jeudy Machado de Aragão
Professor do Instituto Federal da Bahia
E-mail: jeudyaragao@ifba.edu.br

Nesta comunicação reflito sobre a "questão aparentemente estranha" a que fui apresentado na leitura do texto da filósofa Hannah Arendt, sobretudo acerca dos aspectos que tratam dos distintos papéis desempenhados por nós em sociedade, com merecido destaque dado pela autora à chamada vida ativa e sua tênue relação com a disposição que temos em assegurar, através do trabalho a subsistência, bem como ao poder que temos de produzir os artifícios que configuram em parte a história humana.

Analiso deste modo aspectos relevantes da presente crítica ao percurso histórico que consolidou o aniquilamento de um sentido de liberdade, enquanto sinônimo de ação política, e que, por sua vez, serviu para perpetuar as relações de servidão no estado civil, embora reconheça que o conceito de ação investigado aqui é uma abstração que não será explorada em sua completude, por ir além, sendo mais substancial que o "despertar de um sono dogmático" estabelecido em um determinado tempo e lugar.

Neste sentido opto por discorrer sobre possíveis interpretações para a noção de uma vida ativa análoga à liberdade de ação, através:

1. De uma leitura deste conceito como um direito que é extinto em todo gênero humano que se negue a estar atento ao sentido de sua existência enquanto membro de uma comunidade política, predominando neste contexto a abordagem da questão do bom ou do mau uso da liberdade de agir no ato de ingresso nesta mesma comunidade, aproveitando para isso a ênfase dada por nossa autora à crítica à tendência do trabalho laboral confundir-se como finalidade da vida humana, sem deixar de considerar que é este um problema social e que apenas em sociedade superamos com maior facilidade os obstáculos intrínsecos à nossa subsistência, mesmo que com isso estabeleçamos, na mesma proporção, uma extrema relação de interdependência, fonte de um número talvez ainda maior de problemas de toda ordem. "Pois o reino da liberdade começa somente quando o trabalho determinado pela carência" e pela urgência das "necessidades físicas" termina."

- 2 Da investigação da noção de ação política propriamente dita. Um modo de ser que ocupa boa parte do lugar destinado àquela comparada aqui com a ausência de coerção ou capacidade de resistir à todo tipo de opressão e que se estabelece na medida em que os

indivíduos organizados em grupo, através das condições oferecidas por um acordo firmado em conjunto ora cedem, ora ganham, ou seja, negociam - e porque não dizer, utilizam como moeda a sua capacidade produtiva em troca de garantias fundamentais ao exercício de uma vida ativa .

Levo em consideração não apenas o aspecto conceitual da vida ativa aliada à discussão política que assegura este modo de existir, mas destaco também a oposição desta teoria política de caráter positivo à oposta denúncia de civilidade como sinônimo de corrupção do ser humano, trazendo a tona a proposição do valor do espaço público de ação política como possível caminho para a manutenção da liberdade e rompimento dos grilhões do labor, impostos por essa condição histórica de servidão.

Nesta perspectiva, a vida ativa apresenta-se então como a imagem de uma conduta que tem por objetivo afastar o gênero humano do mal que o acometeu quando se deu por convencido - nunca é demais lembrar que foi convencido por confiar demasiadamente na opinião de terceiros ou por preguiça mesmo - de que hábitos corruptos e individualistas, direcionados unicamente a interesses particulares seriam os únicos possíveis em sociedade.

Ademais, o meu daimon, enquanto hábito socrático de desconfiar das próprias convicções exige que mantenha viva a pergunta se a reflexão proposta por nossa autora serve mesmo para auxiliar na consolidação de uma sociedade formada de sujeitos livres e senhores de si, buscando entender por que estou tão convencido de que os argumentos apresentados por ela me levam a crer que realmente só seguindo esse modelo será possível reparar os tão debatidos descaminhos - e escolhas - que evidenciam os indesejáveis contornos assumidos por nossa sociedade.

Pensando nesta sociedade, com Arendt saboreio possíveis caminhos de enfrentamento a essas notórias debilidades sociais. Por outro lado é preciso reconhecer também que teorias sobre a prática da alteridade, mesmo que já defendidas arduamente pelos filósofos da antiguidade a exemplo de **Sócrates**, quando discutidas contemporaneamente parecem reiniciar do zero toda a discussão sobre política já realizada pelo iluminismo grego e iluminismo oitocentista em busca de aceitação na comunidade política, acadêmica e científica da atualidade, carecendo para isto de estratégias coerentes e eficazes para uma difusão legitimada deste revisitado ideal filosófico-político greco- clássico e moderno.

A ação de **Sócrates**, ao desconfiar de si mesmo, dando voz ao seu daimon com o objetivo de medicar a sua alma e dar sentido à sua vida apresenta-se como uma tentativa de resistir à imposição que o iluminismo grego impunha ao hábito da Atenas de seu tempo.

Isto lhe custou a vida.

Se a política no sentido de politheia (remetendo-se a deusa da verdade Aletheia), ou, verdade da polis, ao contrário de um antídoto para curar os males de um estado de guerra, movido pelo medo da morte violenta ou de perder suas posses, como afirmara Hobbes, fosse constituída a partir de agora sob princípios libertários, o acordo com o sentido etimológico da palavra política poderia ser pela primeira vez efetivado na medida em que os atores desta estrutura política se dedicassem a adequá-la a atuais contextos sem descansar até que tais objetivos fossem alcançados.

Em contraposição os conhecidos regimes políticos foram construídos basicamente a partir da lei do mais forte o que nos faz desacreditar no nosso poder de ação e em nossa capacidade de cooperação conduzindo a vida pelo medo de não conseguir subsistir, ou seja, medo de morrer. Neste sentido o jogo político nos oferece duas possibilidades: a de dominar ou de ser dominado, desconsiderando as possibilidades de compreensão mútua.

Este modelo se estende às relações laborais, relações de produção e encontram no espaço de ação política proposto por nossa autora um possível meio de reformulação, sem deixar de levar em consideração que o ressurgir desta politheia está ligado à crise e progressiva reestruturação do cenário político atual, cujo enfrentamento se torna cada vez mais imperativo considerando sempre que "o domínio dos assuntos humanos, estritamente falando, consiste em uma teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos", pois enfrentando o medo, concordamos com a filósofa que "homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo".

Enquanto que o percurso histórico assentado pelo avanço científico e tecnológico, bem como pela adesão do ocidente ao capitalismo industrial indica para a nossa geração, sobretudo a partir do século XVIII, que tais mudanças correspondem a um meio de evolução e um progresso inegáveis, diversas e antológicas teses filosóficas a exemplo da aqui comentada contestam e desafiavam esta certeza, por ponderarem que, apesar das inúmeras conquistas, ao menos em certos aspectos sociais e políticos, a vida humana foi duramente sacrificada graças mecanização das relações humanas e penalização "como todos os outros males da caixa de Pandora" por meio da "glorificação do trabalho" que essa "evolução" característica da vida contemporânea tanto nos exige, apostando que o mito de Sísifo serve-nos de exemplo sempre que consideramos necessário investigar que vantagens realmente herdamos desse hábito de dedicar a vida puramente à subsistência, cujo sentido repousa na garantia de poucas horas de sono, por que não dizer (analogamente)... dogmático.

A vida conturbada dos grandes centros urbanos, enquanto espaços da maior influência nas efetivas decisões políticas do nosso país, despertou em alguns de nós o interesse por investigar a estrutura do ethos (modo de ser) contemporâneo de modo a criticar e redefinir o que o hábito (ou senso comum) recomenda às relações humanas, evidenciando a desigualdade legitimada pelas leis e disfarçada por trás de máscaras travestidas pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade (e sobre estes ideais não podemos esquecer de destacar foram forjados respectivamente por imposição de uma artilharia, cavalaria e infantaria, assessorados por uma guilhotina que custou à mais de 6 mil pessoas as suas vidas). Tratam-se, nesta perspectiva, de mesquinhos meios de controle praticados pelo Estado de forma arbitrária e amparados por uma lei quase sempre desagregadora, injusta e desigual.

A questão aparentemente estranha que provoca Arendt poderia ser interpretada então do seguinte modo: em que termos a nossa liberdade de ação deve ser compreendida e socializada de modo que, *a despeito* das relações de interdependência, ela possa vir a ser resgatada na esfera civil sob um outro prisma, ou seja como "ação para organizar a vida dos muitos seres humanos?"

A ação, portanto representa a mudança que adotamos quando transformamos o significado de viver em grupo, desde as relações familiares até o exercício da política em espaços de conquista social. E sobre este assunto Arendt nos dá algumas pistas.

Enquanto sujeitos de ação, diante deste desafio de novo prisma, é comum nos sentirmos vulneráveis ante a complexidade da vida em sociedade, graças à limitada (e essa é a palavra de ordem) capacidade de entendimento que temos da sua dinâmica. Em contrapartida, se fazemos o possível para negar esta limitação até fazê-la desaparecer, desenvolvemos com isso todo tipo de mecanismos de opressão dos quais raras vezes somos conscientes, simplesmente por permitirmos, de modo irresponsável que o senso comum nos guie a uma abstinência política, confiando perigosamente na opinião de terceiros, deixando-os que definam como somos e como devemos agir.

Do ponto de vista psicológico, a fim de não nos sentirmos vulneráveis, corremos o risco de nos tornar passivos e fatalistas adotando esta postura como mecanismo de defesa deslocando o problema para fora de nós mesmos com o fim de nos distanciarmos de um conflito interno, de uma autocrítica que, embora seja imensamente rica, é na mesma medida bastante desafiadora.

Esta vulnerabilidade, apesar de ser parte de nossa herança histórica pode configurar-se como uma importante chave para obtenção de respostas para a vida em

sociedade do mesmo modo que o farmakon grego pode ser remédio e ao mesmo tempo o veneno, pois tudo depende de sabermos qual a dose certa e como e quando usá-lo. A crise humana gerada por este sentimento de vulnerabilidade tem sua maldição e sua solução no sentir-se impotente ou desafiado a reagir perante o fatalismo histórico que nos apresenta ao longo dos séculos, a perpetuação da desigualdade social.

Embora acreditemos que a nossa adaptação às pressões econômicas seja um dado irreversível para a garantia da sobrevivência caracterizada pela dedicação da maior parte de tempo possível ao trabalho, a ação política é a única condição que nos faz senhores de nós mesmos, e a renúncia covarde a esse papel se constitui na maior desgraça que poderia acontecer ao gênero humano.

A ação, portanto, só se efetiva a partir de "uma consciente 'abstenção de' todas as atividades conectadas ao mero estar vivo, tanto a atividade de consumir quanto a de trabalhar." A liberdade de ação na sociedade revelaria, portanto, uma constante articulação entre interesses particulares, convenientes a um indivíduo e o sujeito de ação política de uma sociedade complexa, fundada através de uma convenção estabelecida entre homens livres, comprometida com um princípio ético fundamental à finalidade do ser humano civilizado: o direito à fala.

Não é de modo algum penoso asseverar que o conceito de vida ativa ganha então um significado determinante a partir da afirmação de que nos encontramos deslumbrados, ou por que não dizer encarcerados em uma sociedade ideologicamente policiada em que o acesso ao nosso poder de ação transformadora da realidade política fora sonogado desde a infância, através do mito da descrença em resultados nos assuntos de ordem política.

Fica confirmada pelo uso do termo sonegar a crença numa possível liberdade de ação que revela de modo ousado que o traçado genealógico da sempre crescente perda da liberdade no estado civilizado é, sobretudo um sinal da consolidação histórica de um hábito passivo e desinteressado por qualquer tipo de atuação política por parte de uma maioria que acaba definindo o rumo político partidário da nossa sociedade através do voto. Sendo a certeza acerca da possível existência de uma comunidade consensuada entre sujeitos livres, aí, a condição indispensável para bem entender como foi estruturada a hipótese dessa vida ativa, pois só a partir da certeza dessa possível trajetória social é que se pode aventurar a investigar a hipótese da existência, num segundo plano, de uma sociedade razoável organizada de modo que assegure aos seus membros o direito de participar ativamente das transformações sociais.

Nesta perspectiva, a privação consentida deste direito à liberdade de agir assume o

contorno de uma grave doença social que deve ser duramente combatida e considerada o pior mal que pode nos ocorrer. Só aqueles que ousarem aperfeiçoar o seu poder de agir serão capazes de conhecer os prejuízos advindos de sua perda, e, em caso de cerceamento deste direito, lutarão com toda vivacidade possível por sua recuperação e isso, por si só, configura a realização de um pacto de liberdade consigo mesmo e com a comunidade que o acompanhe em seu ousado percurso de construção de um pacto político duradouro, por ter auxiliado a construir tanto na sua forma como finalidade e ser por isso mesmo especial e distinto da maioria dos pactos desiguais outrora firmados, estes últimos mascarados pela covarde disputa de poder entre os proprietários de tudo e aqueles que nada têm.

Para sanarmos este mal arraigado na nossa cultura temos que nos organizar de forma a conhecer os mecanismos de controle que nos mantém aprisionados ou seduzidos pelas funções menores (1) de trabalhador e (2) de fabricante "de um mundo estável e sólido para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem". Arrisco-me a apostar com Arendt que esta é a única forma de construirmos um percurso autoral em prol de uma vida ativa.

No geral, o projeto de uma sociedade nestes moldes só será efetivado se for associado à conjectura da sócio-conservação através do trabalho e da fabricação como feição própria da liberdade de ação, resguardando

(1) o ideal da auto-consciência - referindo-se exatamente ao "conhece-te a ti mesmo e conhecerás todo o resto" - contra o vício das decisões apressadas e sem foco no bem coletivo, porquanto, dotados de liberdade de ação, quando entregues ao curso dos nossos desígnios (intenções), estando atentos ao nosso papel político, certamente evitaremos usar das faculdades críticas que aperfeiçoamos apenas em benefício próprio e passaremos a apreciar dialeticamente a fala dos demais, pois, "a vida humana, em seu sentido não biológico, se manifesta na ação e na fala" e "a ação muda não existe". Parafraseando Kant, considerando o outro também como fim e não meio para algo, evitaremos portando os falsos benefícios frutos da obtenção de vantagens individuais sempre à custa dos outros;

(2) o ideal da manutenção da liberdade de ação pública como antídoto contra o incoercível desejo de consumo, sentimento este que, também aperfeiçoado no curso da história no espírito humano, ampara a miséria e pobreza da maioria que nada tem em detrimento do benefício de uma parcela menor da sociedade que tudo possui.

A defesa da auto-consciência e da manutenção da liberdade de ação política na sociedade consiste então em ousadas tarefas, a exemplo de:

1. manter-se em constante vigília com vistas a fortalecer a capacidade de resistência ao impulso quase irrefreável de contentar-se com a pena de sobreviver para realizar um

"trabalho enquanto fardo".

Neste ponto a crítica de Arendt repousa então na evidência de que desperdiçamos muito tempo de nossa breve passagem aqui na terra, renunciando à reflexão acerca da importância de que o fato de estarmos vivos e de possuímos este poder de fazer política subjaz como principal atributo nosso que, pelas razões históricas que já mencionamos não foi resguardado, ou, ao menos, e com maior gravidade, sequer reivindicado, corroborando neste sentido com a metáfora rousseauiana que equipara humanos eficientes apenas em atividades laborais e de produção material a cavalos domados que durante toda a sua vida saboreiam resignadamente o chicote e a espora.

2. Conviver com a vulnerabilidade, evitando o avanço dos vícios que, quando apressadamente convertidos em necessidades, desfiguram negativamente o exercício desta mesma humanidade, convertendo o sentido da vida no desejo de acúmulo de bens e meros objetos fabricados em série. Retomaremos sempre a esta denúncia, por ser a máxima do nosso século.

3. Convir que é preciso equacionar a tênue relação entre a segura e óbvia luta pela subsistência ou ao desejo de posse em detrimento do desafio incerto que reside no exercício de uma liberdade para agir que "nunca tem um fim previsível", mas que certamente acarreta como consequência as mais importantes transformações políticas realizadas em espaços públicos.

Este terceiro ponto é de suma importância, afinal a máxima da sociedade que conheço, que tem como principal meta, me parece, policiar a mania de trabalhar sem parar ou a bestialidade pelo desejo de colecionar coisinhas, corresponde à considerável parte do legado deixado pela história das instituições políticas a exemplo do milênio do poderio político do clero sobre a nobreza e a burguesia e dos séculos e séculos de primazia dos regimes aristocráticos ou absolutistas despóticos.

Ademais nós, os humanos que exercemos uma vida ativa temos como dever corresponder à satisfação dessa liberdade, pois o acordo que firmamos conosco e com os demais deve ser, além de um ato de coragem, algo conscientemente estabelecido na mesma medida da tarefa precípua de preservá-la a todo custo. Feito isso, a ação deve ser expressada por nós de modo proeminente como sinônimo da mais legítima expressão da finalidade de nossa existência.

Arendt é também feliz ao reconhecer que a instância propriamente "humana", ou seja, a verdadeira humanidade do homem jaz tanto no plano da auto-conservação como no exercício da liberdade de agir, afinal "ninguém pode permanecer em estado contemplativo

durante toda sua vida". Ser o senhor de ações políticas portanto, é o mesmo que preferir morrer agindo a viver no estado de penosa servidão, sendo o gozo do direito de agir o maior bem a ser conquistado, pois renunciar a isto seria o mesmo que renunciar à sua qualidade de sujeito humano.

Considerando o nosso fazer uma ferramenta de atuação social e que nos interessamos pelos problemas dos diversos setores das comunidades políticas, através da análise de teorias e árdua elaboração de propostas práticas que visam promover a reestruturação do tecido social e a abertura legitimada de espaços públicos e seguros de discussão sobre política em prol do exercício de uma cidadania que impulse a ação precedida de uma reflexão sobre princípios e fundamentos acerca das mudanças sociais necessárias;

Seja através da análise e diagnóstico crítico das principais discussões políticas contemporâneas que sucedem o universo dos regimes totalitários vigentes no ocidente nas últimas décadas, que privilegiam a produção em série e que por consequência, persistem na reificação da condição humana;

Seja na busca de condições imprescindíveis para a consolidação de uma cultura conciliadora, solidária e pluralista que refute as práticas ditatoriais de regimes totalitários que centralizam o poder em pequenos grupos sociais em detrimento da qualidade de vida da maioria das populações.

A vida ativa, nesse caso, configura-se como a chave para a transformação do homem com vistas a conduzi-lo à sua nova condição de mentor das transformações éticas e políticas.

Essa liberdade de ação se implicaria então com a própria essência da política em sentido amplo, mas essa condição se exprime por meio da superação de uma vida meramente focada na subsistência. Daí a vida ativa desse gênero humano pode ser retratada como qualidade de um ser imerso no interesse pela coisa pública, mas também como unidade autônoma independente por ter superado já o desafio da subsistência, mesmo estando ele integrado ao conjunto da sociedade e até mesmo confundindo-se, de certo modo, com ela, uma vez que "na ação, permanece na dependência de seus semelhantes".

A partir desta constatação, nestes tempos de crise da res-pública e de supervalorização do dogma utilitarista, temas como liberdade de ação política e justiça, predominantes, sobretudo nas discussões das comunidades ocidentais que viveram há vinte e cinco séculos atrás, constituem-se como problemas estratégicos para pensarmos a grave crise ética e política experimentada pela sociedade contemporânea. Vence mais uma vez a

máxima Heideggeriana de que filosofar é repensar o já pensado para, deste modo, pensar o ainda não pensado, estando no presente, servindo-se do passado e olhando para o futuro.

Por conseguinte, qualquer reflexão que insista no objetivo de extrair algo de otimista nesta conferência da Hannah Arendt e foi esse o meu objetivo, nos conduz a crer que os temas prioritários das teorias políticas deste século principiemos um novo esforço de investigação e análise das lógicas contemporâneas de mediação das relações sociais, com vistas à defesa do direito à liberdade de ação.

Neste sentido, o desafio atual passa a ser então o de identificar os fatores que condicionam as novas práticas sociais e favorecem, como propõe a nossa autora, a vida ativa de cidadãos pensantes, portanto capazes de iniciar sempre algo novo em matéria de política.

BIBLIOGRAFIA

Arendt, H. "Trabalho, obra, ação" *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 175-201.

ROUSSEAU, Jean-Jacques *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2. ed. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores), 1999a.

Comentários ainda ingênuos

Esta crítica filosófica portanto expressa o ideal de vínculo político de um coletivo, forjada mediante a intervenção cooperativa de cidadãos ativos, como nós aqui que atuamos com jovens em sala de aula, que fazemos do ócio e do livre pensar uma importante ferramenta para este fim (mesmo cientes de que uma sala quente com cadeiras enfileiradas, com 40 adolescentes, nos piores horários que a escola nos cede não seja um espaço adequado, mas atentos ao fato que é obrigação da escola assegurar aos jovens este direito desde 2008 obrigatório, efetivado apenas nas nossas aulas de filosofia e por alguns professores das ciências humanas).

A vida ativa em sociedade nesta perspectiva teria como princípio a conservação da liberdade de ação como finalidade da existência humana, transcendendo a perigosa perspectiva da vida em sociedade como um mero meio de superar males sem outro

remédio assegurando tempo e vigor para ação política e produção de estórias necessárias à concretização de transformações sociais eficazes ao nosso tempo, buscando com isso pensar a política em sentido mais abrangente, tendo como medida a defesa de uma cultura solidária de corresponsabilidade social, pautada na alteridade e que assegure a participação dos sujeitos na construção de novos rumos políticos, constituindo-se como única condição para a o exercício da liberdade nestes tempos desafiadores.

Humanism and the Metaphysics of Human Essence – On the production of man by labour

João Quartim de Moraes
Professor na Universidade Estadual de Campinas

There are many definitions of humanism because there are many theological or philosophical assumptions that support them and many political and ideological positions that they seek to justify. Louis Althusser synthesized, half a century ago, the fundamental assumptions of these doctrines: there is a universal essence of man; this perennial and unhistoric essence belongs to individuals taken separately, who are their actual subjects. Thus understood, the humanism, philosophically, is an idealistic conception declaring, from a nebulous intuition of essence, that man or "people" *is* this or that. Even when inspired by high ideals of emancipation, this idealistic conception takes for granted the question about the essence of man: animality is his matter, but his substantial form is reason.

Although his criticism is valid for all the metaphysical doctrines about the human essence, Althusser had in mind, when developing it, *Marxist* versions of humanism, inspired in Marx's early writings, when he was still under the strong influence of Feuerbach. Hence his thesis that the theoretical-scientific discoveries of Marx supposes an "epistemological rupture" with the ideas of the youth, particularly with the notion of "generic essence" (*Gattungsweisen*) of man. This thesis has aroused and continues raising multiple refutations: Althusser was accused of empiricism, positivism, epistemologism etc. Pejorative ratings matter less than the "ontological" doctrine of labour in which they are based.

All marxists agree that man is self-produced by labour and consider it the key and the foundation of historical materialism. The problem is that many understand this process as the self-development of a subject that externalizes his essence by labour, conceived as the generic human being's active essence. Thus interpreted, the Marxist principle that man is self-produced by labour leads to a vicious circle: labour produces man because he labours in a human way. The tautology is concealed by a metaphysical postulate: the self-production of man is not understood specifically as a result of natural selection (= the *hominization*), but as a meta-historical essence, according to the model of the Aristotelian conceptual pair *potentia/actus* (labouring, the hominid was already man in *potentia*).

The historical-materialist position, such as synthesized by Engels in his remarkable

text about book "The role of labour in the transformation of monkey in man", written in 1876, published "post mortem" in 1896 in *Die Neue Zeit*, and symptomatically forgotten by essentialist tendencies of Marxism, sustain, instead, that *homo sapiens* and their ability to modify the nature by its peculiar form of labour, results from the material process of hominization.

This was also the position of Marx. Despite the elementary stage of archaeological knowledge in his time, when he examines the concept of labour in *The Capital* (book I Chapter 5), he refers to the "first instinctive, animal, forms of labour", illustrating them with the spider's web and the bee's hive. He points out that "the employment and the creation of means of labour, although in germ in some animal species, characterize the process of specifically human labour". Other species delineate embryonic forms of technique, but it wouldn't fit in a critique of bourgeois political economy an in-depth study of pre and proto modes of human labour. But the concise considerations that he devotes to the subject do not leave the slightest doubt: "we assume labour in a form that belongs exclusively to man", i.e. this form constitutes the starting point of the *Capital*, but it is the result of a long process of hominization and not the expression of a meta- historical essence. These considerations suggest that the ontological criticism of the "epistemological break" falls, in ironic dialectic, in an old and radical break: between nature and culture, between body and soul.

We can criticize the provocative effect of the phrase *anti theoretical humanism*. Precisely because the ontology of social labour is much more sympathetic than the criticism of merely ideological and often rhetorical assumptions of humanist discourse, Althusser would have been better understood if instead of harassing the cultural sensitivity of the intellectuals of the left, he had just criticized the pretension of saying what man is, without undertaking the analysis of the concrete conditions of the evolution of *homo sapiens*. In any case, it's difficult to understand how to be anti- humanist in theory and humanist in practice.

Subjected to materialist critique, the ideal of a humankind freed from oppression, exploitation and misery of existence, irrevocable goal of revolutionary struggles inspired by Marxism, ceases to be ontologically guaranteed by "generic social being's essence". But abandoning a guarantee fantastic view of things is to advance towards the effective truth of things. The long history of *homo sapiens* runs by a raging river, whose course was not mapped out beforehand. The objective logic that Marx discerned in the dense social relations plot doesn't obey any immanent teleology. The establishment of a higher form of

social organization, in which the means of production of wealth should become common heritage (=Communists) of mankind, is the highest political program of emancipation of humanity, but exactly for being a program, it depends on the *virtu* and fortune of those who are fighting to achieve it.

Losurdo's criticismo

In a recent study entitled "How is born and how dies the western marxism"¹, Domenico Losurdo dedicates a topic to a replica of Althusser's criticism of humanist doctrines. Many have already challenged him by relegating the *universal* ideas to the sphere of pure ideology, dissociating them from theory. But what he actually criticizes is the dogmatic claim that we can say what the human being is without passing through the analysis of the relations of production which articulate society. As we said previously, although this criticism is valid for all the metaphysical doctrines about man's essence, he had in view, in developing it, the *Marxist* versions of humanism, based in the labours of the Young Marx, inspired by the humanism of Feuerbach. We argued that this doctrine is a metaphysical interpretation of labour, which considers it the exteriorization of the generic essence (Gattungsweisen) of homo faber/sapiens and resolves the historical movement in the idealist dialectic of alienation and its overcommig.

The central focus of the Losurdo's argument is the reaffirmation of Marxist humanism. His criticism of Althusser consists essentially in enumerating examples of positive use in Marx's labours, of the concepts of human, humanism and derivatives. The young Marx saw in the existent society the denial of positive humanism (positiver Humanismus), complete humanism (vollendeter Humanismus), (MEW, Erg. Bd., I 583 and 536), real humanism (realer Humanismus) (MEW, II, 7). His revolutionary program outlined the "categorical imperative to overthrow all relations in which man is a being degraded, enslaved, abandoned, despised" (p.399, MEW, I, 385)². The humanist vocabulary remains not only in the *Manifest of the Communist Party*, "labour of theoretical maturation". We read also in *Capital*, the labour of maturity fully attained, that the greedy profit entails "waste" of human life; that at the beginning of the industrial system, the great abduction of children in the homes of the poor and the orphanages has incorporated a human material

¹ "Come nacque e come morì il 'marxismo occidentale'", pp. 394-417 in Mario Cingoli and Vittorio Morfino, *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, Milano, Unicopoli, 2011.

² All these references are quoted in Losurdo's text.

completely devoid of desire and that the bourgeois society celebrates the image of itself as "a real Eden of the innate rights of man", when in reality, in its scope, the "human labour", moreover, "man as such (...) plays a miserable part". Finally, far from being recognized in his dignity of man, the labourer "leads to market its own skin and doesn't have another thing to expect but the tannery" (Losurdo, p. 399-400).

But what proves these citations of the positive use made by Marx of humanist vocabulary? Just that he has never established an abstract separation between the vocabulary of the theory and the vocabulary of the political struggle. They certainly do not prove that Marx considered the essence of man an universal principle of explanation of human history; on this issue, Losurdo remains silent. For him, what matters is the historical construction of the idea of universal humanity, the old struggle to eliminate the racist, colonialist and class differences among men. And Losurdo's struggle for the defense and illustration of this historic construction earned him deserved recognition, making him one of the main references of theoretical Marxist anti-imperialism on an international scale.

However, whether we like it or not, moral discourse is immersed in ideology; the moral abstractions are much too vague, when not outright contradictory. It is not needed a huge terminological rigor to realize that common phrases and morally sympathetic phrases, as for example, "torture is inhumane", omit that, on the contrary, torture is a characteristically human institution. Primates, reptiles, insects etc. do not torture. About the word "human", you can say the same as Marx said of "population" in the famous *Introduction of 1857*:

"It seems correct to begin by real and by concrete, by the actually real assumption and, thus, in Economy, for example, by population, the foundation and the subject of the whole act of social production (die Grundlage und der Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts). A more accurate account, however, shows that this is false. The population, for example, if I omit the classes that constitute it, is mere abstraction".

Just replace population by man (or human, humanity etc.) to note that the theoretical problem raised by Althusser is the same: the humanity, if I omit the classes that constitute it, is mere abstraction. He does not criticize the humanist values in general, but the metaphysical postulate of a universal essence of man, which would be an attribute of each individual taken separately¹. Thus understood, humanism is an idealistic doctrine that declares, from a vague intuition of essence, that man or "people" *is* or *are* this or that.

¹ Cf. Louis Althusser, "Marxisme et humanisme" in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p.234

Resumes, sometimes inspired by high ideals of emancipation, one of the most common answers to the question of men's essence: animality is its matter, but its substantial form is reason, or, in explicitly theological record, man is body and soul.

From the epistemological break to the materialism of the encounter, the Althusser's concern in examining critically the simplifications and the metaphysical answers to problems raised by the theory of Marx remained constant. At the very least, he has awakened from the dogmatic sleep the purely ideological marxists, many of them flirting openly with idealism. But his criticism would have been more welcomed and understood if instead of go in against hand of the cultural sensitivity of the left, he had just criticized the assumptions purely ideological and most of the times rhetorical oh humanistic doctrines.

The fundamental link between the processes of the natural history and the social history of *homo sapiens* was expressed in a lapidary phrase of Engels during Marx's funeral, in honor of the "greatest of thinkers", who had "ceased to think" three days before, in march 14, 1883: "just as Darwin discovered the law of development of organic nature, Marx discovered the law of development of human history". This analogy between the respective contributions of the two geniuses of knowledge earned Engels a lasting antipathy from those that consider marxism a metaphysics of human labour.

In this decisive point, Losurdo's theoretical humanism led him to a huge disregard of the theoretical importance of *Capital*, the work to which Marx devoted his greatest intellectual effort:

"The continuity in the evolution of Marx is obvious, and what Althusser describes as epistemological rupture is nothing more than the passage to a discourse in which the moral condemnation of anti-humanism of bourgeois society is expressed in a manner more concise and more elliptical" (Losurdo, p. 401)

Reduce the colossal contribution of Marx to the knowledge of the social evolution of humanity to mere "more concise and more elliptical" way of expressing his ideas is inflict him an unacceptable "capitis deminutio". The unilateral emphasis on moral aspect conflicts with the famous statement of Marx at the end of the Preface to the *Critique of political economy* :

"(...) my views - no matter how they may be judged and how little they conform to the interested prejudices of the ruling classes - are the outcome of conscientious research carried on over many years. At the entrance to science, as at the entrance to hell, the demand must be made:
Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni viltà convien che qui sia morta »

Western marxism and anti-colonialism

As we recognize the impropriety of the expression *theoretical anti humanism*, we don't refer only to its political effects on the cultural sensitivity of the left. The most consistent criticism that Losurdo directs to Althusser is that, without assuming firmly and positively the value of the idea of humanity, it would not make sense to speak about dehumanization. When we hear a spokesman of the American oppression machine talk about "human rights", we reject this gross hypocrisy on behalf of human emancipation, which presupposes the abolition of class exploitation, of force as "ultima ratio" of international relations and full equality of peoples. It's not because imperialism corrupts and prostitutes the universalist values that we should reject them. But precisely, to unmask the imperialist mystification, it's not enough to reiterate that Socialists and Marxists defend the real humanism, if only because you don't have to be a Marxist to denounce the miseries, injustices and atrocities of the world.

It is however in the grounds of historical materialism that we can criticize radically the imposture of bourgeois universalism and show that this alleged bourgeois humanism is based on exploitation of labor, the use of military force and in predatory plundering of natural resources. And it is also on these grounds that we can discern the contradictions that determines the course of world history and the principal enemies of the emancipation of the human species. In July 26, 1920, Lenin contended at the Second Congress of the Comintern that "the characteristic trait of imperialism is that the whole world [...] is divided currently in a large number of oppressed peoples and a little number of oppressors which have colossal wealth and a powerful military force". Ninety-three years later, this observation remains valid.

Shall we include Althusser in the of western Marxist's school? Maintaining objectivity in his criticism, Losurdo recognizes that "Althusser follows with deep participation the struggles undertaken by colonial peoples and looks with sympathy to China, who yearns for the leadership of the anti-imperialist movement; however, from a theoretical point of view, he does not seem able to grasp the full meaning of these struggles". Why? According to Losurdo it is "a phenomenon of general nature". "During the years of 1960 and 1970, a massive misunderstanding characterizes the Marxist left in Europe and in the United States: the large demonstrations in favor of Vietnam are interwoven quietly with the tribute to authors that considered definitively overcome the national liberation movements".

But to illustrate this generalized misconception it is not Althusser but Adorno the

one criticized. Losurdo blames the *Negative Dialectic*, of 1966, for having liquidated the Hegelian thesis of the "spirit of the people" (Volksggeist) and denied the essential character of the national dimension and of the national question", estimating it "reactionary and regressive", "in relation to the Kantian universal of this period", and condemning his "nationalism" and "provincialism" in an epoch of global conflicts, when "an organization of the world" becomes possible. Worse still, the Volksggeist would mean the devotion to a "fetish", a "collective subject" (the nation), within which "the individual subjects disappear without leaving traces". This position taken by Adorno unlegitimizes a posteriori the war waged by *National Liberation Front* in Algeria, a people and a country without doubt more parochial, more backward and less cosmopolitan than France, against whom the Algerian people rose up. In any case, Adorno was placed in the impossibility of understanding the great struggles that were occurring under his eyes, beginning with the one guided by *National Liberation Front* in Vietnam". (P. 403; italics in original)

Brief conclusion

Although he does not discuss in what sense he considers correct or incorrect to say that the humanism assumes a universal essence of man, nor what would be this essence (a categorical imperative, a pure idea of reason, a revolutionary ideal), Losurdo is right in arguing that the recognition of the full equality of men constitutes an irrevocable goal of revolutionary struggles of our time and that therefore, against the false universality of liberal ideology, we must defend unreservedly the cause of humanity. We must also recognize the relevance of his criticism of Western authors, marxists, half-marxists and anti-marxists, about the Nations that have freed themselves from colonial rule. Include in the same condemnation the imperialist States and those originated from national liberation movements implies hiding the historical consequences of colonization and disregarding the persistent contradiction between the oppressed peoples and the peoples oppressors, pointed out by Lenin for almost a century now. In accordance with this rhetorical anti-statism, humanity would continue to be divided between oppressors from the center and the oppressed of the periphery.

Glorificação da violência e degeneração da política no pensamento de Hannah Arendt

Joelson Pereira de Sousa
Professor na Universidade do Estado da Bahia
E-mail: joelson.filo@hotmail.com

Nesta comunicação pretendo abordar a identificação entre violência e política no pensamento de Hannah Arendt, a partir das obras *Entre o passado e o futuro* (1968) e *Sobre a violência* (1969). Interessa-me pontualmente trabalhar dois argumentos em destaque nestes textos, a saber, o **esfacelamento da tradição** que evidencia uma ruptura com o pensamento político tradicional, e a **recusa da concepção dialética da história** que nega a possibilidade de reconciliação entre a violência política e a realidade.

I

Ao propor uma reflexão sobre violência e política a filósofa alemã Hannah Arendt observa diretamente a eclosão de inúmeros conflitos armados que se alastraram por toda parte nas décadas de 60 e 70. Em convulsão, o mundo contemporâneo testemunhou guerras, guerrilhas, revoltas, revoluções, ditaduras e totalitarismos de toda sorte, difundindo uma equação capaz de permitir as formas mais cruéis de barbárie, a conjunção entre violência e política.

Já nas primeiras linhas do livro *Sobre a Violência* (1969) Arendt se refere a este período turbulento como "o pano de fundo do século XX", a pedra de toque da sua abordagem sobre a relação entre poder e violência na cena política do século XX, segundo ela, "um século daquela violência que comumente se acredita ser o seu denominador comum". (p.17) O momento histórico que consagrou a violência como estratégia política eficiente para a garantia do poder de governar.

Nestas décadas, a corrida armamentista promovida pelas superpotências USA e URSS se tornou o exemplo mais contundente da aceitação desta premissa, lançando as nações mais influentes e desenvolvidas do mundo na busca pela ampliação do seu potencial de destruição, por meio de uma espécie de tecnologia da violência. Tal situação resulta em uma elevação nunca imaginada da potência bélica de forças políticas antagônicas no cenário internacional. O domínio de armas nucleares de destruição em massa, por parte destas

superpotências, revela, segundo Arendt, uma mudança significativa no entendimento político do uso da violência, "a corrida armamentista, como não é mais uma preparação para a guerra" (p.18) representa a posse de uma tecnologia bélica de alcance planetário que passaria a ser "a melhor garantia para a paz". Com isso, a justificativa para tal esforço precisa ser ajustada, camufla-se o objetivo de vitória sobre o inimigo com um paradoxo perigoso: legitimar a guerra afirmando o desejo de aniquilá-la. Esse é um argumento que tende a naturalizar a interação violência e política como *modus operandi* da governabilidade, *condictio sine qua non* para o estabelecimento da ordem política, onde a violência se configura como a forma básica de manifestação do poder.

Diante desta ambivalência, Arendt conclui pela falta de alternativas para a superação desta fórmula que vê na guerra a principal força estruturadora da sociedade:

A principal razão em função da qual a guerra ainda está entre nós não é um secreto desejo de morte da espécie humana, nem um instinto irreprimível de agressão ou tampouco e por fim, de forma mais plausível, os sérios perigos econômicos e sociais inerentes ao desarmamento, mas o simples fato de que nenhum substituto para esse arbítrio último nos negócios internacionais apareceu na cena política. (2010, p.20)

Essa limitação da capacidade de propor novas soluções a problemas tão antigos nas sociedades políticas leva inevitavelmente à incorporação definitiva da violência como elemento essencial à solução de conflitos na esfera pública. Confirmando as palavras de Arendt, nosso tempo parece ter herdado das gerações passadas "a experiência de uma maciça intromissão da violência criminosa, em larga escala, na política" (ARENDRT, 2010, p.29). O terror dos campos de extermínio nazista, a tortura legal, os vários genocídios e os massacres em massa de civis são exemplos paradigmáticos dessa intromissão.

Neste sentido, a sentença do antropólogo francês René Girard na obra *A violência e o sagrado* de 1972, afirmando que "a violência agora é de todos e está em todos", corrobora a posição antecipada por Arendt ao tratar a conjunção entre violência e política, consolidando a relevância da temática em qualquer abordagem que pretenda se ocupar da sociedade humana. Uma questão bem latente em nossos dias, nos quais o uso político da violência aparece cotidianamente nos debates populares, alcançando desde as conversas dos cidadãos comuns até a pauta de intelectuais e instituições que representam a sociedade.

Vale lembrar, que no campo da filosofia política, Arendt já expressava em termos definitivos essa posição central da violência, ao mesmo tempo critica o fato desta temática não ter sido devidamente considerada até então:

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios

humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial [...] Isso indica quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, negligenciadas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos. (2010, p.23)

No campo prático, a violência tornou-se epidemiológica: pessoas se armam, o crime organizado constitui um poder paralelo, fundamentalistas radicais aterrorizam o mundo e a todo instante países mobilizam suas forças armadas se empenhando cada vez mais na produção de uma tecnologia de guerra. É certo que a violência passa a fazer parte da agenda diária de muitos organismos e grupos, levando a Organização das Nações Unidas a proclamar o interstício de 2000 a 2010 como a década em favor de uma cultura de paz, já que a superação da violência seria o grande desafio da atualidade e, ao mesmo tempo, um problema de difícil solução.

É por isso que, se tomarmos o contexto atual, de um mundo conturbado politicamente, ocupado por potências bélicas e transpassado pelas ameaças de terror, veremos a urgência de um aprofundamento das posições assumidas por Arendt. Pois onde a política não foi reduzida ao plano da violência, como no caso dos regimes totalitários, foi reduzida ao plano da administração burocrática dos interesses econômicos. (DUARTE, 2002)

Frente a essa questão, proponho analisar dois argumentos desenvolvidos por Hannah Arendt ao confrontar o pensamento político da tradição com a atual conjunção entre violência e política. O primeiro é o argumento do esfacelamento da tradição e o segundo é a recusa da concepção dialética da história, encontrados respectivamente nos ensaios "A tradição e a época moderna" e "O conceito de história antigo e moderno" na obra *Entre o passado e o futuro* de 1968, sendo retomados na obra *Sobre a violência* de 1969.

II. O esfacelamento da tradição

A ideia chave que abre o ensaio "A tradição e a época moderna" é que a tradição do pensamento político teria início e fim bem definidos. Como se Arendt percebesse claramente o esgotamento de um modo já calcificado de conceber as relações políticas.

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx. (2011, p.43)

As revoluções políticas e econômicas que inauguraram a Idade Moderna trouxeram

consequentemente novos problemas com os quais a tradição do pensamento político era incapaz de lidar. Para Arendt, pensadores como Kierkegaard, Marx e Nietzsche, precedidos por Hegel, representam os embates responsáveis pelo fim dessa tradição.

Hegel foi o primeiro a conceber a História como uma totalidade, movida pelo desenvolvimento de um fluxo contínuo capaz de delinear o elo comum entre as mais diversas manifestações do passado. Trata-se de um idealismo nas alturas, responsável por criar uma harmonia entre as posições contrárias e conflitantes no curso da História, e ainda suplantar os sistemas forjados anteriormente pela tradição. Com isso, segundo Arendt, Hegel consegue estabelecer "o fio da continuidade histórica" que tornaria desnecessário qualquer apego à autoridade da tradição.

Kierkegaard, Marx e Nietzsche abalaram a autoridade do passado, desenvolvendo cada um a seu modo e intensidade questionamentos à hierarquia dos conceitos cristalizada na história da filosofia. Estes pensadores buscavam algo novo, pois entendiam a necessidade de novas ideias para dar conta dos fenômenos da modernidade. Romperam com a autoridade da tradição, apesar de continuarem influenciados pelo quadro de sua referência. Segundo Arendt é como se "tentasse desesperadamente pensar contra a tradição, utilizando ao mesmo tempo suas próprias ferramentas conceituais". (2011, p.52) Vejamos alguns pontos destacados por Arendt deste embate conceitual que Kierkegaard, Marx e Nietzsche travaram com a tradição:

1) "O salto de Kierkegaard, da dúvida para a crença consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé." (p.56)

A tradição teológica, tanto da patrística quanto da escolástica, buscava promover uma relação de cooperação entre fé e razão, sob os lemas de crer para compreender e compreender para crer defendidos por Agostinho e Tomás de Aquino. Kierkegaard não seguiu esta mesma aproximação, antes, seu ponto de partida foi a introdução da dúvida na crença religiosa. Assim, ele inverte e distorce a relação tradicional entre fé e razão, afirmando que o homem não pode confiar na capacidade do intelecto para receber a verdade, jamais a razão poderia confirmar ou conduzir à crença, como queria a tradição. Para Kierkegaard, somente a dúvida leva à crença, pois diante da razão a fé será sempre um salto no escuro.

2) "O salto de Marx da teoria para a ação, e da contemplação para o trabalho..." (p.56)

Ao logo de toda a tradição do pensamento filosófico se buscou refletir sobre os valores que devem governar as relações humanas na vida pública, tal reflexão na história da

filosofia resultou em um idealismo contemplativo e utópico, ou quando muito, em uma teoria política legitimadora das formas de poder já estabelecidas. Marx, por seu turno, desafia a tradição ao descer ao chão toda forma de idealismo, a fim de propor uma análise materialista para o curso da história, conseqüentemente, a filosofia é superada pela política, a teoria é superada pela ação e a contemplação é superada pelo trabalho. Marx refuta a razão política idealista, materializando o movimento dialético das ideias, nas lutas de classes.

3) "O salto de Nietzsche do não-sensual reino transcendente das ideias para a sensualidade da vida..." (p.56)

A tradição do pensamento filosófico, desde os gregos até sua cristianização, reduziu o corpo a mero adereço da condição espiritual humana, promovendo um tipo de moral com valores expressamente contrários à vida e ao homem. Nietzsche se opõe a essa razão que desumaniza o homem e para isso, revira o platonismo ao avesso insistindo sensualidade da vida. Realiza uma superação da moral tradicional, buscando o mundo no qual residem a verdadeira vontade e a verdadeira potência humana. Não há mais dualismos que separam o pensar e o agir, o valor máximo a ser obedecido é o valor da dignidade da própria vida, a transvaloração dos valores surge da incompatibilidade desta posição com as "ideias" tradicionais. Com isso, tem-se uma superação da metafísica tradicional e dos conceitos sem correspondência com a experiência humana válida.

Nas palavras de Arendt, ao analisar panoramicamente esses embates conceituais:

O Kierkegaard queria afirmar a dignidade da fé contra a razão [...], assim como Marx desejava reafirmar a dignidade da ação humana contra a contemplação [...], e Nietzsche, a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno. (2011, p.58)

Essas rebeliões foram importantes porque levaram em conta traços da modernidade incompatíveis com a tradição, decretando a ruína do argumento de autoridade da tradição no século XX. Não obstante, o foco de Arendt é a questão da violência, temática que também nunca teve eco na tradição do pensamento político. Na obra *Sobre a violência* (1969) ela destaca que "Quem quer que tenha procurado alguma forma de sentido nos registros do passado viu-se quase obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal" (2010, p.23).

Foram esses ataques à autoridade da tradição que permitiram um modo de pensar que dispensava a legitimidade do passado, com esta perspectiva, Arendt, aceita a ruptura com a tradição consumada nestes pensadores também na questão da análise da violência e conclui que "Hoje todas essas antigas verdades sobre a relação entre guerra e política, ou a

respeito da violência e do poder, tornaram-se inaplicáveis” (2010, p.24)

Com isso, o argumento do esfacelamento da tradição que norteia o ensaio "A tradição e a época moderna” realiza uma espécie de epoché menos radical, pois não destrói a tradição, mas a desconsidera ao abrir caminho para uma forma de pensar descompromissada com o passado, até por que, no caso de Arendt, as categorias tradicionais do pensamento filosófico não contemplavam a relação entre violência e política como uma questão central.

Por isso, na obra Sobre a violência (1969), Arendt abordará o caráter político da violência tendo em mente o silêncio da tradição sobre este tema, considerando que certas tendências do presente não mais podiam ser compreendidas dentro do quadro de referências da tradição.

III. A recusa da concepção dialética da história

Essas reviravoltas que levaram à ruína a autoridade da tradição põem em foco um princípio de sentidos ambivalentes e forças contraditórias. A afirmação de um dos opostos - fé versus intelecto (Kierkegaard); prática versus teoria (Marx); vida sensível versus verdade supra-sensível (Nietzsche) - traz necessariamente à luz o seu oposto rejeitado, fazendo com que um, só tenha sentido diante de sua oposição. Tal princípio que marca a reflexão desses pensadores resulta da concepção dialética da história que Hegel estabeleceu de forma universalmente válida. Para Arendt:

Kierkegaard, Marx e Nietzsche permaneceram hegelianos na medida em que viram a História da Filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido; seu grande mérito está em que radicalizaram essa nova abordagem ao passado da única maneira em que ela podia ser ainda desenvolvida, isto é, questionando a tradicional hierarquia conceitual que dominara a Filosofia Ocidental desde Platão e que Hegel dera ainda por assegurada. (2011, p.55-56)

Em Hegel, a tradição se realiza por meio de um movimento dialético que encontra a verdade na tensão das oposições reveladas no processo temporal, onde o curso da história se dá nos próprios antagonismos que a move. Esse mover da história não é aleatório, pelo contrário, marcha dialeticamente em direção à liberdade, revelando o sentido teleológico da concepção hegeliana da História. Permitindo com que os valores mais divergentes, as práticas mais contraditórias e as autoridades mais conflitantes, serem reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente. Segundo Arendt, "Hegel, finalmente, em um derradeiro e gigantesco esforço, reuniu em um todo coerente e

em autodesenvolvimento as diversas tendências da Filosofia tradicional [...]” (2011, p.66)

Essa concepção hegeliana da História como movimento dialético unificador dos opostos, identificada por meio da tríade tese, antítese e síntese, foi amplamente aceita e pouco questionada, pois permitia o desenvolvimento da ideia de uma História universal, capaz de absorver as mais absurdas contradições em nome de um processo contínuo de avanço histórico.

Hegel pretendia que a descoberta do movimento dialético como uma lei universal, governando ao mesmo tempo os negócios humanos (a história) e a razão interna dos eventos naturais, demonstrasse a identidade entre matéria e pensamento. (ARENDR, 2011, p.66).

A partir de Hegel nenhuma ambivalência seria maior que a abrangência do movimento dialético, agora, todas as contradições históricas poderiam ser conciliadas em uma História universal.

Bem a seu modo, Marx seria um dos autores que mais tirariam proveito desta posição. No ensaio "O conceito de História - antigo e moderno" In: Entre o passado e o futuro (1968), Arendt considera que

Marx tomou o significado hegeliano de toda a história, o progressivo desdobramento e realização da ideia de liberdade, como sendo um fim da ação humana, e quando, além disso, em conformidade com a tradição, considerou esse 'fim' último como o produto final de um processo de fabricação. (2011, p.113)

Ele também manteve o sentido de finalidade do processo histórico, que Hegel também havia expressado. No entanto, vai além, quando percebe a história como resultado direito do fazer humano, sendo possível determinar não só a forma de seu movimento (o movimento dialético), mas também o seu conteúdo (a luta de classes).

É justamente neste ponto que reside o cerne da reviravolta marxista, o que impulsiona o movimento dialético não é o espírito da humanidade como afirmava o idealismo de Hegel, mas sim as condições materiais que historicamente resultaram na luta de classes. Segundo Arendt, "... para Marx essa fórmula parecia desvendar todos os segredos da história, exatamente como a lei da gravidade parecera desvendar todos os segredos da natureza". (2011, p.115).

Diante desta noção de história como processo dialético unificador, Arendt, preocupada em pensar a relação entre violência e política, não aceita essa consequente reconciliação do homem com a realidade, recusando a concepção dialética da história, mesmo sendo um paradigma já incorporado à maior parte das análises políticas em seu tempo.

Vou destacar dois aspectos que encorparam essa recusa arendtiana da concepção dialética da história:

O primeiro é o da **possibilidade de harmonização**, consequência inevitável de uma dialética capaz de unificar as práticas mais contraditórias e os valores mais ambivalentes em nome de um progresso ininterrupto da história. Segundo Arendt, por intermédio desta possibilidade de harmonização,

... a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades [...] foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente [...] (2011, p. 55).

Essa forma harmonizadora de conceber o desenvolvimento da história implica na legitimação de lógicas absurdas como a que propõe fazer uma guerra para acabar com todas as guerras ou então, de modo mais paradoxal ainda, dizer que necessariamente a paz e a guerra caminham juntas na História, garantindo o progresso da humanidade.

Na obra *Sobre a violência* (1969), Arendt retoma esse ponto da sua recusa, afirmando que

A ideia de Marx, tomada de empréstimo a Hegel, de que cada velha sociedade traz consigo as sementes da sua sucessora, do mesmo modo como todo organismo vivo traz consigo as sementes de sua descendência, é realmente não apenas a mais engenhosa, como também a única garantia conceitual possível para a eterna continuidade do progresso da história; e posto que o movimento desse progresso de advir do confronto de forças antagônicas, é possível interpretar cada 'retrocesso' como um recuo necessário, mas apenas temporário. (2010, p.43)

Essa fórmula do desenvolvimento histórico, impulsionada por conflitos e antagonismos, esconde uma perniciosa lógica legitimadora da violência, na qual o mal seria necessário para criar o bem. Isso explicaria a grande confiança de Hegel e Marx no poder da dialética, em virtude da qual os opostos não se destroem, mas se desenvolvem suavemente, transformando-se um no outro, já que as contradições promovem o desenvolvimento e não o paralisam - neste caso, o mal não é mais do que o modus privativo do bem e conseqüentemente, o bem poderia advir do mal - em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto. (ARENDR, 2010, p.80)

Na obra *Origens do totalitarismo* (1951), Arendt já indicava a recusa desta possibilidade de harmonização conciliadora da história, ela percebeu que a violência não poderia reconstruir dialeticamente a paz. Depois de Auschwitz, entendido como o mal radical, já não havia mais como sustentar a noção de um gradual desenvolvimento do progresso da história, nada parece mais discutível que a ideia de que o curso da história esteja dirigido à crescente realização da liberdade.

O segundo aspecto que pode ser apontado na recusa arendtiana da concepção dialética da história é a referência **ao uso notadamente instrumental da dialética**, tanto na teoria marxista como em seus seguidores. Segundo Arendt, esta instrumentalização é típica

... de todas as filosofias estritamente utilitaristas tão comuns e características da primeira fase industrial da época moderna, quando os homens, fascinados pelas novas possibilidades de manufaturar, pensavam todas as coisas em termos de meios e fins, isto é, categorias cuja validade obtinha sua origem e justificação na experiência de produção de objetos-de-uso. (ARENDR, 2011, p.115)

Neste sentido instrumental, o uso da concepção dialética no conjunto das teorias sobre a histórica, resultou na legitimação da violência como prática política justificável, pois permitiu sua incorporação definitiva nos processos de desenvolvimento histórico. Marx foi o principal pensador que viu na glorificação da violência um padrão passível de determinação da ação política, fazendo de uma espécie de violência legítima a regra de ouro da política na modernidade. Tal posição é devedor de um utilitarismo pragmático que incorpora a violência no modo humano de fazer a história, impondo à realidade um significado preconcebido, capaz de absorver a tese revolucionária de que o poder brota do cano de uma arma.

Hoje em dia, a maneira hegeliana e marxista de reconciliação das práticas políticas com a realidade, através da compreensão do significado profundo de todo o processo histórico, parece completamente refutada. Pois a violência foi alçada aos patamares mais elevados das estratégias políticas, resultando no aparecimento daquilo que Arendt chama de mal radical jamais visto, a saber, as fábricas de morte nos campos de concentração nazistas. Não sendo possível, a partir deste acontecimento, a harmonização desta forma absoluta de violência e banalidade do mal com o progresso da história, e mesmo se chegasse a uma glorificação ou justificação da violência como tal, esta já não seria política, mas, antipolítica.

Portanto, diferente da concepção dialética hegeliano-marxista de que os opostos não se destroem, mas se superam, a oposição entre violência e política não tende a uma superação, na forma de um bem oculto, mas à degeneração, resultando na destruição do poder e na revelação de um mal ainda maior que a violência: a instalação o terror.

BIBLIOGRAFIA

ARENDR, Hannah. *A Promessa da Política*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 6a ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- _____. *Sobre a Violência*. 1a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BIGNOTTO, N. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, E. J. & BIGNOTTO, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. 1a ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, A. (org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- LAFER, C.: *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Limites políticos do comunitarismo e do contratualismo a partir de uma perspectiva habermasiana

Jorge Atilio Silva Iulianelli
Professor da Universidade Gama Filho
E-mail: *silva.iulianelli@gmail.com*

Introdução

Há uma percepção de estarmos em um momento de inflexão do modo de produção Capitalista. Isto está demarcado pelo que David Harvey chama de compressão espaço-temporal, que seria fruto dos fluxos de trocas econômicas, financeiras e comerciais; notadas por François Chesnais como mundialização. As relações entre este cenário econômico-cultural e a cena sociopolítica nos desafia a compreender o futuro da democracia e das relações de representação e participação política em sociedades complexas. Estou de acordo com Hare quando afirma que esperar dos filósofos algum tipo de salvação política é o mesmo que esperar que a salvação nacional advenha de um retorno às religiões (Hare: 1998, 1). Bem como, estou de acordo com a proposição feita por ele de que os filósofos podem prestar bom auxílio ao aprofundamento gerado por compromissos governamentais, com comunidades, partidos, religiões e outras organizações menos oficiais. Isso pode ter que ver com tomadas de decisões (decision making), ou decisões que possam ter alto custo em termos de trabalho e dinheiro (Id. Ibid., p.5). Segundo ele, um papel relevante que os filósofos podem ter é o de testemunhas especializadas em Audiências Públicas. Não pode, porém, a filosofia política ser apenas uma reflexão sobre os conceitos políticos sem alguma observação da práxis e dos sujeitos políticos.¹ Neste sentido, podemos agregar o que propõe Habermas como tarefa do filósofo político:

Filósofos e especialistas de outras áreas podem contribuir, à sua maneira, para explicar o que significa perseguir e concretizar o projeto de uma associação de

¹ Tenho participado de algumas audiências públicas, na condição de Consultor do GT *O papel das igrejas na ditadura*, da Comissão Nacional da Verdade. Também, como sindicalista, tenho participado de discussões entre a categoria dos docentes da educação privada, os patrões e o governo. Concordo com Hare, que é muito perigoso supor que filósofos tenham alguma vantagem relativa, do ponto de vista da construção do esclarecimento político, que quaisquer outros cidadãos. Porém, podem os filósofos, observa Hare, aprofundar os argumentos, o que pode ser vantagem ou desvantagem no campo legislativo, e no campo midiático uma maior vantagem (Hare: 1998, 6).

parceiros do direito livres e iguais, que a si mesmos se autodeterminam. Sob essa premissa, qualquer ato fundador abre a possibilidade de um processo ulterior de tentativas que a si mesmo se corrige e que permite explorar cada vez melhor as fontes do sistema dos direitos. (Habermas: 2007, 167).

Proponho iniciar nossas reflexões com um olhar sobre alguns cenários brasileiros nos quais estes pressupostos se vêem desafiados. As assim chamadas jornadas de junho, a greve dos docentes no Rio de Janeiro, em setembro, e a dialética entre intolerância religiosa e laicidade do Estado, parecem ser motivos oportunos para nossa tematização.

O recente cenário político brasileiro tem nos colocado diferentes questões, comuns às mudanças que temos assistido em todo o mundo. Para tomarmos três redes de eventos como exemplares podemos notar as mobilizações de junho de 2013, a reação da polícia militar aos professores grevistas no Rio de Janeiro, em setembro de 2013, e o fundamentalismo religioso e a intolerância religiosa que tem sido expressa como questão problemática. O que há de comum na gramática desses eventos é a questão democrática. O modelo de democracia que uma sociedade escolhe se reflete no conteúdo político dos movimentos da sociedade. O esforço filosófico deve ser, ao meu sentir, a partir das observações dos processos políticos identificar e esclarecer a relevância dos discursos e das práticas, favorecendo e participando da crítica social, da construção da *emancipação* (*Der Gesellschaftlichen Emanzipation*) como problema de aprendizagem comunicativa.

As manifestações de junho iniciam a receber muitas interpretações. Sabemos que foi ação das juventudes. Havia a questão básica, inicial, da reivindicação de redução das tarifas de transporte público. E temos notícia de ter havido uma maior concentração de solidariedade após as nefastas ações repressivas e violentas da polícia militar contra os jovens em São Paulo. O efeito multiplicador das ações foi tremendo e elas se espalharam praticamente por todo o País. Isso colocou na agenda não apenas um ou outro serviço público precarizado, senão a necessidade de haver maior participação e representação política da sociedade. O tema da representação política nas democracias foi enunciado. Além desse elemento crítico, fundamental, havia a questão do método. A principal via de convocação para as mobilizações foi o uso das redes sociais. As mediações institucionais, sindicatos, partidos, órgãos associativos, foram colocadas em segundo plano. Ficou marcada a necessidade de as instâncias políticas *ouvirem as vozes das ruas*. Alguns chegaram a compreender que estas ações apresentavam a demanda de inventar uma nova política (Chauí: 2013). Carlos Vainer (VVAA, 2013) avalia que as mobilizações apresentaram a demanda da liberdade urbana, da liberdade de mobilidade social, como um reclame das juventudes em conexão com a necessidade crescente das metrópoles impensadas a partir da

lógica do deslocamento popular. David Harvey (VVAA, 2013) dá um tom acima e nota a questão do projeto social e pessoal que há nessas mobilizações.

As manifestações de junho colocam questões sobre as vias da representação política e os efeitos da relação Estado e sociedade civil, sob o Estado democrático de direito. As juventudes se apresentaram como sujeitos políticos difusos. A questão dos direitos estava apresentada tanto sob a lógica dos direitos distributivos, quanto sob a dos direitos de reconhecimento (Fraser: 2001). A gramática dos direitos se conjugava de modo tal que os discursos das ruas tiveram uma repercussão na construção dos discursos sistêmicos no interior do poder Estatal. A presidenta, como representante do Executivo, convocou uma mesa de diálogo com setores das juventudes presentes nas ruas, numa tentativa de *domesticação* do discurso. Porém, como os indígenas em outra ocasião, as juventudes procuraram *amansar* o poder instituído. De alguma forma, o Executivo procurou demonstrar sensibilidade, as passagens de ônibus foram reduzidas, a Presidenta afirmou um pacto nacional ao redor de cinco questões: transporte, reforma política, saúde, educação e responsabilidade fiscal. Sem que, entretanto, tais temas viessem a ser definitivamente tratados. Aliás, não poderia deixar de notar neste relato a alteração do ponto de vista político emitido pela mídia, num primeiro momento desfavorável às mobilizações de juventude, e num segundo momento favoráveis a uma agenda supostamente anti-governo federal.

No mês de setembro de 2013, no Rio de Janeiro, em função de luta pela valorização da categoria de professores da educação fundamental, houve greve¹. A greve no âmbito do município se interpôs em favor do debate público sobre o plano de carreira dos profissionais da educação. Novamente, a relação entre o Estado e a sociedade civil. Os docentes da educação fundamental são funcionários públicos. Tiveram no início da greve apoio dos pais e dos estudantes. Ocuparam a Câmara dos Vereadores, porque a Prefeitura, após discutir com o sindicato dos profissionais da educação (Sepe) admitiu que a proposta de plano de carreira tinha que ser a dirigida pela autoridade pública. A rejeição da propositura da Prefeitura fez com que os ocupantes da Câmara impedissem a votação. Os

1 No Rio de Janeiro tem, também, ocorrido forte mobilização dos docentes do Ensino Superior Privado. Houve no início de 2013 uma CPI, na ALERJ, sobre as IES privadas. Esta mobilização dos docentes se dá em duas direções, (a) na reivindicação pelo fim da prática do empréstimo compulsório como mecanismo financeiro de custeio das IES privadas; e (b) pela maior responsabilização do órgão regulador, a saber, a SERES/MEC, em sua gestão relativa à concessão e acompanhamento do ato autorizativo. Emblemático, neste sentido, tem sido a luta docente da Universidade Gama Filho. Isto pode ser observado por meio do Blog daquela Associação de Docentes: <http://www.adgfdocentes.blogspot.com>

vereadores solicitaram a reintegração de posse da Câmara. A Polícia Militar foi usada para retirar à força os professores que ocupavam aquela *casa do povo*. A truculência da ação policial indicou que havia profunda desproporcionalidade entre a ação dos professores e a reação do Estado. A comoção foi nacional, porém não gerou a mesma solidariedade que as manifestações da juventude em junho. Porém, o tema da representação política voltou à cena ainda com mais força: como os vereadores, representantes do povo podem avocar a si a totalidade da representação social e política? Como o Prefeito pode acordar um processo coletivo de construção de plano de carreira para o magistério e em seguida apresentar um plano elaborado unilateralmente pelo Executivo?

Em relação à luta dos docentes da educação fundamental no Rio de Janeiro, o ato de expulsão dos docentes da Câmara de Vereadores, foi seguido de ações de violência cristalina dos agentes públicos, que deixou marcas nos corpos de vários docentes. O fato tomou vulto internacional, como as manifestações de junho haviam adquirido. A reivindicação dos docentes era, sobretudo, referente à participação no processo de elaboração do plano de carreira. Em que pese o fato da docência na educação fundamental ter conquistado um piso nacional, o qual não é cumprido pela maioria dos Estados da federação, e que, no Rio de Janeiro, exista um dos maiores salários nacionais para estes educadores, as condições de trabalho docente permanecem precárias, e no Rio de Janeiro ainda há classes multisseriadas - o que denota o descalabro do modelo. O foco desta narrativa é referente ao enfrentamento da categoria dos docentes com o Legislativo e o Executivo, ao ponto de, após os atos de violência policial sofrido pelos docentes, serem impedidos de participar, como assistência, da votação do plano de carreira da categoria. O Estado agiu com os docentes apenas de forma repressiva, por meio de ação policial e de constrangimento político. A imprensa iniciou outro constrangimento que foi indicar como os pais de alunos se opunham à continuidade da greve.

Finalmente, encerrando esta seção de situações exemplares das mobilizações sociais recentes, e suas consequências para a reflexão sobre o papel do discurso político na construção de sociedades justas e democráticas, podemos notar a questão religiosa em nosso cenário político. O Brasil é tratado como um país sem intolerância religiosa, com seu mito fundador de país miscigenado e naturalmente democrático. No entanto, a questão religiosa, que no século XIX tinha se manifestado na querela entre Igreja e Estado em torno da Maçonaria, deixando um limite da ação do Estado na coibição das ações das instituições religiosas, na década de 1930 se manifestou ao redor do debate nacional sobre a educação universal, pública e gratuita como dever do Estado, e as igrejas, em especial a

Igreja Católica, se contrapuseram ao que se considerou interferência do Estado na ação da livre iniciativa dos cidadãos em elegerem seu modelo educacional. Nos anos de 2000, em especial no ano de 2013, houve intenso debate ao redor dos valores da moral sexual. O Estado foi instado a resolver o dilema: a união estável entre pessoas do mesmo sexo pode ter validade jurídica equivalente ao casamento civil? O caso seguiu até o STJ. Teve resposta positiva para a equivalência. Passo seguinte, a Câmara dos Deputados elege para a Comissão de Direitos Humanos um deputado que se opunha a esse ato jurídico, e propunha uma lei controversa da *cura gay*. Essa decisão do legislativo gerou reações diversas contrárias ao deputado ocupar tal presidência, ato que não foi revisto pela Câmara dos Deputados. Neste mesmo campo semântico em que se coloca o tema da intolerância religiosa, há, também, o da laicidade do Estado. O caso brasileiro é de exigência de igualdade de tratamento público das diferentes igrejas cristãs e das religiões não-cristãs nas relações com o Estado. E o campo religioso que faz essa exigência se divide entre os que apoiam a presença do deputado contrário à união estável de homossexuais equivalente ao matrimônio civil, se opõem a revisões legislativas de outros itens do campo dos direitos sexuais e reprodutivos, como o aborto, por exemplo. Casos complexos que unem personalidades religiosas de diferentes colorações políticas, à esquerda e à direita, ao redor de supostas bandeiras comuns. Então, temos o seguinte quadro. De um lado, a unidade conservadora religiosa ao redor de bandeiras contrárias aos direitos homossexuais e à revisão dos direitos sexuais e reprodutivos, que termina por incidir no legislativo a partir das leituras morais *conservadoras* de determinados grupos religiosos, e querem impor uma determinada visão moral religiosa como condição política para toda a sociedade. Por outro lado, temos o debate público sobre a necessidade de em um Estado laico haver isonomia nas relações com o Estado para todos os segmentos religiosos, também no que tange ao financiamento público de serviços sociais prestados pelas instituições religiosas. A primeira agenda teve repercussão nas manifestações de junho, que os jovens foram protagonistas. Especialmente no repúdio à postura contrária aos direitos dos homossexuais de um determinado deputado federal. A segunda agenda tem determinado ações das lideranças religiosas e do Estado brasileiro para criar uma cultura de superação da intolerância religiosa. Nos dois casos, a questão da representação política está insinuada e o tema da laicidade do Estado, e os processos de secularização, caro ao Estado democrático de direito, também.

Esses três relatos de eventos nos colocam uma possibilidade de reflexão sobre a relevância dos discursos teóricos do contratualismo, comunitarismo e da democracia

deliberativa como intérpretes de eventos políticos e propositores de soluções de conflitos e estabelecimento de comportamentos efetivadores da justiça e da exequibilidade das instituições democráticas. Nossa proposta argumentativa, neste ensaio, terá a seguinte conformação. Em primeiro lugar, indicaremos como os discursos contratualista e comunitarista enfrentam a questão do papel da ação civil não-estatal como elemento efetivador da democracia. Compararemos essas abordagens às proposições do discurso habermasiano da democracia deliberativa, como segundo passo. E, finalmente, concluiremos essas reflexões com uma retroanálise dos fatos elencados no início de nossas reflexões.

1. Do contratualismo e do comunitarismo como agendas para o Estado democrático de direito.

Há duas questões presentes para podermos avaliar o papel dos discursos contratualista e comunitarista em relação ao papel da sociedade civil na constituição do Estado democrático de direito. Primeiramente, se há a efetivação da cidadania por meio da constituição do Estado democrático de direito, quais os alcances e limites da participação política? Os cidadãos podem interferir *diretamente* nos processos legisferantes e na execução de políticas públicas? As diferentes visões de mundo, como a religião, podem legitimamente interferir nas práticas políticas? Ao fim e ao cabo, o que estamos a discutir é como os procedimentos podem ser ou não justificados argumentativamente e qual o papel dessa justificação para a legitimidade de efetivação de práticas sociopolíticas.

Uma estratégia argumentativa contratualista afirma que há duas direções de constrangimento. O Estado é constrangido pelos cidadãos a atuar a partir dos acordos sociopolíticos que os grupos sociais estabelecem, e os cidadãos são constrangidos a funcionar como pessoas iguais e livres, sem coibir entre si a igualdade e liberdade fundamental. As diferentes versões do contratualismo atualizam esses constrangimentos em versões que vão desde a afirmação de um *rationale* do papel coibidor do Estado, como elemento civilizatório fundamental (Hobbes, Leviathan); até versões que indicam a necessidade de instanciamento de uma posição original, com véu da ignorância para todos os participantes, como condição para estabelecimento de um contrato equânime entre todos os participantes da sociedade, com vistas ao estabelecimento de uma estrutura básica bem ordenada da sociedade (Rawls, Teoria da Justiça).

A noção de contrato social capta a perspectiva do consentimento voluntário aos

acordos institucionais básicos da sociedade. Acordos e instituições limitam o espectro de opções e oportunidades dos cidadãos, ao passo que institui normas compulsórias para todos os participantes da mesma sociedade - o que limita e coage aos que a tais normas são submetidos. Uma sociedade que se forma a partir do contrato social é justa na medida em que tais normas encontram *justificativas* discursivas para a submissão, ao invés de coerção. Ora, a coerção é sinal de inexistência de justificativas?

Thomas Scanlon (Scanlon: 1982) fez a seguinte descrição do contratualismo. Deveríamos poder justificar as instituições básicas da sociedade e as decisões políticas a todos os cidadãos. Em especial, os que se encontram em situação mais desvantajosa. Essa condição permitiria que os benefícios e custos distribuídos pelas instituições básicas da sociedade fossem assumidos *voluntariamente* por todos os cidadãos, tanto quanto isso é possível a seres humanos associados. Porém, nunca há esse fato voluntário da constituição da comunidade política. Esse é um ideal muito alto de legitimidade política. Para Scanlon, acordo voluntário justificado é um acordo razoável, a saber, um acordo livre e informado assumido por todos os contraentes. Ninguém poderia razoavelmente rejeitar, em especial porque atende os que se encontram em situação mais desvantajosa. Quem rejeita terá um ônus maior que os que acordam. Em segundo lugar, Scanlon esclarece que a motivação moral é a base do acordo, ou seja, as pessoas estão motivadas ao acordo, porque tem o desejo de justificar as próprias ações a outros (Scanlon: 1982, 116). Desde Hobbes o elemento da racionalidade é este: os interesses (autointeresse) dos que estão envolvidos no acordo contratado. Vários intérpretes notam que essa abordagem de Scanlon, de certo modo, esvazia a força do argumento rawlsiano que não limita o estabelecimento de uma estrutura básica da sociedade, ao estabelecimento de normas fundadas em princípios substantivos de justiça.

A questão fundamental que nos atine é como essa concepção contratualista permite explicar ações do Estado como a repressão policial aos movimentos sociais, com a criminalização dos sujeitos políticos e a imposição de políticas públicas consideradas apropriadas a condução de um projeto de sociedade em curso, como no Brasil. E notamos, de imediato que, ou o projeto contratualista é avesso ao comportamento político do Estado brasileiro ou o que o Estado brasileiro realizou, mais que incongruente ao contratualismo liberal, é uma sua consequência. Poderia haver ambas as explicações. Porém, de fato, nenhum liberal que se preze aceitaria compactuar com as descrições daqueles relatos, não aceitaria nenhuma daquelas consequências factuais como resultado de acordos razoáveis - tanto quanto, provavelmente, não aceitariam ser responsabilizados pelo *desaparecimento* de

Amarildo!

Porém, a concepção contratualista nada tem que ver com os comportamentos morais individuais. Os fins dos agentes nada tem que ver com essa concepção. O que está em jogo são as questões de justiça básica. Por isso, a concepção contratualista, como a de Rawls, por exemplo, nos deixam perseguir um acordo razoável, imparcial, na medida que consideramos o papel que as deliberações políticas tem para estabelecer uma justa e bem ordenada estrutura básica da sociedade. Há um padrão restrito de razão pública para essa modalidade de deliberação. Nem tudo que é valioso para a vida humana será decidido politicamente, a partir de acordos razoáveis. Decisões fundadas em acordos razoáveis podem se contrapor a valores ou ideais morais de determinados grupos sociais. Isso poderia equivaler a aceitar atos de coerção do Estado desde que estabelecesse neutralidade nos resultados, ir de encontro a determinados ideais morais não necessariamente implicaria em violar a neutralidade da justificação. Não é muito simples nos conectarmos a essa perspectiva.

A perspectiva comunitarista nos deixa uma outra abordagem sobre a justificação de nossos argumentos políticos. Sandels propõe que devemos reconhecer nossos limites quando participamos de debates públicos na condição de cidadãos. Nossas convicções morais e religiosas devem ser deixadas de lado? A resposta de Sandels é negativa e por dois motivos. Primeiro, nem sempre é possível decidir sobre problemas de justiça e de direitos sem solucionar problemas morais; e talvez possa ser possível apartar questões morais, de questões de justiça e direito, porém, não é desejável. Para Sandel, como para os comunitaristas, em geral, as concepções de bem viver (boa vida), concepções substantivas de moral, devem orientar as opções políticas, a elaboração de políticas públicas não pode negligenciar tais visões de mundo.

Para os comunitaristas, a doutrina do individualismo moral não presume o egoísmo moral. Para o liberalismo, na concepção comunitarista, o individualismo moral está fundado sob a liberdade, é sempre ato voluntário. Ser livre é submeter-se a obrigações morais, assumidas por vontade própria, livremente. Essa seria uma concepção libertadora, porque nos presume como agentes morais livres e independentes. Apenas a volição individual é a fonte de nossas obrigações morais. E a tradição, os hábitos, nossas heranças culturais? Sandel (2011, 259-301) observa que esses fatores são negligenciados pelo contratualismo. E isso interfere diretamente em nossas responsabilidades coletivas e com nosso dever em arcar com as dívidas históricas de nossos antepassados. Esta questão, na concepção de Sandel, é fundamental: a falha do contratualismo consiste em abstrair de

nossas identidades particulares, elemento que sem o qual fica impossibilitada a justiça. Ademais, a concepção de liberdade voluntarista individualista do agente moral reforça a ideia que independemos de nossas tradições morais e religiosas, o que parece inverossímil.

Na verdade, segundo Sandel, e conforme os demais comunitaristas (Taylor, McIntyre, Walzer, Etzioni, etc), "se nos considerarmos seres livres e independentes, sem as amarras morais de valores que não escolhemos, não terão sentido para nós as muitas obrigações morais e políticas que aceitamos" (Sandel: 2011, 272). Nossas obrigações de solidariedade, lealdades, memória histórica e crença religiosa são fruto de nossas vivências em comunidades nas quais estamos arraigados. Porém, então a justiça e a equidade social são frutos de *escolhas de comunidades particulares*? Como explicar a participação política? Que papel possui a representação política e o Estado democrático de direito?

Para Sandel, todo Estado democrático de direito é, antes de mais nada, uma comunidade nacional, uma sociedade doméstica. E isto tem uma força moral inelutável, porque na medida que participamos de uma comunidade contraímos obrigações com nossos concidadãos, e cada vez maior as obrigações quanto menor o círculo das relações de solidariedade. O que isto significa? Que é intuitiva a crença que devemos defender os mais próximos de nós, no sentido afetivo, diante de ameaças coletivas. Esta regra, por exemplo, asseguraria moralidade à adesão a políticas imigratórias que estabelecessem regras defensivas para os cidadãos da sociedade doméstica. Se é válido e correto moralmente o protecionismo em relação a pessoas, o seria também em relação às mercadorias e trocas financeiras? Sim, também, porque medidas protecionistas asseguram o ambiente de defesa ao mercado de trabalho interno, dentre outras consequências. Medidas como essas dificilmente se justificariam pela adesão voluntária, ou pelo consentimento. O fundamento moral de tais ações se relaciona as obrigações de solidariedade ou da condição de membros da sociedade.

O que nos compromete com a sociedade doméstica, e justifica a ação política, são os sentimentos de vergonha e orgulho com relação ao Estado e suas ações que justificam o compromisso. Tais sentimentos pressupõem uma identidade comum. Desaprovação de comportamentos políticos de Estados nacionais, quaisquer cidadão no mundo pode ter com relação a qualquer País. Porém, apenas os nacionais são capazes de orgulho e vergonha. O mesmo pode ser dito sobre a ética da responsabilidade coletiva, ela apenas pode ocorrer a partir de uma identidade comum. A responsabilidade coletiva tem que ver com a moralidade da lealdade, apenas se essa virtude é considerada, tal responsabilidade

pode existir.

1.1. Crítica Habermasiana ao Contratualismo e ao Comunitarismo

Tanto a análise contratualista, quanto a análise comunitarista, são rejeitadas por Habermas. A primeira porque enfatiza demasiada e unilateralmente o indivíduo e a segunda porque enfatiza demasiadamente a tradição. No primeiro caso, o Estado tem uma institucionalidade extremada, a igualdade e liberdade dos indivíduos têm garantias formais. No segundo caso, o Estado seria um entorno do qual não se poderia abrir mão, os compromissos formais entre a comunidade e o governo seriam muito intensos. Em nenhum dos dois casos a legitimidade das ações da sociedade civil, em defender os próprios direitos, como direitos coletivos receberiam explicações razoáveis.

Habermas sustenta que as sociedades complexas constituem-se primacialmente a partir de nossa condição intersubjetiva. As relações intersubjetivas, comunicativas, são orientadas para o entendimento mútuo. A linguagem existe, *prima facie*, para a comunicação, por meio dela podemos tomar posição perante pretensões de validade, afirmar sim ou não. "A linguagem não é o espelho do mundo, uma vez que ela apenas nos franqueia um determinado acesso a ele" (Habermas: 2007, 22). O agir comunicativo é ainda *naïf*, por meio do discurso que trocamos razões e argumentos, examinando as pretensões de validade, tornando-as problemáticas. A teoria política de Habermas está arraigada em uma concepção antropológica que nos vê enredados em três mundos, o mundo da personalidade, da sociedade e objetivo. Neles, respectivamente, por meio de processos de aprendizagem nos individualizamos, socializamos e tomamos posição com relação à verdade.

Nesse sentido, a noção de democracia se apresentará mais ampla que o liberalismo anglo-saxão. As representações populares abrem caminho para seguir rumo às promessas de emancipação - elaboradas no coração da Modernidade. E não se compreende a democracia sem o acesso aos processos formadores da esfera pública (*Öffentlichkeit*), a análise da esfera pública permite compreender a integração social, porque por meio de tais interações se revela a intersubjetividade. Nas sociedades complexas modernas e democráticas há um aspecto sintomático da integração social por meio da esfera pública. Fica aberta a possibilidade de uma *comunhão fragmentária* (Habermas: 2007, 29), por meio do processo de formação pública da opinião e da vontade. Então, a partir dessa análise o conceito de vontade individual fica questionado, a vontade é um produto social.

A concepção de democracia deliberativa que Habermas desenvolve por estas

questões da gênese da relação entre sociedade e Estado se oporá às perspectivas contratualista (*liberal*) e comunitarista (*republicana*). A visão contratualista, afirma que a sociedade possui um direito que é positivo, cogente e estruturado individualisticamente. Nele impera a noção de dominação das leis (*rule of law*). A visão clássica, republicana, o direito é a expressão da vontade dos cidadãos reunidos. O poder das leis exige que a formação democrática não se contraponha ao poder das leis, inexistindo corte entre a soberania popular e o direito. Ficam a discutir entre si qual a prioridade, na linguagem de Habermas, entre a *liberdade dos modernos* e a *liberdade dos antigos*: "O que deve vir antes: os direitos subjetivos de liberdade dos cidadãos da sociedade econômica moderna ou os direitos de participação política dos cidadãos democráticos?" (Habermas, 2007, 154). Para contratualistas, a autonomia privada dos cidadãos é imutável e é assegurada pelas leis, se traduz em direitos fundamentais. Para os comunitaristas a autonomia dos cidadãos é parte da auto-organização de uma comunidade que cria suas próprias leis.

Pois, são estas alternativas falsas. O dilema está mal apresentado. Trata-se, na verdade, de uma relação complementar entre autonomia privada e pública. Nós somos formados para sermos, de algum modo, capazes de nos auto-governar, no sentido de termos uma ação subjetiva que é igualmente distribuída entre todos. Temos cidadania com vida privada articulada simetricamente. Esta é uma intuição partilhada pelos membros das sociedades complexas contemporâneas. Esta intuição está à base da *formação racional da vontade*. Isso nos faz relacionar a vontade (individual) à nossa autolegisferação. O processo democrático é um processo de aprendizagem comunicativa, no qual nos tornamos intérpretes morais. A superação do suposto paradoxo entre contratualismo e comunitarismo se dá por meio de uma avaliação adequada desse modelo de democracia deliberativa que se forma por meio da aprendizagem e da liberdade comunicativa.

A superação se dá a partir das seguintes presunções. A legitimidade da deliberação é legítima só, e somente, se é livre de coerção aos participantes, sob as condições do discurso racional. Pois, este assentamento permite a autocorreção. Em segundo lugar, os participantes, *qua* cidadãos, se compromete com a mediação do direito. O discurso racional aceita a ideia de direito que assegura iguais liberdades de forma obrigatória. Esta proposição combina a ideia de direitos humanos com a de soberania popular. As indagações públicas, os problemas e conflitos da sociedade, podem se dirimir por processos de aprendizagem coletivos, no qual todos os participantes estão engajados. Os próprios processos de legitimação, até mesmo quando utilizam a mediação do direito, por meio da mobilização de saber de especialistas, em caso de questões empíricas, e outras

vezes questões pragmáticas. O discurso racional impera em processos *organizados*, e em processos *selvagens*, de forma diferenciada, como em níveis diferentes de comunicação, para potencializar o equilíbrio de interesses.

O que faz a democracia ser uma experiência sobretudo deliberativa, potencialmente, é a legitimidade procedimental dos processos políticos, sejam eletivos, sejam parlamentares, sejam de disputa jurídica ou de disputa social (de interesses). A sociedade é o seu poder constituinte. Tal poder é sempre *transitório*, porque a sociedade é um ente mutante. "Todas as gerações posteriores enfrentarão a tarefa de atualizar a substância normativa inesgotável do sistema de direitos estatuído do documento da constituição" (Habermas: 2007, 165). Este é um processo de autoaprendizagem corretiva que a sociedade possui e é o que permite esse vínculo entre direito e moral nas sociedades complexas, desfazendo o falso dilema entre liberdades dos modernos e dos antigos, como aparecem no contratualismo e no comunitarismo. É o sentido performativo, disponível à intuição de cada cidadão de sociedades complexas e democráticas, que permite duas atitudes fundamentais: ser crítico em relação aos elementos fundadores da própria sociedade (nacional e mundial) e aos seus sucessores; ou, ao contrário, ter nas proposições dos fundadores os elementos críticos com relação à atualidade.

2. Para superar o contratualismo e comunitarismo: observações a partir da democracia deliberativa

Habermas questiona se existe uma dimensão epistêmica na democracia considerando os meios de comunicação de massa e a Internet (Habermas: 2009, 87-139). Especialmente, ele tece considerações sobre as sociedades de massa, se possuem essas sociedades uma base democrática. Está claro para ele que, como dito acima, existe um potencial cognitivo nas discussões políticas. A sociedade complexa é uma sociedade de massas a um tempo anônimas e interativa. As elites políticas utilizam os meios de comunicação de massa para interferir na formação da opinião pública. Acabam operando uma liquefação da comunicação política (*kommunikativen Veflüssigung der Politik*). A revolução dos meios de comunicação e das tecnologias da comunicação tornou esse processo ainda mais complexo. Aparentemente o uso político dos meios de comunicação colocam uma questão fundamental: como seria possível em tais circunstância a democracia deliberativa? O que se coloca é um conflito discursivo (*eine diskursiven Auseinandersetzung*), que nos deixa com déficit de compreensão. A esfera pública política é um caleidoscópio, uma arena

babilônica. Os meios de comunicação não impedem nossa capacidade discursiva de responder-falar, de afirmar sim, não. Embora o circuito, dos meios de comunicação de massa, como televisão e rádio, não suporem interação extrema, eles estão abertos ao ato cognitivo do público de deliberar racionalmente. Ainda mais a Internet, que compensa por meio da liberdade intercomunicativa de pessoas anônimas e assimétricas, porque permite que exista isonomia entre os que partilham a capacidade de ler e escrever mensagens eletrônicas, participar de redes sociais (Habermas: 2009, 110-111). A Internet liberta o Hardware possibilitando a comunicação dos cidadãos. A Internet parece ter um potencial de permitir superar o pessimismo sobre os meios de comunicação social e seu papel político, conquanto faculta a alteração de comunicação (Kommunikation) em discuso (Diskurs), permitindo a deliberação política. A comunicação é uma base social essencial para as exigências da autocompreensão política, do Estado de direito no qual convivem cidadãos livres e iguais.

Dada essa abordagem a partir dos fatos que pensamos no Brasil, ainda é necessário tratar a questão da abordagem sobre o papel das religiões nas sociedades complexas. De fato, isto tem sido elaborado pelas três tradições de interpretação da democracia. Não faremos como a estratégia anterior, apresentando as contradições da perspectiva contratualista e comunitarista. Avançaremos sobre as proposições habermasianas sobre o papel das religiões nas sociedades complexas. Para Habermas, as religiões tem um papel normativo desde a gênese da modernidade. Elas, em especial o judeo-cristianismo, contribuíram com a noção de universalismo igualitário, berço das ideias de liberdade e convivência solidária. Estas são heranças imediatas da perspectiva de justiça do judaísmo, e de amor do cristianismo. Ao que parece, e concordo com Habermas, não temos muitas alternativas a este horizonte utópico *magro*, continuamos a nos alimentar desta tradição (Habermas: 2003, 199). A modernidade inaugurou uma reflexividade da fé, da qual a Reforma é uma testemunha. E este é um pressuposto discursivo da fé, ela é parte de nossa capacidade social de autocorreção, e tem que ver com nossa capacidade de aprendizagem comunicativa. Habermas considera que o papel da Religião nas sociedades complexas traz ainda, em seu núcleo, a nova oportunidade para a própria Europa, na medida em que ela pode criar os meios de contenção da expansão desmedida do Mercado Mundial, por meio da Globalização. A nossa posição normativa, pós duas guerras mundiais atroz, não nos permite justificar normativamente processos mundiais brutais sem que sejam exigidas responsabilizações. "Por isso, o Ocidente, que traz as marcas judaicas, gregas e cristãs, tem que refletir sobre uma de suas conquistas culturais, a saber, a capacidade de auto-reflexão e

distanciamento crítico em relação às próprias tradições” (Habermas: 2003, 205).

Porém, o Estado secular (laico), constitucional, democrático, tem qual necessidade dos conteúdos *normativos* das religiões? Para Habermas, o Estado democrático de direito não tem força suficiente para impedir o esgarçamento das teias de solidariedade social. O império do Dinheiro e do Poder no mundo esfazem a solidariedade social nos Estados nacionais. Mercados não se democratizam como administrações públicas, que são condicionadas pela capacidade de aprendizagem comunicativa e liberdade comunicativa, de cidadãos livres e iguais, capazes de Discurso. Não se trata de desprezar o papel regulador que o próprio Estado secular possui para lidar com conflitos de interesse na sociedade. Isso estressaria a análise sobre o papel das Religiões nas sociedades complexas. As tradições religiosas possuem intuições sobre a vida boa que deve ser considerada obrigatória, do ponto de vista moral, para todos. Então, comunidades religiosas *que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências* (Habermas: 2007, 125), recupera uma motivação que o saber dos especialistas não tem condições de estabelecer. Ela tem um efeito terapêutico para vidas fracassadas, patologias sociais, deformação de contextos vitais que nenhum saber especializado possui. E esta capacidade coloca as Religiões no centro da possibilidade de integração social. Então, o desprezo político pelo discurso religioso se apresenta como uma incapacidade de compreensão do papel de integração social que as Religiões continuam a desempenhar.

A consequência dessa análise do papel da religião é a superação da tolerância liberal da religião, que não trataremos aqui.¹ Todos cidadãos devem saber que os argumentos necessários e aceitos na administração, nas políticas públicas, parlamentos, tribunais, ministérios são aqueles seculares. Esse entendimento não exige nenhuma capacidade cognitiva especial. A participação de cidadãos religiosos em discussões públicas podem reconhecer essa necessidade de tradução discursiva, do religioso ao secular, se quiserem apresentar suas motivações para aceitação ou rejeição de opiniões expressas publicamente. Porém, isso não significa que os cidadãos religiosos não possam expressar suas opiniões em linguagem religiosa. E a manifestação em linguagem religiosa, de caráter político, não pode ser proibida pelos cidadãos não-religiosos. Esse direito dos cidadãos religiosos, porém, deve cumprir duas exigências: ter convicção da legitimidade do poder constituído, como apoiado pela própria visão de mundo religiosa; e ter capacidade explanatória de tais

1 Recomendamos a análise de Álvaro de Vita sobre a tolerância liberal: VITA, ÁLVARO, "Justiça e Diferença: Tolerância Liberal" In SOUZA, J. *Democracia hoje - novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. DF: EdUnB, 2001. pp. 415-440.99

convicções. Porque? Porque isso os levará a seguir as leis que, em determinados casos, podem contrariar as opiniões expressas antes de sua aprovação. Também as decisões políticas devem ser formuladas de forma que seja compreensível para todos os cidadãos, os religiosos inclusive. "O procedimento democrático extrai sua força de legitimação de seu próprio caráter deliberativo e da inclusão de todos os participantes" (Habermas: 2007, 152).

E como evitar que guerras religiosas, promovidas por visões fundamentalistas, dilacerem a comunidade política? A concepção empirista tinha a solução básica: vale a decisão da maioria. As negociações e a aceitação das decisões se dariam apenas pela subordinação às próprias circunstâncias da decisão. O problema aqui é que visões de mundo antagônicas, visões religiosas antagônicas, não se regulam pela capacidade cognitiva de cidadãos livres e iguais que aceitam a reciprocidade. Surgem demandas aos cidadãos religiosos em tais situações que lhes são exigentes. A necessidade de ter abertura epistêmica para as visões de mundo que lhes são distoantes; a necessidade de abertura epistêmica ao saber secular e ao monopólio do saber de especialistas; e abertura a precedência de argumentos seculares, para poderem aceitar a igualdade e liberdade dos cidadãos. Esse esforço hermenêutico é uma tarefa das próprias comunidades religiosas que pleiteiam participar da arena política. Porém, só os membros das próprias comunidades religiosas tem condições de avaliar se a autopercepção da fé corresponde às necessidades da convivência nas sociedades complexas modernas.

Considerações Finais

O objetivo dessas reflexões foi apresentar a resposta habermasiana aos desafios propostos pelo contratualismo e o comunitarismo, tendo em mente desafios como os que temos vivido na sociedade brasileira. Poderíamos concluir que as noções e conceitos da democracia deliberativa, proposto por Habermas, permitem notar como a aprendizagem comunicativa ocorre em nossa sociedade. As ações de junho de 2013 e a greve dos docentes do Rio de Janeiro em setembro de 2013, são claramente ações de segmentos da sociedade querendo redirecionar as políticas públicas. Redirecionamento necessário dado o esgarçamento entre as autoridades da administração pública e os atores sociais que convivem no cotidiano, enfrentando as consequências de decisões políticas, em especial do Executivo, que tem desequilibrado a capacidade de sobrevivência das cidadãs e cidadãos. O processo da democracia deliberativa se utiliza, também, do *discurso selvagem*, como parte de

nossa interação intersubjetiva.

A reação do Estado, em ambos os casos, em especial pela determinação das polícias militares agirem de forma violenta, coibindo os manifestantes, agredindo-os com a força das armas, manifesta a incapacidade do Estado brasileiro, em especial suas administrações públicas municipais e estaduais, em se abrir ao desafio do debate público. Não se tratava de conter, exclusivamente, ações de dano material, público e privado. Antes de mais se manifestou como controle do discurso político. Para tanto, a mídia também foi usada como mecanismo de distorção interpretativa dos fatos. Neste sentido, a análise de Habermas sobre o papel da Internet na reconstrução do discurso político é bem efetiva para interpretar a capacidade de exigência de ressemantização que as redes sociais fizeram. Não apenas porque o processo político de junho foi quase totalmente elaborado e alavancado a partir das redes sociais. Senão, porque, as redes sociais permanecem como canal de comunicação política - e o fato de os professores do município do Rio de Janeiro terem sofrido agressões físicas inomináveis tomou a expressão que teve devido ao uso das redes sociais sobretudo. Aliás, nesse caso, até mesmo o formato das redes sociais, com o uso da chamada *mídia ninja*, vem sendo acompanhado e copiado pelos grandes meios de comunicação - obviamente procurando operar mais uma estratégia de ressemantização despolitizadora, bem caracterizada na análise de Habermas apresentada acima.

Finalmente, o caso brasileiro mais emblemático da invasão do discurso religioso na arena política é o daquele deputado federal - que não nos representa - e que tem defendido a necessidade de conter a liberdade e igualdade de parcela da população, a saber, os homossexuais. O caso toma maior dificuldade porque, embora pudesse-se afirmar que determinadas visões religiosas consubstanciariam uma visão negativa da homossexualidade, chegamos a uma decisão na instância máxima da judicialização no País, uma decisão do STJ. A Suprema Corte apresentou a consideração da validade da união estável entre homossexuais, da efetivação do matrimônio legal. Ora, se tomarmos em consideração as exigências apresentadas por Habermas como razoáveis, então a consequência seria que os religiosos deveriam traduzir em suas visões de mundo a aceitação da decisão política. De fato, há vários segmentos religiosos que o fazem, a exemplo disso podemos mencionar a existência de uma rede de religiosos contra a intolerância religiosa que desenvolvem uma campanha, *O amor lança fora todo o medo*.¹

1 Aos interessados dirijo aqui para o link da campanha: <http://campanhaamorlancaforatodomedo.blogspot.com.br/>

A questão da luta contra a intolerância religiosa, no Brasil, tem se desdobrado em diferentes cenários. Se colocam problemas que vão desde a obrigatoriedade do ensino religioso na rede pública de ensino, até o direito de visitação religiosa a doentes, na rede pública de saúde, por sacerdotes e sacerdotizas das religiões de matriz africana. Atualmente, tem se destacado, também, o fato de haver violência física e patrimonial, sobretudo contra os praticantes das religiões de matriz africana, em várias cidades do Brasil. A existência desses fatos levou à República Federativa do Brasil a criar o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.¹ O fato gerador do decreto foi a morte por ataque cardíaco da Yalorixá Gilda, do Abassá de Ogum, terreiro tradicional de Salvador, em Itapoã, em função do uso indevido da imagem da sacerdotiza em veículo de comunicação de uma igreja pentecostal. A questão da intolerância religiosa, no Brasil, portanto, é ainda um tema que precisa de esclarecimento e a comunidade filosófica, certamente, deve participar contribuindo para que consigamos avançar para uma sociedade que seja justa para todas e todos.

A condição do discurso filosófico é sempre precária. Participamos da busca cooperativa da verdade e temos que estar sempre abertos a aprender a aprender. O processo coletivo de produção do conhecimento é um dos mecanismos sociais para a afirmação da democracia. No atual cenário, e com vistas a uma sociedade equitativa do ponto de vista econômico e justa do ponto de vista político, me parece que o discurso proposto por Habermas, como sendo o da democracia deliberativa traz contribuições razoáveis para nosso momento histórico. Não há porque afirmar que seja o melhor ou o único discurso que permite tais passos nesta direção. Porém, também, não me parece razoável afirmar que não seja um discurso que traz contribuições significativas para a busca de pessoas e sociedade emancipadas.

BIBLIOGRAFIA

Chauí, M. *As manifestações de junho de 2013 na cidade de São Paulo*, Teoria e Debate, 113, SP: Perseu Abramo, 27 jun. 2013, disponível em <http://www.teoriaedebate.org.br/materias/nacional/manifestacoes-de-junho-de-2013-na-cidade-de-sao-paulo>, acessado em 5 out. 2013.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião - estudos filosóficos*. RJ: Tempo Brasileiro, 2007.

1 <http://www.planalto.gov.br/ccivil/03/Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm>

Trad. de Flavio Beno Siebeneichler.

HABERMAS, J. *Philosophische Text, Band 4, Politische Theorie. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.*

HABERMAS, J. *Era das Transições.* RJ: Tempo Brasileiro, 2003. Trad. Flavio Beno Siebeneichler.

HARE, R. M. *Essays on political morality,* NY: Oxford, Oxford Press: 1998.

SCANLON, Th. "Contractualism and Utilitarianism" In SEN, A. & WILLIAMS, B. (Org.). *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SANDEL, M. *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* SP: Civilização Brasileira, 2011.

VVAA, *Cidades Rebeldes,* SP: Boitempo, 2013.

Moralidade e política numa sociedade de massa

José Arthur Giannotti
Professor Emérito do Universidade de São Paulo

I Apresento algumas ideias soltas para uma discussão. Estão de tal forma desarrumadas que nem mesmo servem de roteiro para uma pesquisa. São pontos de incômodo para tentar provocar, no máximo, algumas câimbras no pensar cotidiano.

Parto do fato de que existem códigos morais. Não me interessa se e como são fundados, mas tão só que pessoas aceitem suas regras e se preparem para segui-las. A educação moral se faz pelos mais variados caminhos, mas termina ensinando a distinguir, de modo mais ou menos rígido, a boa e a má ação, assim como a aceitar que a prática dessas valorações está ligada a graus diferentes de reconhecimento, a elogios ou a discriminações.

Educada a pessoa moral é o que também ela deve ser. Não é por isso que sempre age corretamente, mas paga a transgressão pelo remorso, sente-se culpada e até mesmo pode se arrepender. A não ser que se sinta superior ao resto dos mortais, de sorte que toda ação lhe pareça boa porque provém da bondade natural de sua pessoa. Mas esse transgressor ignorante termina comprovando esta nossa observação de que a educação moral puxa a pessoa para além dela. O transgressor ignorante simplesmente se toma como sendo em negativo o que ele deveria ser.

Difícilmente se encontra uma educação moral linear como acabo de sugerir. Ela se mistura com os compromissos familiares, com as lealdades da amizade, com o intercâmbio com os deuses. No entanto, seja como for, desenha um fio vermelho nas condutas humanas que as lançam para além delas próprias, numa transcendência que empresta valor a uma forma de vida, desenho de um modo de ser mais do que o simples fato de sobreviver. A serenidade que a vida moral pode trazer é muito frágil, porque está sempre ameaçada pelos desafios do cotidiano e pela solidariedade com os outros abertos às vicissitudes do mundo. O puritano responde a essa indefinição imaginando a norma como se fosse guilhotina capaz de decapitar os relevos dos fatos. O imoralista, como seus desejos não afetassem seu perfil moral. Viver moralmente, em contrapartida, é um constante ajuste do fato à norma, sempre tendo no horizonte a possibilidade do sacrifício de um ou de outro. Inclusive o de si mesmo ao correr risco de vida. Não é o que faz aquele que se lança na água para salvar um desconhecido? Se a pessoa moral aceita esse perigo é porque se

reconhece participando de uma forma de vida. Vida e morte são indissociáveis, embora saibamos, depois de Epicuro, que a morte não é uma experiência da vida.

II Até agora apontei o que as pessoas devem levar em conta para se formarem moralmente. Mas elas estão no mundo. Preciso, então, apontar alguns traços do mundo contemporâneo em relação aos quais devem tomar posição. Obviamente agora posso a desenhar situações ainda de modo mais solto, pois preciso deixar de lado as conexões de sentido que poderiam arrumar o que vou dizer. Por falta de tempo e de saber. Mas não se pode pensar a moralidade sem fazer provocações, pois esse pensar já é um educar.

É costumeiro hoje em dia ter contato com várias formas de vida. Conviver com elas é uma questão de tolerância. Note-se que a outra é apenas tolerada, pois se fosse de igual valor não haveria razão de não se viver por ela, principalmente porque mais do que um fato cada uma é princípio. Mas não é raro que se tornem incompatíveis: uma se vê ameaçada pela existência da outra, envolvendo-se então em guerras intermináveis.

Em geral várias nações participam da "mesma" forma de vida. A não ser aquelas que ficam à margem deste mundo globalizado - raras joias conservadas em museu lembrando a diversidade de que somos capazes. As nações contemporâneas se articulam pelo desempenho das classes e dos estratos - a estrutura social propriamente dita - cuja estrutura legal se desenha pelo estado. Mas quase todas elas ocupam um lugar neste processo contemporâneo que tende a globalizar a economia, os saberes, as necessidades. Se o globalizar também particulariza, deixemos de lado esse aspecto, pois não é aí que reside o perigo maior.

Ao participar desse processo, passam a sobreviver na dependência de seus respectivos desenvolvimentos econômicos. Sobrevivem na medida em que suas economias logram produzir excedente. Articulam-se, na linguagem de Marx, segundo o modo de produção capitalista, quando a riqueza somente sobrevive se produzir mais riqueza. Por isso se lançam numa competição pelas fontes de riqueza que circulam sob a forma de mercadoria. Daí a competição pelos mercados de matérias primas, do trabalho e, particularmente nos dias de hoje, da invenção tecnológica. A própria ciência se torna uma força produtiva na medida em que cria novos produtos e novas carências.

O estado participa intimamente desse processo econômico- social, seja na instalação do sistema, seja garantindo o funcionamento do que já está instalado. O fundo público se associa, então, às estratégias nacionais e de classe. Há momentos em que o estado se retira do processo produtivo, limitando-se a regular os contratos, a emissão da

moeda, a taxa de câmbio e assim por diante; mantendo a paz social na medida em que exerce a violência legal. Noutros, intervêm diretamente no processo produtivo, criando empresas estatais em setores estratégicos, abrindo linhas de crédito para aquelas atividades econômicas mais susceptíveis ao exercício da vontade política. Deixo de lado a ideologia liberal de que o mercado seria capaz de caminhar e de se regular sozinho. Abandono também a utopia comunista de que seria possível suprimir o mercado e planificar democraticamente a economia a partir de um comitê central. Creio que os regimes do assim chamado "socialismo real" mostraram que a economia desanda sem as informações do mercado, na medida em que produção e consumo deixam de encontrar pontos de equilíbrio.

Nessas condições, economia capitalista e regulamentação estatal nunca deixam de dançar o minueto. É possível reconhecer nessa dança duas formas possíveis. De um lado, opera um estado que regula mediante agências nem sempre incorporadas aos aparelhos estatais, gozando de certas liberdades para desenhar políticas próprias para o setor. De outro, o estado, às vezes ainda nostálgico dos tempos em que esperava ser o proprietário de todos os meios de produção, participa diretamente da produção mediante empresas estatais, ou linhas de crédito subsidiado aos capitalistas aliados. Note-se que nenhuma das duas estruturas assegura maior clareza democrática nas suas decisões. Ambas podem ser viciadas pelo aparelhamento partidário de seus quadros, perda do poder diante dos ministérios ligados a partidos ávidos pelos fundos públicos e outras formas de corrupção. Na medida em que o capital se tornou informatizado e a produção de mais valor depende cada vez mais da inovação tecnológica, tornou-se coisa do passado a propriedade estatal dos meios de produção estratégicos para o desenvolvimento. Importa sobretudo um controle democrático dos fluxos do capital, mas que lhe permita uma zona de indefinição onde ainda poderá ser criativo.

Nessas condições em que o estado se converte num agente econômico *sui generis*, é de esperar que a política numa sociedade capitalista e de consumo de massa adquira características próprias. Para pretender ser um bom governo, segundo as três formas clássicas formuladas por Aristóteles, deve participar direta ou indiretamente da formação do valor. Em particular criando diferenciais tecnológicos que permitem novos produtos e novas carências. Não há dúvida de que em geral reconhece ser necessário assegurar a plena liberdade da investigação científica. Ciência cerceada é ciência morta. Mas a controla através de programas de incentivos que afetam a formação de cientistas, a forma pela qual trabalham, além de financiar pesquisas e de seus meios. Não nos enganemos com a

liberdade de que gozam as fundações. Seu capital inicial sempre está ligado, de um modo ou de outro, a isenções no pagamento de impostos, em particular, do imposto de renda.

O extraordinário desenvolvimento das ciências que se desencadeia a partir da metade do século XIX segue paralelo ao desenvolvimento do capitalismo, que desenvolve amplos programas de financiamento da investigação científica. Sem perder, obviamente, o impulso que as guerras sempre deram à inovação. Uma das maiores transformações ocorridas nas ciências contemporâneas, a conversão da astronomia numa ciência experimental, seria possível sem a guerra fria, a montagem de observatórios espetaculares e o envio para o espaço estelar de aparelhos sofisticadíssimos? Seja como for, a inovação científica se tornou uma força produtiva e como tal é disputada pelas sociedades contemporâneas numa luta constante pela apropriação do excedente.

Reconhecida essa íntima associação entre ciência e desdobramento do capital, particularmente vinculados pelas políticas estatais, torna-se esdrúxulo criticar a vida contemporânea porque ela se submeteu aos padrões das novas tecnologias. Tudo se transforma em determinável e calculável por causa do predomínio da técnica- é o que dizem Heideggerianos e frankfurtianos cri-críticos. Direita e esquerda entoam a mesma toada e se esquecem-se de que essa determinabilidade tem a cara do capital, a obrigação de satisfazer as necessidades humanas produzindo produtos mediante um ciclo, que somente é virtuoso se gerar mais riqueza econômica. É a ciência que perverte ou é pervertida pelo fluxo ensandecido do capital?

III O código moral pede que a pessoa seja mais gente. Não aquele que desapareça no impessoal, mas que nele encontre uma fissura diferenciadora que deixe revelar o que ele é mais. A produção capitalista contemporânea exige que os agentes atuem cada vez mais depressa sempre em vista de novas tecnologias. De ambos os lados a pressão é para maximizar, mas essa conjuntura do ser e do fazer numa maximização do produzir marca um momento da história do mundo capitalista. Mas essa hegemonia não anula as inúmeras resistências, as inúmeras tentativas de se encontrar formas de vida diferentes defendendo-se da onda produtivista. Impossível analisá-las agora. Mas essa diversidade já não levanta a suspeita de que as teorias contemporâneas do contrato social derrapam para o lado das ideologias?

O bom governo na época do capitalismo e da sociedade de massa é aquele que assegura desenvolvimento dos estados nacionais, no seu sentido mais amplo. Voltados para esse desenvolvimento, submergem numa concorrência, cujo grau depende da grandeza dos

interesses comuns e antagônicos. Chega ao limite quando implica diferenças entre formas de vida. Nesse nível as posições de amigo e inimigo se desenhavam claramente, de sorte que a política deixava à mostra a tênue linha que a separava da guerra. A própria política não é uma guerra intestina onde a decisão de base que opõe amigos e inimigos já se articula como a oposição entre companheiros e adversários? Mas também sabemos que o pão que os companheiros comem muitas vezes foi assado no fogo inimigo.

Numa sociedade capitalista de massas, que demanda a seus membros que se excedam, a democracia está sempre posta no horizonte. Está muito distante daquelas sociedades onde o trabalho está ligado à moralidade e não o contrário, de sorte que o produtor sempre almeja lograr a obra mais perfeita, segundo as possibilidades do labor característico de sua camada social. Na sociedade capitalista tende a imperar a hierarquia do dinheiro, onde cada um quer se fazer ouvir independentemente de sua origem. Cada um é animal político independentemente de seu gênero. Não representa um demos nem participa do poder em nome dele. Se na verdade só pode sair efetivamente de seu isolamento integrando-se na sua classe, sabemos hoje que ela se torna cada vez mais tênue, com a extraordinária diversidade das profissões e dos serviços - até mesmo sua estabilidade não está sendo posta em causa? Cada vez menos a classe se define pelo modo de que os indivíduos participam do processo global do trabalho, para cada vez mais se identificar por diferenças de renda.

Assim como em geral o melhor trabalho é o que mais produz, o agente moral é cada vez mais reconhecido e se conhece pela eficácia de suas atitudes morais. Se a ação do político se mede primeiramente pela segurança com que se une a seu companheiro e mina seu adversário, moral primeiramente é aquela sua ação que reforça a fidelidade aos amigos e a tolerância por seus inimigos. Essa dualidade perpassa por inteiro sua vida pública, pois mesmo no seu partido sempre transparece a luta pelo interesse de cada um. Além do mais, relaciona-se com seu público na base de promessas e cobranças que nem sempre podem ser realizadas. Não é à toa que, do ponto de vista do público em geral, o político seja considerado uma pessoa amoral. Não é o imoralista escolado na transgressão, mas aquele cuja prática do bem público passa necessariamente por uma ampla negociação com a norma, em geral muito mais profunda do que aquela que cada indivíduo a perfaz na prática cotidiana.

No caso extremo se situa o fundador de um estado que cria uma nova forma de vida. Napoleão não passaria impune por um tribunal internacional de direitos humanos. Mas basta considerar a invenção do Código napoleônico e sua divulgação por meio de

guerras atrozes para se espantar como apesar de tudo, a vida dos europeus e dos americanos se tornou mais segura, mais correta no que respeita ao direitos dos outros até mesmo dos inimigos.

O problema contemporâneo dos valores segundo Paul Valadier

Júlio Cesar Rodrigues

Mestre pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

E-mail: juliorodrigues2@yahoo.com.br

Nesta comunicação pretendo apresentar as ideias de Paul Valadier, jesuíta e filósofo francês especialista em Nietzsche, professor do Centre Sèvres de Paris. Sem dúvida, uma das grandes discussões articuladas na atualidade é acerca do problema dos valores. O que dá ao ser humano a capacidade de sobreviver em um mundo, onde constantemente ocorrem mudanças pontuais em seus conceitos, ideais e desejos? As problemáticas discutidas antes dessa apresentação focaram a perspectiva da justiça em formas, conceitos e aplicações diversas. Essa compreensão não é de forma geral, mais uma forma de se constituir uma aplicação de valores? A própria relação entre Ciência e Cultura, contemplada por este Congresso, traz a tona essa reflexão acerca dos valores, uma vez que se tornou típico da contemporaneidade, a busca de um paradigma capaz de sustentar e justificar nossas escolhas axiomáticas atuais, principalmente se esse for desvinculada de uma dependência transcendental.

Ao longo da história, notabilizou-se o processo de escolha do ser humano, a partir de expoentes culturais, a começar pelo mito, conduzindo-o inevitavelmente, a uma explicação mítico-religiosa. Somente partir da modernidade, e de todo o seu bojo de novas compreensões acerca do papel do ser humano, é que se observou certas rupturas com as justificações de cunho extramundano. No âmbito da compreensão dos valores, não foi diferente, uma vez que se optou por uma leitura ontológica, alterando o referencial inicial. Segundo Paul Valadier, a capacidade de identificar essa ruptura, significa ser capaz de romper com todos os modelos absolutizados desde os tempos antigos.

Tempos antigos que foram atualizados, de acordo com a necessidade humana de se compreender e de se justificar, em momentos históricos diferentes. Em um primeiro momento, as sociedades tradicionais, segundo Valadier, determinavam como e onde o sujeito deveria se abrigar, a fim de encontrar o seu lugar em um *khosmós* ordenado e ordenante. A obediência às determinações impostas se tornaram garantia da felicidade do sujeito individual. Essa obediência não atestava o desaparecimento do sujeito, mas, ao contrário, garantia o seu lugar no mundo. Sabedoria, então, é concebida como a capacidade de encontrar e garantir esse lugar no mundo. Em um segundo referencial, diz-se respeito à

identificação do ser humano como cidadão. No modelo das sociedades tradicionais, o ser humano não é reconhecido como cidadão se não adota os costumes e as normas da cidade. É comum, neste modelo, reconhecer que fora da cidade só existe a barbárie. Por fim, uma terceira referência para Valadier, está fundamentada no modelo expresso na filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino.

Neste caso, identifica o autor, os filósofos apresentavam o ser humano que atinge o seu fim enquanto ser que responde às exigências fundamentais de sua natureza, isto é, enquanto buscam a felicidade de acordo com as regras recebidas e escolhendo os meios adequados para a sua realização. A divergência entre ambos clássicos concerne apenas no fato do estagirita se basear na estrutura mundana de felicidade; e o escolástico a encontrar no seio da divindade. Esse traço cultural alcançou um desenvolvimento filosófico e, durante a Idade Média, desenvolveu-se como explicação teológica. Posteriormente, segundo o pensamento comteano, alcançou-se o ápice do desenvolvimento cultural da humanidade, através da perspectiva **POSITIVISTA**, a saber, uma dimensão científica. O próprio cientificismo comteano destacou-se por balizar o desenvolvimento cultural, social e econômico, a partir desse ápice científico. Segundo o pai do positivismo, a ciência é o ponto alto do desenvolvimento cultural e humano.

Paul Valadier vislumbra, no início da modernidade, uma “revolução copernicana” no tocante à compreensão do fundamento do valor. Observou-se uma mudança profunda dos paradigmas instituídos em todas as áreas, sobretudo porque, até então, os fundamentos da constituição moral da humanidade se baseavam em perspectivas teístas e teológicas. Rompeu-se ali com a perspectiva de mistério, que obrigava as pessoas a recorrerem à entidade transcendental, a um Absoluto detido pelo poder eclesial. O cosmos passou a ser, desde então, transparente ao olhar do humano. O espaço moderno foi apresentado como homogêneo e calculável, não mais harmonioso graças à vontade de uma entidade superior. Sem a perspectiva de um Criador, o ser humano foi lançado à orfandade de sua existência, sem que haja “Alguém” que zele por ele, ou indique os melhores caminhos a seguir ou quais as escolhas fazer. Em termos filosóficos, assim se expressa o autor:

uma ontologia precede e comanda qualquer possível axiologia, porque não existe nenhum “valor” fora desta ordenação de si com uma finalidade antecedente. Os bens procurados só têm “valor” enquanto conduzem a esse fim. (VALADIER, 2007, p.49).

Passou-se, por isso, de um universo fechado, por isso tranquilizador e limitado, para um universo infinito e ilimitado, aberto ao campo das infinitas possibilidades. O referencial das condutas morais, constituído a partir da referência divina, passa a ser

determinado por leis matematizáveis e objetivas. Por isso, o sujeito está solitário, sem nada que o sustente ou apoie.

Baseando-se no conceito de alienação de Hannah Arendt, Paul Valadier constata que, pelo “estranhamento do mundo”, a modernidade se instalara no sujeito a partir do seu afastamento do mundo. Nascido com o advento da ciência moderna, o sujeito perdeu a concepção da terra como sua casa, sua morada essencial. Não é mais a terra, o centro do universo, como defendeu o geocentrismo medieval, mas apenas um planeta como outros de outros sistemas que compõem uma galáxia. Dessa forma, o ser humano tem de buscar em si mesmo, as referências para ordenar sua existência. Esse movimento de saída, de distanciamento das “coisas do mundo”, institui novos referenciais: a busca de uma neutralidade nas experiências conferida pelo afastamento do mundo, o retorno a um sujeito crítico de si mesmo e, ainda, a noção de que apenas o sujeito é fonte de sua felicidade, sendo sua obrigação encontrá-la. Esses referenciais se contrapõem àqueles instituídos pela sabedoria tradicional. Dessa forma, sem um referencial ao cosmos ou a uma cidade ordenada não há outra saída, senão um retorno a um sujeito, considerado o único apto a procurar e a encontrar regras a sua conduta.

Instaurada essa realidade, é fundamental invocar nessa discussão o pensamento de Friedrich Nietzsche que critica essa submissão ao absolutismo científico, profundamente similar à estrutura desenvolvida pela religião na história ocidental. Dessa forma, o mesmo efeito que a frase do aforismo 125 da obra “Gaia Ciência”, Deus está morto (NIETZSCHE, 2001, p.148), atinge também o suposto absolutismo científico. Nietzsche não é, portanto, apenas o pai do ateísmo moderno, ou pai do niilismo, como muito já se supôs na constituição da crítica ao pensador alemão. Para Paul Valadier, o alemão Friedrich Nietzsche teve consciência do paradoxo concernente a uma filosofia do valor, enquanto base para a compreensão do niilismo. Ao sermos remetidos para um mundo sem finalidade, sem uma unidade, sem um Absoluto que o resguarde, a que somos remetidos? Inspirado ainda no filósofo alemão segue questionando: Quem nos garantirá a certeza de nossas escolhas e forjará os nossos ideais? A filosofia do valor quer ser uma forma de compreensão do sujeito, desviado por razões fundamentais, que busca encontrar as suas respostas adequadas no próprio mundo - seja na cidade ou na natureza humana - fornecendo os meios para a fixação das orientações que regulamentem sua vida e sua cidade.

Assim, Paul Valadier - fundamentando-se nas ideias nietzscheanas - propõe uma maneira diferente de pensar a cultura. Os costumes que acabaram por influenciar as novas

condições de formulação da moral e da formação de “novos valores” são analisados sob um ponto de vista que descarta o modelo sedimentado nas sabedorias tradicionais. Mesmo reconhecendo a mudança profunda ocorrida nos elementos que constituem esse paradigma moderno, é fundamental questionar o fundamento dessa mudança, visto que, em muitas situações o que ocorre não é a construção de novos valores, mas a fabricação de uma nova “roupagem” para esses mesmos valores. O cerne de cada valor moderno não é de uma mudança radical, mas de uma continuidade dos ideários que o constituíram tempos atrás.

A morte de Deus decreta o fim da submissão a todo idealismo absoluto, seja na forma religiosa, seja na forma de Bem, de Justiça ou de Ciência. A contemporaneidade nietzscheana trouxe a reflexão sobre o fim da dependência dos antigos, mas sempre atualizados, valores universais. Dessa forma, o ser humano se viu diante de um vazio de sentido, que refletiu diretamente na construção dos valores. Contudo, pensar a morte de Deus, em nosso mundo, não é tentar pensar o mundo sem nenhuma categoria, mas sim questionar as categorias colocadas diante das mudanças a que se submetem os seres humanos. O valor tem um papel tão importante na vida humana que permite uma vida melhor ao próprio humano, mas que não pode ser um ponto fixo, absoluto, visto que tal aderência coloca o ser humano, de novo, na mesma desorientação na qual ele se encontra na contemporaneidade. Ou seja, aquele que é denominado fraco é aquele que busca a estabilidade e o forte é aquele que aceita comprometer-se no valor que estabelece e quer para si essa fonte limitada, provisória e em constante mudança.

Mesmo sendo o portador dessas dimensões, dependerá da capacidade humana a constituição dos valores, bem como a sua aplicação no mundo. Por isso, o homem deve ser utilizado como medida e compete a ele - e somente a ele - a definição de sua natureza, explorando suas possibilidades e conhecendo suas necessidades, delas obtendo as condutas que lhe sejam mais adequadas. Considerando-se assim, os sofistas poderão ser chamados de “sábios”, no sentido de melhor se adequarem às necessidades tanto de exigências individuais, quanto sociais, de tal forma a encontrar o melhor comportamento para determinada situação. Tal pensamento justifica a compreensão sofisticada, enquanto “precursores” de uma possível filosofia moderna dos valores, pois estes atribuem o comportamento moral a uma apreciação reta e calculada, justificada de acordo com a natureza de sua necessidade.

Segundo Paul Valadier, o relativismo protagoreano esvazia qualquer possibilidade de um juízo que escape às paixões individuais. Platão compreenderá, ao contrário, que não é o indivíduo, suas sensações e seus desejos, que determinam as coisas do mundo. Para este

último, esta situação decorre de uma totalidade que proporciona a esses elementos encontrar sua função e sentido. É o corpo social, globalmente compreendido, que torna a harmonia visível, mais do que no indivíduo em si mesmo. O indivíduo é apenas um microcosmo que interage no macrocosmo, a Cidade. A *polis* é o reflexo da condição humana ampliada. Valadier observa que, distanciando-se dos sofistas, Platão se baseia numa dimensão totalitária da República:

não só o homem não é a medida de todas as coisas, como também não pode medir todas as coisas a não ser que se saiba medir a si mesmo, que encontre o seu lugar num conjunto estruturado e inteligível, e não restringindo-se a si mesmo e a seus próprios desejos. É antes a Divindade que é a medida de todas as coisas, é ela que dá a medida a todas as coisas. (VALADIER, 2007,p.66)

Contudo, a modernidade, em seu contexto de uma filosofia de valores é a afirmação do sujeito moral, consciente de si e reivindicante de sua autonomia frente os atos morais. Valadier recorda que Kant vai diretamente nesse ponto ao buscar o que constitui a essência moral. Para este, a essência moral se encontra essencialmente no sujeito, pois o que importa é a determinação de si mesmo. Contudo, no universo kantiano, a subjetividade precede qualquer outra consideração sem cair em um relativismo, que confunde a clareza de um valor de cunho individual com a necessidade de uma referência social.

Contudo, segundo Valadier, é graças à formulação nietzscheana que se pode compreender as bases para uma filosofia moderna do valor. Para Nietzsche, segundo o autor, apenas em um contexto niilista é que se pode pensar em uma criação de valores. Tal perspectiva se circunscreve em um mundo onde os valores postos já não respondem mais às necessidades humanas. Os valores tradicionais foram instituídos a partir de uma negação da realidade, de uma vontade de nada, de uma perda da origem e do fundamento dos valores. Recorda, porém, que tais valores embora tivessem se mostrado absolutos, nada foram capazes de sustentar. Aqui nasceu o niilismo, enquanto negação da realidade suprassensível como um “além do mundo”. Ao mesmo tempo esta realidade cria no ser humano, certa vaidade que o coloca como o único capaz de criar valores, ideais suficientemente necessários a si mesmo. Há, portanto, certo antropocentrismo, creditado à capacidade da razão humana, que aposta no conhecimento e na moral enquanto construções humanas suficientes.

Isso porque ele (parece) atende às necessidades individualizantes do ser humano pós-moderno, ou contemporâneo. Seria melhor ter poucos valores, do que não ter valor nenhum, se esses valores estiverem atrelados a algum tipo de absolutização, que põe fim a toda tentativa de se deixar no devir, revelando o ser humano, não como princípio ou fim,

mas como meio. Dessa forma, o niilismo passivo, nadificador de toda condição humana no mundo, como uma forma de manifestação do pessimismo elenca o relativismo como alicerce de formulação de novos valores, que possam ter um efeito globalizante e, ao mesmo tempo, conter o critério individualizante. Porém, não há saída pelo pessimismo. Não se pode negar a vida, pois o caminho não é a fuga do mundo, mas o “estar-no-mundo”, aberto às possibilidades, tipicamente em um estado de devir.

Vive-se então, na contemporaneidade, ou mesmo na Pós- modernidade, um caminho típico do individualismo, do relativismo, do universalismo. O que mais interessa não é a construção de valores sociais, mas a constituição de valores individualistas que assistam às necessidades pessoais. Além disso, o efeito da globalização eliminou, por assim dizer, as fronteiras geográficas e humanas entre as diversas culturas. A todo o momento, se tem contato com diferentes ramos culturais e costumes diferentes que desafiam a capacidade de cada indivíduo compreender as diferenças pertinentes a cada sociedade.

Nesse sentido, é fundamental que se busque um modelo capaz de auxiliar na criação de valores, mesmo porque o que se pode ver não é apenas uma mudança paradigmática, mas uma aplicação, uma adequação do conceito valor diante da universalidade das relações que hoje fazem parte da contemporaneidade, sem que isso signifique a perda da noção fundamental de valor. O que se busca é compreender a gênese dos valores, assim como compreender o uso da ideia de valor. Essa discussão se faz necessária para compreender o conceito de valor, que na contemporaneidade, se tornou tão múltipla - devido às constantes aplicações que se fazem dele - que muitas vezes, perdeu o próprio significado. Muitas vezes, as próprias aplicações se contradizem e se mostram antagônicas. O autor reflete que

(...) cada um adota os valores que quer ou que pode, mas é evidente que não convém discutir essa escolha, ou que os valores são de certo modo referências pertinentes para um, mas que não podem certamente obrigar ou outro (VALADIER, 2007, p.19)

Dessa forma, o direito à liberdade se coloca como um problema, quando mesmo sendo uma referência fundamental, “que nenhum espírito sensato tem autoridade para contestar” (VALADIER, 2007 p.19), ele é usado como um “escudo” que permite dizer tudo, mostrar tudo, revelar tudo - pensando no papel que a imprensa assume no cotidiano. Assim, qualquer limitação ao âmbito da liberdade seria um atentado insuportável ao próprio conceito de liberdade. Esse exemplo demonstra de que forma se pode cair em um relativismo que cerceia a própria compreensão do que, de fato, venha a ser valor. Essa forma de idealismo (em si mesmo) revelou-se como um grande problema, acentuado por

Nietzsche que viu no ser humano, a busca de uma possível uniformização imposta frente toda diversidade e aos outros que dela escapassem. O que acontece, na verdade, é a imposição de uma fraqueza, enquanto incapacidade de se encontrar dentro de um mundo regido pelo *devoir* e não pela expressão das falsas esperanças e necessidades de um “homem médio e medíocre” (VALADIER, 2007, p.73).

Apesar das críticas nietzscheanas conduzirem a uma sensação de desprezo e de apatia pelo já instituído, o que Nietzsche quer, de fato, não é instituir uma nova “tábua de mandamentos”, ou a sua tábua de mandamentos. Fazer isso seria cair no continuísmo que tanto já prejudicou a humanidade. Para Paul Valadier, Nietzsche demonstra, em sua abordagem, uma nova perspectiva a partir da noção de vontade de poder. Este conceito se apresenta em todos os “jogos humanos” e que se desenvolve na vontade que quer mais poder. A vontade de poder se revela, para Nietzsche, como fundamento de toda a história, atuando de forma essencial no que se denomina a criação de um mundo, buscando, assim, o que se denomina como o *valor dos valores*. A sociedade contemporânea, ou mesmo a sociedade pós-moderna, é uma sociedade que se ocupa da reconstrução de seus conceitos, justamente, porque ela é ainda uma sociedade “des-significada”. Talvez, assim o seja, pelo momento transicional pelo qual passa sociedade atual, vivendo valores que são típicos de uma modernidade “superada”, do ponto de vista histórico. Thomas Kuhn nomeou os modelos utilizados como paradigmas. Enquanto esses modelos se instauram existe um período de latência, de troca, onde novas ideias são instauradas. Tal período é de enorme dificuldade, já que muitas ideias e conceitos também estão em transição e se verificam de modo múltiplo. Na linha dessa reflexão, Paul Valadier considera que se vive uma verdadeira anarquia dos valores, gerado pelo relativismo. O termo ANARQUIA [do grego *anarkhía* (*anarkhía*), cujas raízes são: *av* (a), *na* (a), “sem”, e *apx* (oç), *arkh* (os), “governador, autoridade”], ou seja, o ser humano contemporâneo busca a gênese dos valores, além da reflexão sobre a construção desses chamados “novos valores” (serão mesmo necessários?). O problema dos valores se coloca, para Paul Valadier, como fruto de uma imprecisão no uso de termos como relativismo, universalismo, já que seu uso acentua o risco constante de se viver uma exacerbação da moral dúbia, típica de um vertente baseada em um relativismo, que a tudo permite e multiplica. Tal compreensão torna o relativismo uma fatalidade ao espírito humano em sua busca de valores pelo fato de se constituir uma multiplicidade, desestabilizadora de possíveis valores e ideais, que faz nada mais do que submetê-los a um conceito absolutizador e ideal, tal como o mundo inteligível da Alegoria da Caverna de Platão. Uma “luz” nesse caminho, segundo Valadier, é a

compreensão e aplicação de uma postura relativista e universalista, já que esses aspectos trarão um referencial capaz de construir valores que atendam às necessidades humanas de se construir valores, que de fato, construam a realidade baseada no devir, constituidor de uma realidade flexível e em mudança constante.

Dessa forma, o modelo humano proposto por Nietzsche, segundo Paul Valadier, deve constantemente se interrogar sobre o que quer em si mesmo, sem nunca esperar por uma resposta definitiva, mas abrir-se ao constante retornar ao seu ato, revisando-o sempre e nunca o considerando acabado e terminado. Tal como o artista que sempre busca sua obra, considerando-a constantemente inacabada, busca-se na genealogia dos valores, uma forma de compreensão destes, numa perspectiva que vai além de um individualismo radical, assim como englobando o ser social em sua própria subjetividade. Neste contexto, porém, tudo ainda depende da escolha do sujeito entre ser um mero repetidor, parte de um rebanho, ou o afirmar-se como ser criativo, não como um negador de um poder, mas como um afirmador da vida.

Concluindo, para Paul Valadier, o percurso descrito revela a problemática do valor intrinsecamente ligada ao um novo modo de pensar e de existir do ser humano no mundo, principalmente a partir das profundas mudanças que afetaram o ser humano moderno e que colocaram a dúvida como fundamento essencial de sua historicidade. Porém, estar na perspectiva desta abordagem da problemática dos valores é desafiar-se constantemente a buscar muito mais do que leis, normas e idealidades suprassensíveis, mas reconhecer a dimensão axiológica que define o ser humano em sua constituição existencial.

BIBLIOGRAFIA

VALADIER, Paul. A ANARQUIA DOS VALORES: será o relativismo fatal? Tradução Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

NIETZSCHE, Friedrich. A GAIA CIÊNCIA. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. A GENEALOGIA DA MORAL: U ma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Why animals don't develop the "artificial" virtue of justice

Marco Azevedo
Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos

A Primate Sense of Justice

There is evidence that mammals other than humans have a concept of "justice". Some experiments conducted by Franz de Waal and Sarah Brosnan have shown that Capuchin monkeys display other-regarding behaviors that seem to depend on a sense of fairness. In one such experiment, these monkeys voluntarily shared better food—in this case, pieces of apple—with a partner in a separate cell, to whom scientists only fed cucumber (de Waal 1997, 147-50). In another famous experiment, a Capuchin reacted angrily in face of an unfair treatment (the famous cucumber-grape unequal experiment) (Brosnan & de Waal 2003). Economists labeled this unexpected reaction "inequity aversion". It is easy to agree that monkeys behaved moved by a sense of unfairness, and they are capable to demand equal treatments. In spite of that, why do we insist on claiming that such animals do not have a moral sense like ourselves? Why do we still think we are worlds apart from them? Well, in fact, there *is* something that sets us apart from other mammals: our morality depends on our ability to take responsibility for our behavior, and we have not yet found enough reasons to attribute moral and legal responsibility to animals. But we must explain clearly why.

Moral and legal responsibilities are the core of our morality. They are conceptually linked to the moral and legal concepts of right and duty, and these are central to our idea of justice. Nevertheless, several thinkers now believe that our concept of justice is rooted in ancient social practices. Ingmar Persson and Julian Savulescu, for example, figured that our concept of justice is in fact a "pre-cultural" concept (Persson & Savulescu 2012, 34), just like our concept of rights, since it could be traced back to behavioral dispositions exhibited by our tribal ancestors.

But even if we interpret Brosnan and de Waal's Capuchin monkeys acts of refusal as exhibiting mental reactive attitudes against unfair treatments, it does not prove that the species or their individuals are qualitatively morally similar to us, humans—and certainly not if we continue to assume that we are morally different from other animals. So what is

different about human morality, naturalistically speaking?

Being human morality a predictable natural process, some philosophers said that fairness and cooperation are products of an evolutionary dynamic process. Reciprocity is the predictable consequence of tit-for-tat behavior of individuals that search for their own self-interest. But, as de Waal remarked correctly, even if it is impossible to have morality without reciprocity, reciprocity can exist without morality. It is clear why the very first step towards the Golden Rule was made by the first creatures that followed a reciprocity rule like "do as the other did, and expect the other to do as you did." Anyway, this is a straightforward tit-for-tat rule—therefore, not truly reciprocal altruism, for altruism is quite a bit more flexible and variable than mere tit-for-tat behavior. Nevertheless, de Waal argues that already in this case we have "the first hints of moral obligation and indebtedness" (de Waal 1997, 136). So, it is possible to explain the reason for some moral behaviors to be also observed within primates, such as alliances for the sake of challenging the status quo, and tit-for-tat deals between leaders and their supporters (de Waal 1997, 211).

However, several naturalistic theories on the evolution of the so-called "social contract" were developed from the assumption that tit-for-tat is grounded in a (specifically human) rational decisional capability (Skyrms 2003; Binmore 1989, 2005, 2007; Gauthier 1969, 1986). Are tit-for-tat and *reciprocity* essentially connected? Perhaps not. It is very plausible that tit-for-tat evolved to turn non-synchronic cooperation socially possible (Persson & Savulescu 2012, 36), but it seems pretty obvious that animals simply *cannot* cooperate diachronically like human beings. After all, if animals are capable of tit-for-tat, why they in fact don't take responsibility for their future behavior? Why they do not make promises and contracts?

Allegiance and the Capability to Obey

Some philosophers (Natural Law theorists, but also modern philosophers of a naturalist bent, like Hobbes) consider that moral and legal behavior is a matter of following and obeying commands. In natural law theories, moral rules are seen as the commands of superiors that express the will of a transcendent sovereign (God). The conception that *law* (moral or legal) *is command* was a commonplace in philosophy of law at least until the middle of the 20th Century; nonetheless, even after Herbert Hart's powerful objections, "commands" remain the core of the conceptual domain of contemporary moral theories and jurisprudence (Postema 2001). However, law does not consist entirely and only of

commands (Azevedo 2013). And if Herbert Hart is correct (Hart 1997), a command is morally or legally binding only if there is a moral or a legal claim- right of being obeyed implying authority (Raz 1988, Azevedo 2013).

Hobbes and most of the modern command thinkers do not distinguish claim-rights (moral or legal) from mere orders or commands. This is faulty, for the capability to obey is not the same as the capability to recognize authority (Azevedo 2013). Following a command because of the recognition of a right of commanding is only possible for individuals with a complex psychology. Animals endowed with sufficient cognitive capacities can follow commands and even "respect authorities" (leaders or superiors) in a sense.

Obedience cannot also be simply reduced to respectfulness. We can say that a person who obeys an authority's command respects another's authority over her, but this does not imply recognition of another's authority. In fact, people can have different reasons to follow a command. They can conclude, for example, that it is sensible to follow the command (for example, if the command is backed by an effective and reliable threat). But one can react to a command with compliance because she recognizes a valid claim to obedience; and, moreover, a person can, albeit incidentally, be a virtuous citizen who likes to view himself as a person who is committed to the law not from fear or from habit, but from respectfulness. Hence a duty to obey can be a reason to follow a command for at least those "rational individuals" that recognize the practicality of claims.

This implies a complex psychological interaction between the addresser and the addressee of commands. Rationalists suppose that this implies mutual recognition of personal dignity, and they are right in doing so, but naturalists usually object that appeals to concepts like "dignity" are bad explanations (we cannot explain something through unexplainable concepts). After all, what do we mean by "dignity"? Kantians stress here the difference between the "realm of nature" and "the realm of freedom" (Brandt 1994, 58). But this is not a clear way out.

Modern rationalists thought that one decisive difference between human beings and animals is the supposedly special human rational capability to recognize their sovereign's right to command. However, humans do not only bow down to superiors in power and strength, as they sometimes fight them. Nevertheless, animals also recognize their superiors, and it is very plausible that there is some kind of rationality in their act of submission. Likewise, animals frequently engage in strife against those that happen to dominate the group. So, what is the actual difference between humans and animals? If the

capability of defiance is typically human, there must be a qualitative difference in their act of "allegiance", for social animals also dispute dominance over their fellows and they also knowingly obey and disobey. The attitude oneself has to bowing down to a superior—and even the capability, perhaps even more "humane", of dispute and fight for superiority—is hence not what makes human realm different from the animal kingdom. Nonetheless, the rationalist—however vague—idea that animals are unable of mutually recognize dignity is certainly a clue for the mystery of the difference between us and beasts.

So we should look at some of the most salient differences between humans and animals societies. Human societies are characterized not only by hierarchical structures of power (that is, of submission to persons in positions of power); this is also ubiquitous in animal social groups. What distinguishes human societies from animals' is the fact that human societies are *juridical*. What we need to explain is why only human societies are organized as evolved and complex legal systems (that is, with systems not only with, in Herbert Hart's terms, primary, but secondary legal rules). This relates to the fact that figures like surrogates, representatives and authorities (and not mere "superiors") only exist within human society. Human institutions depend for their normal functioning on a more complex capability of rule following, certainly language-dependent.

Moreover, specific human capabilities to follow commands and to obey human authorities depend on a more complex capability of trust. The problem here is that trust is, in general, a capability that animals also have. Social animals behave in groups with complex hierarchical arrangements and relations of subordination where trust plays a functional essential part. Then, what distinguishes human forms of trust from the kind of trust we observe in the animal kingdom?

Human and Humean Conventionalism

Contractualists of Humean sort think that the difference results from the human specific form of acting by conventions. But this is not convincing. See the famous Stag-Hunt problems. Skyrms thinks that Hume saw that cooperation in the Stag-Hunt story is consistent with the human specific form of rationality, as suggested by Hume's descriptions of acting by conventions (Lewis 2002). Hume thought that the viability of cooperation depends on mutual beliefs based on trust. Trust seems to be a form of dynamically evolved interaction. But what kind of trust are we talking about, cognitive or emotional? It seems that Rational Decision Theories take tit-for-tat as a consequence of *cognitive* trust only. This

seems to be initially (and mathematically) plausible, but this form of trust is also manifested in animal behavior. Animals display forms of cognitive trust, as domestic animals trust their owners, and, in the animal kingdom, cognitive trust is essential in the maintenance of groups. If both human conventions and animal social habits depend on trust, but if human cooperation is distinct from animal social habits, then it is plausible that trust in human cooperative behavior is also different from the kind of trust among animals; hence, again it cannot be a matter of mere tit-for-tat, neither a matter of pure cognitive trust. Cooperation evolves both in animals and humans connecting cognitive and emotional trust.

Let's return to Human notion of human justice as an artifice. Hume knowingly took justice as an artifice, a non-natural virtue, but a virtue motive anyway. According to Hume, it is not for any natural motivation that people engage in contracts, promises and the like. Justice systems cannot be explained by our *natural* dispositions (Postema 1995, 2006; Baier 1991). But what seems to explain those moral artificial engagements is not a mere rational calculation of personal advantages, since reasons are always a "slave of our passions". The problem is that the only passion that seems to be involved in promises and contracts is selfish passion, the kind of self-interest in protecting our own lives and promoting our own personal desires.

The presumed internal connection between justice and self-interest is knowingly problematic. Justice understood as a kind of moral disposition (a virtue) does not only relate to personal emotional reactions against injustice to the own person, but it also involves reaction against injustice to others. Justice is a virtue that moves people to vicarious reactions. These vicarious attitudes are what make human beings capable to assume responsibilities respectively others. To take responsibility for our behavior is an other-regarding behavior that involves assuming a duty on behalf of another person or individual capable of wellbeing; and this implies also that this other individual is in a position to claim something from us. Plausibly those complexes reactive attitudes are what make human beings capable to recognize themselves as duty-bearers, that is, as individuals that own something to others (the right-holders, respectively). Hume thought that the artificiality of justice involves rules and institutions; this implies the possibility of surrogates, representatives and responsible authorities. Duties of justice are artificial in the sense that they are connected with those complex institutions. If there is something that differentiates human morality from animals is this salient fact that only mature humans can bear the artificial duties of justice. Legal institutions are only possible in human groups with individuals that can bear duties and can institutionally recognize positive moral and legal

claims.

Wouldn't be Fairness a Natural Virtue?

Fairness and justice are taken sometimes as equivalent notions. John Rawls, for example, equated justice to fairness within his "political conception of justice" (Rawls 1971, 2001). It is plausible that a certain notion of fairness is conceptually linked to the idea of justice that underlies the democratic legal systems. However, this does not mean that our sense of fairness is equivalent to the sense of justice we (like Rawls) usually assume is shared by citizens of democratic societies, a sense that permits them to judge theirs and others citizens behavior with at least a same implicit general understanding of political ideas, including the "meaning and ground of constitutional rights and liberties, and the like" (Rawls 2001, 5). It is plausible that what we call a "sense of fairness" is a more primitive sense that is not dependent on any ideas about institutional legal concepts. If this is true, than the sense of fairness is not "artificial", but "natural"; fairness, in effect, cannot be a "political concept", at least not in the more general understandings that citizens supposedly could share.

Hume in fact thought that fairness is a virtue besides justice, but fairness is not, following Hume, an artificial virtue. See Annette Baier remarks: "In Hume's story, it is inequity as well as injustice that drives people to respond to fraud with official force. Equity and inequity in this sense could be displayed by parents towards their children, perhaps even among friends. As Hume uses it, it is closer to fairness than 'justice' is." She afterwards thought that "[i]t is a pity that [Hume] did not say more about the link between artificial justice and natural equity" (Baier 1991: 260). In *Postures of the mind* (Baier 1985), Baier remarked that Hume thought that animals couldn't have a sense of property or right. Hume would reject also any attempt to give sense to a concept of rights in animals, since rights arise from artifice. Nevertheless, says she, "Hume significantly says not that animals have no sense of virtue or vice, but that they have 'little or none'" (147).

It is still disputed which is the better characterization of the kind of artificiality involved in the social habit of justice for Hume. Justice certainly is an artifice that results from certain empirical circumstances and constraints. The empirical constraints can be thought as natural constraints, but the circumstances of justice seem to be cultural and social. The natural constraints usually cited are related to individual self-interests, the conflictive individual personal desires people usually have. Sympathy could be thought as

countervailing natural force, but sympathy is in fact limited and parochial (we sympathize more with our relatives and friends, that is, with our nears and dears than with people we don't know or ever met). The circumstances of justice are the "normal", that is, the common empirical conditions under which human cooperation is thought both to be possible and necessary (Rawls 1971, 109). In one side, there are several common interests in living in a cooperative form of society, since, as Rawls noted, it "makes possible a better life for all that any would have if each were to live solely by his own efforts". But, in another side, there are several conflicts of interests in this enterprise, since people differ in opinion about how the benefits should be distributed, and all people seem to be biased by the tendency of preferring a larger to a lesser share (Rawls 1971, idem). The difficulty is enhanced by the fact that the resources are scarce. Rawls called it wisely the "circumstances of justice".

Some could conclude that those empirical circumstances and constraints, natural or social, make human societies very different from any form of animal form of social life. But the fact is that the social forms of life in the animal kingdom seem to share those same general characteristics. Individuals in animal societies also live in groups just because this is in general better (in terms of their general fitness) than to live alone, even though they have different desires and interests, and conflicts. Scarcity of resources is also ubiquitous, and it is not by chance that animal groups have hierarchies and also some kind of discipline in the division of "social work".

The passage from some simple form of social living to a more complex and institutional (and juridical) is then the passage from a primitive (perhaps "natural") society to the artificially complex form of social life we see in the history of human species. We could call this the genealogy of human politics, and a natural genealogy would be a proper explanation of what makes us human beings so different from the other social animals. This certainly encompasses a genealogical explanation of the emergence of duties in the natural history of human social forms of life.

Let's return to our main question: what is special in human justice after all? Some people think that what is distinctive is the human invention of "property". It makes sense, but property is one besides other "conventional practices" marked by the idea of what we owe to others, and the related notion of duty. It is conventional duty that makes justice systems different from what we observe in animal politics. Animals have societies with some political arrangements, and in their relationships, animals show conflicts of interests and desires, besides an implicit, albeit a non-linguistically and non- conceptually articulated

sense of common interest. Social animals undertake cooperative schemes, and they punish those individuals that do not contribute to the maintenance of the products of their cooperative efforts. Their behavior seems to express a clear sense of fairness, as was shown by Brosnan and de Waal (2003). But this is not the same as to say that animals display also a sense of justice, at least not in the more special conventional or artificial sense stressed by Hume.

The key-concept is the concept of duty (that is, "conventional duty"). As Annette Baier again remarked, nothing is "due" to anyone until a cooperative scheme is successfully launched. (Hume, hence, was a kind of positivist.) All our dues are dues to and from "co-ops" of one kind or another. Some dues are duties arising from the basic cooperation of family members, and of friends. Baier suggests that Hume tends to call these "duties," and not "obligations". So the sorts of dues that justice involves rely upon very general conventions. Baier call them "dependent cooperative schemes", which are not merely instinctive or natural ones (like that of parent and child or friend and friend) (1991: 232). The problem is that the difference between human virtue of justice and the natural political virtues observed with the animals cannot rest merely on the fact of that "dependent cooperation", since this is also observed with social animals too.

My suspicion is that Hume story is right in general; but the observational evidences from animal behavior seem to contradict at least his simplest version. Animals seem to have a sense of "fairness", and perhaps some form of primitive sense of "justice". It is also claimed that some animals can understand even the meaning of "property". But if this is true, why animals did not evolved like us with those complex forms of cooperation enforced by social rules and institutions? Perhaps one problem is that there is a huge misunderstanding on what we should mean by "justice" and "rights", and by "fairness". If we say that animals (monkeys, dolphins) exhibit dispositions that constitute evidences that they have a sense of "fairness", if we still want to state that they do not have a proper sense of justice, it would be advisable to make explicit the difference between fairness and justice.

What, then, we should mean by a "sense of justice"? Let's begin assuming that a sense of justice involves the capability to deal with concepts like property and the normative capabilities including power and autonomy. If social animals would be capable to functionally behave by this conceptual "form of life", or to implicitly grasp this complex concept, we would likely see animals dealing with each other, making promises and contracts, and we would see in their social behavior at least the rudiments of legislative systems and other legal-like systems. But since we don't see that, it is plausible that Hume is

right: justice is a human special artifice. But since animal societies have similar empirical constraints and, at least in general, exhibits the same "circumstances of justice", the difference between animals and humans should be in the specific human psychology (conditioned by human neurophysiology and other corporeal architectures).

In fact, even de Waal recognizes some substantial differences between humans and animals: "Even if animals other than ourselves act in ways tantamount to moral behavior, their behavior does not necessarily rest on deliberations of the kind we engage in. It is hard to believe that animals weigh their own interests against the rights of others, that they develop a vision of the greater good of society, or that they feel lifelong guilt about something they should not have done" (de Waal, 1997, 209). It is a common remark that what makes humans special is their specific "capability for deliberation". But since animal also make decisions, what makes human deliberation so different?

Those salient differences between human beings and non-human animals support the thesis that there is a natural link between justice and our distinctively human "artificial" dispositions to live in political societies. So, "[t]he question of whether animals have morality is a bit like the question of whether they have culture, politics, or language" (De Waal, 1997, 210), even though social animals display behaviors similar to what we observe in human societies. De Waal is not particularly worried about this, for what he wants to stress is not that we are different from the animal, but that we are not so distant from them. He seems to be content in saying that animals differ from humans only in degree, and this explains his satisfaction in to accept that "they [at least] occupy a number of floors of the tower of morality".

The Emergence of Legalistic Behavior

It is plausible that the emergence of language skills is an empirical condition for the evolution of our legal or quasi-legal social behaviors (of promises and primitive institutions). Perhaps this explains why animals cannot develop within their "socialites" legislations and the like, for they necessarily involve not only a capability for promising, but also a capability to attribute responsibility to representatives and authorities. This seems to depend on more complex symbolic linguistic devices. But this should be better explained: is language a condition for the emergence of contracts and social institutions, or perhaps both capabilities developed at the same time?

Several thinkers emphasize the importance of language in the separation of the

human species from the natural kingdom. See Persson and Savulescu: "When human beings acquired language, they could use their familiarity—with the phenomenon of feeling gratitude when somebody has rendered them a favour—as a model for a certain kind of promise, namely a promise to *offer* to benefit somebody in return if they have been benefited" (2013, 35). Language was (and is) certainly instrumentally important for the development of our distinct sense of justice. Communication made some natural virtues and vices apt to become artificially reinforced. See the case of ingratitude. Hume famously said that ingratitude is the worst of vices. Gratitude strengthens benefactor's trust. But perhaps this is only a part of the history. In fact, if someone simply does you a favor, the benefactor may be taken as *deserving* a good return, by reciprocity. This is primitive; animals also expect reciprocity, even without the convention of promises. What makes the convention of promises special is the fact that promises create rights. Hence, if you promised to another to do something in her benefit then she got a right from you; so if before receiving a favor you in fact promised to pay for the benefit, the benefactor has got a right from you and this strength your reasons to pay her (Persson & Savulescu 2012, 36). Promises are instrumental devices by means of which human beings not only enhance reciprocity; by means of this institution human morality has assumed a new form of normativity represented by the introduction in the sphere of human social life the new requirements of rights and positive duties. This new creation would never be raised if human beings were not endowed with some complex cerebral capacities. And the capability to use "language games" like promising is not a consequence of the invention of language, for any cultural invention could rise given some appropriated neurological backgrounds.

The Neuroscience of Human Morality

Assuming that these complex capacities are brain capacities, animals are neurologically different from us. But of which differences are we talking about? One of them is plausibly what Uta and Christopher Frith (2003) prefer to call "mentalizing" capacities, that is, the capability others call "theory of mind", in general, the capability to attribute and to explain others' behavior by their beliefs, desires, so by different mental states. This is the capability that Daniel Dennett identified as the capability to attribute to others intentional states (Dennet 1996). Robert Brandom called this capability "stance stance" (Brandom 1994). In spite of some studies reporting an incipient (but not very robust) theory of mind in the chimpanzee and other great apes (Cheney & Seyfarth 1990),

only human beings seems to be capable to develop the full ability to attribute mental states to other individuals with the "far-reaching consequences for social insight" (Frith & Frith 2003, 459).

Uta and Christopher Frith also ask if the potentially innate components, like the preference for conspecifics, the predisposition to detect agency (associated with mirror neurons) and the predisposition to understand actions contribute to the development of mentalizing. They tentatively answer: "They might be necessary prerequisites. However, by themselves they are not sufficient for the development of mentalizing. This follows from the assumption that they are shared with a great many other species, most of which do not possess a trace of mentalizing ability" (Frith & Frith 2003, 463). Hence, animal neural capabilities are necessary but not sufficient for the development of mentalizing.

But it is plausible that mentalizing is a capability related to another important ability, that is empathy. Empathy however, is not an ability (or a mental process) that happens to occur only with humans; but it is plausible that the empathetic mechanisms qualitatively change in the course of the psychological development of those individuals (or species) capable to mentalize, contributing decisively to the creation of a more complex form of mental behavior. Mentalizing seems, hence, to be decisive. There are forms of empathy that infants and animals can manifest similarly. So I suppose that what

Hoffman calls egocentric empathic distress (Hoffman 2001, 6) should be manifested also by social and domestic animals (but we don't know empirical studies employing Hoffman concepts to other species). Notwithstanding, Hoffman's veridical empathic distress could only be manifested by beings capable to mentalize; so it is likely that this mature form of empathy is restricted to the human species.

If mature forms of empathy depends on mentalizing, professor Darwall is right in saying that animals' "sympathy" is qualitatively different from the kind of empathy Adam Smith described, that is, the emotional reaction triggered by the imaginative act of putting oneself into another shoes (Darwall 2006). Animals are capable to emotional contagion, and they can also react not only to others suffering but also to others feelings (so they can be animated by other highs and joys), but it is plausible that empathy in that case is only an immediate reaction without much ulterior consequences to their behavior. So animals cannot empathize to another persons' feelings and emotions beyond the immediate situation.

So, if human empathy is psychologically related to the development of a capability to form a theory of mind (a more complex theory of other's minds than animals could

develop), then we would expect that human beings would be capable to develop a qualitatively different attitude to other subjects. Stephen Darwall calls it the second-personal attitude (let's see some about it below).

Rights, Duties and the Evolution of Human Moral Uniqueness

It seems almost obvious that contracts, rights and duties, and representation depend on a capability for taking second-personal standpoints. This is absent in the evolutionary dynamic naturalistic approaches of Binmore and Skyrms (Binmore 1989, 2005, 2007; Skyrms 2003). But the empathetic capability to assume a second-personal standpoint is not an ability equivalent to human mentalizing. Human mentalizing is a cognitive capability. The capability characterized by the second-personal standpoint is a moral capability; so it depends heavily on our emotions.

Darwall related the concept of the second-personal stance to Adam Smith's approach on empathy. He claims that Smith went substantively beyond Hume's approach. Hume presented a problem that he did not solve properly. The problem is that what makes justice artificial in Hume's story is that there is no natural motive (including self-interest besides sympathetic benevolence) that commends fidelity to promises or respect to other's property. If moral obligation rests on sentiment not on reason, but if sentiment takes motives as its objects and acts are only signs of them, then what motivates the agent to justice? (Darwall 2006, 188). Vicarious moral disapprobation of injustice cannot also be explained (at least not only) by self-interested reasons. Even Hume's response to the problem of the sensible knave cannot explain why we feel and react against injustice to others (Hume's response is rather Socratic, that is, that the knave misses the invaluable satisfaction of a life of integrity, and that this involves a "peaceful reflection on one's own conduct", that is, the value of an examined life). Hume then seems to present a view by means of which a life of justice can coincide with self-interest, the internal feeling of self-satisfaction. Darwall replies saying: "if that is so, the motive of justice of which moral sentiment approves cannot itself be self-interest, since, without the gap being closed already by moral approbation, self interest does not invariably recommend justice" (Darwall 2006, 189). This supports the interpretation that sympathy for Hume is characterized mainly by "third-personal responses", emotional responses evinced by emotional contagion only (like those we have when we feel distress or joy simply as bystanders). This is, claims Darwall, different from what figures in Smith's approach on justice, where reactive

emotions and attitudes like resentment and indignation takes place. These reactions are second-personal in character. They are reactions directed to a subject taken as duty-bearer. If this subject is the own agent, one emotional reaction can be self-blame; if the subject is another, the paradigmatic reaction is indignation (Darwall 2006, 189-190).

Darwall calls the second-personal standpoint the "perspective you and I take up when we make and acknowledge claims on one another's conduct and will" (Darwall 2006, 3). This helps to explain human kind of authority recognition. Darwall contends that second-personal reasons addressed to others presuppose a relevant authority relatively to the addressee (Idem, 4). This means that a right-holder should also be taken as an individual in a position of "authority" over her respectively duty-bearer. This is a new approach on the subject of rights recognition, and it is a better explanation than the traditional versions backed in old and new command theories.

Rights-recognition depends on a mature form of empathy. This notable difference between full-blown empathy and the other more primitive forms also helps to explain why resentment is so peculiarly linked to human morality (Darwall 2006, 178). This is because the "internal-sanction" (that is, resentment in other words) is a product of the internalization of other's claim. On Smith's view, injustice can be judged only by projecting ourselves impartially into the affected parties' points of view. Injustice committed to others requires resentment precisely because it is possible for the author to take this perspective (Darwall 2006, 179)—of course, psychopathy, autism and borderline personality are exceptions (Baron-Cohen 2011).

This phenomenon also helps to explain some traits of human moral psychology, like the so-called "moral-conventional distinction". Humans become capable to emotionally react differently in face of norms that are conventional (that is, whose meanings are defined by the system in which they are embedded) and norms that stem from concepts of welfare, justice and rights (Turiel, Killen & Helwig 1987, 169) and are taken as obligatory in an unconditional sense. Resentment is a moral feeling usually exhibited in face of personal transgressions of non-conventional norms. Indignation is also a vicarious reaction we feel and manifest only if a harm or disrespect was done to persons; the mere act of breaking a conventional rule is not sufficient to cause it. Well, this can be explained by the second-personal standpoint approach. Conventions matter morally only if they are second-personally related. Arbitrary conventions are followed only by first-personal reasons. They should be useful to the agent in some way. Justice, nevertheless, cannot be arbitrarily grounded. On Smith's account, says Darwall, the "individual-patient

regarding character of justice leads Smith to oppose utilitarian tradeoffs and to hold that resistance to injustice is warranted not by considerations of overall utility but by concern for the “very individual” who would be injured” (Smith 1982: 90, 138). In this approach, deontology became psychologically non-mysterious and naturalistically plausible.

Our capability to distinguish between values and mere desires can also be related to second-personal attitudes. Values are second-order desires (Frankfurt 1971). Imaginative second-order stances are distinct human capacities. Hence, values and duties are distinctively human (personal and social) creations. What differentiates human moral history from the animals is not the emergence of the capability to make moral judgments in general. Animals have moral behavior and it is plausible that they can make judgments, and moral judgments (albeit not linguistically articulated); but animals do not have the concept of duty, specially the right-based one. So I conclude that the moral human uniqueness is, or purports to be, distinctively right-based.

BIBLIOGRAFIA

- Baier, Annette C. *Postures of the mind. Essays on Mind and Morals*. University of Minnesota Press, 1985.
- Baier, Annette C. *A progress of sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press, 1991.
- Baron-Cohen, Simon. *Zero Degrees of Empathy. A new theory of human cruelty*. Penguin Books, 2011.
- Binmore, Ken. *Social Contract I: Harsanyi and Rawls*. *The Economic Journal, Supplement: Conference Papers*, 99, 395, 1989: 84-102
- Binmore, Ken. *Natural Justice*. Oxford University Press, 2005
- Brandt, Robert. *Making it Explicit*. Harvard University Press, 1994
- Brosnan & de Waal
- Cheney, D. L. & Seyfarth, R. M. 1990 *How monkeys see the world: inside the mind of another species*. University of Chicago Press.
- Darwall, Stephen. *The Second-Personal Standpoint*. 2006
- de Waal 1997
- Dennet, Daniel C. 1996
- Frankfurt, Harry. 1971
- Gauthier, David 1969, 1986

Hart, HLA. *The Concept of Law*. Oxford University Press, Clarendon Law Series, Second Edition, 1997.

Hoffman, Martin L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge University Press, 2001.

Persson, Ingmar & Savulescu, Julian. *Unfit for the Future*. Oxford University Press, 2012

Postema, Gerald 1995, 2006

Rawls, John. *A Theory of Justice*. 1971, 2001

Raz, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford University Press, 1988.

Skyrms, Brian 2003

Turiel, E; Killen, M. & Helwig, C. *Morality: Its structure, functions, and vagaries*. In *The emergence of morality in young children*. J. Kagan and S. Lamb (Eds). Chicago: University of Chicago Press, 1987: 155-244.

Uta and Christopher Frith. *Development and neurophysiology of mentalizing*.

A perspectiva dos funcionamentos: por um enfoque mais inclusivo de justiça

Maria Clara Dias

Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Justiça é comumente sinônimo de neutralidade, imparcialidade ou igualdade de tratamento. Dizemos que um governo é justo quando garante a igualdade de tratamento, respeito ou consideração, a revelia dos vínculos sociais existentes, das concepções de bem adotadas por cada segmento social, das virtudes e talentos naturais de seus cidadãos. A questão se complica, no entanto, quando começamos a refletir acerca de (1) quem são “todos” e (2) de como devemos interpretar a igualdade de tratamento ou a demanda por igual respeito.

Na investigação filosófica do conteúdo adequado ao princípio da igualdade duas vertentes se destacam: defensores da igualdade de bem-estar e defensores da igualdade de bens. A primeira engloba todos que reconhecem na noção de bem-estar o atributo básico dos agentes e, por conseguinte, o aspecto sobre o qual estes devam ser igualmente considerados. Neste sentido, os indivíduos são tratados como iguais quando a distribuição de bens na sociedade se dá de tal maneira a favorecer a maior igualdade de bem-estar. A segunda perspectiva, defendida por autores como Rawls e Dworkin, faz com que o princípio da igual distribuição recaia sobre os bens/recursos. Neste caso, a distribuição é tanto mais igualitária, quanto maior a igualdade no total de bens/recursos distribuídos. Na interface destas duas perspectivas, reclamando, portanto, um lugar diferenciado, identificamos uma terceira vertente: a perspectiva da capacitação, desenvolvida por Amartya Sen e Martha Nussbaum.

No presente artigo pretendo apresentar as diferentes teorias de justiça e defender uma quarta perspectiva: uma perspectiva que incorpora alguns aspectos positivos das perspectivas bem-estaristas e da perspectiva da capacitação, mas que se distingue de ambas, sobretudo, por eleger como foco da igualdade os funcionamentos básicos do indivíduo, a serem revelados através de investigações empíricas sobre o que, para cada indivíduo, e, nas diversas fases de sua existência, melhor expressa sua forma de vida.

Minha tese é a de que ao focarmos nossa preocupação na realização dos funcionamento básicos dos diversos sistemas funcionais existentes, (1) seremos capazes de ampliar nosso discurso acerca da justiça de forma a melhor resgatar sua pretensão de

universalidade e (2) estaremos mais aptos a incorporar e a responder às demandas específicas de cada ser, sejam eles humanos ou não. A ênfase direta nos funcionamentos nos permite incluir aqueles que jamais desenvolverão certas capacidades específicas, tal como a liberdade, entendida na sua forma mais fundamental, a saber, autonomia ou poder de autodeterminação.

I. Perspectivas de Justiça:

1. As Perspectivas do Bem-Estar:

Entre defensores da igualdade de bem-estar podemos distinguir pelo menos dois grandes grupos: (1) teorias de bem-estar como êxito e (2) teorias de bem-estar como um estado de consciência¹. O primeiro grupo interpreta o bem-estar como uma questão de êxito na satisfação de preferências ou metas, sejam estas políticas, impessoais ou relacionadas diretamente às vivências pessoais. O segundo favorece qualquer distribuição de bens que maximize a igualdade de um certo aspecto da vida mental, frequentemente, do prazer ou da ausência de dor.

Quanto ao primeiro grupo, podemos retrucar que a igualdade com relação à realização de preferências ou metas só nos parece desejável quando já, de alguma forma, consideramos as preferências ou metas em questão como válidas ou valoráveis. Não parece, por exemplo, compatível com nossas intuições morais a demanda pela igualdade de êxito no que concerne a preferências ou metas de um nazista. Neste sentido, tal perspectiva de bem-estar deveria, antes de mais nada, ser capaz de submeter as diversas preferências ou metas a uma avaliação moral independente.

O mesmo tipo de crítica pode ser também dirigida ao segundo grupo, a saber, aos que caracterizam o bem-estar com um estado específico de consciência. Não seria difícil imaginar que, ao indagarmos sobre o grau de satisfação subjetiva de um grupo de mulheres em uma sociedade machista, obtivéssemos como resultado que a grande maioria delas avalia sua vida como prazerosa. O mesmo poderíamos constatar ao investigar tais sentimentos junto a um grupo de crianças pobres que, sem calçados, vestimentas adequadas, livros, moradia e até mesmo alimentos suficientes se diverte jogando futebol na rua. Em nenhum destes dois casos acharíamos que a expressão da satisfação dos agentes

¹ Uma distinção semelhante é feita por Dworkin. Ver: Dworkin (2005).

seja uma razão suficiente para a manutenção do *status quo*. Uma sociedade machista parece poder ser dita injusta, ainda que algumas mulheres possam se sentir bem pertencendo a ela. Uma sociedade onde crianças não desfrutem dos bens materiais necessários ao seu pleno desenvolvimento é intolerável, ainda que suas vítimas não se percebam como tal e vivenciem suas vidas como prazerosas. Se tal crítica estiver correta, não podemos, portanto, supor que a noção de bem-estar, qualquer que seja a sua interpretação, forneça a esfera adequada para pensarmos a igualdade almejada por nosso conceito de justiça.

2 - Perspectiva dos Bens Primários e Recursos

O que dizer então da igualdade de bens/recursos?

Justiça como equidade, tal como Rawls denomina sua teoria, consiste na adoção de um procedimento de escolha racional para determinação da distribuição de bens básicos, sob a pressuposição da imparcialidade. Através deste mecanismo busca-se promover uma esfera política neutra onde concepções de bem divergentes possam subsistir. Bens primários seriam aqueles requeridos por todos os seres racionais, independentemente de suas escolhas e concepções de bem particulares. São bens deste tipo direitos, liberdades, oportunidades, poder, proventos e as bases do auto- respeito.

Sua análise dos bens primários leva em consideração duas capacidades básicas: a capacidade de tomar parte em um processo de cooperação social e de tomar parte na sociedade como um igual. Tentando escapar de uma concepção metafísica, psicológica ou antropológica de pessoa, Rawls concentra sua teoria em um conceito de pessoa que ele considera estritamente político e normativo. Pessoas ou cidadãos, neste sentido, são aqueles integrantes da sociedade capazes de exercer duas capacidades morais: o senso de justiça e a capacidade de desenvolver uma concepção de bem. São indivíduos racionais, no sentido trivial do termo - capazes de acompanhar argumentos e reconhecer sua validade - e também razoáveis, no sentido em que são capazes de levar em consideração e se deixar influenciar pelos interesses alheios. Cada cidadão precisará ser então considerado como “capaz de revisar e modificar tal concepção com base em fundamentos racionais ou razoáveis”¹

Se esta análise estiver correta, podemos então concluir que Rawls concebe a igualdade de tratamento, respeito ou consideração, subjacente ao conceito de justiça, como

¹ Rawls (2001, 21).

uma extensão do reconhecimento de que somos todos seres racionais. Neste sentido, o “todos”, a que se refere a distribuição equitativa de bens e liberdades básicas, corresponde ao conjunto dos indivíduos cooperativos, racionais e razoáveis, de uma sociedade bem ordenada. Sua perspectiva de justiça deixaria de lado, portanto, todos os seres, humanos ou não, pouco ou nada racionais ou razoáveis, seres, contudo, que, pelo menos intuitivamente, gostaríamos de incluir em nossas considerações morais. Somente este aspecto já seria aqui suficiente para abandonar a perspectiva de justiça desenhada por Rawls.

Do caráter supostamente analítico da derivação dos princípios de justiça a partir de uma concepção de agente político ou moral, segue-se a neutralidade dos princípios. Mas será realmente possível uma tal derivação? Será que podemos falar dos princípios que ordenam a estrutura básica da sociedade política como princípios meramente formais e reclamar para os mecanismos de justiça um caráter meramente procedimental? Minha resposta é negativa. O pensamento de que podemos identificar um conceito meramente procedimental de justiça é mais um de nossos preconceitos teóricos que perde sua veracidade tão logo indagamos sobre o que torna ou não um procedimento o mais acertado. Estamos imersos em um mundo "de" e "com" valores. Nosso olhar não é, nem pode ser, à primeira vista neutro. Podemos sim, circunstancialmente, adotar a perspectiva da neutralidade. Mas isto também será feito em nome de algo em que acreditamos e, mais do que isso, em que apostamos como parte do que julgamos ser o melhor para a humanidade, em outras palavras, como parte da nossa concepção de bem.

Em contraposição à teoria de Rawls, Dworkin propõe uma concepção de justiça voltada para a distribuição de recursos entre os indivíduos que compõem a sociedade. Uma perspectiva capaz de corrigir e incorporar como objeto da justiça injustiças ou desigualdades de consideração e tratamento oriundas de atributos naturais e/ou socioculturais relacionados a cada agente.

Mas para que uma perspectiva de justiça focada na igualdade de recursos possa realmente satisfazer um ideal de organização social, onde os indivíduos tenham seus direitos levados a sério, Dworkin irá, em primeiro lugar, traçar um modelo hipotético para a realização da troca dos recursos adquiridos de forma igualitária pelos bens almejados. Em seguida, para garantir a eficácia deste processo de distribuição entre indivíduos desiguais e a manutenção da justiça no próprio tempo, Dworkin introduzirá dois mecanismos que deverão permanecer durante toda a existência da sociedade política: os seguros e os impostos progressivos sobre a renda posteriormente adquirida.

Inúmeras nuances conceituais distinguem as perspectivas defendidas por Rawls e

Dworkin. Gostaria, contudo, de destacar um aspecto comum a ambas, a saber: a opção por determinar de forma heterônoma ao agente o objeto ou o conteúdo do que pretendemos igualar. Ao agir assim, tais perspectivas se afastam da fonte primária de valoração dos bens, a saber, os agentes propriamente ditos. Minha crítica seria a de que ao abandonar o ponto de vista do agente, elas correriam o risco de promover escolhas que já não contemplassem aspectos particulares relacionados às vivências específicas de cada agente. Com isto, os bens eleitos, ou bem seriam capazes de expressar apenas as escolhas de um indivíduo representativo, sob o véu da ignorância (Rawls), ou correriam o risco de ser computados apenas quantitativamente (Dworkin).

3. A perspectiva da capacitação

A perspectiva da capacitação é apresentada por Amartya Sen como uma alternativa às duas perspectivas acima discutidas. Segundo o autor, sua perspectiva se distingue das demais em, pelo menos, três aspectos. Em primeiro lugar, sua perspectiva não parte da identificação das características de uma sociedade ideal ou perfeitamente justa, mas, sim, da comparação entre sociedades ou alternativas sociais mais ou menos justas, dentro de uma dada sociedade. Neste modo, sua perspectiva pretende enfrentar as demandas sociais reais das sociedades relacionadas à justiça, afastando-se de teorias abstratas alijadas da experiência humana concreta.

Em segundo lugar, a perspectiva da capacitação considera que os problemas de justiça não se restringem aos arranjos institucionais, mas incorpora também os comportamentos adotados pelas pessoas no curso de suas interações sociais e os padrões de comportamento dos atores sociais no cumprimento da justiça, o que incluiriam todos aqueles que tivessem o poder efetivo para realizá-la.³

Em terceiro lugar, Sen reconhece sua perspectiva de justiça como pertencente às abordagens orientadas para o resultado. A teoria da capacitação deverá focar-se na vida que as pessoas são efetivamente capazes de levar no contexto das instituições existentes. Neste sentido, diferencia-se de teorias de justiça de base procedimental, que pretendem estabelecer as condições ideais capazes de garantir a imparcialidade e, a partir destas condições, gerar um conjunto único de princípios universais que deverão regular as instituições de uma sociedade justa, como na abordagem de Rawls. Sua perspectiva adota o

que o autor irá chamar de uma “fundamentação plural”¹: o recurso a diferentes fontes de condenação das injustiças. Neste caso, o reconhecimento de injustiças poderá ser feito sem que precisemos chegar a um acordo comum acerca das razões ou princípios em que se baseiam nossos juízos. Tais características fizeram com que sua perspectiva fosse amplamente difundida no âmbito da educação e da saúde e aplicada na análise de temas como pobreza, desenvolvimento, desigualdade de gênero etc.

O objetivo político fundamental do Estado na gestão das políticas públicas é, aqui, garantir que todos os cidadãos sob sua guarda exerçam, pelo menos num limiar mínimo, na expressão de Sen, sua "condição de agente" ², realizando os funcionamentos necessários para viver a vida que escolheram ou que valorizam. O foco da igualdade será, assim, a própria liberdade de funcionamentos.

Capacitação, capacidades e funcionamentos, pelo menos no modo como são apresentados por Sen, são conceitos correlacionados, porém distintos. Capacitação (capability) corresponde à liberdade de realizar ou alcançar uma combinação de funcionamentos que expressem oportunidades reais para realizar modos de viver, dentro de um leque de alternativas disponíveis. As capacidades se referem às várias combinações de estados e ações inter-relacionadas nos quais uma pessoa possa estar ou que possa realizar. Os funcionamentos referem-se a cada ação ou estado que compõem as diversas opções de combinações disponíveis.

Segundo a concepção de Nussbaum³, a teoria da capacitação incorpora a concepção aristotélica dos organismos vivos como sistemas funcionais complexos, dotados de um conjunto de funções ou capacidades inatas e, mais especificamente, dos seres humanos como entidades políticas, nas quais a racionalidade desponta como uma capacidade essencial e/ou central. As capacidades centrais seriam aquelas que caracterizariam toda e qualquer vida humana e sem o exercício das quais a própria noção de dignidade humana estaria sendo violada. Tais capacidades seriam reconhecidas como essenciais nas diferentes esferas em que os seres humanos atuam (saúde, trabalho, educação, lazer, política etc), considerando os vários estágios de um ciclo de existência (nascimento, infância, adolescência, fase adulta, velhice e morte). Para o exercício destas capacidades são necessárias certas condições sociais, econômicas, culturais etc, de modo que o indivíduo possa efetivamente escolher e realizar um modo de vida determinado, inerente ao que se

¹ Ver: Sen (2010)

² Ver: Sen (2000)

³ Ver: Nussbaum (2007)

quer ser e realizar.

Entre as capacidades centrais, Nussbaum reconhece a liberdade de ser saudável, de viver uma vida com longevidade normal, de exercer controle sobre o ambiente, de estar bem nutrido e abrigado, de não ser acometido por doenças evitáveis ou morrer prematuramente, de ter integridade corporal, de exercer a razão prática, de pensar e imaginar, de vivenciar emoções e de estabelecer relações com os outros.¹

4. A perspectiva dos funcionamentos

Até aqui, apresentei a perspectiva de Sen e Nussbaum e os aspectos que a diferencia das perspectivas anteriormente mencionadas. Gostaria de propor, aqui, um novo foco, a saber, as próprias capacidades ou funcionamentos. Neste sentido pretendo agora explicitar as diferenças entre as posições de Sen e Nussbaum, por um lado, e esta quarta perspectiva, por outro.

Sen, especificamente, procura defender a liberdade de funcionamentos (*capability*)² como o espaço mais adequado à demanda por igualdade do nosso conceito de justiça. Nussbaum vai mais longe e busca não apenas indicar o foco do nosso conceito igualitário de justiça, mais ainda determinar, concretamente, quais seriam os funcionamentos básicos e comuns a todos os seres humanos. A perspectiva dos funcionamentos se distancia, primeiramente, de Sen e Nussbaum na medida em que não elege como foco a liberdade de funcionamentos (*capability*), mas, sim, os próprios funcionamentos. A preocupação de Nussbaum com a determinação do conjunto de capacidades que caracteriza a forma de vida humana, fez com que seu foco fosse muitas vezes interpretado como sendo as próprias capacidades ou funcionamentos básicos. Este equívoco, favorecido pelas discussões acerca dos indicadores de qualidade de vida e a referência a grupos vulneráveis, incluindo animais não-humanos, foi desfeito em seu livro *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, onde a autora, de forma mais veemente, apresenta como foco da justiça a liberdade para eleger e exercer a vida que cada agente elege.

Em segundo lugar, a perspectiva aqui proposta se afasta ainda de Nussbaum por entender que nosso acesso ao que seja básico é sempre empírico e que depende de circunstâncias, bastante particulares, vivenciadas pelos diversos indivíduos. Neste sentido, a

¹ Ver: Nussbaum (2000)

² Sen (1995, 5).

perspectiva incorpora, em sua base, uma abertura para à percepção de diferentes formas de funcionamentos que, sob o ponto de vista da constituição da identidade do próprio indivíduo, devem ser reconhecidos como básicos ou fundamentais. A pretensão de universalidade almejada por Nussbaum é, então, substituída pelo reconhecimento inescapável da diversidade e singularidade inerente as diversas formas de vida e a existência concreta de cada indivíduo.

A ênfase nas capacitações, ou seja, na liberdade de escolha sobre as capacidades ou grupos de funcionamentos que se deseja realizar é bastante cara a Sen. Com isso o autor busca preservar o lugar central do agente na determinação do que lhe é socialmente devido e na determinação de seus projetos de vida. Mais uma vez é a liberdade, valor tão caro ao liberalismo político, que exerce sua supremacia. Aqui, o agente, o objeto de nossa consideração moral e o concernido pelo nosso conceito de justiça, é, mais uma vez, aquele capaz de exercer sua liberdade. E para que o exercício efetivo de tal capacidade se dê, a teoria da capacitação reclama a adoção de medidas complementares, quer por parte das instituições, do estado ou de outros indivíduos. Liberdade, concepção de bem, projeto de vida e racionalidade mais uma vez aparecem como ideias centrais que norteiam e delimitam o universo da justiça.

Aqui serei obrigada a adotar uma vertente “menos liberal” e mais inclusiva de justiça. Incluir, no sentido de considerar/respeitar moralmente ou integrar, segundo este novo modelo, significa agir de forma a não impedir ou prejudicar e, sim, a promover os funcionamentos que um indivíduo é capaz de exercer e que, de algum modo, conformam sua própria identidade. Neste sentido, estarei considerando tanto os funcionamentos mais elementares, como apartar-se da dor, buscar acolhimento e expressar sensações e sentimentos, como os mais complexos, como a capacidade de deliberar sobre meios e seus fins, a capacidade de desenvolver um projeto de vida e a capacidade de tomar parte na vida sócio-política de uma sociedade. A ênfase direta nos funcionamentos nos permite, portanto, incluir aqueles que jamais desenvolverão certas capacidades específicas, entre elas a própria capacidade de deliberar e realizar escolhas racionais.

Tal perspectiva requer que avaliemos, em cada caso, o que pode ser dito básico. Nossos concernidos, já não são os seres humanos *in abstractum* ou agentes cobertos pelo véu da ignorância, mas seres humanos concretos: com características naturais e sociais que delimitam seu âmbito de possibilidades, suas aspirações e o modo como são tratados pelos demais indivíduos. Se “atribuir a todos igual valor normativo” ou “considerar a todos igualmente”, significa reconhecer o direito de cada indivíduo desenvolver seus próprios

funcionamentos, então as nossas diferenças deverão ser levadas a sério e deveremos nos perguntar, nos diferentes contextos, que tipo de distribuição se faz necessária para que possamos alcançar este ideal de justiça. Para concluir, pretendo mostrar que a adoção de uma tal perspectiva de justiça nos comprometendo com dois tipos de políticas, aparentemente tidas como incompatíveis com um conceito igualitário de justiça distributiva, quais sejam, políticas de reparação e políticas de reconhecimento.

II. De uma concepção de justiça distributiva aos mecanismos de justiça reparadora

Ao longo da história, diferenças étnicas e de gênero foram responsáveis por tratamentos desiguais e desumanos nas mais diversas sociedades. Tal tipo de discriminação deixou marcas profundas no desenvolvimento de capacidades humanas fundamentais, tornando, assim, necessários mecanismos reparatórios. Criar mecanismos deste tipo é o que visam hoje as chamadas ações afirmativas.¹ Tais práticas procuram garantir uma consideração diferenciada às demandas dos que permaneceram à margem das garantias mínimas para o bom desempenho de seus funcionamentos fundamentais. Neste sentido, a introdução de tais mecanismos reparadores, longe de contradizer o princípio da igualdade normativa, torna-se uma consequência da adoção do nosso conceito de justiça igualitária. Em outras palavras, a implementação de mecanismos de discriminação reparatórios passa a ser reconhecida como uma etapa fundamental para a conquista de uma sociedade onde todos possam ser considerados como igual objeto de respeito, ou seja, para uma sociedade justa.

Na investigação acerca do que é fundamental para o desenvolvimento pleno de uma pessoa, chegamos também ao reconhecimento de que seres humanos necessitam estabelecer vínculos comunitários, pertencer a grupos e ser reconhecidos pelos mesmos. Não importa o tamanho dos grupos ou a intensidade dos vínculos, qualquer exceção neste caso apenas confirma a regra. Seu não-reconhecimento por parte de outros membros do grupo, ou o não-reconhecimento público do grupo como constituindo uma unidade específica (cultural, racial, política ou de gênero), mina a sua autoestima e com isto, a possibilidade de realização plena. Os concernidos aqui não são agentes desterritorializados, atemporais, cujos desejos foram esvaziados de todo e qualquer conteúdo, mas seres humanos com vínculos concretos que delimitam em grande parte suas demandas e

¹ Sobre o tema da ação afirmativa, ver: Dias (2004, 871- 877).

realizações. É, portanto, com base em um princípio universal de respeito, que devemos agora igualmente reconhecer a demanda de certos grupos por uma forma de representação política capaz de expressar os valores com os quais estejam identificados. Cumprir esta meta é o objetivo das chamadas políticas de identidade.

III. Considerações finais

Procurei apresentar um conceito de justiça compatível com a percepção moral de que o designativo “todos” deve corresponder a um conjunto cada vez mais amplo de indivíduos, incorporados com suas formas de vida próprias, talvez jamais “escolhidas”, mas efetivamente vivenciadas. Uma perspectiva que reconheça laços identificatórios culturais, linguísticos, étnicos, religiosos dos diversos grupos que compõem a sociedade, mas também indivíduos cuja inserção social permanece à margem das diversas categorias acima. Incluir, neste sentido, não significa, portanto, necessariamente tornar cidadão, ou seja, dar ao indivíduo uma identidade nacional como integrante regular da sociedade civil, com direito/obrigação de voto, mas sim escutar sua própria demanda e criar condições para que mesmo fora da ordem social, cultural ou legalmente estabelecida, ele possa expressar sua própria identidade e viver de forma autêntica, sem os estigmas e as amarras criadas pela sociedade em que vive.

Deve haver neste escopo um lugar no qual indivíduos, bastante diversos de nós, encontrem uma forma de expressão e de promoção de sua existência. Deve ser possível escutar, sem nada dizer, para simplesmente aprender ou desfrutar de uma existência distinta na expressão de sua plenitude. Deve ser possível deixar viver, garantir que todos possam viver de forma autêntica, sem impor aos demais o papel que desenhemos para suas vidas. Nem todos podem integrar plenamente uma sociedade sócio-política. Nem todos podem determinar um projeto de vida ou mesmo deliberar sobre sua própria existência. Mas todos têm algo a revelar sobre si próprios e, certamente, possuem também uma forma melhor de estar no mundo que podemos ajudar a construir.

De acordo com esta perspectiva, podemos agora incluir no nosso universo de consideração moral não apenas seres humanos e animais não-humano, mas o próprio meio-ambiente. Neste ponto, nossa principal dificuldade deixa de ser (i) encontrar uma justificativa para considerar o outro e passa a ser, (ii) saber o que seria para cada sistema funcional em geral, ou para cada ser, em particular, sua realização plena. Trata-se, portanto, de um desafio para nossas investigações empíricas e uma dificuldade técnica a ser

suplantada pelo conhecimento humano acerca do mundo no qual está inserido.

Resumo das Perspectivas:

AUTORES	PROCEDIMENTO	FOCO	QUEM DECIDE	O QUE DECIDE	PARA QUEM
RAWLS	Véu da ignorância (princípio da imparcialidade)	Liberdades básicas, oportunidades e bens primários	Indivíduos racionais/ razoáveis, representativos de grupos economicamente ativos	Princípios de justiça	Estrutura básica da sociedade
DWORKIN	Leilão+seguros+impostos	Recursos ("Conchas")	Agência Reguladora	A quantidade de Recursos	Indivíduos
SEM NUSSBAUM	Escolha livre	Capacitação: liberdade de capacidades e/ou funcionamentos	O agente	Conjunto de capacidades e/ou funcionamentos	Agente
DIAS ou, simplesmente, Perspectiva dos funcionamentos	Investigação empírica	Funcionamentos	Sociedade moral e/ou Estado	Em cada caso, os funcionamentos básicos ou fundamentais	Indivíduos (sistemas funcionais)

BIBLIOGRAFIA

Dias MC. O “bom governo”: diretrizes de governo em uma democracia. *Diversitates* 2009; 1 (1): 77-87.

_____. Affirmative action and social justice. *Conn Law Rev* 2004; 36 (3): 871- 877.

_____. Mind and Person in a Physical World. In: Minguens S, Mauro C e Cadilha S, Organizadores. *Mente, linguagem e ação. Textos para discussão*. Porto: Campo das Letras; 2009. p. 43-53.

_____. Direitos humanos e a crise moral: em defesa de um cosmopolitismo de direitos humanos. In: Ferreira L, Zenaide M e Pequeno M, Organizadores. *Direitos Humanos na educação superior. Subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia* (Vol.1). João Pessoa: Editora da UFPB; 2010. p. 267-281.

Nussbaum M. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality e Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press; 2007.

_____. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge

University Press; 2000.

_____. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Cambridge University Press; 2011.

Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1971. . *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard Univ. Press; 2001.

_____. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press; 1993. Sen A. *Inequality reexamined*. Cambridge: Harvard University Press; 1995. . *A ideia de justiça*. Coimbra: Almedina; 2010.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras; 2000.

Breve histórico da noção de sistema funcional:

Como vimos, elegi a noção de sistema funcional como critério de individuação dos concernidos pelo nosso discurso moral, ou seja, forma de identificação do objeto da moralidade. Mas o que, exatamente, é um sistema funcional? Se a familiaridade com o uso de uma expressão não a torna necessariamente inequívoca, a ausência de familiaridade, certamente, pode lançar seu sentido em um terreno nebuloso, quase misterioso ou enigmático. Neste sentido, permitam-me uma breve digressão acerca do modo como fui progressivamente me familiarizando com a noção de um sistema funcional de forma a incorporá-la no escopo de minhas investigações acerca da moralidade.

Se a preocupação com o uso de expressões, como forma de tornar claro o seu significado, é algo que devo à filosofia da linguagem e, mais particularmente, a Wittgenstein, devo a noção de sistema funcional, tal como estarei a compreendendo aqui, a minha passagem pela Filosofia da Mente. Na Filosofia da Mente um dos problemas centrais é fornecer uma caracterização da mente que a torne compatível com nossas convicções materialistas dos últimos tempos, mais especificamente, com a convicção de que tudo o que existe pertence ao mundo físico e/ou encontra-se em uma rede de relações causais com os objetos do mundo físico. Neste sentido, é preciso compreender a mente de forma a incluí-la, torná-la parte, do mundo físico, evitando, assim, o dualismo ontológico e todas as suas mazelas. Se a mente for pensada como uma entidade distinta, ou melhor, se quisermos manter a crença cartesiana de que somos, ao mesmo tempo, uma substância pensante, uma mente, e um substância física, um corpo, teremos que encontrar uma explicação que torne plausível nossa convicção de que entre a mente e o corpo há algum tipo de interação causal, pois, como o próprio Descartes assume, não pode haver interação

causal entre entidades ontologicamente distintas. É preciso então introduzir a figura de uma glândula pineal, onde a mente adquira corporeidade, ou a de uma entidade transcendente que movimente paralelamente as duas substâncias, com a precisão de um relojoeiro, evitando que percebamos que ambas estão apenas programas para simular uma interação. Não pretendo, evidentemente me estender nesta questão, o que já fiz em outros trabalhos¹, mas apenas extrair daí o que nos interessa para compreender melhor a perspectiva que, no meu entender, melhor esclarece a relação entre o mental e o físico, a saber, o funcionalismo, perspectiva da qual extrai a noção de sistema funcional.

Para tornar mais claro o problema, coloquemos então a seguinte questão: Como se caracteriza ou que tipo de entidade é esta que está agora escrevendo este texto? Suponhamos que três respostas possam ser fornecidas.

Resposta 1: Uma entidade física, por um lado, composta de ossos, carne, líquidos diversos, massa encefálica etc e, simultaneamente, por outro lado, uma entidade mental que pensa, possui emoções, acredita, deseja e teme uma série de coisas. Resposta 2: Uma entidade física composta de ossos, carne, líquidos diversos e massa encefálica, entre outros.

Resposta 3: Uma entidade física capaz de reagir a estímulos, apreender, reproduzir e reunir dados, processar e organizar informações e gerar respostas, sob a forma de ações ou comportamentos.

Analisemos agora as três respostas obtidas.

A primeira resposta caracteriza o que chamei, acima, de dualismo ontológico. Segundo esta perspectiva somos um composto de duas substâncias distintas em sintonia. Bastaria, portanto, um cochilo por parte do "relojoeiro" para que os movimentos dos ossos, carne e líquidos que compõem nossa substância material já não pudessem ser interpretados como uma reação aos nossos desejos, temores e crenças. Na verdade, qualquer descuido capaz de romper o paralelismo entre o mundo físico e o mental, romperia também nossa identidade pessoal. Para nos certificarmos disso, basta que imaginemos uma possível separação entre minha mente e o meu corpo. De que lado o "eu", propriamente, ficaria? Poderíamos ser apenas um corpo ou apenas uma mente e ainda assim manter a noção que cotidianamente possuímos de nossa própria identidade? Como já deve ter ficado claro, não são poucos os problemas de natureza filosófica e prática enfrentados pelos que acreditam em um dualismo de substâncias.

A segunda resposta aposta em uma descrição de minha constituição material.

¹ Ver: Ensaio em Filosofia da Mente (2012).

Evidentemente podemos admitir que trata-se de uma caracterização correta, mas ela seria também, senão completa, ao menos suficiente para caracterizar o objeto em questão, ou seja, para identificar aquela que está escrevendo este texto? Ainda que ampliássemos a base material, mapeando, nos mínimos detalhes, meu genótipo e, para efeito de argumento, tudo o que ocorre no meu cérebro, minha suspeita é de que não conseguiríamos uma caracterização satisfatório da autora deste texto. Digo isso, não porque suponha que, para além de um corpo, eu possua também uma mente, mas porque ser o autor de um texto é desempenhar uma certa função e a caracterização de uma função independente da identificação de sua base de realização material.

Para corroborar esta tese, pensemos agora não mais no autor deste texto, mas em um objeto físico simples como, por exemplo, um saca-rolha. Como você descreveria um saca-rolha? Se dizer algo do tipo: uma estrutura de metal, que apresenta uma articulação sobre a forma de "braços" e um cilindro metálico de ponta fina, minha resposta será a de que você tem em mente um objeto específico que pode ser usado para retirar a rolha de uma garrafa, mas está longe de ser uma caracterização de um saca-rolha. Um saca-rolha é simplesmente qualquer objeto que possa ser usado para retirar a rolha de uma garrafa e nossa experiência cotidiana comprova que esta mesma função pode ser exercida por objetos materialmente distintos. Prossiga agora pensando em uma alavanca, ou nos demais objetos que estão ao nosso redor: mesas, cadeiras, telefones, portas, janelas etc. Minha hipótese é a de que todos eles são identificados funcionalmente e eu, um ser humano, Heika e Lua, minhas cadelas, Marie e Shima, minhas gatas e até mesmo Filo, meu jabuti, não seremos uma exceção a esta regra. Todos somos uma entidade material que realiza funções específicas, com as quais nos identificamos ou somos identificados.

A terceira resposta apresenta uma descrição funcional, genérica, do que sou. Se quisermos saber mais, podemos investigar os estímulos aos quais fui exposta no decorrer na minha existência. Podemos investigar também as diversas formas de ordenamento mental de tais estímulos e o que eles geraram como respostas minhas ao mundo. O fato é que embora tudo isso tenha ocorrido em uma base material, já não poderia recorrer a mesma para garantir minha unidade ou identidade no tempo. A cada instante, parte de minhas células morrem e outras surgem em seu lugar. Os líquidos que circulam no meu corpo, hoje, são tão diversos dos que estarão circulando amanhã, como são as águas de um rio em tempos distintos. Meus ossos perdem e adquirem cálcio de acordo com a idade e/ou com o meu consumo de certos alimentos. Até mesmo meu semblante no espelho parece dizer pouco acerca da criança que fui.

Se a perspectiva funcionalista estiver certa, estados mentais são estados funcionais. Neste sentido, eles supõem uma base material para sua realização, mas só podem ser identificados e descritos por referência ao papel que desempenham na estrutura organizacional dos seres que integram.

Mas se a caracterização funcional de estados mentais pode ser ainda alvo de controversa, o mesmo já não parece ocorrer com a descrição dos processos físicos ou fisiológicos do nosso organismo. Falamos, por exemplo, dos diversos sistemas que compõem o nosso organismo nos reportando a suas características funcionais. O sistema respiratório é o responsável pela troca de gases do organismo; o sistema digestivo é o responsável pelo processamento e transformação dos alimentos; o sistema circulatório, que compreende o coração, é responsável por conduzir elementos essenciais para todos os tecidos do corpo: oxigênio para as células, hormônios etc. Enfim, se quisermos agora promover a descrição de um indivíduo podemos simplesmente nos reportar ao conjunto de processos funcionais que o caracterizam e o distinguem de outras entidades. O que quero compreender como um sistema funcional nada mais é do conjunto de tais processos, somado aos estímulos e respostas oferecidas pelo organismo como um todo. Tal descrição pode, então, satisfazer tanto a caracterização de um ser humano ou outros seres vivos, como a caracterização de seres inanimados. Ao elegermos este aspecto, ou melhor, o aspecto da integridade funcional de um sistema, como foco de atribuição de valor moral, estaremos colocando de lado outros aspectos que nos distinguem das demais entidades ou formas de vida existentes. Neste sentido, já não teremos como restringir o âmbito da moralidade ao pequeno grupo dos seres que sob o ponto de vista funcional se assemelham a nós. Se pudermos identificar um sistema funcional, seja ele humano, animal ou não, teremos o compromisso moral de não impedir seu bom desempenho, ou ainda, de promover seu florescimento.

De acordo com esta perspectiva, podemos agora incluir no nosso universo de consideração moral não apenas seres humanos e animais não-humano, mas o próprio meio-ambiente. Neste ponto, nossa principal dificuldade deixa de ser (i) encontrar uma justificativa para considerar o outro e passa a ser, (ii) saber o que seria para cada sistema funcional em geral, ou para cada ser, em particular, sua realização plena. Trata-se, portanto, de um desafio para nossas investigações empíricas e uma dificuldade técnica a ser suplantada pelo conhecimento humano acerca do mundo no qual está inserido.

Imaginario y desobediencia civil. El poder instituyente

Por *María Eugenia Cisneros Aranjó*
Profesora do Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela
E-mail: cisnerosmariaeugenia@gmail.com

...Respondedme, niños: ¿quién os ha proporcionado una vida tan feliz? Hubo un momento de desconcierto antes de que algunos de los alumnos de los cursos superiores respondieran. -El Partido Comunista -No os oigo —dijo el director-. Contestad más alto si confiáis en vuestra respuesta. Varios profesores se levantaron e hicieron señas a los niños, tras lo cual otras muchas voces se unieron al coro. El director necesitó varias rondas más hasta quedar completamente satisfecho con la atronadora respuesta. -Larga vida al más grande, glorioso e infalible Partido Comunista —repitió el hombre golpeando con el puno-. ¿Entendéis estas palabras? ¿Su significado? Significan que nuestro partido jamás se ha equivocado y jamás se equivocará, significan que cualquier cosa que hagamos no escapará al escrutinio del partido. Sé que os han enseñado respetar a vuestros padres, pero ¿qué son ellos comparados con el partido, nuestros primeros padres? Sois hijos del partido antes que hijos de vuestros padres. El partido ama a todos por igual; no obstante, si alguien comete un error, igual que cuando lo comete un niño, el partido no dejará pasar ni a un solo infractor sin castigo. No se librarán nadie, no se tolerará ningún crimen.

Yiyun Li. Las puertas del paraíso

En esta ponencia propongo mostrar dos cuestiones: 1) La desobediencia civil pertenece al campo de lo imaginario y la imaginación; y, 2) La desobediencia civil es una práctica creativa individual y colectiva cuya finalidad es consolidar la libertad. Para ello, me apoyaré en la tesis de Castoriadis sobre lo imaginario y la imaginación, el planteamiento de Etienne De La Boétie sobre la servidumbre voluntaria y la postura de Arendt en lo atinente a la desobediencia civil.

1. La desobediencia civil pertenece al campo de lo imaginario y la imaginación

Para Cornelius Castoriadis lo imaginario y la imaginación refieren a la praxis social que elaboran los individuos y el colectivo mediante sus acciones. Constituye un ámbito que se caracteriza por la creación espontánea incesante novedosa desde el azar, la contingencia, el hallazgo, el hacer que se mueven en la zona de la indeterminación, de la creación y la imaginación. Estos componentes intervienen de manera específica en la formación de la sociedad como institución, siendo que lo que produce realidad y racionalidad es el vínculo entre lo imaginario y la imaginación y no únicamente la razón lógica e instrumental y abstracta. En este sentido, lo imaginario es un ámbito de creaciones espontáneas de cada individuo como sujeto psíquico, de los individuos como colectividad y de la institución

social. Lo social es el terreno donde se reúne lo individual y lo colectivo. La acción humana arroja resultados que significan algo y dan sentido al hacer: estas son las prácticas creativas individuales y colectivas. Estos modos de actuar se desarrollan en la experiencia, en la cotidianidad y por esta razón son movimientos vitales que apuestan por el cambio y la transformación. En este contexto, la realidad deviene de la vinculación de lo imaginario y la imaginación como el campo de la actividad, la experiencia, nuestro acontecer diario. Se trata de reconocer que los comportamientos individuales y colectivos que se mueven en la cotidianidad son manifestaciones de la conjunción de lo infinito y no definido junto con lo finito y definido, de lo racional y la determinación unido con lo imaginativo y lo no determinado; conceder un espacio a la contingencia y percatarse que está ligada con la necesidad, así como el orden está pegado con el desorden y lo no-causal es inseparable de lo causal. Por consiguiente, es con la acción que los individuos y el colectivo combaten a la servidumbre, la esclavitud, las imposiciones, las arbitrariedades. Las actividades se despliegan en el plano social como prácticas autónomas, creadoras, inéditas, innovadoras y, en consecuencia los individuos y el colectivo se convierten en forjadores de nuevas formas de vincular el poder y la libertad. En el obrar humano se entrecruzan, lo posible y lo imposible, lo racional y lo imaginativo, el sentido y el sinsentido, lo enigmático y la claridad, lo infinito y no definido y lo finito y definido. Esta es la materia prima que lleva a los individuos y al colectivo a no aceptar imposiciones y a construir nuevas instituciones sociales. La autonomía es la motivación, el deseo y la intención que mueve a los individuos y al colectivo a emprender cambios significativos en las instituciones. Ella se construye en la experiencia, en la cotidianidad. Y esta edificación empieza cuando el hacer, el pensar y el decir se presentan como una unidad y transforman el estilo de vida que hasta ahora los individuos y el colectivo vivían. De esta manera, la autonomía va ligada a lo político y lo social, puesto que la autonomía del individuo adquiere sentido y contenido cuando acepta la existencia de los otros y confirma que el desarrollo de esta es posible en la medida en que los otros también sean autônomos. La autonomía es un compromiso social, tiene que ver con reconocer que nuestra individualidad se desarrolla en colectividad. La desobediencia civil aparece en la escena social cuando los ciudadanos emprenden una diversidad de acciones creativas para defender su autonomía, libertad y derechos individuales y como colectivo ante las arbitrariedades realizadas por quienes ejercen el poder en representación del Estado. Estas prácticas ciudadanas se hacen visibles cuando la relación entre el Estado y la sociedad está en conflicto. Los problemas derivan del comportamiento de las personas que estando en el ejercicio del poder político no cumplen las funciones establecidas en el

marco constitucional que lo rige y en consecuencia sus actos son ilegales, ilegítimos, injustos, abusivos y autoritarios. Ante esta situación, a los ciudadanos les corresponde defender, cuidar y si es necesario recuperar su autonomía, libertad y derechos. Así como restablecer la institución jurídica que garantiza el orden en función de tales principios. Se inicia así un enfrentamiento entre la sociedad y el Estado que moviliza los campos de la experiencia y cotidianidad individual y colectiva. La política, la economía, la religión, la educación, el derecho, la sexualidad, la familia, el trabajo, el tiempo de ocio, el sentido de la vida son trastocados en una intensidad que dependerá de cómo se aborde las desavenencias que surjan de la propia dinámica conflictiva. Tales diferencias colocan en puntos opuestos el poder y la libertad, el Estado y la sociedad, el ejercicio absoluto del poder y la democracia, el Estado de derecho y el no-Estado de derecho, la represión y la participación, sólo por nombrar algunos. Ante esta brecha les corresponde a los ciudadanos realizar actos orientados por su conciencia y experiencia para defender o rescatar el ejercicio de su libertad, limitar el ejercicio abusivo del poder político. Impulsar tales faenas es difícil y doloroso porque implica decisiones existenciales del individuo en su singularidad y como parte del colectivo que le exigen asumir sacrificio, sufrimiento, incomodidad e incluso la muerte por la libertad.

2. La desobediencia civil: una práctica creativa

a) Etienne de La Boétie(1530-1563): El discurso de la servidumbre voluntaria¹

La Boétie inicia su discurso señalando su desacuerdo con las siguiente palabras de Ulises "No veo un bien en la soberanía de muchos; uno solo sea amo, uno solo y sea rey Para el mencionado jurista debio haber dicho "No veo bien alguno en tener a varios amos"². Aquí se vislumbra la tesis del mencionado autor: ¿Por qué tener un amo? Esta pregunta sencilla y compleja a la vez toma una dimensión mucho más profunda: ¿Por qué los individuos y el colectivo obedecen voluntariamente a un tirano? ¿Cómo es posible que esto suceda si no están siendo obligados por la fuerza, si como colectivo en número son más que uno solo, y a pesar de esta circunstancia, se dejan someter? El cuestionamiento del jurista francés se dirige a develar las razones por las cuales los individuos y el colectivo por

1 La Boétie, Etienne de. (1980). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona, Tusquets Editores, 1ª Edición.
2Ídem

su propia voluntad aceptan ser serviles. Tal situación es un vicio y hasta pareciera una ficción. En este sentido, explica el autor que “¿quién creería, si sólo lo oyera y no lo viera, que en todas partes, cada día, un solo hombre somete y oprime a cien mil ciudades privándolas de su libertad?”¹. Esta interrogante me motiva a preguntar: ¿Es que acaso la única organización institucional posible es la forma Estado-súbditos? ¿Existe la posibilidad de construir una institución política cuyo fundamento no sea la existencia de un amo a quien haya que obedecer? La crítica de La Boétie está dirigida a las monarquías de su tiempo y llama la atención a la posibilidad de construir otras formas de organización social que no sean absolutistas: se refiere a las que se encontraron en América². La servidumbre voluntaria implica un vínculo pernicioso entre el tirano y el súbdito. Lo que le atribuye el contenido de vicio radica en la voluntad. La tesis de La Boétie radica en que son los individuos y el colectivo los que generan la servidumbre porque la consienten, la aceptan y la permiten. El tirano estará en el poder mientras los individuos y el colectivo lo apoyen³. Según La Boétie: "...si un país no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. La cuestión no reside en quitarle nada, sino tan sólo en no darle nada [...] para obtener la libertad, no hay más que desearla; si, para ello, basta con quererla [...] ¿Quién puede lamentar el sentir la voluntad de recobrar un bien que debe ser reconquistado a costa de la propia vida, pues su pérdida amarga la existencia de cualquier hombre de honor y convierte la muerte en un alivio?..."⁴. La forma de salir de la servidumbre consiste en: 1) No servir ni apoyar al tirano; y, 2) Desear la libertad. Dicho de otra manera, la forma de no ser serviles es no-cooperando con el tirano. Pero la acción de no servir, de no apoyar, de no cooperar requiere el deseo de obtener la libertad. La libertad es una pasión tan contundente que si es necesario morir por ella se debe estar dispuesto a hacerlo. Entonces lo infalible para que un sistema tiránico, represivo, injusto, ilegítimo se desmorone es no obedecer. Así, en la tesis que presenta La Boétie no se requiere luchar contra o atacar al tirano. Basta con decidir no apoyar ni obedecer al tirano para que la estructura sobre la que se mantiene se desplome “al igual que

¹Ibíd., pp. 55 y 57.

² En este sentido ver Clastres, P. “Libertad, desventura, innombrable” en La Boétie, Etienne de. (1980). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona, Tusquets Editores, 1a Edición. Y Lefort, C. “El nombre de uno” en La Boétie, Etienne de. (1980). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona, Tusquets Editores, 1a Edición.

³“Que una nación [...] no se forje ella misma su propia ruina. Son [...] los propios pueblos los que se dejan, o [...] se hacen encadenar [...] Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue...” La Boétie, Etienne de (1980). Op. cit., p. 57.

⁴Ídem

el árbol, cuyas raíces ya no reciben savia, pasa a ser muy pronto un tronco seco y muerto. Aquí cabría preguntar ¿Qué hace que el hombre pierda el deseo de tener o rescatar su libertad? ¿Por qué le da miedo decidir no obedecer? La Boétie considera que el hombre en su estado original era libre y que un desventurado vicio alteró esa condición. En este contexto se reafirma que la servidumbre humana es un acontecimiento sobrevenido pero no una cualidad de la naturaleza humana. Si la servidumbre humana no es innata a la naturaleza humana entonces es un producto artificial que los individuos y la colectividad crean y se impone. Por consiguiente, la desobediencia civil constituye las acciones realizadas por los individuos y el colectivo por rescatar su estado original, esto es, la libertad. En resumen, para La Botié la servidumbre voluntaria es un artificio que el individuo y el colectivo genera por su consentimiento y que el tirano aprovecha para establecer un mecanismo que responde: 1) a la cooperación, servicio, aceptación y apoyo por parte del colectivo y los individuos del sistema implementado por el tirano; 2) la educación y la costumbre encargadas de modelar a los individuos y al colectivo para obedecer y servir; 3) la diversión y distracción que contribuyen al embrutecimiento de los individuos y el colectivo; 4) todos estos aspectos alteran la original naturaleza humana de nacer libres para transformarlos en instrumentos serviles de una maquinaria ilegítima, ilegal e injusta; y, 5) para asegurar la solidez del engranaje utiliza la religión como superstición y misterio con el fin de crear una atmósfera en la que el tirano se presenta como un ser divino con poderes sobrehumanos. A pesar de esta situación, el mencionado jurista reconoce que si bien la mayoría de los individuos que conforman un grupo del colectivo por educación, costumbre, cobardía, debilidad, comodidad, provecho y obtención de ventajas avalan y sustentan al tirano y su red de cómplices y confidentes siempre existen algunos individuos en cuyo corazón vibra el deseo de libertad y están dispuestos a luchar por el honor, la gloria que se deriva de defender y mantener el deseo de libertad así pierdan la vida, pues prefieren una muerte digna por reivindicar la libertad que una vida servil y esclavizada llena de comodidad. Esos algunos tienen una mente ordenada y organizada adquirida mediante el estudio y la reflexión. Ello les motiva a rechazar la servidumbre voluntaria aunque puedan perder su vida porque su deseo, imaginación y actos para la libertad son constitutivos de su naturaleza. De lo anterior se desprende que la no obediencia es una cualidad de sólo algunos individuos cuyos actos están impulsados por el deseo de libertad. Estos individuos pueden actuar aisladamente como Sócrates, Thoreau, entre otros. O pueden agruparse e intentar captar a otros individuos que compartan su interés e iniciar acciones en conjunto como grupo (Gandhi, Martin Luther King). El jurista

francés no explica las formas de no obedecer o no servir. Sólo enuncia de forma afirmativa que si los individuos y el colectivo en forma pacífica deciden dejar de cooperar entonces la estructura arbitraria cae. No se requiere enfrentamiento, lucha, armas, violencia. Considero que aquí ya está presente lo que hoy en día se ha llamado desobediencia civil. Oponerse a un gobierno arbitrario sin hacer uso de la violencia. Limitar el abuso del ejercicio del poder político por otros medios. Tal resistencia es difícil. Así lo anuncia La Boétie al afirmar que en este tipo de actuación hasta se puede perder la vida. Es una situación en la que la libertad es un bien que está por encima de la vida. Requiere de individuos que tengan imaginación, convicción, una mente estructurada, deseo de libertad, que estén dispuestos a sufrir, sacrificar, y abandonar las comodidades.

b) Hannah Arendt (1906-1975): *desobediencia civil*¹

Para Arendt la desobediencia civil no se manifiesta en un acto individual porque tal práctica no tiene efectos en la esfera pública. La desobediencia civil se revela mediante un grupo que constituye una comunidad de intereses que deciden oponerse a una política de gobierno. La comunidad decide emprender acciones conjuntas porque recíprocamente llegaron a ese acuerdo. Ese convenio es el que aporta la fuerza de la convicción y les da credibilidad a los miembros de la comunidad. En este contexto, Arendt afirma que la objeción de conciencia no es un acto de desobediencia civil. La objeción de conciencia que deviene de la actitud de un individuo por preceptos morales corresponde al terreno de lo trascendental y de una filosofía de la subjetividad. La voz de la conciencia es apolítica porque su mandato es en interés sólo del individuo. El individuo actúa en función de su particular perturbación sin importarle el mundo donde se comete la injusticia y las consecuencias de ello. Actuar en función de la conciencia es independiente de la condición social, de la educación y lo intelectual. Siendo un mundo individual, privado. Lo que prescribe la conciencia de un individuo ante lo que juzga como injusticia puede que no afecte la conciencia de otro. La asunción de conciencia como acto individual y subjetivo no ocurre en la mayoría de los hombres. La voz de la conciencia era la voz de Dios que informaba al individuo sobre una ley superior que debía obedecer. Ésta es diferente a la conciencia secular del conocerse-a-sí-mismo. Esta conciencia individual no tiene ninguna

¹ Arendt, H. (2006). "Desobediencia Civil" en *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa Editorial, Primera Reimpresión.

influencia sobre las demás mientras sea meramente subjetiva. Es necesaria la intersubjetividad de las conciencias para que puedan tener un significado político. Sólo cuando varios individuos conforman un grupo porque coinciden en su conciencia y deciden por acuerdo hacer público su oposición al poder político, entonces se pasa al campo de la opinión pública donde se gesta la pluralidad, la deliberación y la acción. Para Arendt la desobediencia civil se ha convertido en un fenómeno masivo que surge¹: 1) cuando la mayoría del colectivo se da cuenta que sus quejas no son atendidas por los órganos del gobierno; 2) los cambios son impulsados unilateralmente por quien ejerce el poder político; y 3) el fundamento del Estado es ilegal e ilegítimo. En esta esfera si un grupo coincide en que tales condiciones están manifiestas y deciden por acuerdo emprender acciones no- violentas contra el Estado ilegítimo e ilegal, entonces estamos en presencia de la desobediencia civil. La desobediencia civil se encargará de desvelar la coacción organizada de la que se vale el Estado para mantenerse en su ilegitimidad. Una institución democrática incorpora en su estructura el desacuerdo y el consenso. La dinámica de ambos dependerá del ejercicio de la libertad de los ciudadanos. Lo que dará equilibrio y balance al disenso y al consenso será la capacidad humana de confiar en que pueden hacer promesas y cumplirlas. En este sentido para Arendt “la única obligación que puedo aceptar justificadamente como ciudadano es hacer promesas y cumplirlas”². Con la promesa se encara el futuro, pero este es imprevisible. Las cosas cambian cuando irrumpen en escenas acontecimientos repentinos. Por consiguiente, estamos ligados a la promesa mientras la reciprocidad que le dio origen permanezca y no aparezcan eventos inesperados como que el Estado se vuelva ilegítimo. En este caso, la desobediencia civil se presenta como asociaciones voluntarias que son “organizaciones ad hoc que persiguen objetivos a corto plazo y que después de alcanzarlos vuelven a desaparecer”³. Lo que busca destacar Arendt es que la desobediencia civil radica en el arte de la asociación que tienen que desarrollar y perfeccionar el grupo que coincide en la necesidad de emprender acciones no violentas contra el gobierno arbitrario. Se trata de una minoría organizada como una asociación voluntaria que se consolida recíprocamente mediante las promesas. Esta asociación voluntaria como minoría se enfrenta a una mayoría que necesita captar para su

¹ ... cuando una cantidad significativa de ciudadanos se convence o bien de que los canales utilizados tradicionalmente para conseguir cambios ya no están abiertos o a través de ellos no se escuchan ni se atienden sus quejas o bien de que, al contrario, es el gobierno quien unilateralmente impulsa los cambios y persiste en una línea cuya legalidad y constitucionalidad despierta graves dudas...” *Ibid.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 145.

asociación. Esto lo puede conseguir mediante la deliberación en espacios plurales que generen una opinión pública que cambie y persuada a una cantidad de miembros de la mayoría para que se incorporen en su asociación.

Política e felicidade no pensamento de Remo Bodei

Miguel Iván Mendonça Carneiro
Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília
E-mail: miguelivan.mc@gmail.com

Introdução

A problemática sobre *política e felicidade* é um dos principais temas da investigação filosófica de Remo Bodei, segundo o qual não se pode separar razão e paixão como realidades vividas extrínsecas e independentes da *experiência* e da *sensibilidade* humanas ao mesmo tempo em que não se a vive (a felicidade) ao próprio alvitre, a partir de um mero imperativo “seja feliz!”.

Felicidade é um *projeto* simultaneamente antropológico e político ao modelo aristotélico do *zoon politikon*, de um irremediável destino do Homem configurado por sua natureza (*physei*) de ser vivo (*zoon*) cuja realização ocorre em comunidade (*polis*). Nesse sentido, o espaço da realização da felicidade é o espaço da própria história cuja “unidade” - ou campo de convergência - é assegurado pelo o agir político.

No escrito *A Política e a Felicidade*, Remo Bodei analisa, em quatro etapas, as consequências do enredo entre história e utopia, denominado “hibridação”: *a*) século XVIII, quando a perfeição desloca-se da noção de “espaço” para a noção de “tempo”, leia-se “futuro”; *b*) a filosofia de Jean-Jacques Rousseau sobre o “bom selvagem”, *c*) a necessidade de eliminar, pela força, a injustiça dos Estados e *d*) o materialismo histórico-marxista.

Pode-se afirmar que a proposta de Remo Bodei é sustentar que a felicidade não se realiza através da fuga da política nem da história.

Política e felicidade

O século XX encerra um ciclo bicentenário que atribuía à política uma função salvífica capaz de assegurar aos povos e às classes sociais a realização da felicidade através da inserção da “mesma política no curso da história” (BODEI, 2000, p.39). Trata-se de entender a felicidade enquanto utopias cuja “perfeição era inalcançável, e que se tratava de modelos ideais para medir a inadequação da realidade histórica em que efetivamente o ser humano se encontrava” (idem, *ibidem*).

Bodei utiliza a expressão “virada” para designar a hibridação entre utopia e história, ocorrida a partir da segunda metade do século XVIII, em quatro etapas: Primeira é a época do romance ucrônico *O ano 2440*, de Louis Sébastien Mercier, quando a ideia de perfeição é deslocada do “espaço” para o “tempo”, ou seja, o “futuro”. Quais as consequências desse deslocamento? Para Remo Bodei, implica em aceitar que a utopia entre na história e essa se torne o espaço de tempo entre o perfeito do amanhã e o precário de hoje, possibilitando a conscientização humana de tornar exequível o impossível (*adynaton*), a utopia por definição:

De fato, se a perfeição e a felicidade das sociedades humanas estão situadas no futuro, isso implica que podemos começar já a partir do presente uma longa caminhada de aproximação rumo ao mesmo futuro. A perfeição e a felicidade portanto se tornam possíveis já nesse mundo. O progresso, com a sua carga utópica, instala-se no tempo e na história criando suas estruturas, dando-lhes uma meta que pode ser alcançada: um segundo paraíso terrestre, fruto da conscientização humana (BODEI, 2000, p. 40).

Segunda etapa advém da sentença “o homem nasce bom e a sociedade o corrompe”, convicção basilar da filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Dessa sentença fica declarada a responsabilidade das instituições políticas, pois, “se a sociedade é corrupta, a culpa, agora, não deve ser mais atribuída ao indivíduo e à sua maldade intrínseca [...], mas às próprias instituições” (BODEI, 2000, p. 41). Rousseau inaugura uma nova hermenêutica sobre a política até então entendida como a “tentativa de pôr um freio à maldade dos homens mediante os vínculos da autoridade e a força das leis” (*idem, ibidem*). Se a natureza humana é boa, qual é a tarefa da história? Significa, diz Bodei (2000, p. 41) “conceber a história como recuperação da bondade (e da felicidade) originária, levando porém em conta as modificações que a natureza humana sofreu no decorrer da história”. Dessa maneira, a história deixa de ser concebida como “narração de uma série de eventos e que se tornara inteligível pelo recurso à Divina Providência ou a princípios naturalistas” [...] “agora está ligada à utopia, no esforço de explicar a si própria por meio de uma dinâmica interna” (BODEI, 2000, p. 41).

A terceira etapa consiste no desdobramento das consequências em se aceitar as instituições como as responsáveis pela corrupção dos homens: a injustiça do Estado. Cabe, portanto, eliminar tal injustiça, nem que para isso da força se utilize. A quarta etapa é representada pela concepção marxista da atividade revolucionária, inevitável na história, pois agora é a “política que realiza o desígnio ou a tendência da história para uma sociedade isenta daqueles obstáculos que impedem aos homens de serem felizes (miséria, exploração, violência)”, sustenta Remo Bodei (2012, p. 43). Os processos históricos passam a

fundamentar a busca pela felicidade porque a história “se apresentaria como uma espécie de mapa do tesouro com que cada qual poderia confiar ter nas próprias mãos a sinalização dos itinerários e dos obstáculos a superar para alcançar as metas almejadas” (BODEI, 2000, p 44).

Com a inserção da utopia na história a tornou mais “realista” na medida em que também foi introduzido no sentido histórico *opathos* dos relacionamentos:

A historiografia e as filosofias da história que viviam em simbiose com ela desempenharam desse modo - durante quase dois séculos - as funções de um grande e variado sistema na orientação do sentido de vidas submetidas a uma infelicidade causada pelas contínuas mudanças. Tal situação tomou o lugar da ideia de que pudéssemos ir para onde nos levasse a mão invisível de Deus ou a ideia de que a história não tivesse qualquer direção privilegiada ou reconhecível (BODEI, 2000, p. 44).

Qual é a crise contemporânea? Remo Bodei (2000, p. 46) indaga: “será que o mundo pode bastar para a felicidade? Há talvez necessidades que a vida biológica ou a vida em sociedade não podem satisfazer?” Para responder essas questões, Bodei afirma que a crise atual não é das ideologias ou das filosofias da história e sim da aliança entre história e utopia, firmada na segunda metade do século XVIII.

O cenário atual proveniente da problemática sobre a felicidade aponta, segundo Bodei, para dois troncos: *primeiro*, a derrota do projeto moderno de uma história imanente - proposta pelos “fundamentalistas”; *segundo*, do mundo “pós-moderno” que registra o “fim das ilusões emancipatórias e do impulso propulsivo da modernidade, juntamente naquele tempo que prometera renovar-se e autosuperar-se de modo constante, ao contrário do que ocorreu na imobilidade da Idade Média” (BODEI, 2000, p. 46).

A política perdeu o poder enquanto *projeto coletivo salvífico* no processo histórico rumo a uma direção identificável, configurando o descolamento entre política e felicidade, mas reeditando antigas perguntas: qual é a participação do mundo no projeto da felicidade do sujeito? A nova história é inexecutável para atribuir à política a dimensão comunitária de produzir a felicidade, anulando qualquer espécie de *salvação* pela via política? Qual é a atitude do homem? A reedição da felicidade e a perda do sentido da história como o caminho imanente para à felicidade implica que “diminui assim o ‘sentido histórico’ e aumenta a necessidade do ‘absoluto’” (BODEI, 2000, p. 47):

A diminuição do sentido histórico a meu ver é uma consequência da perda da crença que o curso da história se orienta espontaneamente para o melhor. No passado, a primazia do sentido da história durou enquanto foi garantida pela confiança numa reserva áurea de “progresso” que se acumulou no decurso dos séculos. Quando, porém, vem a faltar a intuição de que a história tem um seu fim (*télos*) unificador e acabamos nos encontrando mergulhados em tantas

histórias locais, por um lado, aparentemente conexas por fios sutis com a história geral, ou, por outro lado, em uma história global cujo sentido não conseguimos captar, então voltamos, de certo modo, a conceber a história em um sentido pré-moderno (BODEI, 2000, p. 47).

Diante da descrença da política como instrumento realizador *i.ou* facilitador da felicidade, o ser humano necessita *produzir* novos caminhos para alcançá-la. O *nous* é conduzido sob duas estratégias cognoscíveis: primeiramente Bodei (2000, p. 47) coloca em debate a necessidade de se “buscar, de novo e intensamente, a felicidade plena em outro mundo, isto é, no céu”, [...] “com isso, a história deixa de constituir o caminho imanente em direção da salvação e da felicidade”; a segunda estratégia “consiste em mergulhar ainda mais profundamente nas satisfações e nos prazeres da vida presente. Justamente pelo fato de percebermos a vida como contingente e fugidia, e por sentirmos que tudo se acaba, fazemos tudo para nos saciarmos” (BODEI, 2000, p. 51).

Ambas as estratégias são apontadas por Remo Bodei (*ibidem*) como “tentação de uma fuga da política, isto é, de uma busca individual da felicidade, devido ao descrédito da dimensão pública” e a busca desenfreada pelos prazeres da vida privada. Nesse sentido, só o indivíduo pode aceder à felicidade. Eis, portanto, o declínio do projeto político coletivo cujo resultado se aproxima mais de uma vida angustiante e injustiçada do que a realização da felicidade como *coisa em si*.

Qualquer possibilidade de superação exige “sair de si próprios, descobrir de novo o enorme espaço positivo da socialidade e de uma política que não se identifique com as tagarelices televisivas ou com a inevitável visão limitada da própria política” (BODEI, 2000, p. 53). Portanto, a abordagem política de Bodei visa aproximar projetos individuais - e legítimos - por uma vida feliz com a responsabilidade pública do Estado, pois “uma felicidade pessoal não arejada e oxigenada pela esfera pública acaba tendo cheiro de mofo ou declarando a própria natureza de recuo e de derrota” (*idem, ibidem*) porque “não é possível vivermos felizes em um leprosário” (*Idem, ibidem*).

Traficantes de desejos

Remo Bodei analisa que o consumismo fora assimilado pelo imaginário coletivo da sociedade europeia a partir de 1883¹ através da literatura de Émile Zola, aqui representando

¹ Em 1952 Aristides Boucicault inaugura, em Paris, o supermercado Bom Marché e em 1883 Émile Zola publica Au Bonheur dès Dames, primeiro romance cujo protagonista é um supermercado.

toda espécie de incentivo às compras. A felicidade fora concentrada em prateleiras estrategicamente montadas para convencer o público das vantagens em adquirir o produto, alimentando as pseudos-necessidades e pseudos-prazeres em mecanismos de divulgação suficientemente capazes de não superar a *tentation de la porte*, precursora da sociedade classificada em classes de consumidores. A capacidade do Homem pelo *thauma* sobre os princípios gnosiológicos fora sucumbida pela *doxa* fundada na sedução consumista e oligofrênica dos *target groups*?

A *tentation de la porte* objetiva “seduzir” pelos prazeres da vista, pela facilidade de adquirir as mercadorias, pelos preços baixos das mercadorias em lugares abertos ao público que favorecem “distrações” e “emoções”. Ironicamente (!) Bodei (2000, p. 75) nomeia de democratização do luxo e máquinas distribuidoras da felicidade:

Será que inicia então a era do consumismo e, - paralelamente - da perda da autonomia do indivíduo, já inclinado para prazeres mesquinhos e satisfações alucinantes? Será que vão prevalecer então, sobretudo em nosso tempo, a atitude de sonhar de olhos abertos e a perseguição de uma felicidade comprada com dinheiro? [...] Politicamente falando, a esquerda em geral sustentou uma “ética da produção”, uma versão atualizada da contenção do consumo que prolonga, nas sociedades proto-industriais, a postura das sociedades agrárias (BODEI, 2000, p. 79).

O consumismo, e não apenas a mercadoria em si, torna-se capaz de instaurar o medo de que a esperança no futuro e no eterno “se torne menos atraente do que uma felicidade que se satisfaz com o presente imediato” (BODEI, 2000, p. 80). Diante o consumo imediato, qual projeto ético sobreveria ao princípio do sacrifício presente em vista de um futuro do qual o sujeito do sacrifício não integrará?

Considerações finais

Para concluirmos, destacamos que o pensamento filosófico de Remo Bodei procura explicar a contemporaneidade e suas circunstâncias sobre o elo político- felicidade a partir de uma *arqueologia filosófica* do Homem e seu vínculo com a História.

Nesse sentido, o século XX representa, de acordo com a análise aqui proposta, um fechamento de um ciclo bicentenário, conforme explicado na abertura dessa fala. No interstício temporal entre os séculos XVIII e XX, a política era revestida de uma função salvífica que, na pós-modernidade, é falida enquanto arquétipo de felicidade: fecha-se o ciclo das utopias anunciadoras do ideário de felicidade.

Já no século XVIII utopia e história, agora híbridas, “humanizam” e

“territorializam” a *perfeição* e a *felicidade*, tornando-as exequíveis na história do mundo *qui ed ora* porque a utopia entra na história e história assume o espaço de tempo entre a perfectibilidade do amanhã e a precariedade de hoje.

A crise da contemporaneidade é a crise da aliança do século XVIII entre História e utopia, cujo discurso político está desautorizado a se pronunciar com os pressupostos de poder salvífico.

Por fim, Remo Bodei propõe significativa aproximação filosófica entre *desejo* e *sentimento*, pois a felicidade não chega por encomenda, não pertence à exatidão da razão, não é conjugada no infinitivo nem pode ser sucumbida pelo *pathos*, porque viver é vier por completo. Não se vive feliz em leprosário. Eis, portanto, o vínculo e a subordinação entre política e felicidade.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

BODEI, Remo; PIZZOLATO, Luigi Franco. *A política e a felicidade*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 2000.

BODEI, Remo; PIZZOLATO, L. F. *La política e la felicità*. Roma: Edizioni Lavoro, 1988.

Direitos Humanos, Novíssima Retórica e Pós-Modernidade

Narbal de Marsillac
Professor da Universidade Federal da Paraíba

Por pós-modernidade, vemos uma miríade de concepções filosóficas contemporâneas, com características razoavelmente comuns, representadas por teóricos como Lyotard¹, Bataille, Derrida e Vattimo, entre outros. Para este último, o que caracteriza esse recente estilo de pensar reside nas marcas estética e retórica de toda reflexão e, por conseguinte, da perda de coercibilidade do mundo e de sua positividade que se mostra, cada vez mais, indigente² sempre dependente de uma perspectiva hermenêutica específica. Com certa resistência, uma cultura emergente de direitos humanos também procura seguir a mesma linha e, portanto, defender tais direitos sem recorrer à cogência de qualquer elemento dado enquanto tal ou humanístico, como é costume, ainda comprometido com uma metafísica que reduz tudo ao homem³. O que causa talvez estranheza é o esforço em desvincular os chamados direitos humanos dos conhecidos humanismos do pós-guerra que se configuraram como um esforço internacional, depois de 1948, de se estabelecer critérios normativos comuns para promoção de uma mesma dignidade humana⁴, pensada em termos essenciais e transculturais.

Também Boaventura de Sousa Santos procurou pensar estas questões, partindo do multiculturalismo, plural e multifacetado, e do abismo sem fundo provocado pelo total descumprimento das promessas da modernidade⁵. Os problemas tipicamente modernos herdados não podem ser solucionados segundo uma cultura moderna⁶, que dicotomiza sujeito e objeto, que toma como evidência a superioridade das ciências naturais em detrimento das chamadas ciências humanas, que pensa a partir ora do determinismo ora da contingência e que, sobretudo, parte da pressuposição de legitimidade universal de um tipo

¹ LYOTARD, F. A Condição Pós-Moderna. Rio de Janeiro. Ed. José Olympio, 2004

² VATTIMO, G. O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2002, p. 13

³ Idem, p. 19

⁴ MARSILLAC, N. Direitos Humanos na Perspectiva Tópico-Retórica e Pragmatista: Uma Ética Pós-Humanista, in: Revista Prima Facie, número 6, Fato – Portugal, 2010, p.40

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da Experiência. 8ªed. São Paulo. Ed. Cortez, 2011, p. 29

⁶ Id, p, 29

exclusivo de racionalidade, monológica e apodítica, que interpreta o mundo a partir de uma perspectiva eurocêntrica, centrocêntrica ou, simplesmente, ocidentalcêntrica¹.

Uma rápida passagem pela literatura sobre direitos humanos recente pode mostrar, de forma indubitável, como eles estão comprometidos com os valores e perspectivas modernas. A matriz teórico-conceitual fundamental das reflexões sobre esses direitos depende da aceitação prévia dos pressupostos da modernidade. A própria noção, cara para esta tradição, de que tais direitos são universais desconhece por completo e, neste sentido, despreza o outro lado do mundo, já que esses direitos nasceram comprometidos com as revoluções burguesas que nada incorporaram das experiências sóciohistóricas não-ocidentais. Soa como se tais experiências fossem irrelevantes e que, em contrapartida, as que se deram aqui, desse lado do mundo, se configurassem na última verba sobre o tema e pudessem, do alto de seu pedestal, definir o que é acertado e moralmente correto a se fazer para todos os cantos do planeta. É a indiferença à diferença² que se configura num verdadeiro desrespeito aos direitos mais fundamentais.

Por detrás destas concepções ainda reside uma cultura apodítica que vê nesse gênero de raciocínio o modelo especular e ideal para o pensar, desconhecendo a impossibilidade de se ter, para o âmbito da racionalidade prática, aquelas mesmas premissas necessárias e não-convencionais a partir das quais poder-se-ia inferir o que se deve fazer ou evitar. Quanto mais plurais os contextos, menos fica claro o acordo a respeito das premissas e mais dependente ficamos de um processo de homologização ou homologia que traduz o estabelecimento de pontos de partida razoavelmente comuns a partir dos quais podemos pensar. Significa dizer que, na ausência de um certum, de uma certeza apodítica sobre princípios, reconhecemos, contemporaneamente, o *dubium* próprio do mundo da vida e precisamos, a partir daí, tentar reconstruir um esboço razoável de premissas comuns³. A isso, os antigos chamavam de *rhetorica*. Neste sentido, retórica é um processo de homologização ou de adaptação do discurso a um auditório que, hoje, reconhecemos, com Perelman, ser sempre particular⁴. Mesmo seu famoso auditório universal, na verdade, traduz uma idealização daquele que cumpre o papel de orador diante de seu auditório.

¹ Ibid., p. 275

² PANIKKAR

³ FERRAZ JÚNIOR, T. *Direito, Retórica e Comunicação: Subsídios para uma Pragmática do Discurso Jurídico*. 2º ed. São Paulo. Ed. Saraiva, 1997, p. 86

⁴ PERELMAN, C. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 1996, p. 125, *in verbis*: “*Toda argumentação é sempre ad hominem*”.

Assim, não existe um auditório universal de fato, mas apenas de direito¹, porque essa assembleia hipercrítica imaginada de mentes razoáveis serve como parâmetro e critério de sinceridade e honestidade² já que o próprio orador enquanto tal precisa ele mesmo aceitar previamente os argumentos que apresenta, caso contrário, não seria propriamente universal, já que ele mesmo excluir-se-ia. Sobre isso, conclui Alexy que o auditório só é universal para quem o reconhece enquanto tal³.

Com isso se quer dizer que, para Perelman, na medida em que não se concretiza um auditório universal efetivo, o resultado do mais “objetivo” dos discursos fica dependendo da aceitação psicossocial e histórica das premissas, tidas até então como incorrigíveis; incontestadas, mas não para todo o sempre incontestáveis, o que torna provisória e contextualizada a força ilocucionária de todos os discursos, obrigando-nos à crítica e à tolerância⁴ permanentes. Como sustenta Santos: “O nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma constante hermenêutica da suspeição contra supostos universalismos ou totalidades”.

Portanto, na mesma esteira de Perelman, Santos reconhece o caráter retórico constituinte de todo saber, mas propõe o que chamou de novíssima retórica que acrescenta à nova retórica perelmaniana as contribuições de uma teoria crítica pós-moderna e multicultural. Um primeiro passo para compreender sua proposta é familiarizar-se com sua oposição entre conhecimento-regulação, tipicamente moderno, e que traduz o domínio e controle sobre a natureza, a capacidade preditiva, a neutralidade, imparcialidade e objetividade, cujo modelo especular foi, durante os últimos três séculos, a matemática, a física e a astronomia. O oposto deste saber é a desordem, o caos, a realidade plúrima informe. Paralelo a esse tipo de saber, há também, segundo o professor português, um saber que emancipa, que se traduz no que chamou de solidariedade ou no reconhecimento do outro enquanto outro capaz de contribuir para o diálogo. Dir-se-ia, em termos perelmanianos, que consiste na atribuição ao outro da qualidade de ser razoável. Contraposto a este último tipo de conhecimento-reconhecimento estão as diversas formas de colonialismo⁵.

O domínio global da ciência moderna como conhecimento-regulação acarretou

¹ Id., p. 35

² ALEXY, R. Teoria da Argumentação Jurídica: A Teoria do Discurso Racional como Teoria da Fundamentação Jurídica. Trad. Zilda Hutchinson Shild Silva. 2ªed. São Paulo. Ed. Landy, 2005

³ Id., p. 169

⁴ Ibid., p. 179

⁵ Op. Cit. 2011, p.30

consigo a destruição de muitas formas de saber sobretudo daquelas que eram próprias dos povos que foram objeto do colonialismo ocidental. Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objeto de destruição. Não esqueçamos que sob a capa dos valores universais autorizados pela razão foi de fato imposta a razão de uma raça de um sexo e de uma classe social¹

Enriquecendo, assim, a teoria da argumentação de Perelman com o que chamou de *sociologia das ausências* ou o esforço por fazer falar povos e culturas minoritárias sem que para tal seja evocada a linguagem hegemônica monocultural² disseminada nos supostos valores universais. As aspirações e necessidades desses grupos sociais tornam-se, com a globalização nos moldes modernos, impronunciáveis e os valores próprios desses grupos, incompreendidos. Sua proposta é a de uma hermenêutica diatópica que suscite, pela aproximação analógica de *topoi* diversos, a compreensão mútua entre todos. Realizando, desta forma, propriamente o conhecimento-reconhecimento que emancipa pela sua capacidade inerente de se solidarizar com o diferente.

Neste sentido, a proposta do autor lusitano representa uma radicalização daquela concepção de retórica de Perelman enquanto discurso adaptado³ pela também radical adaptação à imagem que se tem de um auditório global, o mais heterogêneo dos auditórios possíveis. Segundo o mestre belga, quando se está diante de um tal tipo de auditório, deve-se compartilhar os discursos em tantos grupos de premissas possíveis⁴. Assim, paulatinamente, é o localismo que se dissemina e se faz representar no grande diálogo cosmopolita, planetário e pós-colonial, num processo de globalização contra-hegemônica, que vai das antigas colônias para os antigos colonizadores e não ao contrário, quebrando efetivamente um processo longo de subalternização, mas que apenas pode se realizar a partir da ampliação da representação política e dos processos democráticos domésticos, visando uma normatividade

Construída sem referência a universalismos abstratos em que quase sempre se ocultam preconceitos racistas e eurocêtricos. É uma normatividade construída a partir do chão das lutas sociais, de modo participativo e multicultural⁵

Solucionando, assim, o problema retórico-hermenêutico contemporâneo neste protagonismo efetivamente mais representativo pela inscrição constantemente renovada

¹ Id., p.30

² Ibid., p. 28

³ Op. Cit. 1996, p. 574

⁴ Id., p. 538

⁵ Op. Cit., 2011, p. 37

dos novos atores sociais e de suas novas perspectivas, cosmovisões inusitadas e demandas paroquiais. E é justamente o caráter plúrimo e multifacetado desta nova forma de protagonismo que impede que se tenha uma única teoria que esclareça, de forma razoável e definitiva, os diferentes anseios sociais. Segundo Santos, os monopólios de interpretação típicos da modernidade, tais como: Estado, religião e família, foram superados pelo discurso científico que se pautava exclusivamente pelo tipo de conhecimento-regulação, assumindo, assim, ele mesmo, a função de interpretar corretamente o mundo e ter sobre ele e, num crescendo, sobre tudo, a interpretação mais correta¹. Ou seja, paralela à constituição desse monopólio interpretativo por parte do conhecimento científico exclusivamente regulador, há a renúncia à interpretação por parte dos outros setores supostamente também autorizados nos processos de esclarecimento. O que suscitou a sacralização do discurso aretórico, entendido como aquele que independe de adaptações a contextos circundantes². O resgate do conhecimento-reconhecimento elimina o colonialismo e constrói a solidariedade que perpassa, pois, pelas aspirações e necessidades de tantas comunidades interpretativas quantas forem as comunidades políticas³. Daí Santos sustentar que o conhecimento emancipatório pós-moderno é retórico⁴.

Na novíssima retórica, assim, o diálogo multicultural não se perfaz segundo uma linguagem hegemônica, o que inverte a hierarquia tradicionalmente aceita entre orador e auditor que passa a exigir daquele primeiro, além de se adaptar às premissas do segundo, deixar-se influenciar⁵, numa adaptação não-hegemônica às percepções comuns, influenciando, mas também deixando-se influenciar, modificando o público que se dispõe a ouvi-lo, mas, sobretudo, modificando-se a si mesmo pela evocação permanente de epistemologias locais antes desprezadas pelos parâmetros modernos⁶, suscitando conhecimento prudente para uma vida decente⁷. Portanto, longe de uma retórica técnica que pressupõe como constantes as identidades do orador e auditor e que visa, em última instância, uma influência de mão única, a novíssima retórica de Santos não está preocupada com a técnica persuasiva, pura e simplesmente, muito menos crê na preservação de identidades, mas, antes, as vê como processos sociais interrelacionados⁸. Neste sentido, não

¹ Id., p. 95

² Op. Cit. 1997, p. 132

³ Op. Cit. 2011, p. 95

⁴ Id., p. 96

⁵ Ibid., p. 104

⁶ Ibid., p. 103

⁷ Ibid., p. 104

⁸ Ibid., p. 106

há garantias ou espaços privilegiados blindados contra a mútua influência de todos.

O objetivo, segundo Santos, é procurar pensar uma retórica descomprometida com os parâmetros modernos e que não traduza mais o que chama de protagonismo do orador¹. Neste tipo de abordagem, o orador conhece sobre o auditor apenas o que há de mais indispensável e que o auxilie no processo do convencimento ou da persuasão, mantendo-os distantes como outrora estavam afastados o sujeito de seu objeto². A proposta é intensificar a dimensão dialógica intersticial da nova retórica e convertê-la no princípio regulador da prática argumentativa³, forjando, assim, uma comunidade de espíritos que efetivamente compartilhe os mesmos ares, as mesmas inquietudes, os mesmos ideais, fazendo com que o processo de convencimento ou persuasão se torne plúrimo e multidirecional, já que os papéis de orador e auditor cada vez mais se indiferenciam e se reconheçam mutuamente como intercambiáveis e indistintos⁴.

Agregando assim ao processo argumentativo uma plasticidade ainda impensada e uma atenção especial ao surgimento, manutenção e desaparecimento dos mais variados tipos de auditórios no sistema mundial que altera constantemente os papéis de orador e auditor e que, naturalmente, sempre questiona as premissas acordadas.

Como, pois, nesta perspectiva pensar os direitos humanos? Como esforço em substituir os antigos topoi por novos que possam satisfazer os anseios da era pós-moderna⁵. Os topoi são reconhecidamente epocais e circunscritos, sempre negociáveis e sem apelo à realidade última das coisas. Neste sentido, não são metafísicos, mas justamente ao contrário, são sempre perspectivas provisórias que refletem relações sociais dominantes numa dada comunidade ou auditório. Como sustenta Santos:

Não pode haver emancipação sem uma tópica de emancipação. E isso pressupõe a substituição, no espaço doméstico, de uma tópica patriarcal por uma tópica da libertação da mulher; no espaço da produção, a substituição de uma tópica capitalista por uma tópica eco-socialista; no espaço do mercado, a substituição de uma tópica do consumismo fetichista por uma tópica de necessidades fundamentais e satisfações genuínas; no espaço da comunidade, a substituição de uma tópica chauvinista por uma cosmopolita; no espaço da cidadania, a substituição de uma tópica democrática fraca por uma tópica democrática forte; no espaço mundial, a substituição de uma tópica do Norte por uma do Sul⁶

¹ Ibid., p. 105

² Ibid., p. 105, *in verbis*: "a relação entre orador e o auditório tem algumas semelhanças com a relação entre sujeito e objeto".

³ Ibid., p. 105

⁴ Ibid., p. 105

⁵ Também Enrico Berti pensou-os assim, mas defendendo sua universalidade.

⁶ Ibid., p. 110

Os direitos humanos pensados assim traduziriam uma nova tópica geral emancipatória, compartilhada por diversos grupos sociais ao longo do planeta, realizando melhor as demandas por solidariedade e reconhecimento por poder espelhá-las em seu próprio bojo. Mais do que satisfazer os anseios pelo progresso, tido como um *topos* da modernidade, nesta perspectiva, ele é convocado a se justificar, perdendo aquele estatuto de *topos* inquestionado¹ e obrigado a se confrontar com outros argumentos, igualmente razoáveis, que procuram sustentar um futuro mais solidário pela pressuposição que todo conhecimento-reconhecimento é autoconhecimento e que, portanto, somos todos co-responsáveis pela produção de um futuro melhor para todos e todas.

O que parece ficar cada vez mais claro nesta abordagem é que, com as teorias tradicionais de direitos humanos, ocorreu aquela mesma canibalização do conhecimento-reconhecimento pelo conhecimento-regulador² e a preocupação com a regulação se tornou mais cara e essencial que a preocupação com a emancipação propriamente dita. Neste sentido, da mesma forma que o direito moderno teve como principal função garantir a ordem e previsibilidade para justamente assegurar a cultura capitalista moderna, configurando-se a si mesmo como ciência pela sua sujeição a um tipo de racionalidade cognitivo-instrumental, também os direitos humanos foram pensados a partir de critérios ou *topoi* de quantidade sem relacioná-los necessariamente a sua capacidade de emancipar. Importa, pois, hoje pensá-los a partir de uma teoria crítica pós-moderna, retórica-tópica-casuística, que propicie uma compreensão de sua realidade que efetivamente nos leve ao que Santos chamou de *repolitização global da vida coletiva*³ pela disseminação do direito humano mais fundamental de participação no diálogo intercultural hodierno.

¹ Ibid., p. 110

² Ibid., p. 29

³ Ibid., p. 113

O uso do argumento consequencialista em matéria tributária: Limites éticos e jurídico-constitucionais

Plínio Valente Ramos Neto
Professor do Instituto de Ciências Jurídicas e Sociais Professor Camillo Filho

1. Introdução

O senso comum, não raro, confunde verdade com certeza. Porém são termos distintos: a verdade busca uma correspondência com a realidade, enquanto a certeza assenta-se em um estado de espírito do sujeito cognoscente. Alguém pode ter certeza sobre uma afirmação falsa. Por outro lado, há quem tenha dúvida sobre verdades proclamadas.

No âmbito da teoria do conhecimento, há uma discussão sobre a possibilidade de alcançar a verdade, que vai desde o extremo dogmatismo até o radical ceticismo. Este debate revela-se importante quando demonstra que a verdade que a ciência busca não é verdade absoluta e que alguns ramos da ciência contentam-se com algo menos que a verdade, como a probabilidade, plausibilidade ou verossimilhança. Em uma tomada de decisão em sede jurídica, por exemplo, além do elemento objetivo da verdade (ou verossimilhança), é relevante o elemento subjetivo relativo a certeza, tanto de quem julga como aquela dos destinatários do julgamento. Nesse sentido, ressalta-se o interesse nos argumentos usados como justificção da decisão e o objetivo da persuasão da audiência.

A ideia de paradigma nos sugere que há várias visões de mundo, dependendo da teoria explicativa dos fenômenos que a comunidade científica adota em determinada época, por consenso. Dessa forma, a concepção de que determinada teoria tem a propriedade absoluta da verdade torna-se insustentável. Isso é, a fortiori, patente no direito, uma ciência que muitas vezes precisa utilizar ficções, elaborações sabidamente falsas, para que tenha operacionalidade.

O pragmatismo jurídico é um dos vários paradigmas, que, a seu tempo, tem a contribuição de revelar a importância dos fatos e das consequências para o direito. Além disso, suscita uma indagação: se as consequências das decisões judiciais podem ser consideradas no processo de justificção.

É importante ressaltar que o uso utilitarista das consequências para afastar direitos é questionável do ponto de vista ético e diante de uma concepção substancialista dos direitos, pois o ponto de partida da análise é o das consequências de um ato exterior aos direitos

(ato de decisão), olvidando que estes já preexistem à intervenção jurisdicional.

No recurso extraordinário nº 363.852/MG, tanto a Fazenda Pública como os ministros do STF fizeram uso de argumentos consequencialistas para sustentar suas posições. O presente artigo tem por objetivo discutir a possibilidade de utilização do argumento consequencialista como justificação da decisão judicial, sob o ponto de vista ético e jurídico.

2. Teoria do Conhecimento

O ato de conhecer algo é imanente ao ser humano, consistindo na reflexão racional sobre si mesmo ou sobre o mundo. O conhecimento não é a mesma coisa que crença ou opinião¹. Quando se trata de conhecimento científico, isto refere-se ao conhecimento proposicional, que indica que algo é assim. A opinião tradicional (sugerida por Platão e Kant) é a de que o conhecimento proposicional possui três componentes: a justificação, a verdade e a crença. Assim, pode-se definir conhecimento como uma crença verdadeira justificada². As crenças, *per se*, são apenas estados de representação do mundo, que se representam mal, são falsas, ou, se representam o mundo corretamente, são verdadeiras³. Não há uma única maneira de conhecer, assim como, o próprio conhecimento tem suas possibilidades e pode ter origens diversas.

No que se refere à possibilidade do conhecimento, ou seja, à discussão sobre os limites do ato de conhecer, as teorias mais conhecidas são: dogmatismo, ceticismo, subjetivismo, pragmatismo e criticismo.

O dogmatismo é uma atitude de confiança na capacidade de conhecer da razão humana, onde essa capacidade de conhecer não precisaria ser demonstrada, nem discutida, sendo, portanto, auto-evidente⁴. Decerto, o dogmatismo não se coaduna com a ciência atual, que busca de forma ciosa delimitar o seu objeto e as possibilidades de conhecer o mesmo. A grande empreitada de estabelecer limites à razão humana tem seu marco na obra *Crítica da Razão Pura* de Kant.

No outro extremo, temos a posição do ceticismo que afirma que não é possível conhecer nada, isso em sua modalidade mais radical, ou então que o conhecimento que

¹ DICIONÁRIO de filosofia. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 161.

² DICIONÁRIO de filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006., p. 270.

³ MOSER, Paul K. et al. A teoria do conhecimento: uma introdução temática. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 50.

⁴ HESSEN, Johannes. Teoria do Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 29.

possuímos não encontra justificativa racional para manter-se. Por conseguinte, o conhecimento humano se reduz a uma mera experiência individual, não podendo ser denominado propriamente de conhecimento, mas apenas crença.¹

Por sua vez, o subjetivismo também nega a possibilidade de que o homem alcance uma verdade universal, recaindo em uma espécie de ceticismo. Para o subjetivismo, a validade da verdade residiria no próprio sujeito, que julgaria a partir de suas concepções individuais. Dessa forma, a verdade para um sujeito não seria a mesma verdade para um outro. Uma outra espécie de subjetivismo é o genérico, que proclama “há certamente verdades supra-individuais, mas nenhuma que tenha validade geral”². O subjetivismo não se confunde com o relativismo, pois o primeiro faz a verdade depender de fatores internos, enquanto que o relativismo estabelece uma dependência com fatores externos.³

Da mesma forma que o subjetivismo, o pragmatismo também pode ser considerado uma espécie de ceticismo. O ponto de partida do pragmatismo é que o homem é um ser essencialmente prático, fundando seu comportamento na vontade, que se torna uma categoria central para essa teoria. Assim, a vontade prevalece sobre a razão, fazendo com que o conceito de verdade seja reduzido ao conceito de útil. Para essa doutrina o importante não é encontrar uma verdade universal, pois o próprio homem trabalha com proposições sabidamente falsas, enfatizando, por outro lado, o conceito de utilidade como fundamento para o julgamento das proposições. Apesar do erro de comparar os conceitos de verdade e utilidade, a valia dessa doutrina consiste em mostrar que o conhecimento humano está intimamente conectado com o aspecto prático da vida.⁴

Por fim, o criticismo, é uma busca de conciliação entre o dogmatismo e o ceticismo, no sentido de que não deve haver tanta confiança na razão humana em relação às suas possibilidades, nem também tanto pessimismo a ponto de afirmar que nada se conhece ou que nenhum conhecimento se justifique. O criticismo propõe, assim, que todo conhecimento humano deve ser posto à prova para se tornar digno de um status de verdade universal.⁵

O ato de conhecimento tem por objetivo alcançar a verdade. Toda a discussão a respeito da possibilidade do conhecimento, envolvendo o dogmatismo, o ceticismo, o subjetivismo, o relativismo e o criticismo, na verdade, gira em torno da possibilidade da

¹ MOSER, op. cit., p. 50..

² HESSEN, op. cit. p. 36.

³ Ibidem, p.37.

⁴ Ibidem, p. 42.

⁵ Ibidem, p. 43.

verdade universal (se ela existe e se a razão é capaz de alcançá-la).

No direito, o paradigma atual ainda é centrado na norma jurídica, não obstante as considerações sobre ordenamento jurídico e sistema jurídico. Apesar das contribuições da teoria da instituição e da teoria da relação jurídica para a teoria geral do direito, a teoria normativa, onde a norma jurídica é considerada como a essência do direito, é a que possui maior valor explicativo, sendo considerada, inclusive, pressuposto para a dedução da teoria da instituição e da teoria da relação¹.

A norma jurídica tem por conteúdo formal um comando a um destinatário para adoção de certo comportamento. Em uma linguagem própria da lógica formal, a norma jurídica é uma proposição prescritiva (uma unidade de significado que revela uma prescrição). Diversamente, as proposições científicas são descritivas, pois buscam dizer como a realidade é. Bobbio, baseado na lição de R.M. Hare, afirma que “sobre as proposições descritivas, pode-se dizer que são verdadeiras ou falsas; sobre as prescritivas, não”.² Dessa forma, a respeito da norma jurídica diz-se que é válida ou inválida, justa ou injusta, excluindo daí o valor verdade.³

Então, se não se pode verificar a verdade de uma proposição normativa, o conhecimento no direito resta impossível? Não é assim. É correto dizer que não se pode atribuir o valor verdade a uma norma jurídica, entretanto, é possível fazer asserção sobre a norma jurídica, como por exemplo, que norma jurídica X é válida. Dessa asserção, sem dúvida, pode-se avaliar sua verdade ou falsidade. Da mesma forma, o juiz, na justificação da tomada de decisão, realiza várias asserções conectadas uma a outra, ora relacionadas à validade ou aplicabilidade da norma jurídica, ora relacionadas aos fatos postos no processo. Assim, pode-se construir um sistema de asserções a respeito das normas jurídicas que formam, em seu conjunto, o conhecimento jurídico (dogmática jurídica).

De fato, a atividade do juiz quando fundamenta uma decisão judicial assemelha-se à do doutrinador quando sustenta seu ponto de vista. Tanto o juiz quanto o doutrinador elaboram proposições descritivas sobre as normas jurídicas, que devem estar em conformidade, em primeiro lugar, com o princípio lógico da coerência. A exigência de coerência é derivada, por sua vez, de um outro princípio: não-contradição.

Entretanto, a coerência não é um requisito suficiente (apesar de necessário) para garantir uma argumentação bem formada, que se aproxima da verdade. A coerência, por si

¹ BOBBIO, Noberto. Teoria da norma jurídica. 2ª Ed. rev. Bauru, São Paulo: Edipro, 2003, p.44.

² Ibidem, p.81.

³ Ibidem, p. 81.

só, é por demais formal, lembrando a atividade do jurista que se contenta com a técnica da subsunção normativa na aplicação do direito.

Nesse ponto, o pragmatismo tem uma importante contribuição em insistir que a ciência deve aproximar-se da vida em seu aspecto prático. À medida que o direito atende a essa aproximação, torna-se mais legítimo, garantindo a eficácia social da norma jurídica. Heidegger, ao tratar do mundo como “jogo da vida”, afirma: “a expressão ‘jogo da vida’ surgiu certamente a partir do fato de a convivência histórica dos homens oferecer o aspecto de uma multiplicidade colorida assim como de uma mutabilidade e de uma acidentalidade”.¹ É exatamente a mutabilidade e acidentalidade do mundo que não autoriza o jurista a atuar tão-somente no âmbito formal-normativo, requerendo uma habilidade especial para tratar com o aspecto prático da vida.

Então, qual seria a porta desse aspecto prático da vida na ciência? O valor.

É um lugar-comum na doutrina que direito possui uma dimensão axiológica. Além disso, afirma-se que as regras e, em especial, os princípios possuem uma carga valorativa. Qual o sentido dessas expressões? O que significa valor e qual a sua articulação com a norma jurídica?

O conceito de valor possui uma forte aproximação com o conceito de bem, daí o seu fundamento moral. Aristóteles entende que o bem supremo é a felicidade, onde residiria o fim último de toda a atividade prática do homem, ou seja, apesar da multiplicidade de fins da ação humana, há um único fim que é o mais completo e procurado por si próprio: a felicidade.²

Por conseguinte, tudo aquilo que tende à felicidade, é desejado e estimado, possuindo valor. Diferentemente da norma jurídica, o valor não é um objeto, mas um “critério que mede a estima e o apreço com que recebemos e olhamos todas as coisas. O valor destaca-se, assim, de um fundo de neutralidade e indiferença que ele rompe, introduzindo, entre todos os seres, gestos e atitudes profundas diferenças de significação e interesse”.³

O valor tem por característica a bipolaridade. Quando se trata de valores em sentido positivo, tem-se a utilidade, a bondade, a beleza e a justiça, entre outros. No pólo

HEIDEGGER, Martin. Introdução à filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2008., p.329.

² ARISTÓTELES. Ética à nicômaco. São Paulo: Atlas, 2009, p.26.

³ DICIONÁRIO PÓLIS, Enciclopédia verbo da sociedade e do estado, 2. ed. rev. e atual. Lisboa/ São Paulo: Verbo, 2005, p. 1617.

negativo, aponta-se a inutilidade, a maldade, a fealdade e a injustiça.¹

Ademais, diante da multiplicidade e heterogeneidade de valores, é possível submetê-los a uma ordenação hierárquica, em especial “nas grandes classes em que habitualmente se dividem os valores: valores biológicos, valores econômicos, valores espirituais, valores morais e religiosos”.²

Os filósofos não estão em consenso quanto à escala de valores, havendo grandes diferenças entre as posições de Nietzsche, Scheler, Marx e Lavelle, o que não impede o denominador comum entre esses filósofos, o valor-homem, que se torna o fundamento da hierarquia de valores, onde ocupa o mais alto degrau aquilo que mais contribui para o projeto-homem.³

E a origem dos valores? Eles teriam origem na própria subjetividade do homem ou possuem realidade objetiva?

3. Teoria dos Valores

O Pragmatismo supõe que o conhecimento humano tem seu ponto de partida no aspecto prático da vida, centralizando o seu eixo mais na vontade que na razão.

No espaço ético, a vontade humana é também um ponto central, pois somente é possível falar de ética diante de uma vontade humana livre. Diante da possibilidade de escolha entre vários comportamentos, o homem orienta a sua ação ora conforme seu desejo, ora segundo uma regra moral. A noção de desejo, assim como a noção de regra, formam os extremos de um pêndulo teórico que oscila entre o subjetivismo axiológico e o objetivismo axiológico.

A premissa básica do subjetivismo axiológico é que as coisas valem porque as desejo, concentrando no termo desejo o fundamento do valor. R.B. Perry, I. A. Richards, Charles Stevenson e Alfred Ayer são nomes ligados a essa linha de pensamento, que tem seu ponto forte quando afirma que as coisas não têm valor em si.⁴

Por outro lado, Platão, Max Scheler e Nicolai Hartmann sustentam que os valores subsistem por si, prescindindo do objeto, e que são imutáveis e têm existência ideal.⁵ De fato, reduzir os valores a mera subjetividade seria desconhecer que existe uma certa

¹ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 23 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 136

² DICIONÁRIO PÓLIS, op.cit., p. 1615.

³ MONDIN, Battista. *Os valores fundamentais*. Bauru: Edusc, 2005, p. 34.

⁴ VÁZQUEZ, op. cit., p. 142.

⁵ VÁZQUEZ, op. cit. p. 143.

objetividade social dos valores permitida pelo consenso.

O debate entre o subjetivismo e o objetivismo axiológico nos remete à discussão filosófico-jurídica sobre a universalidade ou relatividade dos direitos humanos. O objetivismo axiológico, em razão de sustentar a existência ideal e objetiva dos valores, autoriza a assertiva da universalidade dos direitos humanos fundada na natureza humana. Todavia, como sustenta Donnelly, “se a natureza humana é infinitamente variável ou se todos os valores morais são determinados somente pela cultura, tal como defende o relativismo cultural radical, não é cabível falar em ‘direitos humanos’...”¹ Nesse sentido, os comunitaristas Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor e Michael Sandel questionam qualquer racionalidade abstrata que “abra mão de sua inscrição na história, nos costumes institucionais e nas diversas formas de vida.”²

Na própria Teoria do direito, a tendência de universalizar quando da interpretação e aplicação da lei vem sendo mitigada por uma nova hermenêutica que tem em conta a realidade mutável de vida. Jean-Paul Resweber entende que os valores são ao mesmo tempo modelos e referenciais. O modelo é um arquétipo abstrato formado pela razão, enquanto que o referencial permite um confronto com a situação concreta, servindo como orientação para a ação livre. Em seguida, faz a distinção entre o juízo moral e o juízo ético, onde o primeiro é universal e baseado nos ditames da razão, diferentemente do juízo ético, que orientado pelo razoável, possibilita a interpretação da norma à luz dos fatos e a dos fatos à luz da norma, realizando um reajustamento contínuo das regras à prática da vida.³

4. Teoria do direito

Na ciência jurídica, o paradigma da teoria normativa ainda é prevalente em nossos dias. Toda ciência explica a realidade a partir de um modelo pré-organizado, que possui suposições teóricas, métodos, conceitos e princípios metafísicos, formando um paradigma. Segundo Thomas Kuhn, a ciência normal é uma atividade de resolução de problemas segundo as regras de um paradigma. Assim, os cientistas que trabalham dentro de um paradigma resolvem problemas-padrão utilizando-se de experiências-padrão, instruídos pela

¹ DONNELLY apud OLIVEIRA Aline Albuquerque S de. *Bioética e Direitos Humanos*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 58.

² BARRETO, Vicente de Paulo (coord). *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro, Renovar, 2006, p. 136.

³ RESWEBER, Jean-paul. *A filosofia dos valores*. Coimbra: Almedire, 2002, p.94.

educação científica que receberam.¹

Quando um jurista se depara com um problema jurídico, vem, ao menos hipoteticamente, a questão se existe uma lei que regule o caso a ele apresentado. Dessa forma, pode-se afirmar com Norberto Bobbio que “a experiência jurídica é uma experiência normativa”.² Não há que se confundir dispositivo legal com norma jurídica, porém, é interessante recuar um pouco para examinar a natureza da lei.

Em Platão, a lei deveria corresponder à ideia de justo, que existe *a priori* e corresponde à ordem racional das coisas. A lei seria, então, natural, imutável e expressão da razão humana.³ Seguindo ainda a linha racionalista, em São Tomás de Aquino, a lei é reflexo da ordem cronológica, tanto mais perfeita quanto mais próxima da lei divina.⁴ Duns Escoto, por sua vez, abandona o vínculo da lei a uma ordem natural, fundando-se na vontade humana que busca a vontade de Deus, que não é acessível pela razão.⁵

Guilherme de Ockham radicaliza a concepção de Escoto no sentido de que os conceitos (universalismo) não têm existência real, apenas os indivíduos (nominalismo) existem e são guiados pela vontade, que deve ser orientada para o bem comum (ou melhor, para a utilidade geral).⁶

A modernidade continua fiel ao fundamento voluntarista, e a lei, agora, tem legitimidade na vontade da maioria, não abandonando de todo a concepção racionalista, não mais vinculada a uma ordem natural ou divina das coisas. Por um lado, a lei deve representar a vontade geral e por outro, constituir uma ordem jurídica una, coerente e sem lacunas.⁷ Esse paradigma da modernidade não é despido de valor, ao contrário, o valor central é o da obediência à lei, conforme pode ser visto através do próprio conteúdo da norma jurídica fundamental formulada por Kelsen. Por isso, diante de um problema a solucionar o jurista indaga, antes de tudo, se há algum dispositivo legal que regulamente a matéria em questão. Essa concepção expressa a necessidade que há da vontade individual subsumir-se à vontade geral, uma subsunção lógica e imperativa, desconhecendo as contingências que os fatos, não raro, apresentam.

Assim, no século XX, houve o predomínio metodológico do formalismo e do

¹ CHALMERS, A.F. O que é ciência afinal? São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 127.

² BOBBIO, op.cit., p.23.

³ MOCADA, Luís. S. Cabral. Ensaio sobre a lei. Coimbra: Coimbra, 2002, p. 8.

⁴ Ibidem, p.12.

⁵ Ibidem, p.16.

⁶ Ibidem, p.21.

⁷ Ibidem, p.70.

positivismo a partir de estruturas gnoseológicas neo-kantianas, especialmente a separação radical entre o “ser” e o “dever ser”.¹ Essa concepção metodológica vem sofrendo, atualmente, fortes críticas em razão de sua insuficiência diante da natureza histórico-cultural do Direito.² Ademais, a configuração lógica, racional e abstrata não consegue judicializar a riqueza dos casos concretos, apontando soluções diferenciadas.³ Paulatinamente, a lógica da subsunção cede espaço ao critério da razoabilidade, que busca evitar a arbitrariedade e alcançar a decisão que seja correta.⁴ A própria ideia de correção da decisão abre uma larga porta para a teoria dos valores na ciência jurídica. Aulis Aarnio, em sua teoria da razoabilidade, procura dialogar com o conceito habermasiano de *Lebenswelt* (vida real do ser humano) no sentido de que um sistema racional leis prejudica a interação natural entre as pessoas.⁵ Ainda na mesma linha de pensamento, Aarnio, usando a noção de jogo de linguagem de Wittgenstein, afirma que a expressão jurídica não tem significado em si mesma, adquirindo conteúdo somente quando em conexão como o jogo de linguagem em forma de vida determinada.⁶ De fato, não é suficiente a interpretação da lei sem a interpretação dos fatos, pois as decisões devem ser justificadas internamente e externamente.

Uma importância maior aos fatos na seara jurídica vem sendo levantada pelo pragmatismo norte-americano. O pragmatismo tem origem no clube metafísico liderado por Charles Sanders Peirce, na década de 70 do século XIX, tendo como ponto principal a rejeição de fundamentos ontológicos *apriori* para a filosofia, buscando o uso da razão prática e soluções adequadas ao contexto e às consequências desejadas.⁷ No âmbito jurídico, o pragmatismo iniciou com Oliver Holmes, Roscoe Pound e Benjamin Cardozo, tendo continuidade com Richard Posner, Thomas Grey, Daniel Farber, Philip Frickey e Martha Minow.⁸ Segundo Posner, o pragmatismo jurídico possui três eixos principais: “a) A desconfiança de instrumento metafísicos de justificação ética; b) a insistência de que a validade das proposições seja testada pelas suas consequências, e c) a insistência para que

¹ CANARIS, Claus-Wilhelm. Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 14.

² Ibidem, p.18.

³ Ibidem, p.20.

⁴ DUARTE, Écio Oto Ramos. Teoria do discurso e correção normativa do direito. 2. ed. rev. São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 104.

⁵ AARNIO, Aulis apud DUARTE, Écio Oto Ramos. Teoria do discurso e correção normativa do direito. 2. ed. rev. São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 106.

⁶ Ibidem, p. 108.

⁷ BARRETO, op.cit., p.656.

⁸ POSNER, Richard.A. Para além do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.17.

projetos éticos, políticos e jurídicos sejam julgados e avaliados por sua conformidade com as necessidades humanas e sociais, e não por critérios supostamente objetivos ou impessoais.”³⁹ E, especialmente, em relação à validade das proposições submetidas ao teste de suas consequências, é que a análise econômica do direito é inserida como instrumento de orientação para tomada de decisão. Construir modelos de comportamentos humanos, testados e, a partir daí, controlar esses comportamentos é objetivos da economia, pressupondo que o ser humana faz escolhas racionais baseadas em relações entre meio e enfim.⁴⁰

5. Argumento pela consequência em matéria tributária

O pensamento humano possui várias motivações e processos para chegar a uma conclusão. Há, porém, uma forma de raciocínio que é guiada por regras formais racionais, que desprezam as motivações internas do sujeito: a inferência. Esta é “um processo pelo qual se chega a uma proposição, afirmada na base de uma ou outras mais proposições aceitas como ponto de partida do processo.”¹ Proposições são enunciados afirmativos ou negativos dos quais pode-se extrair um juízo de valor relativo à verdade ou falsidade.² Por sua vez, argumento é “qualquer grupo de proposições tal que se afirme ser uma delas derivada das outras, as quais são consideradas provas evidentes da verdade da primeira”.³ Das proposições posso dizer que são verdadeiras ou falsas, mas não dos argumentos. Em razão da natureza argumentativa representar um complexo de proposições relacionadas entre si, o juízo de valor reside exatamente na correção da relação entre as diversas proposições, e, por isso, julgamos um argumento como válido ou inválido.⁴ Porém, “há raciocínios perfeitamente válidos que têm conclusões falsas - mas devem ter, pelo menos, uma premissa falsa. O termo ‘sólido’ é introduzido para caracterizar um argumento válido cujas premissas são todas verdadeiras. Evidentemente, a conclusão de um argumento sólido é verdadeira”.⁵ Por conseguinte, é necessário ter uma atenção vigilante sobre as premissas, pois são elas as bases do edifício argumentativo. “Uma das mais complexas questões concernentes às premissas está no problema das proposições implícitas, isto é, em muitos argumentos, premissas capitais não estão explicitamente enunciadas, mas

¹ COPI, Irving. M. Introdução à lógica. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978, p. 21.

² Ibidem, p.22.

³ Ibidem, p.23.

⁴ Ibidem, p.38.

⁵ Ibidem, p.39.

permanecem embutidas ou ocultas em outras sentenças”¹ Assim, se digo que Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal, implicitamente, aceito a premissa de que todo homem é mortal.

No direito, as normas jurídicas não são proposições, nem argumentos. São comandos que expressam uma determinada vontade, então, não podem ser classificadas como falsas ou verdadeiras. No entanto, utiliza-se proposições e argumentos quando se elabora uma teoria, ou em uma decisão judicial (ao menos em sua motivação).

Dessa forma, das proposições que demonstram uma teoria ou decisão pode-se dizer de sua falsidade ou veracidade. Outrossim, dos argumentos formados a partir dessas proposições julga-se como argumentos válidos ou inválidos, sólidos ou frágeis. Em uma decisão judicial, o juiz, além de demonstrar por argumentos que sua decisão “não é contraditória com o sistema jurídico (teste de consistência) e, de outro lado, razões segundo as quais a decisão realiza os fins e valores perpetrados pelo sistema (teste de coerência)... o juiz deve apresentar as razões pelas quais a decisão possui consequências jurídicas aceitáveis”.²

Em regra, os argumentos jurídicos partem de um base normativa para a tomada de decisão. Todavia, há argumentos que se distanciam do normativo para aproximarem-se do factual. O argumento consequencialista opera dessa forma quando se utiliza das consequências de uma determinada decisão judicial para avaliar tal decisão como boa ou má. O argumento consequencialista pode ser ilustrado da seguinte forma:

1. Decisão x produz consequências y.
2. Consequências y são ruins.
3. Logo, decisão x é ruim.

Argumentar pelas consequências é uma atitude pragmática, pois revela uma preocupação maior com a ação prática do que com estrutura conceituais e sistemas normativos. Do ponto de vista ético, o consequencialismo vincula-se ao utilitarismo, que tem Jeremy Bentham e John Stuart Mill como seus principais expoentes. O utilitarismo identifica o bem com o útil, e a utilidade de um ato depende de suas consequências. Assim, “um ato será bom se tem boas consequências, independentemente do motivo que levou a

¹ FOSSL, Peter. S. & BAGGINI, Julian. As ferramentas dos filósofos: um compêndio sobre conceitos e métodos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2008, p. 16.

² PISCITELLI, Tathiane dos Santos. Argumentando pelas consequências no direito tributário. São Paulo: Noeses, 2011/2012, p.21.

fazê-lo ou da intenção que se pretende concretizar”¹ São Tomás de Aquino, em sua teoria do duplo efeito, já levava em conta as consequências ruins dos atos que e si mesmos, seriam obrigatórios ou permitidos, afirmando que se o bem visado levar vantagem em relação às consequências ruins, este ato poderia ser praticado.² Para o direito, porém, há um questionamento importante: qual a classe de consequências que poderia integrar a justificação de uma decisão judicial? Neil MacCormick defende que apenas as consequências lógicas de uma decisão podem ser utilizadas como justificação, pois as consequências fáticas seriam contingentes e imprevisíveis.³ Essas consequências lógicas que são relevantes para a tomada de decisão serão tão-somente aquelas universalizáveis, que são aceitáveis independentemente da posição que os sujeitos ocupem na relação jurídica.⁴

No Recurso Extraordinário nº 363.852/MG, onde se decidiu pela inconstitucionalidade da contribuição sindical sobre a receita bruta proveniente da comercialização da produção devida por empregadores rurais (FUNRURAL), argumentos consequentialistas foram utilizados tanto para negar quanto para conceder eficácia *ex nunc* à decisão (modulação de efeitos). Por exemplo, o Ministro Marco Aurélio afirmou que a decisão pela inconstitucionalidade e sua eficácia *ex tunc* teriam a consequência de desestimular a elaboração de leis inquinadas de vícios.⁵ Em outro ponto, a Ministra Ellen Graice, favorável à modulação de efeitos em prol da Fazenda Pública, assentou que o indeferimento da concessão de eficácia *ex nunc* incentivaria a multiplicação de processos de repetição de indébito tributário (efeito multiplicador).⁶ Porém, segundo MacCormick, “o raciocínio consequentialista... não é focado na estimada mudança comportamental por conta da decisão - ainda que, de fato, o posicionamento do judiciário atue como causa para a escolha das pessoas, com destaque ao direito tributário...”⁷ Na verdade, os efeitos indutores de comportamento são contingentes e imprevisíveis, não sendo, pois, adequados para figurar como razão para decidir. Além disso, *in casu*, a modulação de efeitos violaria direito fundamental dos contribuinte à propriedade, pois restaria inviabilizada todas as

¹ VÁZQUEZ, op. cit., p. 169.

² SPERBER, Monique Canto (org.). Dicionário de ética e filosofia moral. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p.488, v.1.

³ MACCORMICK, Neil apud PISCITELLI, op. cit., p.22.

⁴ MACCORMICK, Neil apud PISCITELLI, op. cit., p.27.

⁵ GALVAO, Jorge Octávio Lavocat, Modulação de efeitos da declaração de inconstitucionalidade em matéria tributária. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/19799/modulacao-de-efeitos-da-declaracao-de-inconstitucionalidade-em-materia-tributaria>>. Acesso em: 03 set. 2012.

⁶ Idem.

⁷ PISCITELLI, op. cit., p.22.

ações de repetição de indébito. Nesse sentido, assevera Carrazza que “os direitos fundamentais, evidentemente, também amparam o contribuinte contra os Poderes do Estado, inclusive o Legislativo. Deveras, todo o Capítulo I do Título II da Constituição Brasileira delimita o exercício de competências tributárias das pessoas políticas, impedindo-as de ingressarem nas áreas reservadas aos direitos ‘à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade’ dos contribuintes”¹

É certo que, atualmente, em doutrina e jurisprudência, aceita-se restrições a direitos fundamentais baseados no sopesamento diante de uma colisão de princípios², partindo-se da premissa de que o “direito em si” existe e é ontologicamente diverso de suas restrições (teoria externa).³ Essa concepção a respeito dos direitos subjetivos e do seu exercício é questionada pela teoria interna que entende a estrutura de um direito subjetivo compõe-se de limites imanentes, ou seja, que fazem parte da própria configuração do direito.⁴ Dessa forma, a fixação desses limites, por ser um processo interno, não é definido nem influenciado por aspectos externos, sobretudo não por colisões com outros direitos.⁵ Tanto a alegada insegurança jurídica causada pelo impacto econômico-financeiro ao erário, quanto o efeito multiplicador da decisão judicial são aspectos externos aos direitos subjetivos tratados, não se podendo especular nem sequer uma colisão de direitos, pois em relação à Fazenda Pública não existe um direito subjetivo ao não pagamento do indébito, ao contrário, há uma obrigação jurídica confirmada pelo princípio da legalidade, tão importante ao direito tributário.

Outro aspecto a considerar é que o argumento consequencialista está vinculado ao utilitarismo, o qual sofre severa crítica por ser incompatível com o ideal de justiça (em especial, com relação ao princípio da igualdade), e, ademais, “a noção dos direitos de uma pessoa não é uma noção utilitarista. É bem o oposto: é uma noção que estipula limites de como um indivíduo deve ser tratado, independentemente dos bons propósitos, que podem ser alcançados”⁶

Para finalizar a análise, deve-se, ainda, considerar que a afirmativa de que modular efeitos em favor da Fazenda produziria efeito multiplicador de ações de repetição de débito

¹ CARRAZZA, Curso de direito constitucional tributário. 24 ed. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 420.

² SILVA, Virgílio Afonso da. Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia. 2.ed. São Paulo: Malheiros, 2001, p.143.

³ Ibidem, p. 138.

⁴ Ibidem, p. 128.

⁵ BOROWSKI, Martin apud SILVA, Virgílio Afonso da. Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia. 2.ed. São Paulo: Malheiros, 2001, p.128.

⁶ RACHELS, James. Os elementos da filosofia moral. 4ed. Barueri, São Paulo: Manole, 2006, p. 109.

incide em falácia da falsa causa. A falácia informal pode ser definida como “um erro de raciocínio ou uma tática de argumento que pode ser usada para persuadir alguém com o qual estamos discutindo de que nosso raciocínio é correto, quando na realidade não o é”.¹ A falácia da falsa causa (*post hoc, erga proter hoc*) “consiste em inferir, a partir da simples existência de uma correlação ou variação sistemática entre dois acontecimentos, a conclusão de que um deles é causa do outro”.² De fato, pois a verdadeira causa das ações em número elevado reside na incúria do legislador em elaborar leis tributárias inconstitucionais.

6. Conclusão

A depender o paradigma que se utiliza, a maneira de interpretar os fenômenos e de conhecer a verdade se modifica. Em um mundo instável e acidental, o pragmatismo revela o aspecto prático da vida, tão dissonante do âmbito formal-normativo.

O contexto pragmático, por sua vez, permite ao jurista um maior contato com a realidade dos valores humanos, facilitando a articulação entre direito e ética, que se manifesta necessária nos dias de hoje.

O subjetivismo axiológico, propondo uma existência real e objetiva dos valores, conduz à possibilidade de sustentar a universalidade de valores, e, por conseguinte, a universalidade de direitos. Essa universalidade, porém, não significa distanciamento da realidade histórico-social.

No direito, o paradigma positivista ainda é predominante, não obstante as críticas relativas à sua insuficiência diante da natureza histórico-social do direito. Em contraponto, o pragmatismo jurídico propõe uma relativização das categorias conceituais, insistindo que o direito deve ser avaliado sob o aspecto consequencialista e da adequação às necessidades humanas. Nesse aspecto, ressalta o valor do último como critério de avaliação.

No recurso extraordinário nº 363.852/MG, a Fazenda Pública solicitou a modulação de efeitos da decisão em matéria tributária, levantando argumentos consequencialistas baseados na insegurança jurídica gerada a partir da decisão. Apesar da autorização do art. 27 da Lei nº 9.868/99 para que o STF opere a modulação dos efeitos da decisão judicial, estas não podem consistir em meras consequências contingentes e

¹ DICIONÁRIO de filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006., p. 321.

² BRANQUINHO, J.; MURCHO, N.; GOMES, N.G. Enciclopédia de termos lógico-filosóficos. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 607.

imprevisíveis das decisões judiciais. Além disso, os direitos fundamentais consistem em limitação clara à modulação de efeitos em matéria tributária.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética à nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.

BARRETO, Vicente de Paulo (coord). *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro, Renovar, 2006.

BOBBIO, Noberto. *Teoria da norma jurídica*. 2a Ed. Ver. Bauru, São Paulo: Edipro, 2003.

BOROWSKI, Martin apud SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia*. 2.ed. são Paulo: Malheiros, 2001.

BRANQUINHO, J.;MURCHO, N.; GOMES, N.G., *ENCICLOPÉDIA de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CANARIS, Claus-Wilhelm. *Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CARRAZZA, *Curso de direito constitucional tributário*. 24 ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

CHALMERS,A.F. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1993.

COPI, Irving. M. *Introdução à lógica*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

DICIONÁRIO de filosofia. Lisboa: Edições 70, 2011.

DICIONÁRIO de filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006.

DICIONÁRIO PÓLIS, Enciclopédia verbo da Sociedade e do Estado, 2. ed. rev. e atual. Lisboa/ São Paulo: Verbo, 2005.

DUARTE, Écio Oto Ramos. *Teoria do discurso e correção normativa do direito*. 2. ed. rev. São Paulo: Landy Editora, 2004.

FOSL, Peter. S. & BAGGINI, Julian. *As ferramentas dos filósofos: um compêndio sobre conceitos e métodos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2008.

GALVÃO, Jorge Octávio Lavocat, *Modulação de efeitos da declaração de inconstitucionalidade em matéria tributária*. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/19799/modulacao-de-efeitos-da-declaracao-de-inconstitucionalidade-em-materia-tributaria> Acesso em: 03 set. 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MOCADA, Luís. S. Cabral. *Ensaio sobre a lei*. Coimbra: Coimbra, 2002.

- MONDIN, Battista. Os valores fundamentais. Bauru: Edusc, 2005.
- MOSER, Paul K. et al. A teoria do conhecimento: uma introdução temática. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- OLIVEIRA, Aline Albuquerque S. Bioética e Direitos Humanos. São Paulo: Loyola, 2011.
- PISCITELLI, Tathiane dos Santos. Argumentando pelas consequências no direito tributário. São Paulo: Noeses, 2011/2012.
- POSNER, Richard.A. Para além do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- RACHELS, James. Os elementos da filosofia moral. 4ed. Barueri, São Paulo: Manole, 2006.
- RESWEBER, Jean-paul. A filosofia dos valores. Coimbra: Almedire, 2002.
- SILVA, Virgílio Afonso da. Direitos fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia. 2.ed. São Paulo: Malheiros, 2001.
- SPERBER, Monique Canto (org.). Dicionário de ética e filosofia moral. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánches. Ética. 23. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 2002.

Identidade y valores

Raúl Alcalá Campos

Professor da Universidade Nacional Autónoma de México

Introducción

La cuestión de la identidad se comprende desde tres caminos diferentes, por un lado se trata de la identidad individual, por otro, del de la colectividad, y por último, el camino que la concibe como constituida tanto por la individualidad como la colectividad. Ninguna de ellas goza de una aceptación generalizada. En este trabajo defendemos la última y analizamos la importancia que tienen los valores para una concepción aceptable de ella. Partimos de la idea de que los valores sólo tienen sentido dentro de un contexto social y adquieren significado de manera concreta, es decir, en situaciones concretas que solicitan apelar a valores en la argumentación para poder defender una posición, sin que estos valores tengan una existencia absoluta, universal.

Identidad

La narrativa es una de las estrategias que se defienden en los estudios sobre la identidad, podríamos considerar también la de seguir un libreto que es la que defiende Appiah, también tenemos la identidad como autenticidad que sostiene Villoro y la identidad como reconocimiento de Taylor. La primera, como narrativa, nos describe una historia, algunas acciones del pasado que nos fueron constituyendo, tales acciones no son únicamente nuestras sino que interviene también nuestro mundo alrededor, la segunda en cambio tiene como referente el futuro o cuando mucho el presente con una carga cultural pues nos lleva a la identificación con un grupo. Así estas dos más que oponerse se complementan ya que una ve hacia el pasado, de dónde surge lo que nos conforma, el otro hacia el futuro, a comportarnos de cierta manera según nuestra afiliación a un grupo. La primera es individualista, la segunda comunitaria. Sin embargo, en esta última tendríamos que sostener que ese libreto nos proporciona pautas generales de comportamiento de tal manera que deja espacio para la identificación individual, si no fuera así se estaría afirmando que hay un libreto rígido a seguir para los negros, otro para los blancos, otro para los indígenas, etc. Del cual no podemos salir y tendría como consecuencia que todos

los negros se comportarían de la misma manera, la manera de ser negro, lo mismo para los blancos y los indígenas, y como podemos ver en la vida diaria esto no es así, no todos los blancos se comportan de la misma manera, y tampoco los negros o los indígenas. La primera tampoco está exenta de problemas pues uno no se constituye solo, está también la mirada del otro. Villoro cuando defiende la identidad como autenticidad nos dice que la identidad es algo por construir y no una esencia por descubrir, pero este algo por construir no niega la historia, la propia biografía, pero la reconstruye a partir de un ideal por alcanzar, vamos a la historia buscando las raíces de la identidad que queremos lograr, hay pues una narrativa, pero también un libreto que nos permite actuar de cierta manera persiguiendo nuestra propia identidad. Desarrollemos cada una de éstas con un poco de amplitud.

Kwame Anthony Appiah, en defensa de la identidad colectiva sostiene que para que ésta se de se requiere primero de la existencia de términos en el discurso público que permitan seleccionar a los portadores de ciertas identidades como miembros de esos grupos, para clasificar a alguien como heterosexual se requiere que ese término forme parte de nuestro discurso público; se requiere también, en segundo lugar, de una “internalización” de esas etiquetas como parte de la identidad individual; y por último, de la existencia de patrones de conducta respecto a esas etiquetas, es decir, aquello a lo que le llamaré “libreto”. En el primer caso se solicita que la mayoría de los miembros de la sociedad reconozcan la existencia de ciertos términos y que haya un consenso respecto a la manera de identificar a sus portadores. En el segundo, se trata de considerarnos a nosotros mismos, de pensarse uno mismo, como formando parte de cierto grupo, para ello Appiah apela a la dimensión narrativa de la identidad en la que se tiene como pretensión que mi historia corresponda con ciertos patrones de conducta que van más allá de mi individualidad. Por último, se reconoce que buena parte de nuestra identidad está conformada externamente, por patrones de conducta que nos hacen comportarnos de acuerdo a lo que se espera socialmente de nosotros como novios, profesionistas, hombres, mujeres, etc así las identidades individuales pasan por el rasero de las colectivas, pues sólo éstas tienen un libreto que permite que se constituyan “clases de personas”. Para Appiah las identidades individuales se reconocen como una narrativa, pero sólo las identidades colectivas tienen un libreto, no hay así un libreto para la vida individual de un ingenioso pero sí lo hay para un afroamericano, pues éstos no tienen existencia más allá de las prácticas sociales asociadas al rótulo racial.

Appiah apela, en relación a la identidad, a lo que Charles Taylor ha denominado el “reconocimiento”, que tiene como valor central la “autenticidad”. Dentro de la ética de la

autenticidad esto quiere decir que en igualdad de circunstancias hay que aceptar a los otros como lo que son, no presionarlos para ocultarlo. La autenticidad no implica encerrarse en uno mismo pues tanto en la identidad individual como en la colectiva el reconocimiento está dado no sólo internamente, sino también externamente. Tampoco acepta un esencialismo de la autenticidad, no se trata pues de descubrir un yo verdadero que está oculto en uno mismo aunque tampoco es un yo propio que uno crea de la nada. Ciertamente nos inventamos un yo pero lo hacemos con base en las opciones que me son proporcionadas socialmente a partir de ciertos libretos que llevan a comportarme de cierta manera socialmente aceptada como hombre, mujer, homosexual, etc. y es en este sentido que las identidades individuales se ven constrenidas por las identidades colectivas, de tal manera que la narrativa de mi vida, mi historia, es contada por medio de estos libretos que me dan la pauta para contar mi historia, modificar esos libretos es otorgarnos la posibilidad de narrar mi historia de otra manera. Si un libreto sólo contempla dos géneros, contar mi historia es ubicarme en alguno de éstos, si el libreto cambia y el número de géneros crece, tengo posibilidad de contar mi historia de otra manera. Decir que el libreto cambia es afirmar que hay una aceptación social para tal cambio, por ejemplo, la aceptación de que el matrimonio heterosexual no es el único reconocido, o aceptar la equidad de género de tal manera que se reconozca la capacidad de las mujeres para ejercer algún cargo político o de otra índole, o que el conocimiento científico no es el único tipo de conocimiento efectivo pues el tradicional forma también parte de nuestra vida, etc.

Como vemos la función narrativa de la identidad no es suficiente para reconocerla, narra lo que yo creo es mi historia y pretender que corresponda con determinados patrones puede ocultar mis propios deseos o mi presión biológica, además puede ocurrir que esa narrativa de mi historia sea diferente de la que sobre mi cuenta la mirada externa o bien que yo sea incapaz de narrar mi propia historia como en el caso de algunos minusválidos. Por otro lado, hay otra parte sobre la que no podemos tener control, ni nosotros ni la sociedad; podemos así elegir ser médicos, vegetarianos, maridos, pero no podemos elegir, por lo menos actualmente, ser negros, caucásicos, heterosexual, e incluso ocurre que nuestra elección se encuentre condicionada pues aunque la sociedad me abra la oportunidad para ser sacerdote es la comunidad que constituye a la iglesia la que decide si me acepta como tal o no.

Lo dicho hasta ahora nos permite comprender mejor la relación entre la identidad comunitaria y la colectiva. Las características de una y otra no son las mismas, como veremos a continuación. Las vías de las que habla Villoro, la singularidad y la autenticidad,

y la manera en la que éstas se relacionan con la historia nos da pie para afirmar que la identidad narrativa no es única, no hay una manera única de narrarnos sino que ella depende de nuestro interés. Pero vayamos por partes. Para Villoro la investigación sobre la identidad de los pueblos puede tomar alguno de los dos siguientes caminos, el de la singularidad o bien el de la autenticidad; los dos se remiten de alguna manera al pasado pero mientras la primera observa el futuro como una influencia del pasado, la segunda observa el pasado con los ojos de un futuro elegido.

La singularidad trata de encontrar en el pasado aquellos rasgos característicos de su identidad, es decir, en general, encontrar aquello que hace que seamos quienes somos, nuestro “espíritu”, nuestra manera peculiar de ver el mundo, nuestra forma de ser, lo que nos da sentido como nación, extrayendo así aquellas notas comunes que nos hacen ser “nosotros”, que permanecen a pesar de los cambios que ocurran con el transcurso de la historia, forman parte de nuestra herencia. Uno está tentado a decir que es aquello que Gadamer menciona como la historia efectual, como los efectos de la historia en nosotros, somos producto de ella y reconocemos sus efectos en nosotros.

La autenticidad por su parte recorre un camino distinto, su dirección está dada por un proyecto que responde a necesidades y deseos colectivos, expresando así creencias y valores que comparten los miembros de la comunidad. No se describe a sí mismo por las características que lo singularizan sino por la manera en que esas características se expresan manifestando en este sentido un proyecto que se persigue. Si la primera era una abstracción, ésta es una concreción. No se trata de descubrir nuestro ser en la historia sino de proyectarnos a un futuro, pero esta proyección obliga a seleccionar del pasado aquellos rasgos consistentes con ella, leemos el pasado a partir de esta proyección en vez de ir a él para descubrir nuestro ser. Este regreso al pasado, creo, evita pensar en un proyecto no pertinente para uno mismo, es decir, no caer en una mera ilusión, sino que responde a necesidades y valores construidos a lo largo de nuestra historia, pero esto no implica que estemos condenados a repetir el pasado, al contrario, podemos darle renovadas formas a esas necesidades y valores de tal manera que aún manteniendo el pasado nos proyectamos al futuro de una manera auténtica, no imitativa. En este sentido el descubrimiento de lo que fuimos parte de la idea de lo que queremos ser. No se abandona el pasado pues en él encontramos parte de nuestra autenticidad.

Como bien sostiene el filósofo mexicano, la representación de sí mismo por parte de un pueblo, es decir, su identidad, cumple una doble función, por un lado establece una continuidad en su historia, por el otro, proyecta ese pasado al futuro, para lograr cumplir

con esta doble función propone valores como objetivos a perseguir dándole así sentido a las acciones de la comunidad, los valores pues nos permiten comprender las acciones de nuestro pasado y guían las de nuestro presente con miras a un futuro. También Villoro sostiene que la identidad de un pueblo no puede describirse sino por las manifestaciones concretas que expresa en una situación dada, donde se hacen patentes sus necesidades, deseos y proyectos, de tal manera que a la vía de la abstracción se opone la concreción. Dentro de estas comunidades un sujeto social puede asumir diferentes identidades colectivas, puede ser heterosexual, biólogo, mexicano, yucateco, católico, etc. Por el mismo camino transitan Amartya Sen y Anthony Appiah, ambos sostienen que asumimos una gran cantidad de identidades, que no existe una identidad única.

Charles Taylor, por otro lado, sostiene que parte de la identidad es moldeada por el reconocimiento o por la falta de éste, esto quiere decir que la identidad se constituye también por algo independiente del reconocimiento, o bien, se puede sostener, por un auto reconocimiento, es decir, por un aspecto interno, una subjetividad propia que es complementada por las otras subjetividades. Esta subjetividad reconoce el compromiso, o la adscripción, a ciertos valores que no se pueden imponer sin generar algún conflicto o un fracaso en su imposición. Weber en el capítulo 2 de su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* nos llama la atención sobre una especie de decálogo que refleja precisamente ese espíritu, y los valores que le subyacen, pero lo que nos interesa mencionar es que si bien en muchos casos, sobre todo en Latinoamérica, se ha impuesto el capitalismo desde un proyecto de gobierno, no logra sembrar ese espíritu y lo que sí logra es crear un abismo entre un pueblo, o parte importante de ese pueblo, y una clase económica y política alejada de él. En otras palabras, se puede reconocer un país como capitalista de acuerdo con el tipo de economía que sustenta, o neoliberal por el tipo de política que desarrolla dentro de la cual desde luego se contempla la economía, y sin embargo sus ciudadanos, o por lo menos la mayoría no auto reconocerse como neoliberales.

Lo anterior es importante porque los valores que subyacen a una concepción económica o política general puede no coincidir con los valores que subyacen a la población que compone dicha economía o política. A esto es a lo que Boaventura de Sousa Santos llama el pensamiento abismal en la que se traza una línea que divide la realidad social en dos universos en el que los que están del otro lado de la línea dejan de existir. Esto quiere decir, desde mi punto de vista, que parte de los valores de una sociedad son negados a través de esta línea divisoria.

Amartya Sen por su parte se inclina por identidades plurales que se cruzan entre sí,

que más que separarnos nos unen en tanto le otorgamos un papel al razonamiento y la elección a partir de un reconocimiento a las identidades plurales. Si entiendo bien a Sen lo que está diciendo es que este cruce de identidades permite reconocer en el otro algo que me puede beneficiar y que puedo optar por ello. Algo que también sostiene Luís Villoro.

Afirma Sen que la historia y el origen no son las únicas formas de vernos a nosotros mismos pues hay una gran cantidad de categorías a las que pertenecemos, puedo así ser al mismo tiempo ciudadano mexicano, campechano, heterosexual, ateo, filósofo, profesor de la UNAM, etc. Y a estas categorías les otorgo una importancia relativa de acuerdo con el contexto en el que me encuentre, sin negar desde luego la importancia de las demás, por ejemplo, en mi participación para elegir miembros del Consejo Técnico de mi entidad universitaria es relevante mi filiación como profesor universitario, pero no es relevante que yo sea heterosexual.

Por otro lado, desde el punto de vista del análisis social y económico, nos dice Sen, hay dos tipos diferentes en la cuestión de la identidad, la indiferencia a la identidad y la filiación singular, el primero consiste en ignorar o negar algún tipo de identidad en relación con los demás respecto de lo que valoramos y de cómo nos comportamos, así para muchos economistas modernos resultaba natural el egoísmo de los individuos sosteniendo de esta manera la hipótesis de que si algo no te beneficia no tendrías por qué hacerlo, que según Sen convierte en idiotas a Mahatma Gandhi, Martín Luther King (Jr.) la Madre Teresa y Nelson Mandela, y al resto de nosotros en idiotas pequeños.

En lo que respecta a la filiación singular, ésta supone la pertenencia a una sola colectividad y tiene como sustento la división de la población mundial en categorías según civilizaciones. Anteriormente nos referimos a la cuestión del razonamiento y la elección, ahora hay que mencionar que la importancia de una identidad particular dependerá del contexto social, de tal manera que la elección se comprende a partir de este tipo de influencia. La elección, nos dice Sen, tiene restricciones por ejemplo cuando se descartan alternativas por no ser factibles, pero esto no implica el abandono de toda alternativa pues aún tenemos opciones para elegir, de tal manera que ya sea que consideremos nuestras identidades como nos vemos nosotros mismo, o bien como los otros nos ven, elegimos dentro de restricciones particulares, pero no dejamos de elegir, más bien habría que afirmar que toda clase de elección se hace desde ciertas restricciones.

Una de las cuestiones más interesantes y desafiantes respecto a la identidad es el de la posibilidad de elección individual frente a la idea de una predeterminación comunitaria. Esta última para Sen llevaría a afirmar el dominio de una identidad comunitaria en el que

uno puede autorrealizarse pero no elegir, es la comunidad la que decide por mí, es como “descubrir” nuestra identidad en la comunidad, algo que está ahí y que sólo es cuestión de buscar para encontrarla. La versión comunitarista que afirma que la identidad principal que tiene una persona es con la propia comunidad, de tal manera que es ésta la que determina los patrones de razonamiento y ética que la persona tiene a su disposición, de sus valores y sus normas que son la base de sus juicios morales, y en este sentido esos juicios sólo pueden ser evaluados dentro de la propia comunidad, cerrando así la posible apelación a otras normas y valores, es decir, a evaluaciones externas a esa cultura, esta versión no es aceptable por parte de Sen porque impide tanto la evaluación de conductas e instituciones de las otras culturas así como el intercambio serio entre culturas distintas.

Se acepta pues que hay una importante influencia de las determinaciones culturales, pero no determinan invariablemente nuestro razonamiento, la influencia no determina y en este sentido las elecciones siguen siendo posibles. Por otro lado, en nuestra edad madura podemos cuestionar y desafiar lo que la cultura nos inculcó. Tal parece que para Sen la posibilidad de elección respecto a cuestiones producto de otra cultura nos acercaría a ella de manera tal que nuestra propia identidad se hace así algo plural y enriquecedora.

Pues bien, con lo que hemos visto es suficiente para afirmar que aquellos rasgos que se le adjudican a una identidad individual no son los mismos que se aplican a una identidad colectiva. Si bien en aquella forma parte de ella las características biológicas, genéticas, del individuo, en esta última no existen, en otras palabras en la identidad colectiva un rasgo como el sexo no tiene aplicación, (no tiene sentido decir que la cultura purépecha es femenina) en cambio es una marca distintiva en la otra. La narrativa no es suficiente para cubrir la identidad de un individuo, dados los rasgos anteriores, pero juega un papel primordial en la identidad colectiva, con el destacado detalle de que esta narrativa no es única, sino que está supeditada a los intereses del narrador, es decir, obedece a un proyecto elaborado desde un presente que obliga a narrar nuestra historia de determinada manera. Sin embargo, hay que destacar que la identidad individual no puede desentenderse de la identidad colectiva, es más, encuentra su razón de ser en ella, desplegamos nuestra identidad dentro del amplio abanico de posibilidades que nos abre la colectividad, pero esto no impide que nosotros llevemos a cabo nuestra propia identidad. Podríamos decir que la construcción de nuestra identidad se da dentro de ciertos límites pero aún hay suficiente libertad para construirnos a nosotros mismos. La identidad colectiva ni es la suma de las identidades individuales ni es algo independiente de ellas, hay más bien una co-dependencia entre ambas, así, la pregunta ¿quién tiene primacía la colectividad o el individuo? Creo que

una pregunta errónea, no tiene una respuesta generalmente aceptada pues una adquiere sentido en relación con el otro, aunque sus características difieran, como hemos visto.

Cobra importancia la identidad colectiva porque es en relación con ella como se ubica mi lugar y mi comportamiento, en otras palabras y siguiendo a Appiah, me ajusto a un libreto que yo no escribí, que nadie escribió pero que está vivo, socialmente vivo, libreto que no sólo restringe mi comportamiento sino también mi propia narrativa, mi comportamiento depende del libreto escrito dentro de la sociedad a la que pertenezco, en otra sociedad es probable que no deje de ser hombre sin embargo mi comportamiento puede variar pues el libreto es diferente. Así pues, los libretos como un producto social no son algo fijo, por un lado varían de sociedad a sociedad, por el otro, también cambian con el desarrollo de la propia sociedad, pero además pueden surgir otros libretos que esa sociedad no contemplaba como tal. Aquí hay que ser un poco más claros, hay comportamientos que no caben en ningún libreto por la pobreza de la propia sociedad para crearlos, y como tales o se les oculta o se les criminaliza o ambos, como los intersexuales o, en algunos casos, los socialmente rebeldes como es el caso del creador de Wikileaks, Julian Assange. Pero también nos encontramos con comportamientos que superan los libretos disponibles. De acuerdo con un libreto generalizado nosotros somos, a diferencia de lo que piensa Sen, no idiotas pequeños sino idiotas normales pues Nelson Mandela, la Madre Teresa, Martin Luther King y Mahatma Ghandi, se salen de lo especificado en el libreto a considerar, y a menos que se escriba otro libreto, tampoco caben, pues lo superan con creces, en el libreto de los líderes sociales. Aunque, es importante mencionarlo, los libretos son generalidades que permiten cierta libertad de acción de acuerdo con la narrativa de cada quien, e incluso la generación de un libreto nuevo; hay que recordar que son, como menciona Appiah, libretos para identidades colectivas, líderes, consumidores, homosexuales, heterosexuales, mujer, hombre, etc.

La narrativa de identidades colectivas no tiene porqué coincidir con la mía, en otras palabras, podemos compartir un pasado y construir a partir de él diferentes historias, como bien nos dijo Villoro, así mi identidad personal aunque coincida con un libreto establecido puede estar formada por una proyección de mi mismo, por un proyecto personal que encuentra espacio en las identidades colectivas sin quedar absorbido por ellas. Sigue habiendo pues una pluralidad de identidades como había sostenido Sen, pero a la vez surge una pluralidad de historias.

Hay, por otra parte, algo constituyente de mi identidad de lo que no tengo pleno control, el color de mi piel, mi sexo, mi estatura, etc. que junto con algo que me

proporciona la comunidad en la que me he desarrollado y de lo que en cierto sentido tengo control, es decir, todo un abanico de posibilidades de desarrollo como mi profesión, mi lugar de trabajo, mi religión, etc. (características que a diferencia de las anteriores parecen ser relaciones sociales más que cualidades), éstas, creo, son las que se consideran dentro de una identidad narrativa; juntas, sostengo, forman mi identidad. La identidad narrativa tiene cabida en el ámbito social pero no cubre esa otra parte que también me constituye. Ambas, la parte genética y la parte social, constriñen lo que es mi identidad, es mi arqueología personal, pero no es un destino sino un punto de partida para mi teleología, para inventarme una identidad por conquistar, son los materiales de una construcción, pero no la construcción misma, ésta dependerá de aquello que Villoro llamó autenticidad, sobre lo que Taylor construyó la política del reconocimiento. Pasemos ahora a la cuestión de los valores.

Valores

Dejando de lado la cuestión de si los valores son objetivos o subjetivos, universales o particulares, absolutos o relativos, etc. Quiero iniciar con una breve aproximación a ellos, en otras palabras, parto de la idea, en una primera aproximación, de que los valores son aquellas cosas que perseguimos porque consideramos que satisfacen nuestros ideales, además sirven como guía de nuestras acciones tanto individual como colectivamente. Por ello es que asumir ciertos valores forma parte de la construcción de nuestra identidad, sin embargo hay que considerar que la identidad se asume como un valor, un valor constituido a partir de valores que se asumen. Lo que esto hace claro es que como individuo y como comunidad los valores no se asumen de manera individual, como si fuesen valores aislados, sino como un entramado en donde cada uno debe su sentido a su relación con los otros, a su vez, cambiar el sentido de uno afecta a los otros con los que está relacionado. Esto es sólo una parte de aquello que me permite construir mi identidad, es lo que podemos reconocer como la parte interna de la identidad.

Junto a ella está la parte externa, la mirada del otro, la manera en la que los otros nos observan, el reconocimiento, la falta de éste o el falso reconocimiento a los que nos remite Taylor. La importancia de este reconocimiento nos lleva a considerar el posible dano al que nos puede arrastrar su falta o su falsedad, incluso en un sentido que va más allá de una cuestión social.

Es en el acto de valorar, en el que se hace clara la intervención de ciertos aspectos

que nos permiten relacionarnos con los objetos de cierta manera. Así podemos considerar los valores como objetivos en tanto su existencia no depende de ningún ser humano aunque no existen sin los seres humanos. Permítaseme explicar lo que quiero decir, aceptamos que los valores son un producto de los propios seres humanos, que tienen existencia en tanto éstos los aplican en la evaluación de ciertas acciones, que son así traídos a la existencia por los seres humanos, sin embargo dentro de cualquier sociedad se llega al caso de que todos los seres humanos que la conformaron en un momento determinado ya no existen pero la propia sociedad humanamente renovada sigue manteniendo vivos los valores, es en este sentido en que éstos no dependen de los individuos para su existencia pero forman parte de la subjetividad de cada uno de los individuos.

Risieri Frondizi acepta tanto la parte subjetiva como la objetiva de los valores, pero también considera que en el acto de valorar, es decir, en el momento de llevar a cabo una evaluación intervienen también factores sociales y culturales, por ejemplo el tipo de educación que hemos recibido o la tradición en la que nos hemos desarrollado. Luís Villoro por su parte sostiene que la disposición que tenemos para captar lo valioso puede ser educada dentro de un medio cultural determinado, pero se requiere también de ciertas cualidades personales que varían de persona a persona como la sensibilidad y el buen gusto. Cuando se afirma que la disposición puede ser educada dentro de un medio cultural determinado, se está suponiendo que se forma parte de un conjunto de sujetos que comparten ciertas condiciones subjetivas de tal manera que la experiencia de los valores, a diferencia del saber objetivo de la ciencia, no puede fungir como razón de un saber objetivo sino de un conocimiento personal, como se da en la comunidad de músicos, o en la comunidad filosófica. Se asienta así en creencias razonables de un conocimiento personal, pero no en razones incontrovertibles, no hay una certeza absoluta sino sólo una presunción de realidad. Que otros individuos tengan la misma experiencia que yo si acaso la refuerza pero no nos autoriza a aceptarla como absoluta. Podemos entonces decir que podemos tener razones sólidas para aceptar un valor, pero tales razones no tienen un carácter de absolutas. También podemos decir que damos un paso más para pasar de la subjetividad de los valores a la intersubjetividad, pues es en ésta en la que las razones tienen un sentido y un significado. Aceptamos con Frondizi que el valor no puede desconectarse plenamente de la realidad, que tiene una existencia, pero no como la manifestada por parte de las “cosas”, no tienen, como dice Villoro, existencia física y por ello no son objetivos en el sentido de la objetividad que reclaman los objetos físicos, sin embargo, tienen implicaciones muy importantes para la vida. Objetos, hechos, sucesos, es lo que ocurre en

la realidad, simplemente ocurren; la valoración en cambio es algo humano, es una acción que ejecuta el ser humano.

Tanto Frondizi como Villoro aceptan que tenemos acceso a las cualidades valiosas de las cosas por medio de valoraciones, es decir, de nuestras acciones. Siendo esas cualidades las que consideramos valiosas o no. En este sentido se puede decir que los valores están en las cosas, las cosas son valiosas por ellas mismas, por ejemplo la frescura del agua, si se acepta que tal cualidad existe en el objeto en cuestión. La frescura es una cualidad del agua, no es mía aunque yo sea quien la percibe, pero también soy yo quien considera que esa frescura es valiosa. Podemos así decir que en los objetos no hay valores sino cualidades que pueden ser valiosas o no. Pero, como bien dice Villoro, no todos los valores afectan a nuestra experiencia pues muchos son introducidos por nosotros mismos cuando perseguimos un fin determinado, el cual defendemos aduciendo razones que se fundan en la bondad de tal fin, valores como la justicia o la verdad, que no nos remiten a ninguna cualidad de ningún objeto, sino a una situación o un enunciado y que marcan nuestras acciones cotidianas, rebasan cosas como la frescura del agua.

Sostenemos pues que los valores no existen con independencia de los seres humanos; que tienen un carácter intersubjetivo asentado en razones (sin que dejen de ser objetivos), y que por ello se les puede asignar una pretensión de universalidad, no en sentido absoluto; que pueden ser abandonados en algún momento y que pueden surgir otros y que también pueden ser reforzados; que son la guía de nuestras acciones en el mundo; que son heredados vía la tradición sin ser por ello irracionales; que los traemos a la existencia mediante una acción, el acto de valorar, en el que intervienen la objetividad, la subjetividad, lo social, lo cultural y la intersubjetividad.

No creo que se necesite mucho esfuerzo para dar el paso que nos lleva de la cuestión de los valores a la identidad tal y como la vimos en el inciso anterior, es decir, a los valores como constituyentes de la identidad. En cualquiera de los criterios a los que hicimos alusión en el primer inciso se puede observar la importancia de los valores en su aplicación. Seguir un libreto, que como dijimos anteriormente nadie escribió pero que restringe mis acciones y mi propia historia, es llevar a cabo acciones que se reconstruyen como tales a partir de ciertos términos y sus internalizaciones por parte de los miembros de la sociedad a la que pertenezco, son acciones evaluadas que se califican como correctas o no, por su adecuación o no a un conjunto de valores que es la base sobre la que el libreto se sustenta. La narratividad reconstruye ese pasado con la guía de los libretos del presente, pero esa narratividad no es suficiente para la constitución de nuestra identidad pues al

quedarse en el pasado no proyecta al futuro, busca la identidad en el pasado pero es el proyecto de constitución de una identidad propia lo que nos impulsa al logro de fines que consideramos valiosos. Vamos al pasado buscando valores que proyectamos para nuestro futuro y si no los encontramos en ese pasado los creamos como fines a perseguir. Creo que esto se encuentra en el fondo de la independencia de las colonias americanas del siglo XIX, los libretos de los que se disponía, los heredados de la colonia y los precolombinos, permitieron reconstruir una historia con sus propios valores pero éstos no fueron suficientes para proyectar un futuro prometedor, se buscaron otros alejados de nuestra realidad, con otros valores, se importaron de la Europa Moderna, manteniendo así una colonia de otro tipo, como bien dice Boaventura de Sousa, independencia no equivale a descolonización.

Lo anterior no pretende afirmar que una cultura para que sea auténtica tenga que vivir en el ostracismo, aislada de todo contacto, al contrario, es posible recuperar valores, creencias, prácticas, provenientes de otras culturas e incorporarlos a la nuestra, pero tal incorporación no debe ser forzada desde la otra cultura y sí cubrir nuestras propias necesidades, es decir, no incorporar cualquier cosa que llegue de fuera, pues como dijimos cuando hicimos referencia a Weber, terminamos chocando con la propia realidad. Samuel Ramos dijo que la imitación nos ha llevado al desdoblamiento de nuestra vida en dos planos, uno real y el otro ficticio, los cuales llevan a una colisión directa que se puede observar a lo largo de nuestra vida independiente, para aclarar esto nos remite a la promulgación de una constitución que nos lleva a considerar la realidad política desde sus preceptos, pero como no coincide con éstos resulta que tal realidad es siempre inconstitucional, es decir, como la ley y la realidad chocan constantemente, ocurre que esta última es siempre ilegal, jvaya, una realidad ilegal!

Un punto que por desgracia tiene que quedar pendiente pero que creo es muy importante de tratar, es el de la posible relación entre diferentes libretos, es decir, si consideramos importante, como yo creo, las relaciones interculturales y aceptamos que cada cultura crea sus propios libretos, tendremos que explicar cómo se pueden relacionar éstos, en otras palabras, ¿es posible un diálogo fructífero entre diferentes libretos, dado que cada uno cuenta su propia historia? Esto implica la posibilidad de que dentro de la misma cultura se tengan diferentes libretos con el mismo pasado pero contando una historia diferente.

BIBLIOGRAFIA

- Alcalá Campos, Raúl y Gómez Salazar, Mónica, (Ed.) *Construcción de identidades*, México 2008, FES-Acatlán, UNAM
- Alcalá Campos, Raúl, (coord.) *Política y valores en las relaciones interculturales*, México 2013, FES-Acatlán, UNAM
- Appiah, Kwame Anthony, *La ética de la identidad*, Bs. As. 2007, Katz editores
- Caso, Antonio, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, México 1985, UNAM
- Fronzizi, Risieri, *¿qué son los valores?*, México 2010, FCE
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-calpe, México 1989
- Sen, Amartya, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Bs. As. 2007, Katz editores
- Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del sur*, México 2011, CLACSO-SIGLO XXI
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México 1993, FCE
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México 1998 FCE
- _____. *Los retos de la sociedad por venir*, México 2007, FCE
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México 1991, Premia editora

Making the ‘Hard’ Problem of Moral Normativity Easier

Stephen Darwall
Professor da Yale University

It is often assumed that the claim that agents necessarily have (even) some reason to comply with moral obligations is somehow more ambitious philosophically, or more difficult to establish or justify, than that they have reason to do what is in their interest or would advance their aims or satisfy their desires. I shall argue that this is not the case, at least, that it is not so long as we consider what the concepts of moral right and wrong, an agent’s good or interest, and her aims and desires commit us to, respectively. Indeed, I shall argue, the opposite is true. Although it is a conceptually open question whether there is any reason whatsoever for agents to do what is for their good or will advance their aims or desires, an analogous question concerning moral right and wrong is not conceptually open. Someone who asks whether there is any reason to be moral may not be conceptually confused, exactly, since the conceptual considerations that close the question are relatively complex. Nonetheless, I shall argue that when we properly understand what claims about moral right and wrong amount to, we can see that it is conceptually necessary that normative reasons exist for agents to comply with their moral obligations.¹

Of course, we generally believe, as a normative matter, that an agent’s good does give her reasons for acting. But that is just the point. This is a substantive normative claim and nothing that is conceptually guaranteed. And the situation is actually worse with facts about what an agent desires or aims at. A generation or more ago it was widely believed that all reasons for acting must be based in the agent’s desires, ends, or preferences.² But the philosophical winds have shifted. These days, many philosophers argue that even if we are bound by a “wide scope” norm of instrumental rationality, desires and ends normally call for support by reasons themselves, and the bare fact that one has a given end or desire is not in itself a reason for acting, or, at least, that it is not in the normal way. These philosophers hold that desires, like beliefs, are “backgrounded” in practical reasoning, and that reasons for acting are usually, if not always, “object given” rather than desire or (other psychic) “state given” (Darwall 1983, Pettit and Smith 1990, Scanlon 1998, Broome 1999,

¹ In so doing, I will be developing an argument that I make quickly in Darwall 2006: 98-99.

² This is what I called the DBR (desire-based reason) thesis in Darwall 1983.

Dancy 2000, Parfit 2011). So not only is the possibility that ends and desires do not themselves give reasons conceptually open; it is a possibility that many philosophers now embrace.

Moreover, although we generally accept the existence of prudential reasons as a normative proposition, so also do most people believe that there is good reason to do what is morally right. When philosophers have assumed that the problem of “moral normativity” is harder than that of prudence or instrumental reasons, they have not generally been expressing skepticism on this substantive normative proposition. They have rather been claiming that any such view about moral reasons is, as it were, theoretically downstream from more basic defaults of prudential and instrumental reasons (e.g., Gauthier 1986). The latter have seemed somehow more philosophically fundamental than any normative reasons for acting that derive from moral obligations.

An especially good example of the view I mean to be criticizing was put forward by Philippa Foot in her landmark “Morality as a System of Hypothetical Imperatives” (Foot 1972).¹ Foot there argued against the Kantian view that moral oughts are categorical imperatives. She accepted that moral oughts are “normative” in the sense Parfit calls “rule-involving” and that in *this* sense the moral ‘ought’ is generally used categorically rather than hypothetically (Foot 1972: 309, Parfit 2011: v.1, 144-145). But this just means that whether moral “rules” apply to someone is not generally conditional on his aims and interests. “The agent cannot rebut an assertion about what, morally speaking, he should do, by showing that the action is not ancillary to his aims and desires” (Foot 1972: 307-308). In this sense, Foot pointed out, the ‘ought’ of etiquette is no less categorical than that of morality.

So far, the only sense in which moral oughts or “imperatives” are normatively categorical is that moral norms or “rules” are categorical in the way rules of etiquette are. Just as whether someone is acting *comme il faut* does not depend on that person’s interests or ends, so neither does whether something counts as a violation of a moral obligation so depend. To mark out this sense, Foot coined the notation “should_x” to refer to what a person should do “from the point of view” of some (x) set of norms or rules (1972: 309). Thus what someone should_e do is what she should do from the point of view of etiquette. What someone should_m do is what she should do from the point of view of morality. And so on.

¹ However, see Foot’s “Recantation” of her “Humean” views in Foot 1972 in the addendum to the reprinted essay in Darwall, Gibbard, and Railton 1996.

But this, Foot noted, is decidedly not all that Kant or Kant-inspired moral philosophers have intended by the claim that moral obligations and oughts are categorical imperatives. In addition, they have meant that moral oughts have an “automatic reason giving force” that goes beyond any “rule-involving” normativity that morality shares with etiquette, or indeed, with any set of rules, however arbitrary (Foot 1972: 309). And this, Foot famously argued, is what they have not been able to show: as she put it, “that moral considerations necessarily give reasons for acting to any man” (1972: 309).

Foot’s negative claim was thus that although moral oughts are normative in Parfit’s “rule-involving” sense, they are not in his “reason-involving” sense (Parfit 2011: 1,144). All that is guaranteed conceptually when we know that an action would be morally wrong and violate morality’s “rules” is that the agent ought not to do it, “morally speaking,” or “from the moral point of view.” It is not guaranteed that there is any reason whatsoever not to violate moral obligations, except, perhaps, reasons “from the moral point of view.”

It is important to appreciate that Foot’s challenge was not simply that any reasons provided by moral obligations might not override agents’ reasons for acting otherwise, and so that it is not guaranteed that agents have *conclusive* reasons for acting as they morally ought and avoiding moral wrong. Her negative claim was stronger, namely, that moral oughts have no “automatic reason giving force” at all. From the fact that someone is morally obligated to do something we cannot conclude that there is *any* reason for him to do it that is not, as it were, “subscripted” or perspective relative.

Of course, if we mean by “moral reason,” “reason from the moral point of view,” then it will follow that people have *moral reasons* to act as they are obligated. But in this sense, morality is on all fours with etiquette. It equally follows that people have reasons of etiquette to act *comme il faut* in the sense that they have reasons from the point of view of etiquette. In neither case does the holding of these perspective-relative reasons entail the existence of any reasons whatsoever in a nonsubscripted or nonperspective-relative sense. In Parfitian terms, again, Foot’s negative claim is that moral oughts may be normative in a “rule-involving sense,” but they are not in a “(normative) reason-involving sense.”

Foot’s eponymous positive claim was that, in this (nonperspective-relative) reason-involving sense, morality is a “system of hypothetical imperatives” rather than categorical ones, since its reason-giving force depends on agent’s “interests or desires.” By implication, then, Foot was claiming that the reason-giving force of any ought or imperative is similarly hypothetical. Her positive claim thus assumed precisely the position I want to argue against: that an agent’s ends and interest give her reasons for acting, as it were, by default,

whereas this is not true of her moral obligations.

My counter claim will be almost the exact opposite of Foot's, namely, that neither an agent's good nor her desires or ends have "automatic reason giving force" though moral obligations do. The only reasons for acting that are guaranteed by the concepts of an agent's good, desires, or ends, is that these give perspective-relative reasons for acting, from the point of view of the agent's good, desires, or ends, respectively.¹ By contrast, I shall argue, it is a conceptual truth that there is reason *period*, and not just perspective-relative reason, for agents to do what they are morally obligated to do.

Initially, we shall be concerned with claims about *pro tanto* reasons, that is, with whether it is conceptually necessary that the fact that it would be wrong to act otherwise, or that an act would benefit the agent, or that it would advance his aims or satisfy his desires, provide *some* reason for the agent to act. My claims, again, will be: yes, no, and no. Ultimately I shall argue, however, that the considerations that show that agents necessarily have some reason to do what is morally obligatory also establish something stronger, namely that they have not just some, but conclusive, reason to comply with their moral obligations.

Even here, I should stress, however, that my claim will *not* be that moral reasons always override other reasons, or even that "that moral considerations necessarily give reasons for acting to any man." My claims all concern the distinctively *deontic* moral concepts of moral obligation, right, wrong, morally required, prohibited, and the like. I shall maintain, again, that when we properly understand what claims about moral right and wrong amount to, we can see that it is conceptually necessary that normative reasons exist for agents to comply with their moral obligations. It is part of my argument, indeed, that the concept of moral obligation differs from that of what morality recommends or moral reasons favor. Moral obligations are what morality requires or demands. When we understand the distinctive character of moral requirement or obligation, I claim, we can see why it is conceptually guaranteed that agents have reason to do what morality "demands" but not that they have reason to do what it "counsels."²

¹ This requires some revision in the case of an agent's good. As I shall argue presently, the concept of someone's good or welfare *is* a reason-involving one, but the reasons that are involved are not straightforwardly or unconditionally reasons. They are reasons for acting on the condition that there is reason to care for the person whose good it is.

² On the importance of Suarez's distinction between "command" or "law," and "counsel," in early modern conceptions of natural law and morality, see Darwall 2013

Why the Problem of Moral Normativity is Not Harder

In this section, I shall argue that this is decidedly not the case with an agent's good, desires, or ends. It is conceptually necessary neither that an agent has (even) some reason to do what will benefit her nor that she does to advance her ends or satisfy her desires. Neither is automatically reason giving in this sense.

Note first a conceptual distinction between what is good for someone in the sense of what benefits her or promotes her welfare or well-being, on the one hand, and what she values, prefers, desires, cares about, or takes an interest in, on the other. This is the difference between what is *in* someone's *interest* and her *interests*. In this section we are concerned with the idea of something being good for someone in both senses. My claim is that it is not a conceptual truth that the fact an action would good for someone in *either* sense provides some reason for her to do it.

Ends and Means. Many philosophers now accept this in the case of what an agent values, prefers, desires, takes an interest in, or adopts as an end. Take end setting first. We can adopt pretty much any end we choose, so we typically look for reasons to adopt one end rather than another. When we do adopt an end for some reason, therefore, it is plausible to hold that any reason we have for pursuing the end, for example, for taking some means to it, will depend upon there being some reason to adopt the end in the first place. The mere fact that one has an end does not seem to provide in itself any reason whatsoever either to continue to pursue it or to take means to accomplish it. Otherwise, one could “bootstrap” one's way to having a reason for pursuing an end just by adopting it.

It is important to see that this is not inconsistent with holding that rational agents are bound by a norm of instrumental rationality. Suppose we assume that it is irrational simultaneously to have some end, believe that some action is necessary to accomplishing it, but steadfastly intend not to take that action. Surely, an agent with mental states like these would be irrationally violating a rational norm no less than one who has inconsistent beliefs or who believes p , and if p then q , but believes not- q .

If we take the analogy with theoretical reasoning seriously, however, we should understand a rational norm of instrumental rationality to be, like comparable norms of theoretical reasoning, norms of consistency or coherence. They tell us how we must act in order not to fall into one or another form of incoherence — in one case, practical, in the other, theoretical. So understood, they are what John Broome calls “normative requirements” with “wide” rather than “narrow scope” (Broome 1999). They say not what

one should (or must) do or believe, or has normative reason to do or believe, *on the condition that* one has certain ends or beliefs. Rather they say that one ought or must not have a certain *combination* of mental states. In the instrumental rationality case, they say that one must not simultaneously have an end, believe some act is necessary to achieving that end, and intend not to take the necessary action. The normative requirement of instrumental rationality does not say that if one has the end and (believes that) an action is necessary to achieving it, then one should or must perform that action. Neither does it say that the fact that one has an end is any reason whatsoever to take an action that is necessary to realize it (Darwall 1983: 43-48).

It seems clear, then, that is not a conceptual truth that the fact that an agent has some end is a reason to pursue necessary means to that end. The most that reflection on the concepts of ends, means, rational agency, and the like seems to support is a wide scope normative requirement. Taken together with a requirement of instrumental rationality understood in this way, the fact that one has an end is as compatible with having no reason to take necessary means (if one has no reason to have the end) as it is with having reason to take the means (if one does have reason to have the end). A wide scope normative requirement of instrumental rationality can be satisfied by renouncing an end just as well as it can be by taking necessary means.

Preference and Desire. A similar point holds for decision-theoretic norms of decision under risk and uncertainty. Although it is sometimes supposed that these require or support the claim that agents have reason to realize outcomes they prefer, in fact they do nothing of the kind. The norm of maximizing expected utility, for example, can plausibly be given a wide scope reading that is analogous to the norm of instrumental rationality. So understood, the decision theoretic norm tells an agent *either* to perform the expected utility maximizing act or to revise his preferences or probability estimates accordingly. It does not decide between these options and definitely does not entail that the fact that an agent prefers some outcome is itself any reason whatsoever for him to perform actions that will expectably realize it. Widely received decision theoretic norms can be fully embraced as norms of practical coherence without taking any stand on whether agents' preferences give them *pro tanto* reasons for acting (Darwall 1983: 62-77).

Richard Jeffrey's treatment, which interprets decision theory's formal axioms in terms of *desirabilities* makes this clearer than it usually is (Jeffrey 1990: 2-5). Desirability is a "reason-involving" concept in a way that the concepts of desire, preference, and end are not. From the fact that someone prefers or desires something, nothing follows about what

he has reason to do. But if some outcome is desirable, then it is conceptually necessary that there is some reason to desire, and therefore to promote, it. Plausibly, indeed, there being reasons to desire something is *what it is* for it to be desirable, so long, that is, as the reasons are “object-given” reasons “of the right kind” (Parfit 2011, Rabinowicz and Ronn0w-Rasmussen 2004).¹ Interpreting the theory of decision under risk in terms of desirability rather than strength of desire or preference retains its uncontroversial core without saddling it with implausible views about desire- or preference-given reasons. In any case, however plausible or implausible the proposition that an agent’s preferences give her reasons for acting may be, it obviously is not entailed by anything in formal theories of decision.

As I mentioned earlier, it used to be commonly believed that any reason for action must be grounded in agents’ desires. This was partly under the influence of Davidson on action explanation and Williams on “internal reasons” (Davidson 1963, Williams 1981). According to the former, actions are explained by “agent’s reasons,” understood as desire/belief complexes that “rationalize” them. However, there is a difference between explaining action by *motivating reasons*, on the one hand, and justifying it by *normative reasons*, on the other. Accepting a Davidsonian view of the former does not support holding that agents’ desires give them any normative reason for acting whatsoever (Darwall 1983: 36-41).

Worse, explaining actions by motivating reasons can mean two different things. One is the Davidsonian idea that the agent’s motivating reasons are given by mental states such as a desire to realize some outcome along with the belief that the action will realize it. More typically, however, what we mean by the “agent’s reason” is not some mental state of the agent, but some *consideration* that the agent having that mental state took to count in favor of the action and *on which* she acted (Darwall 1983, Scanlon 1998, Dancy 2000). This is the sense that Williams clearly had in mind when he famously argued that in order for something to be a normative reason for someone to do something it must be possible for that person to take it to be a reason and to act on it (Williams 1981). To be motivated by a reason in this sense is for some consideration to weigh with the agent *from the agent’s point of view*.

Even if it is invariably true that actions admit of Davidsonian explanations in the first sense, it does not follow that agents’ reasons in the second sense are facts *about* their

¹ This would be a “buck-passing” account of desirability in the spirit of Scanlon’s buck-passing account of value in Scanlon 1998.

desires. Indeed, it does not follow even that the fact that an action will realize a desired outcome is *ever* any agent's reason for acting. It is consistent with the Davidsonian fact that every act can be explained by a rationalizing desire/belief complex, that agents' reasons, in the sense of the considerations that weigh with and motivate them, are *never* such state-given facts as that an action will realize an outcome the agent desires.

When an agent desires an outcome, what is typically in the deliberative "foreground" are features or facts about the *outcome* that lead the agent to desire it and see it as desirable (Darwall 1983: 37, Petit and Smith 1990). The considerations that seem to be reasons from the agent's point of view, and that the agent takes as reasons, are not typically facts about her desires, but facts regarding or features of her desires' objects, as they seem under the influence of her desire.

Some philosophers argue, in fact, that all normative reasons for acting are "object-given" rather than "state-given" considerations such as that an action would realize something the agent desires (Dancy 2000, Parfit 2011). Whether or not these philosophers are correct, their view is clearly conceptually possible and compatible with whatever is guaranteed by the concepts of rational agency, desire, end, and the like. It seems obvious therefore, that considerations about the agents' preferences and desire do not have "automatic reason-giving force."

What's more, although I can hardly argue it fully here, I have argued elsewhere that what makes an agent's desires, concerns, values, projects, etc. reason giving for the agent when they are is actually the agent's own dignity as a person, a value that no less grounds normative reasons associated with moral obligations (Darwall 2001). We can see this most easily in the case in which the desires, concerns, values, projects, etc., are someone else's. If you want or care about something a lot, then, even if I think you have no object-given reason to do so, it would arguably involve a failure of respect for me to treat your concern as giving me no reason for acting at all because it is unsupported by object-given reasons. Most of us believe that the fact that someone *asks* something of us gives us some reason to do as she asks (Enoch 2011). By treating another's request as reason giving, we accord her a kind of respect. Similarly, when we do something because someone wants something or cares about it, we show them respect as well (Jaworska 2007, Smith (forthcoming)).

But one can take the very same attitude toward oneself. A couple deciding where to spend the evening appropriately takes account of one another's desires and preferences, and not just to the extent that these are supported by object-given reasons. They see the fact that, say, they both want to see a particular film as giving them reasons to see it, even if

they lack object-given reasons for their desires.¹ But now suppose that one of them is unable to go because of a conflicting obligation. It would make no sense for the individual with his evening free not to treat the fact that he still wants to see the film as giving him a reason to do so. Taking one's own desires, projects, values, and so on as giving one reasons beyond the object-given reasons one has to have those desires, projects, and values, is a form of self-respect that is on all fours with kind of respect we show for others when we treat their desires, projects, and values as reason giving for us, or so I have argued (Darwall 2001).

Obviously, this line of thought can give no comfort to anyone who thinks that the reason-giving force of morality requires a kind of justification that that provided by an agent's own ends, desires, and concerns does not. To the contrary, it turns this latter view on its head.

A person's good. But what about the fact that an act would promote the agent's own good or welfare? Here the situation looks more promising. Unlike the considerations canvassed in the last two sections, pretty much everyone agrees that an agent's good does give him reasons for acting. But this does not mean that prudential considerations have an "automatic reason-giving force" that morality lacks. It does not show that it is somehow conceptually necessary, or more basic in the order of justification, that agents have some reason to promote their own good.

It can be fairly easily shown, moreover, that this is *not* conceptually necessary.

We can easily imagine a fully coherent depressive, with full command of the concept of reason for acting, who denies that the fact that an act would benefit him is any reason whatsoever for him to perform it without in any way betraying conceptual confusion. "Why should I do what will benefit me?" he asks. Suppose he says that there *would be* reason for him to benefit himself if he had any value or was worthy of anyone's concern, but that since he is not and so lacks value, he lacks any reason to promote his own good.

We would of course insist against such a person that he does have reason to benefit himself. But this would be a normative disagreement. We could simultaneously think that the depressive was expressing a coherent normative outlook while steadfastly disagreeing with it. Moreover, we could even agree with depressive's conditional, that he would have

¹ Clearly, if one were to insist that his concerns and preferences were reason giving but the other's were not, this would involve a failure of reciprocal respect: arrogating to himself a standing he fails to accord the other.

reason if he were worthy of care and concern, while disagreeing that it is a *counterfactual* conditional. We could coherently say: “You are worthy of concern and do have value in yourself, and so you do have reason to do what will benefit you.”

I take the considerations of the last two paragraphs to show two things. First, an agent’s good is not automatically reason giving in the sense that it is conceptually necessary that it provides reasons. It can coherently be denied that prudential considerations give even *pro tanto* reasons for acting. Second, it is a coherent possibility that prudential reasons derive from, and so are downstream from, the value of person whose reasons they are, that is, there being reason to care for that person.

This is not only a coherent possibility, moreover. I have argued elsewhere that it is a plausible philosophical position and that the concept of welfare, well-being, or someone’s good or interest, is to be understood in relation to care (Darwall 2002). Most obviously, it is a normative concept we have a use for from the perspective of care. When we care for someone, we face the normative question of what there is reason to want for her from the perspective of our concern. A *rational care theory* of welfare maintains that the concept of a person’s good is a normative or “reason-involving concept”: it is the concept of what there is reason to want for someone from the perspective of concern for that person or, I claim, equivalently, what there is reason to want for someone if there is reason to care for that person. On such a view, what makes an agent’s good reason giving for her is the same as what makes it reason giving for others, namely, that she is valuable in the sense that there is reason to care for her.

I do not need to assume here that this view is correct, however. All I need is for it to be a coherent view, since if it is, then an agent’s good will lack “automatic reason-giving force” in the sense of its being conceptually necessary that it gives the agent reasons for acting. A coherent possibility is that its reason-giving force depends on an independent normative premise, namely, that the agent has value in the sense that there is reason to care for her.

I take it as established, therefore, that the problem of moral normativity is no harder than that of an agent’s aims and interests, her ends and her good. If, as Foot claims, morality lacks “automatic reason-giving force,” it seems at least to be no worse off than prudential or instrumental reasons in that respect. Beginning in the next section, however, I shall argue that morality is better off and that the problem of moral normativity is actually easier. When we understand what the concepts of moral duty, obligation, right, and wrong involve, we can see why it is a conceptual truth that there is reason for agents to do what

they are morally obligated to do.

Why the Problem of Moral Normativity is Easier. Moral Obligation and the Blameworthy.

I shall take it that following are all equivalent:

1. S is morally obligated (required, under a moral demand) to do A.
2. It is S's moral duty to do A.
3. It would be wrong for S not to do A.

We can assume that the relevant obligation, duty or wrongness is “all things considered,” that is, given all considerations that bear on S's moral obligations. The question of moral normativity, as we are understanding it, is whether S's being morally obligated to do A, all things considered, creates or entails even pro tanto normative reason (period) for him to do A.

Foot's claim, again, is that morality is not reason giving, at least, not “automatically,” although considerations of the agent's aims and interest are. We have seen reason to reject the second clause. What about the first?

Foot agrees that moral norms are normative in Parfit's “rule-involving” sense, and that this normativity is categorical (independent of the agent's aims and interests). But in this morality is no different from etiquette. Both rules ground “subscripted oughts”: what someone ought to do “from the perspective” of morality and etiquette, respectively. Equivalently, we might say that both generate “perspective-relative” or “subscripted reasons” — that is, reasons from their respective points of view. But just as it is consistent with “S oughte to do A” that S has no nonsubscripted, nonperspective-relative normative reason (period) to do A, but only reason from the point of view of etiquette, so also is it consistent with “S oughtm to do A” that S has no normative reason (period) but only reason from the moral point of view. In other words, Foot holds that morality has only rule-involving normativity, in Parfit's sense. It lacks (normative) reason-involving normativity.

This, the substance of the first clause of Foot's claim, is what I shall argue against in this section. My strategy is to consider carefully what deontic moral claims like 1, 2, and 3 come to, and to argue that they differ from rule-involving subscripted ought claims and from claims about what there is reason to do from the moral point of view, or “morally

speaking.”

There is a sense in which I can agree that 1, 2, and 3 are not reason involving.

None straightforwardly entails the existence of (pro tanto) normative reason to do A in a way that the following clearly do:

1. Doing A would be choiceworthy (for S).
2. A would be a good (the best) thing for S to do.
3. A is what S should do (period).

‘Choiceworthy,’ ‘good,’ and ‘should,’ in 4, 5, and 6, respectively, are all obviously reason-involving in that 4, 5, and 6 all entail:

1. There is normative reason for S to do A.

Arguably, the most sensible accounts of ‘choiceworthy,’ ‘good,’ and ‘should’ in 4, 5, and 6 would be a buck passing account like 7 that makes explicit their reason-involving character.

But no such account is plausible for the deontic moral terms featured in 1, 2, and 3. Most obviously and uncontroversially, 1, 2, and 3 concern, not what S has reason to do in general, but what morality, in what Gibbard calls the “narrow sense,” dictates (Gibbard 1990: 6). That, after all, is what leads Foot to think that morality’s oughts are subscribed and concern what there is reason to do from the moral point of view. Everyone can agree that 1, 2, and 3 differ from 4-7 in being “narrow” in this way. We can even agree with Foot that 1, 2, and 3 are not reason-(for-acting)-involving in the sense that none directly asserts or straightforwardly entails the existence of (nonperspective- relative, nonsubscribed) normative reason for S to do A (i.e., 7).

By the same token, however, it can be fairly easily shown that deontic moral claims like 1, 2, and 3 cannot be understood in terms of what S ought to do, or what there is reason for S to do, from the moral point of view or “morally speaking,” either. This is an important, but insufficiently appreciated point, so it is worth taking some care to lay it out.

Begin by noticing that we can agree with the common view that there is a sense of the moral ‘ought’ that means what moral reasons favor or justify. In other words, there is a sense of

2. S morally ought to do A that means the same thing as
3. Morality recommends (moral reasons favor) S’s doing A.

The crucial point is that 1, 2, and 3 differ from 9, and hence from 8 when it means 9. Sometimes we assert 8 and mean 1, 2, and 3. When we do, what we mean is something different from 9. 1, 2, and 3 are *deontic* in a way that 9 is not, and therefore that 8 is not when it means 9.

To see this, notice that two people can agree that moral reasons most highly favor, or recommend, a given action, but coherently disagree about whether morality requires that action, that is, whether the action is morally obligatory or would be wrong to omit. Imagine, for example, a disagreement between an act consequentialist and someone like Scheffler in *The Rejection of Consequentialism* (Scheffler 1982). Both reject agent- relative deontological constraints, so both can agree that morality always most recommends the optimific act. But they disagree about an agent-relative prerogative. Someone who accepts an agent-relative prerogative accepts that unreasonably burdensome personal costs can make an action that would otherwise be morally obligatory and wrong to omit, not morally required. The act consequentialist, on the other hand, denies that the agent's personal costs have any relevance beyond their accounting in an impersonal calculus, so denies that they can make an optimific act not wrong to omit or not morally obligatory. Both can agree that morality most recommends the optimific act, but disagree about whether the optimific act is always morally obligatory.

For such a disagreement to be so much as possible, the parties must take statements like 1, 2, and 3 to mean something different from 9. 1, 2, and 3 differ from 9 in being *deontic* claims. Deontic terms like 'required', 'obligatory', 'prohibited', 'wrong', 'permissible', and the like, occupy a different conceptual space than do those that concern what reasons favor, support, or justify (see also Pink 2007). That does not mean that deontic terms do not hook up with claims about what there is reason to do; I shall be arguing that they do. But that is not what they are used directly to assert, as in claims like 1, 2, and 3.¹

But how then are to understand deontic moral claims like 1, 2, and 3? I argue in *The Second-Person Standpoint* (SPS) and more recent work that they are to be understood by their conceptual relations to moral accountability and to Strawsonian reactive attitudes like moral blame through which we hold one another and ourselves accountable (Darwall 2006,

¹ The early modern natural law tradition observed this in a distinction made first, so far as I know, by Suarez, between law, demand, and command, on the one hand, and "counsel", on the other (see, Darwall 2013).

2013a, 2013b). The conceptual distinction between 1, 2, and 3, on the one hand, and 9 on the other, is that the former, but not the latter, entail:

4. S's omitting A would be blameworthy were S to lack adequate excuse.

In other words, although we require an excuse to avoid justified blame for doing wrong or failing to discharge our moral duty or obligation, we do not require an excuse for failing to do what morality most recommends unless the failure amounts to wrongdoing. The fact that moral reasons favor or “counsel” some action does not itself entail that omitting the action without excuse would be blameworthy. I take the following, then, to be a conceptual truth:

Moral Deontic: Moral deontic claims like 1, 2, and 3 entail that S's omitting A would be blameworthy, were S to omit A without excuse.¹

Blame, as I understand it here, is a Strawsonian reactive attitude (Strawson 1968).² Blame differs, first, from any act or public performance. It is an *attitude* rather than any action or practice. Normally, indeed, acts of blaming are taken to express the attitude of blame. Blame differs, second, from the belief or judgment that someone failed to meet some standard, or that better reasons existed for acting otherwise or even, indeed, from the belief that someone's action was blameworthy, just as one can judge an act fittingly resented, but no longer resent it, or to warrant (one's) feeling guilt, but not feel guilt. Such beliefs are attitudes, of course, but blame is a different attitude. Blame also differs, third, from other critical attitudes, like contempt or disesteem. Blaming someone for what he did differs from any form of looking down on him or thinking less of him. It is a distinctive attitude through which we hold someone responsible for his action.

What is distinctive about Strawsonian reactive attitudes like moral blame is that they *hold* their objects accountable in a way that implicitly relates *to* them. When you and I feel reactive attitudes — whether “personal” reactions like resentment or guilt or “impersonal” ones like indignation or moral blame (Strawson 1968: 72) — we implicitly address demands *to* the objects of these attitudes; we take up what Strawson called an “inter-personal” (what I call a “second-personal”) standpoint and imaginatively *hold* the person responsible

¹ I don't intend this as a reductive analysis, so it is unproblematic if the notion of excuse cannot be analyzed independently of deontic terms and blameworthiness.

² For extended discussion of the points in this and the following paragraphs, see Darwall 2006, 2013b, 2013c

(Strawson 1968: 79, Darwall 2006, see also Watson 1986, Wallace 1994). We view her from the perspective, as Strawson says, of “involvement or participation in a human relationship” with her, as opposed to from an “objective” (third-person) point of view. Unlike third-personal critical attitudes like disesteem or contempt, reactive attitudes come with an RSVP, an implicit bid for the other’s acknowledgment of the authority to hold, and of the appropriateness of holding, him accountable, an authority we and he share, which his holding himself accountable through the feeling of guilt can acknowledge and reciprocate.¹ Blame, in other words, is not a form of disesteem. Blame is second personal; disesteem, even moral disesteem, is third personal.

Blame’s Presuppositions and the Blameworthy. One of Strawson’s central aims in “Freedom and Resentment” is to argue that the perspective we take on someone when he is the object of our reactive attitude attributes a kind of freedom to him, not as a belief we have on evidence, but as a presupposition of the (second-personal, holding-accountable) attitude we take toward him. Watson carries Strawson’s idea that reactive attitudes implicitly address demands further, concluding that they must therefore presuppose various “constraints on moral address.” For example, “to be intelligible, demanding requires understanding on the part of the object of the demand” (Watson 1987: 264).

The point is not that making a demand is unlikely to be effective unless its object has the capacity to understand it. It is rather that reactive attitudes are “forms of communication” that are unintelligible in their own terms without the presupposition that their objects can understand what is being said and act on this understanding.² In *SPS*, I argue that accountability is always implicitly mutual and that when we hold someone accountable through blame, we presuppose that she is able to hold herself accountable by sharing the reciprocal reactive attitude of guilt that implicitly acknowledges and reciprocates our blame.³

According to MORAL DEONTIC, propositions about moral obligation, right, and wrong are tied to propositions about the blameworthy conceptually. To hold that someone has a moral obligation to do something, and that it would be wrong to omit it, is to be

¹ Tom Tyler’s experimental studies on tort victims are relevant here. Tort claimants, Tyler concludes, “are primarily interested in receiving an apology” Where an individual has been negligently injured, compensation is generally “a poor substitute for . . . accountability” (Tyler and Thorisdottir 2003: 361).

² Watson notes that the communicative (second-personal) character of reactive attitudes does not mean that they are “usually communicated; very often, in fact, they are not. Rather the most appropriate and direct expression of resentment is to address the other with a complaint and a demand” (1987: 265).

³ This is what I call “Pufendorf’s Point” in Darwall 2006.

committed to holding that there would be justification for blaming him for omitting it, were he to do so without adequate excuse.

Now I claim that among the presuppositions of blame is that there was good reason for the person one is blaming to have complied with the moral obligation that one blames her for not having complied with. It is simply incoherent to blame someone for doing something while simultaneously accepting that there was no (nonsubscripted, nonperspective-relative) reason for her not to have done it. It is insufficient to believe that there were moral reasons in favor of her avoiding the wrongful act or even that there was all-things-considered reason for her to have avoided it *from the moral point of view*. After all, you could accept both of these latter propositions without blaming her for the omission or judging that her omission was blameworthy.

Blaming someone is a part of holding him accountable or answerable for his action. If someone were to assert that though there was reason from the moral point of view for him not to have done what we blame him for doing, but that this was nonetheless not even a *pro tanto* (nonsubscripted, nonperspective-relative) reason for him to have omitted the action, and if we were to *accept* what he says, then he would have successfully answered for his action. When we blame someone, however, we presuppose that the person we are blaming cannot, or at least has not, sufficiently answered for what he has done. For him to do so would be for him successfully to justify his conduct. It is impossible, therefore, coherently to blame someone and simultaneously accept that he lacked any (nonsubscripted, nonperspective-relative) *pro tanto* normative reason to act as he was morally obligated.¹ I conclude, therefore, that a presupposition of blame is that moral obligations do provide such reasons.

We are now in a position to advance the following argument solely on conceptual grounds.²

5. Since blame presupposes that there is *pro tanto* normative reason to act as one is morally obligated, an act can be blameworthy (warrant blame) only if there was (*pro tanto*) normative reason not to have done it (whether or not one's doing it was excusable).

6. It is conceptually necessary that an act is morally obligatory, wrong to omit, only if it would be blameworthy if omitted without excuse.

7. Therefore, it is conceptually necessary that if an act is morally obligatory, then

¹ For convenience, I henceforth drop “nonsubscripted, nonperspective-relative” when context makes it clear that this should be understood.

² This develops ideas presented in Darwall 2006: 97-99.

there is *pro tanto* normative reason to do it.

I take this argument to show, on conceptual grounds alone, that moral obligations are reason giving. Since we established in the last section that this is not the case with the agent's good, desires, ends, and interests, this shows that the problem of moral normativity, in the sense in which we have been considering it, is not only no harder than that of what is good for the agent in any of these senses, but that it is actually easier.

Some Objections and Replies

Since this argument is conceptual, we should be careful to note what it does not show. Since it cannot show that the concepts that feature in it are ever instantiated, it cannot show either that moral obligations exist or, *a fortiori*, because they do, that we have reasons to act as we are obligated. The most it can establish is that if an act is morally obligatory, then there is necessarily *pro tanto* reason to perform that action. But even if the concept of moral obligation is tied to (nonsubscripted) normative reasons in a way that the concepts of etiquette and even of what is good *for* the agent in any of the senses we canvassed are not, why think that that there actually are any moral obligations?

Although the considerations of the last section do not show that we have any moral obligations, hence any reasons for acting deriving from them, they do show what must be true in order for moral obligations to exist. The existence of moral obligations is tied conceptually to the existence of (object-given) reasons (of the right kind) for blame and related reactive attitudes, such as resentment and guilt.

There is a sense, then, in which deontic moral concepts *are* reason-involving concepts after all. They neither assert nor directly entail the existence of normative reasons *for acting*, so they are in this way unlike concepts featured in 4, 5, and 6: of what a person should (nonsubscriptedly) do, what it would be good or desirable for him to do, and so on. But deontic moral concepts do nonetheless assert or directly entail the existence of normative reasons, not reasons for action, but reasons for blame and associated reactive attitudes. And the crucial point is that these implicated reasons (for reactive attitudes) are themselves nonsubscripted, nonperspective-relative reasons. Reasons for blaming someone are not just reasons “from the moral point of view” for blaming him. Like any attitude — belief, desire, esteem, intention, fear, and so on — the distinctive character of reactive attitudes constrain what can function as “object given” “reasons of the right kind” for

holding them. My conceptual claim is that justified reactive attitudes and deontic moral concepts conceptually implicate one another. It is a conceptual truth that actions that would warrant blame (and associated reactive attitudes like resentment and guilt) if done without excuse are wrong and violate (moral) demands or requirements and *vice versa*.¹

There is, of course, the general philosophical problem of how there can be (nonsubscribed) normative reasons for *any* attitude — including belief, desire, and intention — as well as attitudes like blame and other reactive attitudes. But obviously, that problem is not unique to normative reasons for reactive attitudes, and therefore to the normativity of deontic moral concepts. The real question is whether there is any reason to be suspicious about the existence of reasons for blame that does not also hold with other attitudes.

I shall argue that there is not. Before that, however, I would like to consider some objections that have been, or might be, raised to the kind of argument I am advancing here. One is that it amounts to a kind of circularity or begging of the question since, if an action can be blameworthy only if there is normative reason not to do it, then moral obligation gains normativity not by honest toil, but for free. We will simply not count something as a moral obligation unless the agent already has reason to do it, perhaps independently.

Dale Dorsey has recently advanced an objection of this kind.² To assume a conceptual connection between wrongdoing and blameworthiness, he argues, is already to assume that moral obligations provide reasons, indeed, overriding reasons (Dorsey 2013: 19). More specifically, Dorsey argues that I in effect acknowledge this when, in claiming that moral obligations are necessarily reason giving, I “not[e] that this is because [the proposition that it is conceptually necessary that if an act is morally wrong it is blameworthy (lacking excuse)] presupposes this very claim” (Dorsey 2013: 19).

However, the argument I am making is not that either of the propositions that wrongness is conceptually tied to blameworthiness or that an action is blameworthy

¹ It may be objected that blame and other reactive attitudes may be justified (by object-given reasons of the right kind) when no *moral* requirements are in play. For example, some of the accomplices of James Whitey Bulger who testified against him said they blamed him for various failures of loyalty to his partners in crime, but someone might hesitate to say they thought his disloyalty was morally wrong. We can use words like ‘moral’ and ‘morality’ however we choose, of course. For myself, I find it hard to believe that accomplices of Bulger who blamed him did not feel he had “done them wrong.” Whether *they* would use the phrase ‘morally wrong’ to express their blame, if they felt what Bulger did was culpable, it seems appropriate to say they felt his actions were wrong.

² In Dorsey 2013. Dorsey mainly discusses a version of the argument in Portmore 2011: 42-44, which derives from my version in Darwall 2006. Other versions can be found in Williams 1995: 40-44, Gibbard 1990: 299-300, Skorupski 1999: 42-43; Shafer-Landau 2003: 181-183, and, as Dorsey notes, Skorupski 2010: 291-300.

presuppose that there is normative reason not to do what would be wrong or blameworthy. It is that blame and associated reactive attitudes *themselves* presupposes this. We cannot coherently have these attitudes toward people for having done something and simultaneously accept that they had no reason not to do what we are blaming them for doing. Neither, again, is it sufficient to accept that there was perspective-relative reason for them not to have done it, reason from the moral point of view. The point is that the attitude of blame itself necessarily takes a stand on the existence of nonperspective-relative reason to avoid actions that violate moral obligations and do wrong in a way that other critical attitudes need not. It is because blame presupposes the existence of nonsubscribed reasons to act as morally obligated that blame can be warranted only if these reasons do not exist. But if an action is morally wrong, then blame is warranted (if the actions is unexcused); so if an action is morally wrong there must be some nonsubscribed reason to do it.

Dorsey argues against tying moral wrong to blameworthiness by claiming that we can speak of actions that are *rationally* right or wrong no less than those that are *morally* right and wrong, and that blameworthiness can frequently go with the latter rather than the former (2013: 20). He imagines someone who accepts a very demanding morality that requires him to donate his resources to overseas aid even if this means not being able send his daughter to “the best possible college” (2013: 12-13). He then asks us to imagine agreeing with this person that it would be immoral to provide for his daughter’s education and forego the more impersonally optimific use of his resources. Dorsey also asks us to imagine thinking that though this would be wrong, it would nonetheless be what there really is (nonsubscribed) reason for the person to do, that it is “rationally right,” in the sense of being how person really “ought to live” (2013: 20). In such a case, he claims, we would not blame the father for providing for his daughter’s education. Indeed, we would blame him if he did not.¹

As I see it, however, the question of under what circumstances we would warrantably blame the father (if he lacked excuse) is the same (substantive normative) question of what the person is morally obligated to do.² If we blame the father for

¹ We can abstract from a number of issues by imagining that the father is a single parent who is solely responsible for his daughter’s education.

² It is worth noting in this connection that Dorsey’s arguments are more directly targeted on those who would use an a priori connection between moral obligation and normative reasons to argue against consequentialism. I regard the arguments I am making here as neutral on that question and as being consistent with act consequentialism as a substantive normative theory of right. It does, however, take a stand

preferring to aid needy strangers over his daughter, then that will be because we think, not just that people have good reason to support their children, but that it is wrong for them not to. And if we would not blame someone for using resources to benefit his daughter in this way, then we must either see this as a kind of excuse or, more likely, think that it is not really wrong so to act (perhaps, even, that it would be wrong for him not so to act, if, as we were just imagining, we would blame him if he did not).

We can of course use words in any way we like and we can, and certainly do, use ‘right’ and ‘wrong’ in other contexts. Let us agree with Dorsey that we can and do sometimes use these terms to mark out what we think people have nonsubscripted reason to do or not to do, how they ought to live their lives. The question is how these uses relate to warranted blame and conceptually related reactive attitudes like resentment and guilt. Blame is warranted in the sense of fitting, i.e., reflect the act’s being blameworthy or culpable, just in case guilt would be a fitting response for the agent and resentment for any victim, that is, someone, if anyone, who was wronged by the action.

These reactive attitudes are interrelated and conceptually related to deontic moral notions. Resentment and guilt are what Strawson calls “personal” reactive attitudes, since they are felt as from the perspective of involved participants, namely, victim and wrongdoer, respectively (Strawson 1968: 72). Blame, on the other hand, is an “impersonal” attitude, since it is felt or held, not as if from the perspective of a participant, but as if from anyone’s (as I put it, from the standpoint of a “representative person” or member of the moral community), whether participant or not. Guilt is a form of self-blame; one holds the individual one is accountable with an attitude that is felt as if from anyone’s perspective.

I have been using ‘blame’ here to refer to an impersonal Strawsonian reactive attitude. But of course, we can, and people sometimes do, use the term in different ways. Hume uses it, for example, simply to refer to a form of disesteem, from the “general point of view,” for motive and character. Clearly this is different from a reactive attitude in Strawson’s sense since it does not necessarily implicitly address a demand and so can be third personal rather than second personal (Darwall 2013a). Or we could use ‘blame’ to refer to any form of criticism, for example, of an action as not what there was most reason for the agent to do, or not what she had the most reason to believe should do, and so on.

When we focus, however, on blame as a Strawsonian reactive attitude, it seems clear that we do not generally blame or think culpable in that sense just any failure to do

on what act consequentialists would then be committed to.

what there is good reason for someone to do. Dorsey says we would blame the father in his example if he neglected his daughter's education in favor of using family resources to address greater (impersonal) world needs if we think supporting his daughter is how the father "should live" *even if* we thought he were acting morally. But if we mean blame or culpability in the reactive attitude sense, I doubt that we would.

Surely we can think that people are doing what they have reason not to do without thinking their actions warrant anything like guilt from them or blame from us (in the reactive attitude sense). Suppose I think someone would have a better life if she would only relax a bit, live more in the moment, and breathe. Add in that she has good reason to believe this, even that she knows it. If she does not act on this knowledge, I am of course committed to thinking she is making a mistake. But that doesn't mean that I must think she is doing anything culpable, that I blame her in that sense or think she should feel guilt as a way of holding herself accountable for her failure to fully enjoy life.

Blame and related attitudes that are conceptually implicated in the deontic moral concepts of obligation, duty, requirement, right, wrong, and so on are Strawsonian reactive attitudes through which we hold one another and ourselves answerable.¹ It seems clear enough that, in this sense, we do not blame people for just any failure to act for good reasons. To the contrary, we use deontic moral terms to mark out what we think there is reason to hold people accountable for in this distinctive sense.

A related worry is that part of 11 — "an act can be blameworthy (warrant blame) only if there was (*pro tanto*) normative reason not to have done it (whether or not one's doing it was excusable)" — might be true simply because there being reason to blame someone for doing something depends upon its being *independently* true that there is reason for the agent not to do that thing.² If that were true, then even though moral obligation would be, as it were, reason guaranteeing, no normative reasons would come from the moral obligation; they would rather be a precondition for it.

Certainly nothing I have said so far requires this possibility. If blame were just an attitude that expresses what the agent has good reason not to do, then the fact that an action is wrong in the sense of blameworthy without excuse could not *itself* give the agent reasons. My claim, however, is that that is not what blame and related Strawsonian reactive

¹ Philosophers sometimes use 'accountable' and 'answerable' in a wider sense than I here intend. For example, Pamela Hieronymi uses the term in a wider sense when she claims that there is a distinctive control we have over our attitudes that is captured by the idea that we are answerable for them in the "Anscombean" sense that it is intelligible to ask for our reason for having them.

² I am indebted to T. M. Scanlon for pressing this worry.

attitudes are. They implicitly address demands with which they hold agents answerable for complying (and bid for agents to hold themselves to through the reciprocating attitude of guilt).

The worry just mentioned would be genuine if the correct account of deontic moral terms were a buck-passing one concerning what agents have reason, or even moral reason, to do.¹ If ‘wrong’ meant, acting contrary to what there is good reason to do, or even against good moral reasons, and if blame simply expressed the judgment that the agent had acted against these reasons, then of course blame would presuppose that the agent had reason (or at least, moral reason) not to do what she is being blamed for. But any reason for her not to act that way would not be coming from the fact that her act was wrong or that it was blameworthy. Wrongness and blameworthiness would “pass the buck” to reasons not to act that would themselves be justifying blame and attributions of wrongdoing.

I cannot develop the point adequately here, but I have argued elsewhere that such a buck-passing account of wrong and related deontic moral terms is mistaken and that “because it would be wrong” does (purport anyway) to give agents a reason for acting that does not reduce to considerations that make the act wrong, where these wrong-making considerations exhaust the (moral) reasons not to perform the act.² My claim, again is that wrongness and related deontic moral notions are to be understood in terms of warrant for blame and other reactive attitudes that have the distinctive features that Strawson and others have pointed to (Strawson 1968, Watson 1987, Wallace 1994, Darwall 2006, 2013b, 2013c). When an action is wrong there will have, of course, to be features that make it wrong, but the fact that these features combine in such a way to make the action culpable (if done without excuse) is a further moral fact, the act’s being wrong, the violation of a moral obligation. And this fact (purports anyway) to give the agent a further reason for acting, namely that the action is legitimately demanded; something we are accountable for doing.

If something along these lines is correct, then blame does not presuppose that the agent has good reason not to do the blameworthy thing consisting just in the wrong-making, blame-warranting features of the action — in other words, in there being reasons not to perform the action whether or not these amount to reasons to blame the agent for its performance. When we presuppose in blaming someone that there was good reason for

¹ For the “buck passing” idea, see Scanlon 1998.

² In Darwall 2013d. These are what Parfit calls “deontic reasons” (Parfit 2011: 1, 172-174). Parfit also argues against buck-passing accounts of wrong in Parfit 2011: 1, 165-174. For a discussion, see Darwall forthcoming

him not to do what we blame him for, consequently, we are not just assuming that these reasons exist independently of their warranting blame. To the contrary, we can take it that the fact that the wrong-making features constitute wrongdoing itself provides a further reason and that this reason is not subscribed.

Blame, Reasons for Attitudes and Action, and Recognition

I have argued that what ties moral obligation to reasons for acting conceptually, unlike prudential considerations and those relating to the agent's ends and desires, are two conceptual truths: first, that what we are morally obligated to do is what there would be reason to blame us for not doing (without excuse), and, second, that blame presupposes the existence of (nonsubscribed, nonperspective-relative) reasons for not doing what a person is blamed for having done.

Deontic moral concepts are thus reason involving, but the reasons they conceptually implicate in the first instance are reasons for reactive attitudes like blame, rather than for action directly. Since it is incoherent to blame someone while accepting that she had no reason not to do what one is blaming her for doing, it follows that if an action is blameworthy then there is (nonsubscribed, nonperspective-relative) reason not to do it.

But why think that anything actually is blameworthy, that there are normative reasons for blame? Since we are concerned with normative reasons for reactive attitudes in particular, we can abstract from the general problem of normativity, of how there can be normative reasons for attitudes or action at all — whether for belief, desire, intention, esteem, and so on. We can assume, therefore, that there can be (object-given) reasons for attitudes and actions, and therefore, hence that things can be X-worthy or X-able, for some attitudes, at least.

The question must then be whether there is any special reason to be skeptical of normative reasons for reactive attitudes like blame, hence of any actions being blameworthy or morally wrong. If there is not, it will follow that there are moral obligations and that there are normative reasons for complying with them.

But what could such special reasons be? Suppose somebody says that reasons for the attitude of blame are somehow less basic than reasons for other attitude. They might try to argue, for example, that they do not figure among any transcendental conditions for the possibility of having attitudes at all, or even of agency or the practical standpoint. Consider the latter possibility, and assume, on these grounds, that the category of

normative reasons for action is somehow more basic. But reasons for acting have to come from somewhere, and is there any reason for thinking that the reasons conceptually linked to moral right and wrong are somehow less basic than any other reasons for acting? What about object-given reasons for desiring outcomes; might these be more basic than moral deontic reasons?

We can grant that outcomes might be desirable and so provide reasons for acting even if there were no moral right and wrong. But that is not the question. After all, it is conceptually *possible* that there could be reasons for acting deriving from moral right and wrong even if there were no object-given reasons for desiring outcomes, except, perhaps, as these might derive from reasons to do what is morally right. Above we considered how agent's preferences and desires might give others and themselves reasons for acting that were independent of object-given reasons for their desires. I alluded to an argument I have made elsewhere that "because I want it" can give reasons owing to the agent's dignity of value as a person (Darwall 2001).¹ But if that is right, then these reasons will not be independent of deontic moral reasons. So it would not then be true that the desirable is somehow more basic than the obligatory or the culpable. Even though there could be reasons for acting stemming from the desirable without morality, so also might there be reasons for acting stemming from moral obligation and the blameworthy without the desirable (what there are object-given reasons for desiring).

We also considered above the possibility that prudential reasons might somehow be more basic than those deriving from morality. It seems clear that there could be reasons for acting even if prudential considerations provided no reasons for acting whatsoever. (That was the conceptually coherent claim of our rational depressive.) And I conjecture, moreover, that reasons for acting coming from a being's good, whether this being is an agent or not, depend upon there being normative reasons for the attitude of benevolent concern or care toward that being. Obviously, the relationship of such reasons to deontic moral reasons is a complex issue, but here again, it might be the case that reasons of welfare, including prudential reasons, exist only if deontic moral reasons do also. And even if this is not so, there is no reason to think that prudential reasons for acting are more basic than reasons for blame, and hence for moral obligation.

I can see no reason for being suspicious of normative reasons for reactive attitudes

¹ For another argument for this claim, see Markovits forthcoming

like blame that does not generalize to other attitudes.¹ The culpable is no more suspect than the desirable, the estimable, the respectable, and so on. For any normative concept to be instantiated, there must be (object-given) normative reasons (of the right kind) for the distinctive attitude to which it is conceptually linked.

In closing, I would like to comment briefly on Bernard Williams's claims concerning the relation between blame, "focused blame," as he calls it, and reasons for acting (Williams 1995). Williams agrees that blame presupposes that its object had reason not to do what she is blamed for, but since, as Williams famously argues, there are only "internal reasons" for acting, which are anchored in the agent's "motivational set S," this can make blame problematic. The problem, obviously, is that the reasons that blame presupposes can exist only if these reasons are suitably "internal," and it may be hard to see what can guarantee that.

Clearly, any such grounds for suspicion of the culpable and moral obligation depend upon how we interpret Williams's "internal reasons" thesis and whether it is true on that interpretation. What I wish to focus on here, however, is what Williams says about a way in which blame can function proleptically to bring into existence the reasons it presupposes. Williams notes that "focused blame asks for acknowledgment" (Williams 1995: 42). This is, I believe, a deep point about the second-personal character of blame: we have reactive attitudes from a second-person perspective of implicit relating to someone. In this sense, the objects of reactive attitudes are also their implicit addressees. Reactive attitudes thus have an implicit RSVP. They implicitly call for acknowledgment of the demands they implicitly address and the authority they presuppose, one that reciprocates the address and constitutes the addressee's holding herself accountable.

Williams's idea, however, is that blame can function proleptically when its object otherwise lacks an internal reason to comply through the blamed agent's desire to be respected by those she respects, including the blaming agent. The blame makes vivid that noncompliance puts mutual respect at risk and so can strengthen an internal reason to comply. Williams concludes that only in this way can blame "hope to achieve recognition" and thereby give the blamed agent's reasons without falling into "moralistic" bluster and "force" (Williams 1995: 43).

But this mistakes the way in which reciprocal recognition enters into blame. Blame

¹ If reactive attitudes were to presuppose contra-causal metaphysical freedom, and if no such freedom exists, then that might be provide a reason for suspicion. I am inclined to doubt, however, any such metaphysical presupposition.

does not seek compliance as a kind of “tribute,” as the price of reciprocal recognition and good standing. As Strawson himself points out, reactive attitudes themselves already express recognition respect for the other as an equal; they “continue to view him as a member of the moral community; only as one who has offended against its demands” (Strawson 1968: 93). In this way they are unlike contempt or disdain as these function within an honor society, which seek to lower their objects’ standing (Darwall 2013c). Second, the acknowledgment that blame calls for is of the legitimacy of the demand it implicitly addresses as part of the addressee’s holding himself accountable.¹ Blame seeks an acknowledgment that expresses an internal acceptance that the wrongness of the agent’s conduct provided and/or entailed good reason not to have done it.

Adam Smith makes a related point about resentment: “what resentment is chiefly intent upon, is . . . to make him sensible that the person whom he injured did not deserve to be treated in that manner” (Smith 1982: 95-96). Even insincere apologies can appease or annul insults in an honor society; they can “take the insult back.” But they cannot provide the kind of acknowledgment that blame seeks, an expression of a reciprocating self-blame that presupposes that moral obligations provide reasons for acting no less than does the blame they reciprocate.²

BIBLIOGRAFIA

- Broome, John (1999). “Normative Requirements,” *Ratio*, 12: 398-419.
- Dancy, Jonathan (2000). *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen (1983). *Impartial Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Darwall, Stephen (2001). “Because I Want It.” *Social Philosophy & Policy* 18: 129-153.
- Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Darwall, Stephen (2013a). “Morality’s Distinctiveness,” in Darwall 2013b
- Darwall, Stephen (2013b). *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall, Stephen (2013c). *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford:

¹ This is an aspect of what I call “Pufendorf’s Point” in Darwall 2006.

² I am grateful to participants and attendees at the Weighing Reasons Conference at Princeton University in December, 2012, and many people at various universities where I have presented earlier versions. I am also indebted to Xingming Hu for catching an egregious typo.

Oxford University Press.

- Darwall, Stephen (2013d). "But It Would Be Wrong," in Darwall 2013b.
- Darwall, Stephen (2013e). "Respect as Honor and as Accountability," in Darwall 2013c.
- Darwall, Stephen (forthcoming). "Agreement Matters: A Critical Notice of Derek Parfit's *On What Matters*." *The Philosophical Review* XXX
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard, and Peter Railton (1996). *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1963). "Actions, Reasons, and Causes." *The Journal of Philosophy* 60: 685-700.
- Dorsey, Dale (2013). "How Not to Argue Against Consequentialism." *Philosophy and Phenomenological Research* 87: 1-29.
- Enoch, David (2011). "Giving Practical Reasons." *Philosophers' Imprint* 11 (4): 1-22.
- Gauthier, David (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Gibbard, Allan (1990). *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jaworska, Agnieszka (2007). "Caring and Full Moral Standing." *Ethics* 117: 460-497.
- Markovits, Julia (forthcoming). *Moral Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2011). *On What Matters*. ed. and intro. by Samuel Scheffler. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip and Michael Smith (1990). "Backgrounding Desire," *The Philosophical Review*, 99: 565-592.
- Pink, Thomas (2007). "Normativity and Reason." *Journal of Moral Philosophy* 4:406-431.
- Portmore, Douglas (2011). *Commonsense Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rabinowicz, Wlodek and Toni Ronnow-Rasmussen (2004). "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value," *Ethics*, 114: 391-423.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scheffler, Samuel (1982). *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Shafer-Landau (2003). *Moral Realism: A Defense*. New York: Oxford University Press.
- Skorupski, John (1999). *Ethical Explorations*. Oxford: Oxford University Press.
- Skorupski, John (2010). *The Domain of Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Matthew Noah (forthcoming). "The Importance of What They Care About." *Philosophical Studies*.
- Strawson, P. F. (1968). "Freedom and Resentment," in *Studies in the Philosophy of Thought and Action*. London: Oxford University Press.
- Tyler, Tom R. and Hulda Thorisdottir. (2003). "A Psychological Perspective on

Compensation for Harm,” *DePaul Law Review* 53: 355-392.

Wallace, R. Jay (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Watson, Gary (1987). “Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme,” in *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. F. D. Schoeman. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard (1981). “Internal and External Reasons.” In *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard (1995). “Internal Reasons and the Obscurity of Blame,” in *Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

O *Império* e o novo paradigma do trabalho

Thiago Silva Augusto da Fonseca
Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo
E-mail: thiago.silva.fonseca@usp.br

A comunicação que preparei aborda o tema da figura do trabalho na obra do Antonio Negri, especificamente a partir de *Império*, coescrito com Michael Hardt e publicado em 2000, e nas obras seguintes, *Multidão* e *Commonwealth*. Esses três livros compõem uma trilogia temática que envolve algo que poderíamos chamar de uma “ontologia do presente”: como se configuram a política, sociedade e economia no atual estágio do capitalismo e, a partir dessa configuração, como podemos pensar em ações políticas, transformações. O novo paradigma do trabalho, nesse contexto, para podermos situar a questão, será o do *trabalho imaterial*.

Em *Império*¹, essa descrição do presente é feita em dois movimentos: uma parte apresenta as “transições de soberania”, de uma perspectiva da filosofia política e jurídica, para assinalar a emergência disso que Hardt e Negri chamam de “Império”: conforme se desenvolve o mercado mundial, decaem os poderes de soberania dos Estados-nação. Não se tem mais imperialismos, afirmam eles, mas sim um único poder soberano supranacional, global, mas também difuso, sem centro.

De outro lado, e este é o âmbito que eu pretendo desenvolver aqui, o presente é também marcado por uma *nova configuração da produção*, na qual o trabalho imaterial surge como novo *paradigma*. Não é em *Império* que os autores passam a abordar o trabalho imaterial: desde pelo menos a década de 1980 Negri trata da questão. Ao longo da década de 1990 o assunto era abordado por ele, Hardt, Maurizio Lazzarato, Giuseppe Cocco e alguns outros pensadores na revista francesa *Futur Antérieur*. Eu vou focar o tema a partir de *Império* porque é um dos textos que eu trabalho e porque a formulação da produção imaterial ali já é mais desenvolvida e pretende dar conta de diversas críticas que foram apresentadas nesse período anterior à sua publicação.

Temos então, com *Império*, pelo menos *dois* novos paradigmas. O da nova forma da soberania, chamada de Império, e o da nova forma da produção, que agora será produção *biopolítica*, marcada pelo trabalho imaterial. Os autores insistem que esses paradigmas não

¹ *Império*, em itálico, refere-se ao livro; Império, sem destaque, refere-se ao conceito.

devem ser pensados como esferas separadas, como se houvesse uma infraestrutura de produção e uma superestrutura das formas político-jurídicas. Ao contrário, no presente - nesse sentido, pode-se dizer presentepós-moderno, já que marcado por novos paradigmas que não são mais aqueles da modernidade - economia, política, sociedade e cultura são âmbitos que se entretêm. Espero poder mostrar um pouco disso ao longo da apresentação.

1. Trabalho imaterial e produção biopolítica em Império

Para falar do novo paradigma do trabalho, Hardt e Negri aproveitam de Foucault as expressões *biopoder* e *biopolítica*. Digo “expressões” e não “conceitos” porque há certa particularidade no uso desses termos por Hardt e Negri: as expressões não têm exatamente o mesmo sentido que têm para Foucault. Até porque muitas vezes o Foucault de Hardt e Negri é mediado por Deleuze, que lê em Foucault uma transição da sociedade *disciplinar* para a sociedade *de controle*¹

O biopoder é compreendido por eles como “a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. (...) O que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida” (*Império*, p. 42). Somente a noção de *sociedade de controle*, continuam, estaria apta a adotar o contexto do biopoder como “terreno exclusivo de referência”. Na sociedade disciplinar, que a precedeu, o biopoder existia, mas era parcial, com lógicas geométricas e quantitativas; na sociedade de controle, agora, a relação com o poder é aberta, qualitativa.

O que eles estão chamando aqui de sociedade disciplinar pode ser entendido como uma sociedade de *instituições* de produção, que produzem costumes, hábitos e práticas produtivas e comportamentos *normais*. No caso da instituição de produção, a fábrica ou a indústria, ela produz em linha, estoca produtos e calcula os tempos de trabalho necessário e excedente para a extração de mais-valia (por isso a lógica geométrica e quantitativa).

A passagem desse modelo ao da sociedade de controle, que apresenta mecanismos de comando difusos e “imanescentes ao campo social, distribuídos pelos corpos e cérebros dos cidadãos”, é associada por Hardt e Negri à passagem, em Marx, da *subsunção formal* do trabalho ao capital à *subsunção real*.

De que trata tal noção? Hardt e Negri entendem que Marx descrevia a subsunção

¹ A “sociedade de controle” é uma figura desenvolvida por Deleuze e não por Foucault. Voltaremos a isso.

formal do trabalho ao capital como o período em que o capital era como uma capa, uma *forma* que envolvia modos de produção não-capitalistas. Por exemplo, o capital lançou mão de expedientes escravagistas e de colônias em fases de acumulação primitiva - ou seja, capital tinha um exterior que ele ia subordinando. Por isso a subsunção era formal: *sob o nome de capitalismo*, modos diferentes de produção eram abarcados. Com a subsunção *real*, isso acaba: o capital não tem mais exterior (por isso se fala em *globalização* do capital - não há lado de fora), “o processo de trabalho é refeito de acordo com as normas do próprio capital” (Antonio Negri, p.81). Portanto, todo trabalho, e mais, toda a vida social, estão *realmente e não apenas formalmente*, subsumidos nele. Digo toda a vida social porque o capital força os trabalhadores a uma *socialização dos processos de produção*. A vida será posta a trabalhar, e quando a vida se torna objeto de poder, temos biopoder.

No entanto, para Hardt e Negri a vida não será somente *objeto* para o poder: ela é a própria *fonte* de poder, é potência de criação, “a substância ontológica de reprodução cultural e social”. A vida corresponde aqui ao que Marx chama, nos *Grundrisse*, de *trabalho vivo*. De fato, lemos lá, quando Marx fala do trabalho defrontado com o capital, do trabalho *não objetivado* (ou seja, que não é matéria-prima, instrumento de trabalho ou produto - portanto, numa primeira apreensão *negativa*), que esse trabalho não objetivado é trabalho vivo, abstraído “desses momentos de sua real efetividade”, trabalho que aparece como “existência puramente subjetiva” e como “pobreza absoluta: a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva”. Por outro lado, numa apreensão *positiva* do trabalho não objetivado, Marx o definirá “não como objeto, mas como atividade; não como valor ele mesmo, mas como a *fonte viva do valor (...), possibilidade universal de riqueza*” (*Grundrisse*, pp. 229-230).

Essa potência produtiva, criativa, inventiva da própria vida é central para Hardt e Negri. É ela que é objeto e a fonte do poder. Permitam-me uma citação mais longa de *Império*, mas central para minha apresentação. Cito:

“No mundo contemporâneo, (...) as relações de produção capitalista estão se ampliando em toda parte, não limitadas à fábrica, mas tendendo a ocupar todo o terreno social. De outro [lado], as relações sociais cobrem completamente as relações de produção, tornando impossível qualquer externalidade entre a produção social e a produção econômica. (...) As próprias qualidades do poder do trabalho (diferença, medida e determinação) já não podem ser captadas, e, da mesma forma, a exploração não pode mais ser localizada e quantificada” [- ou seja, em todo lugar, o tempo todo]. “De fato, não são as atividades produtivas específicas que tendem a ser objeto de exploração e dominação, mas a capacidade universal de produzir, isto é, atividade social abstrata e seu poder inclusivo. Esse trabalho social abstrato é uma atividade sem lugar certo, e ainda assim é muito poderoso. É o conjunto cooperativo de cérebros e mãos, mentes e corpos; é simultaneamente o não fazer parte e a difusão social criativa do

trabalho vivo; é o desejo e o esforço da miríade de operários móveis e flexíveis; e ao mesmo tempo é energia intelectual e linguística e construção comunicativa de uma multidão de operários intelectuais e afetivos” (*Império*, p. 229).

Esse trabalho social é chamada por Marx, nos “Fragmentos sobre as máquinas” dos *Grundrisse*, de “intelecto geral”, e consiste, como entendem Hardt e Negri, numa “previsão” feita por ele sobre o desenvolvimento do trabalho sob o capital. Trata-se, afirmam, da cooperação social do trabalho imaterial: “O que Marx viu como futuro é a nossa era. *Esta transformação radical do poder do trabalho e a incorporação da ciência, da comunicação e da linguagem na força produtiva redefiniram toda a fenomenologia do trabalho e todo o horizonte mundial da produção*” (*Império*, p. 386, grifo nosso).

Será preciso então reconhecer, afirmam Hardt e Negri, a relação entre produção social e biopoder na nova natureza do trabalho, que envolve: trabalho imaterial, intelectualidade de massa e intelecto geral. O trabalho imaterial se torna central na criação de valor, e é em torno dele que a acumulação capitalista gira; ao mesmo tempo, levando em conta a dimensão social e comunicativa do trabalho imaterial, temos que nos perguntar: que subjetividade se forma? A questão é importante porque, de uma perspectiva leninista, para pensarmos as lutas é preciso conhecer a composição técnica do trabalho pra reconhecer sua composição política (e é essa nova figura do trabalhador que eles chamam de *multidão*).

Vimos que o capital global difuso se sobrepôs à soberania dos Estados-nação. Nessa globalização dos mercados, as empresas transnacionais têm um papel de distribuir a força de trabalho pelos mercados; “elas estruturam e articulam territórios e populações”. Também nesse sentido o que se produz pelas potências industriais e financeiras são, além de mercadorias, *subjetividades*: “(...) necessidades, relações sociais, corpos e mentes - ou seja, produzem produtores. Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar pela vida” (*Império*, p. 51). Portanto, ao usar a vida como fonte e produzir vida, modos de vida, sujeitos, só se pode falar em biopoder e biopolítica.

“Biopoder” e “biopolítica”, no entanto, são termos usados sem distinção em *Império*. A diferença entre eles só é esclarecida a partir de uma obra que Negri publica pouco tempo depois, intitulada *Cinco lições sobre Império*. Lá ele afirma: “Fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias e de seus dispositivos de poder. Contrariamente, fala-se em biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo. (...) Denomina-se ‘biopoder’ identificando-o, no caso, às grandes estruturas e funções do poder; fala-se em contexto biopolítico ou de ‘biopolítica’ quando, pelo

contrário, se alude a espaços nos quais se desenvolvem relações, lutas e produções de poder. (...) a biopolítica é uma extensão da luta de classe” (*Cinco lições sobre Império*, pp. 107-108). A biopolítica, assim, é o ponto de vista do trabalhador, que produz vida e socialidade.

Por falar em luta de classes, Hardt e Negri insistem que o novo paradigma do trabalho e da produção são fruto da luta de classes, e não resultado do desenvolvimento “objetivo” do capitalismo ou ainda de um capricho seu. Ao fazer tal afirmação, Hardt e Negri estão lançando mão de um conceito que Negri aplica desde pelo menos a década de 1970, que é o da “hipótese operaísta”. Operaísta porque desenvolvida no contexto do *operaísmo italiano*, o movimento dos operários da Itália desde a década de 1960 e que, na década seguinte, se converteu em *autonomismo*. Podemos ver uma formulação dessa hipótese já em 1964 com Mario Tronti, que dizia, no texto *Lenin na Inglaterra*, que era preciso pensar não somente as leis de desenvolvimento do capital, mas as leis da classe operária, e com isso operar um tipo de “revolução copernicana” na perspectiva da luta de classes, adotando o ponto de vista subjetivo dos trabalhadores. Essa chave de leitura atravessa *Império*; por exemplo, quando Hardt e Negri falam que “a história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história *reativa*: entregue a seus próprios expedientes, o capital nunca abandonaria um regime de lucro. (...) O proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será forçado a adotar no futuro” (*Império*, p. 289). Foram, portanto, as lutas e o desejo do proletariado de resistir à sociedade disciplinar¹ que forçaram o capital a uma reestruturação na forma de produção. No entanto, nem sempre as transformações provocadas pelas lutas são imediatamente benéficas: de uma triste perspectiva de trabalhar numa companhia até morrer, em ritmos extremamente repetitivos (no paradigma material e disciplinar do trabalho), temos hoje outra perspectiva triste, a precarização. Ou seja, a hegemonia do trabalho imaterial não implica que todo trabalho ficou bom ou agradável.² O que há são *transformações* na passagem entre os paradigmas.

Mas, enfim, em que consiste esse novo paradigma do trabalho? Assim como a passagem da Idade Média para a moderna é marcada pela passagem do paradigma da agricultura ao da indústria (modernização como industrialização), temos uma pós-modernização como *informatização*: o paradigma do trabalho imaterial é o de produção de serviços e informações.

Um novo paradigma não erradica a produção do anterior: a industrialização não

¹ Também chamada de sociedade-fábrica, que Hardt e Negri vêm na trinca fordismo-taylorismo-keynesianismo.

² *A la* a “nova economia” dos anos 1990.

acabou com a agricultura - mas ela a atingiu e a transformou, transformou a própria sociedade e os processos de humanização. Esse processo de industrialização, todavia, acabou, dizem Hardt e Negri. Hoje, há uma migração da indústria para o setor terciário, com empregos que envolvem flexibilidade de aptidões, conhecimentos, informações, comunicação e afetos. Essa transformação atinge o sistema fabril e o transforma, num processo heterogêneo, no qual Hardt e Negri vêm dois rumos maiores: em primeiro lugar, os postos de trabalho migram do setor secundário para o terciário; e em segundo lugar, a informatização é integrada à indústria.

Esse é um processo que ocorre, ao menos na época da publicação de *Império*, principalmente nos países desenvolvidos, enquanto a agricultura e a indústria são “exportadas”, por assim dizer, aos países subordinados.¹ Isso não quer dizer que os países subordinados entram no mesmo “trilho de desenvolvimento” que levaria objetivamente à modernização e desta à pós-modernização, como se estivessem (ou *estivéssemos*) “atrasados”, num tempo anterior. Não: essa redistribuição geográfica é simultânea, faz parte desse arranjo mundial que eles chamam de “Império”. Por exemplo, uma montadora de carros hoje no Brasil não é como uma em Detroit na década de 1930. A começar pelo capital fixo: a fábrica de hoje se baseia em tecnologias informatizadas - “a infraestrutura tecnológica da fábrica seria firmemente enquadrada na economia da informação”.

O maior impacto, no entanto, é a mudança na qualidade e na natureza do *próprio trabalho*. Em primeiro lugar, a passagem do modelo fordista ao toyotista, na segunda metade do século XX, “envolve o sistema de comunicação entre a produção e o consumo de mercadorias, isto é, passagem da informação entre a fábrica e o mercado” (*Império*, 310). O fordismo produz mercadorias padronizadas em massa, pouco ouvindo o mercado; no toyotismo, idealmente as fábricas têm estoque zero, pois as mercadorias são produzidas *sob demanda*, numa contínua interação entre produção e consumo.

Em segundo lugar, no setor propriamente terciário, a produção não envolve necessariamente um bem material e durável - por isso se fala em “trabalho imaterial”, ou seja, um trabalho que produz um *bem imaterial*, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação. Um aspecto desse trabalho é a analogia do pensamento com um computador. Antes, trabalhávamos como máquinas; hoje produzimos como computadores, pensamos como eles e as tecnologias de comunicação se tornaram indispensáveis à produção.

¹ “Exportadas” revela o lugar de onde os autores falam.

Uma consequência da presença desse tipo de tecnologia nos processos de produção é a emergência de certa *homogeneização dos processos laborais*. Enquanto no século XIX, para Marx, as tarefas de costura e a de tecelagem eram incomensuráveis e só podiam ser reunidas numa mesma categoria se vistas como “gasto de força humana de trabalho, como *trabalho abstrato*” (*Império*, 313), hoje a costura informatizada e a tecelagem informatizada podem envolver os mesmos processos - *manuseio de símbolos*. O computador, diferente de outras ferramentas, mais específicas, é a ferramenta central, pela qual passa toda a atividade. Quer dizer, só de olhar para uma pessoa no computador, não se sabe que trabalho ela realiza: pode ser um advogado, um designer, um professor, um digitador.¹ Portanto, mediante a informatização da produção, o trabalho tende à posição de *trabalho abstrato*, segundo Hardt e Negri.

Mas o uso generalizado do computador é apenas um dos aspectos do trabalho imaterial. O terceiro aspecto do trabalho imaterial, afirmam, “é o *trabalho afetivo* do contato e interação humanos” (*Império*, 313). Serviços de saúde, indústria do entretenimento, por exemplo, produzem bens que, apesar de serem físicos e afetivos, são intangíveis: conforto, bem estar, satisfação. “O que realmente importa são a criação e a manipulação de afetos. (...) O que o trabalho afetivo produz são redes, formas comunitárias” (*Império*, pp.313-314).²

Em resumo, Hardt e Negri identificam três tipos de trabalho imaterial:

1. A produção fabril tratada como um serviço;
2. Manipulação analítico-simbólica, criativa e inteligente (mediante o uso dos computadores e tecnologias de informação e comunicação);
3. A produção de afetos.

O interessante é que, em todos os casos, dizem eles, “a cooperação é totalmente imanente o trabalho, ele não é organizado de fora (como o capitalista maestro de Marx)”. Além disso, “na expressão de suas próprias energias criativas, o trabalho imaterial parece, dessa forma, fornecer o potencial de um tipo de comunismo espontâneo e elementar” (*Império*, pp. 314315), pelo que revelam sua fé na auto-organização dos trabalhadores.

¹ Por isso não se pode dizer que a “homogeneização” dos processos laborais acaba com divisão do trabalho, pois há tarefas de “pouco valor no campo simbólico-analítico, como arquivamento de dados e processamento de textos”.

² Aqui, a ação instrumental e a ação comunicativa se encontram (crítica à separação de Habermas) de forma mais rica que no primeiro aspecto do toyotismo. Lá a comunicação era fraca, mera demanda de mercado, e aqui ocorre a interação humana de produção de comunicação.

É aqui que a composição técnica dos trabalhadores e sua composição política começam a mostrar sua convergência. A passagem da economia industrial para a de informação leva à descentralização da produção. Não existe mais relação entre tamanho e eficiência: a larga escala se tornou um estorvo. “A linha de montagem é substituída pela *rede* como modelo de organização da produção, alterando as formas de cooperação e comunicação dentro de cada lugar que produz e ente os lugares de produção” (*Império*, p. 316) - destaque esse modelo de organização, porque ele dirá respeito também à organização revolucionária, não mais verticalizada, sob um chefe, que seria o partido ou o comitê central do modelo leninista ortodoxo, mas uma organização horizontal e plural.

Mas a essa descentralização da produção corresponde uma centralização do *controle* sobre ela. Por exemplo, um centro de monitoramento pode supervisionar toda produção descentralizada (panóptico). Será preciso ao poder, então, construir redes globais de informação que possam ser policiadas para garantir ordem e lucro: as redes de informação têm um papel central no “novo paradigma de produção e poder”, assim como tiveram as estradas pra o império romano ou as ferrovias nos séculos XIX e XX, com a diferença que essas novas vias são ao mesmo tempo o lugar da produção e da circulação.

Antes de passar ao tema do controle, no entanto, preciso apenas apontar mais algumas características do trabalho imaterial. Em primeiro lugar, ele não é somente intelectual, como vimos: ele também precisa ser tratado no plano dos corpos e dos afetos. Hardt e Negri chegam a falar que “imaterial” não é uma boa designação para o novo paradigma do trabalho, pois, ainda que os bens produzidos sejam *em geral* intangíveis (não que não haja bens materiais), há uma materialidade da produção: trabalhamos com nossos corpos e nossos cérebros. Cito Hardt e Negri: “Um traço distintivo do trabalho da cabeça e do coração, então, é que paradoxalmente o objeto da produção é na realidade um sujeito, definido, por exemplo, por uma relação social ou uma forma de vida” (*Commonwealth*, p. 133). O trabalho imaterial, assim, sai do terreno econômico e se envolve na produção e reprodução da sociedade. “Quem somos, como encaramos o mundo, como interagimos uns com os outros: tudo isso é criado através dessa produção biopolítica e social” (*Multidão*, p.101).

Além disso, para dar conta das críticas que apontam que o trabalho material industrial persiste por toda parte, e talvez até esteja em crescimento, principalmente no sul global, e que a perspectiva do trabalho imaterial como novo paradigma é forçosamente um ponto de vista eurocêntrico, em *Multidão*, publicado em 2004, os autores vão falar do novo paradigma do trabalho como uma *tendência*, a ser entendida nos termos de Marx. Que

querem dizer com isso? Cito: “Embora o trabalho imaterial não seja dominante em termos quantitativos, nossa tese é que ele impôs uma tendência a todas as formas de trabalho, transformando-as de acordo com suas próprias características, e assumindo neste sentido uma posição hegemônica. Cabe lembrar, como observou o próprio Marx nas páginas iniciais de *O capital*, que quando ele estudou o trabalho industrial e a produção capitalista, esses representavam apenas uma parte da economia inglesa, uma parte menor das economias alemã e de outros países europeus e apenas uma fração infinitesimal da economia global. Em termos quantitativos, a agronomia certamente era ainda dominante, mas Marx identificava no capital e no trabalho industrial uma tendência que funcionaria como motor de futuras transformações” (*Multidão*, p. 190). Para o presente, portanto, Hardt e Negri propõem colocar o trabalho imaterial como a *tendência* que funciona como motor e racionalidade de futuras transformações.

O trabalho industrial, material, que, como vimos, era geométrico e quantitativo, perde sua posição hegemônica ao imaterial, qualitativo. Isso tem impacto na própria forma da *lei de valor*, da extração de mais-valia e, conseqüentemente, da exploração. Em *Commonwealth*, o terceiro livro da trilogia, publicado em 2009, eles vão insistir na necessidade de um novo *Tableau économique*. Estão se referindo à Tabela Econômica que Quesnay propôs em 1758 para os fisiocratas: o valor excedente era extraído da renda da terra. Marx refaz esse raciocínio para a indústria: o valor excedente é extraído no lucro. É preciso agora um *Tableau économique* da produção biopolítica, da produção comum. Mas como criar uma tabela que meça não quantidades, mas qualidades? Qual o tempo de trabalho necessário para a criação/produção se, sob o biopoder, trabalha-se o tempo todo? Ou ainda: como reescrever a leitura de Marx sobre a mais-valia em uma época de biopolítica?

A exploração terá de se dar dentro de certos limites, pois a produção biopolítica tem duas características determinantes que a fazem escapar do domínio completo do capital: ela é *fora da medida e além da medida*. Fora da medida no sentido de que qualquer tentativa de quantificar, ordenar, calcular a produção no novo paradigma tende a ser frustrada pela potência do trabalho vivo. Ele é imensurável. Em outro eixo, a produção biopolítica é além da medida porque se refere à própria vitalidade do trabalho vivo, e sua expansão na figura do desejo (desejo é um conceito de Espinosa), que inventa o mundo, constitui o tecido biopolítico de baixo para cima, como força de invenção, de criação, como poder constituinte - portanto, imprevisível e irremediável.

Apesar de toda a potência do trabalho, o Império comanda: Hardt e Negri falam de

um parasita ou um vampiro, no sentido de um ser que suga a vida do trabalhador. Seu desafio - o do Império - é não destruir essa força produtiva e cooperativa, pois depende dela; não restringi-la, não sufocá-la, mas *controlá-la*. Vejamos agora o que está em jogo nas sociedades de controle.

2. Sociedades de controle e biopoder

Com esse novo paradigma, muda a forma da exploração. Hardt e Negri afirmam que “de fato, o poder imperial já não pode disciplinar os poderes da multidão; pode apenas impor controles sobre as capacidades sociais e produtivas gerais” (*Império*, p. 231).

Um texto essencial para a compreensão do poder nesses novos paradigmas é o *Pós-escrito sobre as sociedades de controle*, de Deleuze, publicado em 1990. Nele, a sociedade de controle é sempre descrita em contraste com a sociedade disciplinar.¹ Como foi dito, a sociedade disciplinar operava no interior de instituições: escolas, fábricas, prisões, hospitais. No entanto, afirma Deleuze, os meios de confinamento estão em crise.² Enquanto os confinamentos eram *moldes*, Deleuze diz que “os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante (...). Isso se vê claramente na questão dos salários”, prossegue Deleuze, “a fábrica era um corpo que levava as suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica (...). Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação da empresa” (*Conversações*, p. 225). Deleuze afirma que o dinheiro é o que melhor exprime a distinção, portanto, entre os dois tipos de sociedade: nas disciplinares, tínhamos o ouro como medida padrão, enquanto nas de controle não há essa medida, mas trocas flutuantes, “modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda” (*Conversações*, p. 226). Trata-se de uma mudança no próprio capitalismo, dirá Deleuze: as máquinas não são mais as mesmas, são informatizadas, computadorizadas (como já falamos), voltadas não à produção, mas à

¹ E também com a sociedade de soberania, que a precedeu, na periodização feita por Foucault.

² Percebe-se isso na insistência das afirmativas de que é preciso reformar as instituições.

sobreprodução. O mercado, afirma Deleuze ainda, “não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa” (*Conversações*, p. 228).

Os dispositivos disciplinares, nem por isso, acabaram totalmente no entender de Hardt e Negri. Assim como a lógica do setor terciário foi transposta para a indústria e a agricultura, também os mecanismos de controle absorvem os disciplinares. Em *Multidão*, esses paradigmas são descritos como uma boneca russa: o disciplinar é envolvido pelo de controle, e ambos pela guerra (*Multidão*, p. 44).¹

3. Promoção da Qualidade de Vida no Trabalho como controle

Para finalizar, eu gostaria de fazer uma passagem para outro tema que pode ilustrar um pouco esse paradigma novo do trabalho. Durante minha pesquisa eu me deparei com outra pesquisa, de um colega do Instituto de Psicologia da USP, Sérgio Barros, que aborda o contexto do trabalho imaterial a partir dos discursos de gestão empresarial - ou seja, textos voltados para administradores de empresa, consultores ou profissionais de Recursos Humanos (RH) - que promovem, como técnica de gestão, a “Qualidade de Vida no Trabalho”.

Num sentido corriqueiro da expressão “Qualidade de Vida no Trabalho”, podemos pensar em um conjunto de práticas que buscam promover a saúde e o bem-estar do trabalhador - afinal, desde que o homem é homem e produz, trabalha, ele o faz em nome de alguma qualidade de vida, e quanto mais confortavelmente puder trabalhar, melhor para ele. No entanto, quando a expressão “Qualidade de Vida no Trabalho” passa a ser a apropriada pelos discursos de gestão empresarial, temos aí uma novidade que recoloca a questão. Afinal, todas as palavras da expressão envolvem temas que viemos tratando até agora: “qualidade (não se trata mais de uma racionalidade quantitativa da produção, mas qualitativa); “vida” (a vida é posta a trabalhar, como objeto e fonte do poder); e “trabalho” (a produção e o novo paradigma).

¹ Este não é um tema do qual eu vou tratar aqui, mas, só para se ter uma compreensão rápida, a guerra aparece como mecanismo de poder global após o 11 de setembro de 2001. Posteriormente, em *Commonwealth*, Hardt e Negri vão afirmar que a guerra não é mais o modo mais eficiente de controlar o trabalho global, e a primazia volta a ser a do mercado financeiro (*Commonwealth*, p. 288).

Não por acaso, esses discursos - que não são unívocos, mas uma bricolagem de definições e de propostas de gestão dos trabalhadores nas empresas - surgem com força no momento em que o mundo do trabalho transcende as paredes do local físico do trabalho e o tempo “contratual” da jornada. Ou seja, quando o trabalho transcende o tempo e o espaço das fábricas e se dissemina pela sociedade. No Brasil, o primeiro artigo a tratar da promoção da Qualidade de Vida no Trabalho como gestão empresarial é de 1988, e o tema ganha força na década de 1990. Por exemplo, em 2001, Norbert Bensele, diretor de RH da Daimler-Chrysler, afirmou o seguinte: “os colaboradores [nova designação dos trabalhadores] da empresa fazem parte do seu capital (...). Sua motivação, sua competência, sua capacidade de inovação e sua preocupação com os desejos da clientela constituem a matéria-prima dos serviços inovadores (...). Seu comportamento, sua aptidão social e emocional têm uma peso crescente na avaliação de seu trabalho (...). Este não mais será calculado pelo número de horas de presença, mas com base nos objetivos atingidos e na qualidade dos resultados. Eles são empreendedores” (A promoção da qualidade... , p. 46).

A pesquisa de Barros tem um referencial teórico para o trabalho imaterial que é diferente do meu: não Hardt e Negri, mas André Gorz. Os pressupostos, no entanto, são muito próximos, e os resultados da pesquisa nos confirmam a interiorização, pelas empresas, de fatores externos ao trabalho para o ambiente de produção (os economistas falam em “exterioridades positivas”), como fatores que “agregam de valor” (podemos lembrar que trabalhar, em certo sentido, é *produzir valor*, e agora é a vida dos trabalhadores que produz valor).

Nesse sentido, os gestores de recursos humanos e consultorias que promovem a Qualidade de Vida no Trabalho desenvolvem práticas que não afetam o próprio trabalho, mas o “estilo de vida do trabalhador, os modos pessoais de resolução de conflitos no ambiente de trabalho (e mesmo fora dele), ao clima organizacional, etc)” (A *promoção da qualidade...*, p. 50). O enfoque da literatura de gestão da Qualidade de Vida no Trabalho é cada vez mais abstrata, no sentido de ser menos sobre o trabalho e mais sobre a vida - *qual vida* -; trata-se de uma produção de subjetividade voltada a *estilos de vida*, a mudanças de hábito - o trabalhador *deve* adaptar-se e aperfeiçoar a qualidade de sua vida e de seu trabalho. “É preciso saber viver”, como diz a música. E isso, quando olhamos as práticas concretas desse modelo de gestão, revela o caráter de controle dessas práticas.

Há, por exemplo, *workshops* de respiração *ayur-védica* (tipo de medicina milenar

hindu): quando os trabalhadores se encontram sob situação de estresse¹, eles podem desenvolver uma respiração especial para se controlar. A empresa cuida da saúde do funcionário, da sua vida, ou seja, da sua disponibilidade pra o trabalho. Outro exemplo: consultorias que, para “desenvolver competências profissionais” nas empresas, aplicam “jogos” aos funcionários, como gincanas, para promover suas “saúdes” - seja saúde física, emocional, profissional, financeira, etc. - em que o *objeto* do trabalho não é levado em conta (o jogo é o mesmo num escritório de direito ou numa empresa do setor farmacêutico, por exemplo), mas as habilidades lúdicas e sociais dos trabalhadores - exatamente como descreveu Deleuze. Há casos, por exemplo, em que a empresa fornece ao funcionário academia e nutrição saudável, mas o que é, no discurso, um direito, um benefício, torna-se na prática um *dever*: aqueles que não são vistos na academia são considerados antissociais, elementos negativos do ambiente de trabalho - é preciso ser visto tantas vezes por semana, em determinados horários, para fazer contatos (*networking*) e até mesmo como forma de mostrar serviço e conseguir uma promoção; o lanche saudável - que, naturalmente, é descontado do salário - é entregue na mesa do trabalho, para que não se perca tempo indo ao restaurante (a não ser em caso de um almoço de negócios, que é também trabalho).

São apenas alguns exemplos, que eu apresento de forma sumária, mas que são examinados detalhadamente nessa pesquisa feita no Instituto de Psicologia da USP, a que me referi, e que ilustram a concretização dessa forma de controle sobre a saúde do trabalhador, sobre sua vida - nesse sentido, exemplos de biopoder. Temos, assim, um *gerenciamento do ser humano*, “um conjunto de princípios e práticas adotados pela organização como forma de utilizar cada vez mais a mente do indivíduo e não somente a força braçal” (Campos, *apud A promoção da qualidade...*, p. 63).

Poderíamos imaginar que, por serem exemplos *no interior* das empresas, tratar-se-ia somente de formas sofisticadas de disciplina; pensando com Hardt e Negri, contudo, seria mais apropriado dizer que os casos ali estudados mostram, antes, uma *passagem* da racionalidade da disciplina para a do controle, e também, eventualmente, ilustram aquela figura da boneca russa na qual a disciplina é envolvida pelo controle, o que não impede de reconhecer que esses instrumentos ultrapassam as paredes das empresas. Para concluir, dizem Hardt e Negri em *Império*: “devemos entender a sociedade de controle (...) como aquela (...) na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos. (...)”

¹ Seja por excesso de trabalho ou por assédio moral, por exemplo.

A sociedade de controle pode (...) ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização e de disciplinaridade que animam nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes” (*Império*, pp. 42-43).

BIBLIOGRAFIA

BARROS, Sérgio Paes de. *A promoção da qualidade de vida para os trabalhadores: discurso, poder e disciplina*. 2010. Dissertação em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da USP, São Paulo.

DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2010.

HARDT, M. e NEGRI, A. *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

_____. *Império*. 10a ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

_____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

MARX, Karl. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri. Modernity and multitude*. Maldem (EUA): Polity, 2012.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.