



FILOSOFIA EM DEBATE

QUESTÕES
DE ÉTICA,
EDUCAÇÃO
E POLÍTICA

João Paulo Simões Vilas Bôas
Leon Farhi Neto
Oneide Perius
(orgs.)

Nefiponline

Página intencionalmente em branco

Filosofia em Debate

questões de ética,
educação e política

Página intencionalmente em branco

Filosofia em Debate

questões de ética,
educação e política

João Paulo Simões Vilas Bôas
Leon Farhi Neto
Oneide Perius
(orgs.)

*Nefi*online
Florianópolis
2016

NEFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Aylton Barbieri Durão

Vice-coordenador: Delamar J. Volpato Dutra

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476

Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

<http://www.nefipo.ufsc.br/>

Projeto gráfico: Daniel Schiochett

Capa: Leon Farhi Neto

Foto: Alessandro Pinzani

Diagramação: Daniel Schiochett

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca da Universidade Federal do Tocantins

Campus Universitário de Palmas

Bibliotecário responsável:

Marcos Felipe Gonçalves Maia CRB2: 1.445

F488

Filosofia em debate: questões de ética, educação e política / João Paulo Simões Vilas Bôas ; Leon Farhi Neto ; Oneide Perius (Organizadores). – Florianópolis: Nefiponline, 2016.
240p.

ISBN 978-85-99608-15-9

1. Filosofia. 2. Filosofia moderna ocidental. 3. Filosofia da educação. 4. Filosofia política. I. João Paulo Simões Vilas Bôas. II. Leon Farhi Neto. III. Oneide Perius.

CDD: 190

Licença de uso Creative Commons:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>



SUMÁRIO

Apresentação.....	7
Nietzsche e a polêmica em torno da “grande política”: uma questão política ou uma questão hermenêutica? <i>João Paulo Simões Vilas Bóas</i>	9
A ação comunicativa e as variantes da educação na territorialização do poder <i>José Manoel Miranda de Oliveira e Karylleila dos Santos Andrade</i>	41
<i>Jus Naturale e Lex Naturalis</i> . O Homem e a Legitimidade do Poder em Hobbes e Locke <i>José Soares das Chagas</i>	61
Sobre mimesis, poética e ética em Aristóteles e Paul Ricoeur <i>Juliana Santana e Marina Palmieri</i>	81
A equivocidade essencial da democracia <i>Leon Farhi Neto</i>	99
Considerações sobre o Princípio Responsabilidade de Hans Jonas <i>Luciano Gomes Brazzil</i>	125
Sobre o projeto de uma dialética do esclarecimento <i>Oneide Perius</i>	149
O Comunitarismo na educação popular e suas contribuições para o fortalecimento da democracia participativa <i>Paulo Sérgio Gomes Soares</i>	173
A Constituição do Estado brasileiro na tensão entre o domínio e a direção de classe: a educação como arena ético-política <i>Roberto Francisco de Carvalho</i>	207

APRESENTAÇÃO

A presente coletânea reúne os textos que foram apresentados e discutidos nos encontros *Filosofia em debate: questões de ética, educação e política*, organizados pelos professores Leon Fahri Neto e Oneide Perius, do colegiado do curso de licenciatura em Filosofia da UFT, os quais tiveram lugar nesta mesma universidade de novembro de 2014 a abril de 2015.

O principal objetivo que norteou a organização deste evento foi o de criar um espaço que oportunizasse não somente a divulgação das pesquisas já desenvolvidas por cada um dos docentes deste colegiado, mas também — e principalmente — a discussão coletiva de trabalhos em diversos estágios de desenvolvimento numa atmosfera de troca de ideias saudável e produtiva que contou com a participação de docentes e discentes.

Além disso, a ampla abertura propiciada pelos temas norteadores dos encontros — ética, educação e política — não apenas reflete a diversidade das áreas de interesse dos pesquisadores, como também permitiu que as discussões se transformassem num profícuo exercício de interdisciplinaridade.

Nossa ênfase na diferenciação entre a mera divulgação científica e a discussão coletiva das pesquisas se relaciona ao fato de que, ao invés de simplesmente estruturar um congresso para dar publicidade a resultados já prontos e acabados de pesquisas muitas vezes produzidas isoladamente, os organizadores dos encontros *Filosofia em debate* se preocuparam em conceber o encontro num formato que possibilitasse justamente a mútua contribuição entre especialistas,

reforçando vínculos e fomentando a integração entre os docentes.

Numa época onde o crescente estímulo à competição quantitativa por produtividade acaba por estimular a criação de um perigoso e indesejável ambiente de compartimentalização das pesquisas acadêmicas e de acirrada rivalidade entre pesquisadores isolados, a iniciativa do colegiado de filosofia da UFT caminhou no sentido de mostrar, na prática, que uma outra postura ante o processo de produção e de divulgação do conhecimento é possível. Esperamos que este espírito de compartilhamento de ideias e de união de esforços, manifestado nesta primeira publicação conjunta do colegiado, possa continuar a render bons frutos nos anos vindouros.

Nosso agradecimento especial à equipe do Núcleo de Estudos de Filosofia Política — *NEFIPO*, pelo importante apoio institucional, sem o qual esta publicação não teria sido possível.

Os organizadores

NIETZSCHE E A POLÊMICA EM TORNO DA “GRANDE POLÍTICA”: UMA QUESTÃO POLÍTICA OU UMA QUESTÃO HERMENÊUTICA?

*João Paulo Simões Vilas Bôas*¹

I

A despeito das diversas polêmicas e do não pequeno número de incertezas que envolvem a figura de Friedrich Nietzsche — entre as quais se destaca o mistério até hoje não esclarecido acerca da real natureza da insanidade que lhe roubou os últimos onze anos de vida lúcida² e incluem também

¹ Doutorando em filosofia pela Unicamp sob orientação de Oswaldo Giacoia Junior. Pesquisa as relações entre o pensamento de Nietzsche e o fundamentalismo.

² O diagnóstico original da doença mental de Nietzsche — “paralisia geral progressiva” causada por sífilis em estado terciário — realizado em conformidade com o paradigma médico do final do século XIX, foi e continua sendo rejeitado por inúmeros estudos embasados tanto em informações biográficas como na literatura médica. Um dos principais argumentos contra a hipótese de que a loucura de Nietzsche teria sido causada pela sífilis é o de que o tempo médio de sobrevivência de um paciente nesta condição é de 3 a 5 anos, o que torna esta teoria incompatível com os 11 anos em que Nietzsche viveu na loucura. Em lugar da sífilis, a discussão passou a se concentrar em torno de algumas modalidades de doenças degenerativas do sistema nervoso, como a demência frontotemporal, o câncer no cérebro, ou ainda uma síndrome de origem genética conhecida

a nefasta associação entre suas ideias e o nacional-socialismo — é possível afirmar, sem sombra de dúvidas, que o filósofo de *Assim falou Zaratustra* figura entre os pensadores mais influentes de nossa era, motivo este que torna seus escritos cada vez mais indispensáveis para a compreensão e avaliação do atual quadro político, social, técnico-científico, religioso e cultural da humanidade.

Nesse contexto, gostaríamos de chamar a atenção para o conjunto de reflexões abarcado pela expressão “grande política”, o qual vem suscitando crescente interesse por parte de pesquisadores e estudiosos das mais diversas áreas, haja vista o expressivo número de trabalhos sobre este tema que vêm sendo recentemente produzidos dentro e fora do Brasil.

O principal móbil por trás da maior parte dos recentes trabalhos que tratam da grande política está diretamente ligado à acirrada polêmica acerca de qual seria a posição política defendida por Nietzsche, polêmica essa que remonta às primeiras repercussões dos seus textos no início do século XX, quando suas ideias foram associadas ao nazismo.

Um dos acontecimentos que certamente denegriu de maneira mais marcante a imagem deste Nietzsche foi a apropriação que ideólogos do nacional-socialismo, em especial Alfred Bäumler,³ realizaram dos seus escritos no início do século XX. Tal manipulação grotesca trouxe como consequência a repugnante vinculação, ainda recorrente em alguns círculos intelectuais, mesmo nos dias atuais, entre as ideias de Nietzsche e o nazismo,⁴ a qual só se tornou possível devido às falsificações, deformações e recortes realizados por

como CADASIL, (Cf. HEMELSOET, D. et al. *The Neurological illness of Friedrich Nietzsche*. In: **Acta neurologica belgica** 108. 2008, p. 9-16). Além de não serem incompatíveis com a sobrevivência do filósofo alemão após o colapso mental de janeiro de 1889, as hipóteses que remetem a causa da sua insanidade a uma doença genética encontram respaldo na misteriosa morte prematura do pai de Nietzsche com 35 anos, a qual foi diagnosticada na época como “amolecimento do cérebro”. Todavia, o tema permanece controverso ainda hoje.

³ Cf. MONTINARI, Mazzino. *Interpretações nazistas*. In: **Cadernos Nietzsche** 7, São Paulo: Discurso, 1999, p. 55-77.

⁴ Idem, p. 55.

Elisabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo, e Heinrich Köselitz na obra extremamente problemática *A Vontade de Poder* — nada além de um mosaico deliberadamente planejado por Elisabeth com o fito de fabricar a imagem de um Nietzsche sistemático e harmonizado com o *Zeitgeist* ufanista e racista do Império Alemão da época.⁵

A esse respeito, gostaríamos de deixar assente que este texto não se propõe a retomar tal questão, visto estarmos inteiramente de acordo com o ponto de vista expresso por Mazzino Montinari em seu artigo *Interpretações nazistas*, de que é “impossível falar seriamente, desde que se permaneça no terreno sólido da história, de uma real assimilação de Nietzsche, como ele realmente foi e pensou, por parte do nacional-socialismo”.⁶ Naquele texto, o autor italiano demonstra que esta aproximação só ocorreu graças aos recortes arbitrários e toscas reconstruções levadas a cabo por pseudointelectuais que nada mais eram do que burocratas às ordens do partido nazista.

Contudo, ao lado daqueles que, ignorando os fatos, ainda hoje insistem em apontar ideias protofascistas nos textos do

⁵ Christian Niemeyer, no verbete sobre *A Vontade de Poder* do *Léxico de Nietzsche*, apresenta vários exemplos de como a irmã de Nietzsche procurou articular os recortes textuais desta “obra postiça” (p. 592) com trechos de cartas falsificadas para “inverter por completo” (p. 594) as intenções do irmão, apresentando sua filosofia de um modo sistemático e que não difamasse “de modo demasiadamente aberto a religião, a Igreja e o império” (p. 593). “As citações da *Vontade de Poder* apresentadas antecipadamente (1904) por Elisabeth também obedeciam de antemão à intenção teórico-política aqui marcada: Elisabeth queria demonstrar (...) que os livros de Nietzsche, ‘apesar da forma aforismática [...], são expressão de uma coerente visão total de mundo.’ (...) Partindo desse objetivo, Elisabeth suprimiu na sequência pensamentos de Nietzsche que eram diametralmente opostos à intenção dela, e isso em detrimento do fato de que ele havia originalmente planejado inseri-los em *A Vontade de Poder*, a saber, já no prólogo dessa obra.” (p. 594). A leitura do verbete também mostra como este livro estimulou decisivamente “a nazificação generalizada de Nietzsche após 1933” (p. 597). Cf. NIEMEYER, Christian. *WM: A Vontade de Poder* In: NIEMEYER, Christian. (Org.) **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2014. p. 591-597.

⁶ MONTINARI, Mazzino. *Op. cit.*, p. 56.

pensador alemão,⁷ o século XX também assistiu ao surgimento de diversas leituras a respeito da política em Nietzsche, tão numerosas quanto divergentes entre si. Alguns intérpretes, como Adorno, ressaltaram o potencial emancipador da crítica à moral levada a cabo pelo filósofo, aproximando-o de uma vertente de esquerda,⁸ já outros entenderam a política nietzscheana em estreita associação com o anarquismo individualista de Max Stirner.⁹ Não faltaram inclusive interpretações que caminharam na direção oposta, buscando justamente negar qualquer intenção propriamente política nos textos de Nietzsche, como é o caso do principal tradutor das obras de Nietzsche nos EUA, Walter Kaufmann, que argumenta que o motivo condutor fundamental do trabalho de

⁷ Mesmo depois de décadas do desmascaramento definitivo d'*A Vontade de Poder*, vez ou outra ainda surgem trabalhos que insistem em associar diretamente as ideias de Nietzsche com o nazismo, como, por exemplo, LIVERI, Giuseppe. **Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione filosofico-storica di un „incontro“ impossibile**. Roma: Armando Editore, 2003.

⁸ A esse respeito, chamamos a atenção para a reconhecida influência de Nietzsche nas reflexões de Theodor Adorno. Cf. ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁹ As discussões sobre a relação entre Nietzsche e Max Stirner iniciaram-se ainda durante os anos de invalidez mental do filósofo (Cf. HARTMANN, Eduard von. *Nietzsches 'neue Moral'*. In: **Ethische Studien**. Leipzig, 1898. p. 34-69; p. 61. *apud* RAHDEN, Wolfert von. *Eduard von Hartmann „und“ Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche*. In: **Nietzsche-Studien**. Berlim: Walter de Gruyter, 1984, p. 481-502. (Vol. 13). Aqui, p. 484.) e se estendem ao longo do século XX (Cf. DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 74-75). A seguinte observação de Robert C. Holub ajuda a esclarecer o motivo da popularidade de Nietzsche entre os anarquistas: “O motivo pelo qual a conexão anarquista com Nietzsche recebeu menção mais proeminente foi simplesmente porque havia várias conexões temáticas entre Nietzsche e a tradição anarquista, especialmente a tradição alemã associada com Max Stirner. Ainda durante a vida de Nietzsche houve especulação que ele havia sido influenciado pelo autor de *O Único e sua propriedade*”. HOLUB, Robert C. *Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist*. In: TATLOCK, Lynne; ERLIN, Matt. **German Culture in nineteenth-century America: reception, adaptation, transformation**. Nova Iorque: Camden House, 2005. p. 139. Obs.: Exceto quando o tradutor for mencionado, todas as traduções de obras em inglês e em alemão são de minha própria autoria.

Nietzsche seria “o tema do indivíduo antipolítico que procura o autoaperfeiçoamento à distância do mundo moderno”.¹⁰

A conclusão da publicação, em 1980, da primeira versão da edição crítica dos textos de Nietzsche — trabalho iniciado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari na década de 60 e que se encontra em curso até os dias de hoje — lançou novas luzes sobre as abordagens políticas da obra do filósofo de Naumburg na medida em que não apenas comprovou de uma vez por todas que *A Vontade de Poder* se tratava de fato de uma falsificação sem qualquer credibilidade filosófica, como também revelou que os últimos fragmentos redigidos por Nietzsche tratam do tema da grande política.

Tal expressão ocorre apenas 20 vezes ao longo de toda a obra do filósofo, e, em cerca de metade delas, foi empregada para indicar uma reflexão que se estrutura como uma resposta às práticas políticas vigentes na época do filósofo, em especial na Alemanha recém-unificada. Apesar do número de ocorrências desta expressão ser relativamente pequeno, a investigação sobre o seu sentido alcançou grande importância depois da descoberta de que os fragmentos redigidos no período imediatamente anterior à ocorrência do colapso mental do pensador, na virada do ano de 1888 para 1889, tratam justamente da grande política. Isto fez com que ela passasse a ser considerada como a culminação de suas reflexões sobre a política, e desde então o número de trabalhos sobre este tema só tem crescido.

Todavia, não foi somente a investigação sobre o significado da expressão grande política que alcançou destaque nas pesquisas da atualidade. A despeito de ter sido reivindicado no passado, ora pela extrema direita, ora pela esquerda ou em defesa de um anarquismo individualista radical, é certo que

¹⁰ KAUFMANN, Walter. **Nietzsche. Philosopher, Psychologist, and Antichrist**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 418 *apud* ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 51 e p. 242.

Nietzsche se consolidou como uma das principais, senão obrigatórias, referências para as reflexões políticas do presente.

As três últimas décadas foram particularmente fecundas no que diz respeito ao surgimento de novas abordagens de Nietzsche a partir de um viés predominantemente político, sendo que suas ideias se tornaram objeto de estudo mesmo naqueles âmbitos cujas preocupações destoam abertamente dos objetivos e interesses do pensador, onde sua presença aparentemente pareceria absolutamente improvável, como por exemplo, Nietzsche sendo tomado em suporte do feminismo,¹¹ da democracia pós-moderna ou “democracia radical”¹² ou então em defesa dos interesses das minorias historicamente oprimidas.¹³

Neste amplo panorama de trabalhos interpretativos sobre o pensamento político de Nietzsche,¹⁴ destaca-se uma vertente de leitura surgida predominantemente entre intérpretes de língua inglesa que entende a grande política como a defesa de uma política aristocrática radical de cunho maquiavelista e escravagista e que tem entre seus mais conhecidos defensores Keith Ansell-Pearson, Don Dombowsky e Fredrick Appel.¹⁵

¹¹ Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, especialmente o capítulo intitulado *Nietzsche e o feminismo* p. 194-213 e também OTTMANN, Henning. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlim: Walter de Gruyter, 1999, p. 454-461.

¹² Cf. OTTMANN, Henning. *Op. cit.* p. 419-469. O anexo *Nietzsches politische Philosophie in der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart*, incluído na segunda edição deste livro, traz uma série de resenhas críticas das principais obras que representam cada uma destas novas “vertentes” interpretativas da política em Nietzsche.

¹³ Cf. OTTMANN, Henning. *Op. cit.* p. 462-466.

¹⁴ Cf. SIEMENS, Herman. *Nietzsche's Political Philosophy. A review of recent literature*, in: **Nietzsche-Studien**. Berlim: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526, (Vol 30).

¹⁵ APPEL, Fredrick. **Nietzsche contra Democracy**. Ithaca: Cornell University Press, 1999. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche contra Rousseau**. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução** e DOMBOWSKY, Don. **Nietzsche's Machiavellian Politics**. Palgrave Macmillan, 2004. Embora afirmemos que

De maneira sintética, a argumentação de Ansell-Pearson sobre a aristocracia escravocrata de Nietzsche afirma que, no que diz respeito à política, o pensador apoiaria abertamente o emprego da violência e a prática da escravidão por parte de uma aristocracia de homens superiores, os quais teriam a tarefa de assumir o controle de todas as forças produtivas e civilizatórias com o objetivo de criar as condições adequadas ao surgimento e cultivo de uma casta de indivíduos elevados, a qual, uma vez no poder, seria capaz de dar novos rumos à humanidade, promovendo o desenvolvimento de uma cultura superior.

Nesse sentido, o comentador inglês julga haver uma profunda cisão entre aquilo que ele denomina de “dimensão filosófica” e de “dimensão política” do pensamento de Nietzsche. A primeira delas se referiria tanto ao modo como o filósofo enuncia suas principais doutrinas — o além-do-homem, o eterno retorno e a vontade de poder — em *Assim falou Zaratustra*, como também às “intuições históricas de sua investigação do problema da civilização”,¹⁶ as quais incluem suas reflexões sobre o problema do niilismo europeu. Já a “dimensão política” de suas ideias compreenderia “a visão política que ele desenvolve em resposta à problemática histórica particular do niilismo”,¹⁷ isto é, a tentativa de dar às mencionadas doutrinas uma forma prática, o que foi levado a cabo em escritos posteriores.

Conquanto em *Assim falou Zaratustra* grande ênfase seria dada à postura de não-violência e de superação do ressentimento na afirmação do presente, Ansell-Pearson afirma que o conjunto de reflexões sobre o tema da grande política redigido a partir de *Além de Bem e Mal* denotaria uma posição contrária. Nesses textos de maturidade, além da presença da já mencionada apologia da violência, a afirmação do presente

tais autores advoguem uma interpretação aristocrática da política de Nietzsche, nossa assertiva deve ser tomada em um sentido amplo e geral. Justiça seja feita ao se destacar que eles não concordam inteiramente com todas as teses um do outro e que existem particularidades específicas inerentes aos trabalhos de cada um deles.

¹⁶ ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche contra Rousseau**. p. 223.

¹⁷ Idem.

acabaria ofuscada por uma proposta de sacrifício do presente em favor de uma promessa de bem futuro — o já mencionado domínio da casta de indivíduos elevados —, o que não deixa de lembrar a bem-aventurança prometida pela moral cristã, tão criticada pelo pensador alemão enquanto ideologia desvalorizadora da vida.

A dimensão do destaque alcançado por esta corrente de leitura aristocrático-maquivélica de Nietzsche pode ser avaliada pelo espaço notável que conseguiu conquistar em publicações internacionais de nível elevado.¹⁸ Particularmente no âmbito da pesquisa de Nietzsche feita no Brasil, vale observar que a publicação, em 1997, da tradução de *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, de Ansell-Pearson, foi o primeiro trabalho de maior envergadura traduzido em língua portuguesa que ofereceu uma abordagem propriamente política das reflexões do filósofo alemão, sendo este um dos motivos que pautaram nossa escolha de Ansell-Pearson como interlocutor principal.

Como é possível perceber, a importância recentemente concedida à dimensão política do pensamento de Nietzsche só é superada pela diversidade e igual incompatibilidade entre as diferentes leituras acerca do que poderiam vir a ser suas ideias políticas. Mas, afinal de contas, de que tratam as passagens sobre a grande política?

II

O primeiro aspecto para o qual gostaríamos de chamar a atenção em relação às ocorrências textuais da grande política é que, ao contrário do que afirmou Ansell-Pearson,¹⁹ esta

¹⁸ Tome-se como exemplo as discussões publicadas em 2001 e 2002 no periódico *Nietzsche Studien* entre Alan Schrift e Don Dombowsky e, também, deste último com Thomas H. Brobjer.

¹⁹ Em *Nietzsche contra Rousseau*, p. 192-193, Ansell-Pearson dá a entender de maneira errônea que todas as reflexões nietzscheanas sobre a grande política realizadas a partir de *Além de Bem e Mal* se refeririam à mencionada “solução política” do filósofo para o problema da decadência dos valores do Ocidente.

expressão não aparece nos escritos do filósofo alemão apenas depois de *Assim falou Zaratustra* nem tampouco foi empregada por Nietzsche em seus textos de maturidade com um único sentido. Pelo contrário, aparecendo pela primeira vez ainda em *Humano, demasiado humano*,²⁰ esta temática se faz presente em vários escritos do pensador, cuja composição abarca um período que se estende de 1878 até o fim da sua vida lúcida, em janeiro de 1889.²¹ Em aproximadamente metade das vezes em que esta expressão aparece²² nos textos nietzschianos, ela foi empregada no sentido de uma crítica irônica às práticas políticas vigentes na Europa do final do século XIX, em particular no recente Império Alemão, as quais, segundo o filósofo, exemplificam um modelo de política autoritária de “sangue e ferro”²³ que tem como principais características o

²⁰ HHI, 481. Todas citações das obras de Nietzsche foram referidas conforme a lista de abreviaturas ao final do texto.

²¹ As passagens da obra publicada de Nietzsche onde esta expressão aparece são: HHI, 481; A, 189; ABM, 208; ABM, 241; ABM, 254; GM, I, 8; CI, Moral como antinatureza, 3; CI, o que falta aos alemães, 3; CI, o que falta aos alemães, 4; EH, porque sou um destino, 1. Além delas, há também os seguintes fragmentos póstumos: FP 4[247] (verão de 1880); FP 32[18] (inverno de 1884/1885); FP 34[188] (abril/junho 1885); FP 35[45] (maio/julho 1885); FP 35[47] (maio/julho 1885); FP 9[121] (outono de 1887); FP 12[2] (início de 1888); FP 19[1] (setembro de 1888); FP 25[1] (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889) e FP 25[6] (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

²² Dentre as 20 ocorrências textuais desta expressão, a maioria (que inclui 6 aforismos publicados e 4 textos póstumos, escritos ao longo de um período que vai de 1878 até as suas anotações finais) se refere à crítica dirigida contra o conjunto de práticas políticas de cunho nacionalista, autoritário e militarista. Outras 3 ocorrências do espólio (datadas de 1884, 1885 e 1888) são provavelmente esquemas preparatórios de capítulos ou de textos que nunca chegaram a ser escritos. Por fim, restam 7 ocorrências (4 aforismos publicados e 3 fragmentos póstumos), redigidas entre 1886 e janeiro de 1889, nas quais esta expressão, seguramente, não foi empregada para criticar a *Realpolitik* do então Império Alemão e que constituem o foco das controvérsias interpretativas.

²³ ABM, 254. A sentença “sangue e ferro” tornou-se conhecida como expressão-ícone da *Realpolitik* após ter sido mencionada pelo então primeiro ministro Otto Von Bismarck num discurso proferido à comissão de orçamento do parlamento prussiano em 30 de setembro de 1862. No mencionado discurso, Bismarck rejeitou as exigências do parlamento por

militarismo, o nacionalismo e o achatamento das diferenças internas em prol da busca pela supremacia sobre outras nações.

Tal modelo de política é veementemente criticado por Nietzsche que, longe de entendê-la como grande, afirma, ao contrário, que ela é justamente a responsável pelo estreitamento e apequenamento do gosto e do espírito do povo alemão,²⁴ — daí nos referirmos ao primeiro sentido da grande política como um sentido irônico — o que pode ser observado na seguinte passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, onde o filósofo defende a tese de que o fortalecimento do Estado corresponderia a um igual estrangulamento da cultura:

Faça-se uma estimativa: não é apenas palpável que a cultura alemã decai, também não falta razão suficiente para isso. Ninguém, afinal, pode despende mais do que tem — isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se se exaure no poder, na grande política, na economia, no comércio mundial, no parlamentarismo, nos interesses militares — se se entrega para esse lado o quantum de entendimento, seriedade, vontade, de auto-superação que se é, então ele faltará no outro lado. A cultura e o Estado — que não se engane sobre isso, — são antagonistas: “Estado cultural” é meramente uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera às custas do outro. Todas as grandes épocas da cultura são épocas politicamente decadentes: o que é grande no sentido da cultura foi apolítico, mesmo *antipolítico*. (...) Na história da cultura européia, o advento do “Reich” significa, antes de tudo, uma coisa: uma *mudança do centro de gravidade*. Já se sabe em toda parte: no principal — e isto continua sendo a cultura — os alemães já não entram mais em consideração. (...) ²⁵

reformas liberais na política prussiana e argumentou a favor de um aumento no orçamento militar, afirmando que “não é por meio de discursos e resoluções majoritárias que as grandes questões de um tempo são decididas — este foi o grande erro de 1848 e 1849 — mas sim por meio de ferro e sangue”. O texto original do discurso, do qual foi extraído o trecho citado, encontra-se livremente disponível para consulta online no endereço eletrônico *German History in Documents and Images* http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=250&language=german. Acessado em 20/04/2015.

²⁴ ABM, 241. Cf. também GC, 377.

²⁵ CI, O que falta aos alemães, 4.

Esta grande política nacionalista e militarista revela-se, na verdade, como uma “pequena política”²⁶ justamente porque impede o desenvolvimento das potencialidades culturais de um povo, que, como o próprio filósofo deixou claro, é “o principal”. Na medida em que um Estado se propõe a absorver e direcionar todos os recursos à sua disposição com vistas a assegurar para si “uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos”,²⁷ sua população automaticamente passa a ser considerada como matéria-prima a ser empregada e — como a história do século XX mostrou de modo a não deixar dúvidas, até mesmo sacrificada — de maneira cuidadosamente planejada e calculada com vistas a maximizar a efetivação da utopia da “Alemanha, Alemanha acima de tudo”.²⁸

Esta pequena política se estrutura sobre duas características principais, a saber: em primeiro lugar o cultivo de um fervor nacionalista hostil, ou então o apelo a algum chauvinismo racial ou religioso²⁹ (ou a qualquer outra forma de separação arbitrária entre seres humanos que se possa conceber), que tem por objetivo estabelecer e consolidar uma diferenciação entre “nós” e os “outros”, cujo exemplo claro Nietzsche pôde testemunhar no crescimento do nacionalismo na Europa do fim do século XIX, referido por ele como a “doença e insensatez mais *contrária à cultura* que existe (...) essa *névrose nationale* [neurose nacional], da qual a Europa está

²⁶ ABM, 208, GC, 377.

²⁷ HHI, 481.

²⁸ Primeira estrofe da *Deutschlandlied* — Canção da Alemanha — composta em 1848 e que, após a unificação de 1871, tornou-se uma das músicas patrióticas mais comuns no Império Alemão. Nietzsche menciona esse verso diversas vezes sempre em tom de crítica ao nacionalismo germânico. Cf. GC, 357, GM 3, 26, EH, O Caso Wagner, 2 e também os seguintes textos póstumos: FP 25[248] (primavera de 1884), FP 25[251] (primavera de 1884), FP 1[195] (inverno de 1885 – primavera de 1886) e FP 2[10] (inverno de 1885 – inverno de 1886).

²⁹ Cf., por exemplo, ABM, 241; ABM, 254; CI, o que falta aos alemães, 3 e FP 7[47] (final de 1886/ primavera de 1887).

doente”³⁰ e que tem por consequência direta a “proliferação de pequenos Estados na Europa, da *pequena* política”.³¹

À exaltação dos nacionalismos imperialistas — que faz com que as nações européias, em especial a Alemanha, se ocupem de supervalorizar o nacional e apontar as armas para o estrangeiro — soma-se também uma segunda característica: o cultivo de uma ideologia gregária, que afirma que a existência humana só realizaria plenamente seu sentido a partir do momento em que conseguisse integrar-se num todo maior³² — o que, no contexto da Alemanha, seria simbolizado pela grandeza e glória do *Reich* — e que, com isso, oferece suporte aos processos de massificação indispensáveis à efetivação deste tipo de política.

Tal é o desprezo do filósofo alemão por esta pequena política, a qual “torna monótono o espírito alemão na medida em que o torna enfatuado”,³³ por essa “mentirosa auto-admiração racial e indecência que atualmente se ostenta na Alemanha como signo da mentalidade alemã”,³⁴ que é justamente por oposição a ela que Nietzsche emprega a expressão grande política em seu segundo sentido, com vistas a indicar — desta vez sem ironia — qual seria de fato a sua grande política:

(...) antes o contrário seria do meu agrado — quero dizer, um crescimento tal do caráter ameaçador da Rússia, que a Europa teria de resolver tornar-se igualmente ameaçadora, a saber, *adquirindo uma vontade única* por meio de uma nova casta dominante sobre a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que pudesse se colocar alvos por milênios afora: — para que finalmente chegasse a termo a longa comédia de sua divisão em pequenos Estados, e, do mesmo modo, sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas. O tempo para a pequena política acabou: já o próximo século

³⁰ EH, O Caso Wagner, 2.

³¹ Idem.

³² Cf. A, 189 e FP 19[1] (setembro de 1888).

³³ GC, 377.

³⁴ Idem.

trará a luta pelo domínio da Terra — a *compulsão* para a grande política”.³⁵

Ora, se o segundo sentido atribuído à grande política foi primeiramente mencionado por Nietzsche através de uma contraposição à política chauvinista e autoritária do Império Alemão recém-unificado, é natural que surja a pergunta se isto então não significaria que o pensador apoiaria práticas políticas não autoritárias, como o liberalismo, ou ainda, se ele não seria um apologista de doutrinas libertárias, o que, se confirmado, acabaria por validar aquelas leituras que o aproximam do anarquismo.

Contudo, ao lançarmos os olhos sobre suas críticas igualmente mordazes dirigidas contra a democracia, o anarquismo e o socialismo, torna-se possível perceber que esta suspeita não procede, pois nenhuma dentre estas políticas não autoritárias encontra acolhida nas suas reflexões. Nietzsche vê as pretensões de uma sociedade igualitária (democracia) ou de uma sociedade sem conflitos (socialismo) como diferentes formas da mesma utopia gregária de “universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, satisfação e facilidade para todos”.³⁶

(...) com ajuda de uma religião que satisfaz e adula os mais sublimes anseios do animal de rebanho, chegou-se ao ponto em que encontramos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão. Mas que seu ritmo ainda é vagaroso e sonolento demais para os mais impacientes, para os doentes e viciados no mencionado instinto [o instinto de rebanho - JPSVB], disso falam os uivos cada vez mais furiosos, o ranger de dentes cada vez mais escancarado dos cães anarquistas que agora rondam pelos becos da cultura européia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos da revolução pacificamente trabalhadores, ainda mais aos apatetados filosofastros e adoradores da irmandade, que se denominam socialistas e querem a “sociedade livre”, mas na verdade unânimes com

³⁵ ABM, 208.

³⁶ ABM, 44.

todos eles na fundamental e instintiva hostilidade contra qualquer outra forma de sociedade que não o rebanho *autônomo* (até chegar à própria negação do conceito de ‘senhor’ e ‘servo’ — *ni dieu ni maître* [nem deus nem senhor] manda uma fórmula socialista —); unânimes na resistência obstinada contra qualquer pretensão especial, qualquer direito especial e privilégio (isto quer dizer, em última instância, contra *tudo* direito: pois quando todos são iguais, então ninguém precisa mais de ‘direitos’ —); unânimes na desconfiança contra a justiça que pune (como se ela fosse uma violação do mais fraco, uma injustiça com a consequência *necessária* de toda sociedade anterior —); mas do mesmo modo unânimes na religião da compaixão, na simpatia, com tudo quanto seja sentido, vivido, sofrido (abaixo até o animal, acima até ‘Deus’: — a extravagância de uma “compaixão para com Deus” é apropriada a uma época democrática —); todos juntos unânimes no grito e na impaciência da compaixão, no ódio mortal contra o sofrimento em geral, na incapacidade quase feminina de poder permanecer espectador diante dele, de poder *deixar* sofrer; unânimes no involuntário obscurecimento e amolecimento, sob cujo fascínio a Europa parece ameaçada por um novo budismo; unânimes na crença na moral da compaixão *coletiva*, como se ela fosse a moral em si, como o ápice, o cume alcançado pelos homens, a única esperança do futuro, o meio de consolo do presente, o grande resgate das culpas de outrora: — todos juntos unânimes na crença na comunidade como a *salvadora*, logo, no rebanho, em ‘si’...³⁷

Se nem a política militarista do *Reich*, nem as políticas de orientação democrática, socialista, liberal ou anarquista parecem encontrar guarida nos textos de Nietzsche, então qual poderia ser o regime político encerrado na sua proposta da grande política?

Antes de tentarmos responder a uma pergunta deste tipo, é necessário chamar a atenção para o fato de que a própria formulação de tal pergunta já pressupõe que o discurso da grande política se constituiria numa proposta política, no sentido como tradicionalmente se entende esta expressão, ou seja: uma proposta que teria a intenção de apresentar os

³⁷ ABM, 202.

princípios de um modelo organizacional de gestão estatal ou de um determinado agrupamento social.

Ora, não são poucas as passagens nas quais Nietzsche demonstra abertamente seu repúdio às soluções políticas de qualquer espécie, com destaque para o discurso *Do novo Ídolo*, onde o filósofo, por meio da personagem Zarathustra, descreve o Estado como “o mais frio de todos os monstros”,³⁸ concluindo que “Lá onde cessa o Estado, somente ali começa o homem que não é superficial (...) o além-do-homem”³⁹ e também para a seguinte passagem da terceira *Consideração extemporânea*:

Toda filosofia que acredita ter removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. (...). Como poderia uma invenção política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra?⁴⁰

Em se tratando especificamente do contexto da sua produção intelectual tardia, acreditamos ser possível afirmar que tal posicionamento do filósofo alemão deve-se fundamentalmente à sua compreensão de que a política, em suas variadas formas, seria uma instância derivada e subordinada à ética. Ao lado da pequena política de massas, de cunho militarista e nacionalista praticada por Bismarck na Alemanha de sua época, também as outras modalidades teóricas e práticas da política do seu tempo, como a democracia, o anarquismo e o socialismo nada mais seriam do que resultados da transposição de valores morais cristãos para o âmbito da sociedade laica.

No entender do pensador alemão, a filiação unânime das políticas contemporâneas à ideia de igualdade entre os homens e a conseqüente reivindicação de direitos iguais para todos — a qual tem sua origem na máxima cristã da “igualdade das almas

³⁸ Za, *Do novo Ídolo*.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Co. Ext. III, 4.

ante Deus”⁴¹ — só contribuí para mediocrizar os seres humanos, pois nivela a todos indistintamente sob o mesmo critério e suprime a riqueza da pluralidade de diferenças, reduzindo a existência humana a uma vida cerceada dentro dos limites de uma busca anódina pelo conforto, segurança e estabilidade no interior de uma sociedade gregária na qual a força para comandar é substituída pela virtude em obedecer e se adaptar, criando uma passividade indolente diante de toda espécie de conflito, o que faz dos homens verdadeiros animais mansos e controláveis, no sentido gregário da expressão.

Estando a política, em suas variadas modalidades, ainda profundamente enraizada na moralidade cristã, não parece fazer sentido afirmar que Nietzsche tentaria efetivar seus projetos filosóficos de maturidade — a transvaloração de todos os valores, a superação do nihilismo, o cultivo do além-dohomem, etc. — com uma proposta política.

Contudo, nem a implacável crítica do filósofo às práticas políticas do seu tempo nem sua visível descrença diante da política parecem ser motivos suficientes para que Ansell-Pearson deixe de considerar que a solução nietzscheana se situaria numa dimensão política. Como é possível entender isso?

III

O argumento central que sustenta a tese de Pearson — e também de outros autores que igualmente entendem Nietzsche como apologista de uma aristocracia em moldes escravocratas e maquiavélicos — é que, a despeito do repúdio do filósofo alemão à democracia, ao socialismo, ao anarquismo e ao regime monárquico do Império Alemão, ele não deixou registrada nenhuma crítica direcionada especificamente aos regimes de governo aristocráticos. Pelo contrário, o que se observa ao longo de toda a obra nietzscheana, em especial os escritos de maturidade, são asserções positivas sobre a aristocracia e sobre

⁴¹ AC, 62.

uma classe de homens nobres e destacados que estaria por vir, com destaque para as passagens d’*O Anticristo* nas quais o filósofo se refere de maneira elogiosa à obra *Leis de Manu*⁴² e ao modelo de sociedade indiana hierarquizada e dividida em castas.

Tomando por base as mencionadas passagens e também levando em consideração o tom claramente não universal, antidemocrático e elitista dos escritos do filósofo alemão, tais comentadores julgam-se justificados em considerar que as diretrizes das *Leis de Manu* representariam para Nietzsche o ideal para uma sociedade forte, capaz de efetivar o “domínio sobre a Terra como meio para a produção de um tipo elevado”.⁴³

Tal consideração traz como consequência que as mencionadas críticas nietzscheanas à política não se direcionariam contra toda e qualquer tentativa de resolver o problema da crise dos valores do Ocidente apelando para recursos e técnicas de natureza político-administrativa, mas, unicamente, contra aquelas formas de governo que teriam por base valores cristãos. Por conseguinte, passagens como a da terceira *Consideração Extemporânea* citada anteriormente — que à primeira vista se referem à política como um todo — deveriam, no entender de Ansell-Pearson, ter sua abrangência relativizada.

Todavia, uma análise minuciosa do contexto formado pelas anotações que remontam à época da recepção nietzscheana do pensamento hindu e também dos textos preparatórios para o que mais tarde viria a se constituir como o livro *O Anticristo* acaba por revelar que a tese de que a sociedade de castas indiana poderia ser considerada como uma espécie de ideal político para o filósofo alemão não apenas

⁴² As referências de Nietzsche a este código de leis que contém os princípios ordenadores da sociedade de castas indiana estão presentes em AC, 56-58 e, com menor destaque, também em CI, Os melhoradores da humanidade, 3 e 4.

⁴³ FP 25[211] (primavera de 1884).

carece de respaldo textual como também suscita enormes dificuldades teóricas.

Diante do manifesto desprezo de Nietzsche contra a classe sacerdotal, como acreditar que ele poderia ser favorável a um regime político no qual ela ocupa precisamente a posição mais elevada? E ainda, em vista das diversas passagens nas quais o filósofo de Naumburg se expressa de maneira inegável no sentido de repudiar, de maneira veemente, toda tentativa de buscar um fundamento ou de remeter o sentido da existência a algo que esteja para além dela,⁴⁴ como explicar que a sociedade de castas indiana, que se apóia justamente sobre uma “mentira sagrada”,⁴⁵ poderia ser tomada como seu ideal político?

A resposta oferecida por Ansell-Pearson a estas dificuldades — quando ele simplesmente conclui que a formulação da grande política seria um indicativo de que o pensador alemão teria sucumbido ao ressentimento e ao espírito de vingança no período posterior a *Assim falou*

⁴⁴ Restringindo-nos apenas ao contexto de *O Anticristo*, destacamos o aforismo 15 desta obra: “No cristianismo, nem a moral nem a religião tocam com qualquer ponto da realidade. Nada além de *causas* imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “espírito”, “o livre-arbítrio” — ou também “o arbítrio não-livre”); nada além de *efeitos* imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Uma relação entre *seres* imaginários (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; completa ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (nada além de autoequivocos, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis — dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo — com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa — “arrependimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “a proximidade de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). — Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo dos sonhos, para sua grande desvantagem, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto *aquele* falseia, desvaloriza e nega a realidade. (...) — todo mundo fictício tem sua raiz no *ódio* contra o natural — a realidade! —, ele é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas com isso tudo é esclarecido. Quem tem motivos para furtar-se mendazmente à realidade? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade quer dizer ser uma realidade malograda... A sobrecarga de sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa de toda moral e religião fictícias: mas uma tal sobrecarga dá a fórmula para *décadence*...*” AC, 15.

⁴⁵ AC, 57. Nietzsche também registra esta expressão no FP 15[45] (Primavera 1888), cujo título é “*Para a crítica do código de Manu*”.

*Zaratustra*⁴⁶ — nos parece situar-se muito mais no âmbito de um psicologismo do que num argumento propriamente dito.

Ao expressar tal conclusão, o autor inglês deixa subentendido que, para o Nietzsche maduro, mais importante seria dar vazão ao seu próprio ressentimento — consequência da sua condição mental doentia — na forma do anúncio da grande política, ainda que isto, na medida em que se contraporía frontalmente a algumas ideias fundamentais que ele desenvolveu e advogou ao longo de toda sua vida intelectual, viesse a colocar por terra todo o seu esforço em rejeitar qualquer tipo de redenção consoladora para o problema da crise moral do Ocidente.

A nosso ver, o mero recurso a uma conclusão psicologizante⁴⁷ deste tipo é absolutamente insuficiente para dar conta, de maneira adequada e satisfatória, dos problemas suscitados pela interpretação do autor inglês, pois este tipo de argumento se apoia num pressuposto dificilmente corroborável, a saber: a supervalorização da suposta condição psicopatológica do filósofo em detrimento do compromisso com seu trabalho reflexivo, desenvolvido à custa de muito esforço durante a maior parte de sua vida, esforço este do qual o §6 do capítulo “Por que sou tão sábio”, de *Ecce homo*, é um claro exemplo:

(...) Quem conhece a seriedade com a qual minha filosofia assumiu a luta contra os sentimentos de vingança e de rancor, até ao interior da doutrina do “livre-arbítrio” — a luta com o

⁴⁶ Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche contra Rousseau**. p. 161 e p. 192-193.

⁴⁷ Em vista do grande esforço de Nietzsche em demolir a crença na separação entre autor e obra, seria no mínimo ingênuo acreditar que a mencionada conclusão de Ansell-Pearson se referiria apenas à obra filosófica e não ao seu autor. Tome-se como exemplo o seguinte trecho de ABM, 6: “Gradualmente foi se revelando a mim o que toda grande filosofia foi até o momento, a saber: a autoconfissão de seu autor e uma espécie de *mémoires* [memórias] indesejadas e inobservadas. Da mesma forma, as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíam o próprio gérmen vital a partir do qual a planta inteira sempre cresceu. De fato, para esclarecer como propriamente surgiram as mais remotas asserções metafísicas de um filósofo, é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral quer isto (quer ele —) chegar?”

cristianismo é apenas um caso particular dela — compreenderá por que apresento justamente aqui meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática. Nas épocas de *décadence* eu os *proibi* a mim como prejudiciais; tão logo a vida era novamente rica e orgulhosa o bastante para eles, eu os proibi como *inferiores* a mim.(...) ⁴⁸

Nesse sentido, entendemos que o recurso ao psicologismo como solução *deus ex machina* rápida e definitiva para toda e qualquer dificuldade suscitada por uma determinada interpretação do pensamento de Nietzsche mostra-se antes como um desvio diante do problema do que como seu enfrentamento propriamente dito, pois retira toda a responsabilidade do comentador pelas dificuldades advindas de sua leitura e lança-a, sem maiores justificativas, sobre os ombros do próprio filósofo.

É curioso notar que, em vista do fato de Nietzsche haver encerrado sua vida intelectual de maneira abrupta devido a um colapso mental, cuja causa e circunstâncias até hoje permanecem incertas, o recurso ao fator psicológico/patológico para explicar ou justificar eventuais contradições ou excentricidades no seu pensamento foi e lamentavelmente ainda é empregado por alguns comentadores como uma espécie de último recurso que tem em vista soterrar qualquer problema mais desafiador ou então oferecer uma resposta rápida para alguma dificuldade indesejada. A esse respeito, fazemos nossas as linhas de um artigo de Werner Stegmaier que analisa justamente um dos aforismos mais explosivos quanto ao estilo e mais desmedidos quanto às pretensões, — o §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo* —, o qual também é uma das passagens mais frequentemente tachadas de “megalomaniaca” ou “delirante” de Nietzsche:

As pessoas tomam-se a si próprias como critério para demarcar o que em Nietzsche pode valer como aceitável, presunçoso e megalomaniaco, e colocam sua loucura no

⁴⁸ EH, Por que sou tão sábio, 6.

momento onde elas não mais o compreendem, não mais o suportam — isso pode começar já n’*O Nascimento da Tragédia* e vai se aproximando cada vez mais, em *Assim falou Zaratustra*, em *Para a Genealogia da Moral*, no *Crepúsculo dos Ídolos* e em *Ecce homo* e *O Anticristo*. Mas o próprio Nietzsche mediu “a fortaleza de um espírito [...] pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele necessitasse vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amolecida, falseada” (*Além de Bem e Mal*, §39) — e igualmente a sua “verdade”.⁴⁹

Faz-se necessário ressaltar, entretanto, que ao criticarmos a fragilidade da leitura de Pearson em apresentar uma resposta satisfatória para as contradições entre o que ele afirma ser o pensamento político de Nietzsche e algumas ideias básicas defendidas pelo pensador alemão, isto não significa, de maneira alguma, que estaríamos pressupondo que as ideias deste filósofo estariam (ou deveriam ser) isentas de quaisquer contradições, paradoxos ou problemas. Tampouco trata-se de alguma tentativa de salvar a imagem do autor de *Assim falou Zaratustra* ou defender a coerência interna de um suposto sistema de pensamento nietzscheano contra as críticas que lhe foram lançadas, visto que tal empreendimento, além de atoleimado, seria completamente inútil, pois as ideias filosóficas de quem quer que seja não se enquadram na categoria das coisas que precisam de alguma forma ser defendidas por algum advogado para que possam continuar mantendo sua validade.

O florescimento de um determinado conjunto de reflexões filosóficas e sua posterior influência e repercussão nos mais diversos âmbitos de uma cultura e de uma sociedade ou, pelo contrário, a perda da relevância, o abandono e o posterior obscurecimento de um sistema de ideias não são ocorrências que dependam da quantidade de elogios ou de críticas que a eles sejam dirigidos. Prova disso é o fato de que

⁴⁹ STEGMAIER, Werner. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo*. In: **Trans/Form/Ação**. Marília: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2011, vol. 34, n. 1, p. 173-206. Aqui, p. 177.

uma parcela significativa dos pensadores mais importantes da tradição filosófica encontraram pouco ou nenhum eco para suas reflexões enquanto estavam vivos e o valor de seus escritos só veio a ser reconhecido postumamente. Da mesma forma, não foram poucos aqueles que, tendo obtido grande projeção e destaque intelectual durante a vida, caíram no mais completo esquecimento tão logo faleceram.

IV

Diante da importância ressaltada diversas vezes por Nietzsche acerca do modo como ele esperava que seus escritos fossem lidos⁵⁰, e ainda, tendo em vista o fato de que suas reflexões sobre a política, talvez mais do que qualquer outra temática, estiveram (e ainda estão) profundamente envolvidas em polêmicas e disputas acirradas ao longo da história da repercussão do seu pensamento, suscitando leituras as mais diversas e muitas vezes incompatíveis entre si, julgamos que um fator adicional que depõe contra o tipo de interpretação sustentada por Ansell-Pearson é a ausência de um posicionamento claro no que diz respeito a uma metodologia de trabalho que dê conta de tratar com as particularidades do estilo e das intenções do pensador alemão ao escrever, bem como das consequências que isso acarreta no modo como se deve proceder no trato com seus textos, visto que uma discussão sobre critérios de leitura é absolutamente indispensável em se tratando da grande política.

As particularidades que caracterizam os textos de Nietzsche saltam aos olhos de qualquer leitor que se depare com seu estilo irônico, polêmico e deliberadamente desprovido de ordenação nos moldes dos textos argumentativos tradicionais. Por meio de uma linguagem aforística explosiva, o filósofo alemão torna manifesta sua inequívoca rejeição por

⁵⁰ Cf. por exemplo, A, Prólogo, 5 e EH, Prólogo, 1.

toda forma de sistematicidade,⁵¹ oferecendo a seus leitores um texto carente tanto de conclusões claras como também de uma terminologia unívoca.

Ao falarmos da ausência de uma terminologia unívoca em Nietzsche, queremos dizer que uma mesma palavra ou expressão assume diferentes significados conforme o contexto em que está inserida, sendo que, algumas vezes, estes sentidos diferentes atribuídos a um mesmo termo sequer são compatíveis entre si. Isto é válido, inclusive, para as ideias que são tradicionalmente consideradas como os conceitos principais de seu pensamento, como o além-do-homem, a vontade de poder, o eterno retorno, o niilismo, a grande política, etc.⁵²

É impossível tratar da multivocidade de sentidos dos conceitos em Nietzsche sem se referir à palavra alemã *Spielraum* — que traduzimos por margem de manobra —, empregada pelo filósofo para indicar uma condição de mobilidade semântica na qual uma mesma palavra pode, sob determinadas condições, ser compreendida de maneiras diferentes, o que torna impossível sua fixação num sentido definitivo. Dentre as passagens nas quais o filósofo a empregou, destacamos o aforismo 27 de *Além de Bem e Mal*, onde ele declarou que sua intenção era “fazer de tudo para ser mal compreendido”,⁵³ deixando propositalmente uma margem de manobra para mal-entendidos em seus escritos.

Se, por um lado, é notória a dificuldade em se interpretar os escritos propositalmente labirínticos e desafiadores de

⁵¹ Cf., por exemplo, o aforismo 26 do capítulo “Máximas e flechas”, do *Crepúsculo dos Ídolos*: “Eu desconfio de todos os sistemáticos e desvio deles. A vontade de sistema é uma falta de probidade”.

⁵² Nossa afirmação pode ser confirmada não apenas pela duplicidade de sentido da expressão grande política, mas também quando se consideram as conhecidas disputas interpretativas sobre o que viria a ser o sentido do eterno retorno ou ainda os diferentes significados assumidos pelo termo niilismo. Cf. MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?*. In: TÜRCKE, Christoph (org.). **Nietzsche, uma provocação**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32.

⁵³ ABM, 27.

Nietzsche, frutos de um estilo peculiar e bastante sedutor de escrita que mistura relatos autobiográficos, prosa, poesia, música e reflexão filosófica, e se é igualmente certo que ele escreveu de maneira proposital a suscitar mal-entendidos em seus leitores com o fito de evitar que seus textos acabassem caindo nas mãos de “algum zé qualquer”,⁵⁴ por outro lado faz-se mister chamar a atenção para o fato de que isso não significa que não possam existir critérios para orientar uma apreciação filologicamente comprometida de suas obras.

Aqui é preciso não perder de vista que o filosofar em Nietzsche se deu por meio de experimentos.⁵⁵ Com isso, da mesma forma como ele argumenta no aforismo 12 da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral* a respeito das transformações sofridas pelas instituições, doutrinas, religiões, etc., entendemos que as transformações de sentido operadas em algumas ideias centrais de seu pensamento — aí também incluída a grande política — correspondem a movimentos de reinterpretação, reavaliação e transformação realizados pelo pensador com suas próprias ideias. Conduzir o pensamento e escrever por meio de tais saltos, mudanças, deixando o sentido de suas principais ideias sujeito às variações de margens de manobra — constituindo assim uma “filosofia experimental”⁵⁶ —, foi a forma encontrada por ele para não permitir que suas

⁵⁴ GC, 381. *Contribuição para a questão da compreensibilidade*: se alguém escreve, ele não quer somente ser compreendido, mas, do mesmo modo, também *não* ser compreendido. Se “algum zé qualquer” (*irgend jemand*) considera um livro incompreensível, isso não é, de modo algum, uma objeção contra o livro: talvez exatamente isso fizesse parte da intenção do autor, — ele não *queria* ser compreendido por “algum zé qualquer”. Todo espírito e gosto mais destacado, quando quer se comunicar, escolhe para si também seus ouvintes; ao escolhê-los, ele simultaneamente traça suas barreiras contra “os outros”. Todas as leis mais refinadas de um estilo têm aí sua origem: elas mantêm longe, elas criam distância, elas proíbem “a entrada”, a compreensão, como foi dito, — enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido (...)

⁵⁵ Cf. FP 7 [261] (primavera/verão de 1883), FP 16[32] (primavera/verão de 1888), FP 24[1] (outubro/novembro de 1888) e também GC, 110.

⁵⁶ FP 16[32] (primavera/verão de 1888).

ideias se cristalizassem em um sistema unívoco de verdades fixas e permanecessem fluidas.

(...) não há princípio mais importante para todo tipo de história do que este (...); que algo existente, que de algum modo atingiu uma posição, é sempre interpretado a partir de novos pontos de vista, novamente monopolizado, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (...) que todo acontecer no mundo orgânico é um *subjugar*, *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenorear-se é um novo interpretar, um reajustar, por meio do qual o “sentido” e o “objetivo” anteriores precisam ser necessariamente obscurecidos ou completamente suprimidos. (...) todos os objetivos, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenoreou de algo menos poderoso e gravou sobre ele o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma contínua cadeia de signos de interpretações sempre novas e de reajustes, cujas causas não precisam estar relacionadas entre si, antes se sucedem e se substituem sob condições meramente casuais. Consequentemente, “desenvolvimento” de uma coisa, de um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a um fim, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, alcançado com o menor dispêndio de força e de custos — mas sim a sucessão de processos de subjugação que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos independentes uns dos outros, considerados juntamente com as resistências a cada vez acionadas em sentido contrário, com as metamorfoses da forma tentadas com o objetivo de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. A forma é fluida, mas o “sentido” o é ainda mais...⁵⁷

Um exemplo claro de como se deram tais releituras e reinterpretações são os prólogos acrescentados por Nietzsche em 1886 à *Gaia Ciência*, aos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, além da “tentativa de autocrítica”, acrescentada neste mesmo ano ao *Nascimento da Tragédia*, e também os capítulos de *Ecce homo* nos quais ele comenta cada um dos seus escritos publicados até então.

⁵⁷ GM, II, 12.

Diante da importância deste panorama de instabilidade semântica no interior da economia argumentativa nietzscheana, caberia aqui perguntar se, uma vez que o pensador alemão deixa claro que toda finalidade, utilidade e função não seriam nada mais que o resultado de uma apropriação, de uma atividade deliberada de sujeição e de transformação; e ainda, uma vez que ele próprio estruturou e expôs suas principais teses de modo a selecionar seu público de leitores, oferecendo a seus amigos — isto é, a todos aqueles que “não têm *necessidade* de artigos de fé extremos. Aqueles que não apenas admitem, mas amam uma boa parcela de acaso, absurdo”⁵⁸ — “uma ampla margem de manobra para mal-entendidos”,⁵⁹ então não seria possível afirmar que a própria tarefa de compreensão da sua obra filosófica já não seria desde sempre também uma apropriação, uma sujeição, um assenhoreamento, no qual o leitor e intérprete precisará lidar com as diferentes margens de manobra legadas pelo filósofo, movendo-se no interior delas, preenchendo-as, enfim, concedendo-lhes sentido a partir de seus próprios interesses e vivências pessoais?

Julgamos ter motivos mais que suficientes para concluir que a resposta seria afirmativa. Mas o que se poderia então concluir disso? Que toda e qualquer tese sobre Nietzsche, na medida em que corresponderia a uma ação deliberada da parte do leitor em trabalhar com as diferentes possibilidades de significado abarcadas pela fluidez dos seus conceitos, iluminando-as, valorando-as e concedendo-lhes sentido a partir de suas próprias vivências, seria válida?

Não e absolutamente não! Ao defendermos que toda leitura e tentativa de compreender o discurso de Nietzsche já implica necessariamente numa atividade da parte do leitor em trabalhar com os espaços semânticos abertos e indefinidos — as margens de manobra — deixadas propositalmente pelo filósofo, não queremos de forma alguma dizer que apenas isso bastaria. De forma alguma defendemos que, em se tratando de Nietzsche, “vale tudo”.

⁵⁸ FP 5[71] (10 de junho de 1887).

⁵⁹ FP 1[182] (inverno de 1885/primavera de 1886).

Conquanto uma interpretação que tome o sentido de termos como “política”, “aristocracia/nobreza” ou “escravo” sem levar em conta a fluidez de sentido e as margens de manobra para mal-entendidos nos parece estar irremediavelmente fadada ao fracasso, isto de modo algum quer dizer que um intérprete que tenha a pretensão de esclarecer as reflexões nietzscheanas esteja justificado ao interpretar seus conceitos de modo absolutamente livre e descompromissado. Pelo contrário, nestes casos é imprescindível uma investigação do contexto de preocupações e problemas a partir dos quais estas reflexões emergiram.

De vez que o esforço do filósofo teve por finalidade fazer com que seus conceitos se apresentassem ao leitor de maneira fluida no interior de um espaço semântico indeterminado — o que impossibilita que eles possam ter seu sentido fixado de modo unívoco e definitivo —, então a única determinação a que se pode aspirar acerca do sentido dos termos em Nietzsche é aquela que trata dos **limites das margens de manobra**, ou seja, da fronteira que delimita o espaço interior indeterminado da margem de manobra separando-o do âmbito semântico no qual toda tentativa de se discutir as ideias de Nietzsche fracassa por carecer de base textual.

Desse modo, pensando ainda em termos de margens de manobra, **se, de um lado, não é possível apontar uma leitura verdadeira dos textos de Nietzsche** — pois, como foi visto, o modo como o filósofo enuncia suas principais teses impede uma determinação absoluta do que se encontra do lado de dentro deste espaço de mobilidade semântica —, **por outro, é possível apontar leituras falsas**, pois o contexto no qual suas teses foram elaboradas determina um limite fora do qual já não é mais possível remeter uma ideia a Nietzsche, sob pena de se ferir a própria “honestidade intelectual”.⁶⁰

À luz destas considerações metodológicas, nossa resposta ao aparente impasse envolvendo o segundo sentido da

⁶⁰ Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, 16; EH, O Caso Wagner, 2; AC, 12; NW, Nós, antípodas.

grande política — como entender que a grande política não se constitua numa proposta política se ela é justamente apresentada como algo que se contrapõe à pequena política e, portanto, encontra-se em estreita relação com uma determinada forma de política? —, aponta para um questionamento acerca do sentido desta contraposição nietzscheana. Em outras palavras, não seria possível detectar um **fator comum** compartilhado por todas as políticas que são alvejadas pela crítica de Nietzsche, ao qual justamente o filósofo procura se reportar quando opõe sua grande política à pequena política, à democracia, ao socialismo, ao anarquismo, etc.?

Se a grande política não parece se enquadrar nem num anarquismo individualista ao extremo, nem numa reflexão sobre a autossuperação humana alheia à política, nem tampouco na apologia de uma aristocracia escravocrata — se, portanto, é possível afirmar que o emprego por Nietzsche do termo política se deveu mais a uma intenção de gerar mal-entendidos e de afugentar algum leitor “zê-qualquer” do que ao propósito de lançar as bases para um sistema de organização social — então a chave para a compreensão do sentido desta expressão parece exigir uma investigação do pano de fundo moral a partir do qual se estruturam as críticas de Nietzsche às instituições e à política ocidentais, no interior do qual o diagnóstico do problema filosófico do niilismo ocupa uma posição privilegiada.

Ora, como foi mencionado, tanto a moral cristã como as políticas dela derivadas⁶¹ se caracterizariam pela homogeneidade de objetivos no que tange à efetivação de um processo de apequenamento, limitação e mediocrização do humano em escala planetária. Nesse contexto, entendemos que o tom estridente e polêmico com o qual Nietzsche apresenta sua grande política corresponde ao duplo caráter desta

⁶¹ “Todas as nossas teorias e constituições de Estado, sem absolutamente excetuar o “Reich” alemão, são decorrências, consequências necessárias da decadência; o efeito inconsciente da *décadence* for tornado senhor até dos ideais de ciências particulares”. CI, Incursões de um extemporâneo, 37.

expressão, tanto de denúncia crítica contra a unilateralidade política e moral predominante na civilização ocidental como também de proposta ética para o cultivo e o fortalecimento espiritual direcionada para aqueles que se mostrarem mais aptos; para aqueles que não apenas tenham a coragem de enfrentar seus escritos labirínticos, mas que igualmente se mostrem vigorosos o suficiente para suportar e resistir aos efeitos avassaladores do predomínio milenar de uma moral decadente que conduz irremediavelmente ao niilismo.

Com isso, acreditamos ser possível encetar uma conclusão, ainda que provisória, afirmando que o discurso da grande política em Nietzsche, em seu segundo sentido, diz respeito fundamentalmente a uma dimensão de cultivo espiritual do ser humano que tem por objetivo fazer frente ao processo generalizado de dependência autoinstituída e limitação dos horizontes culturais da humanidade, característico da cultura moderna de até então. Para além do niilismo, descortina-se a possibilidade da grande política, uma política ressignificada, transvalorada e, como tal, uma política para indivíduos de exceção.

Lista de abreviaturas e siglas obras de Friedrich Nietzsche

Todas as citações das obras de Nietzsche foram traduzidas diretamente da edição crítica de suas obras completas *Kritische Studienausgabe* (KSA) e estão referidas da seguinte forma:

Citações de *Para a Genealogia da Moral*: GM seguido do número da dissertação em algarismos romanos e do número do aforismo em algarismos arábicos.

Citações de obras publicadas ou preparadas para publicação: abreviatura da respectiva obra seguida do título do capítulo (se houver) e do número do aforismo.

Citações de fragmentos póstumos: abreviatura FP seguida pelo código do fragmento. Entre parênteses é indicada a data do fragmento.

Co. Ext. III – Considerações Extemporâneas III:
Schopenhauer como educador.

HHI – Humano, demasiado humano vol. 1.

A – Aurora.

GC – A Gaia Ciência.

Za – Assim falou Zaratustra.

ABM – Além de bem e mal.

GM – Para a genealogia da moral.

CI – Crepúsculo dos Ídolos.

NW – Nietzsche contra Wagner.

EH – Ecce Homo.

AC – O Anticristo.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**. Trad. Artur Morão.
Lisboa: Edições 70, 1988.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

APPEL, Fredrick. **Nietzsche contra Democracy**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

BISMARCK, Otto von. **Discurso de 30 de setembro de 1862**.
Disponível em: *German History in Documents and Images*
http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=250&language=german.
Acessado em 20/04/2015.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976

DOMBOWSKY, Don. **Nietzsche's Machiavellian Politics**.
Palgrave Macmillan, 2004.

HEMELSOET, D. et al. *The Neurological illness of Friedrich Nietzsche*.
In: **Acta neurologica belgica** 108. 2008, p. 9-16. Disponível em:

<http://www.actaneurologica.be/acta/download/2008-1/02-Hemeloet%20et%20al.pdf>. Acessado em 20/04/2015.

HOLUB, Robert C. *Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist*. In: TATLOCK, Lynne; ERLIN, Matt. **German Culture in nineteenth-century America: reception, adaptation, transformation**. Nova Iorque: Camden House, 2005. Disponível em:

http://www.infoshop.org/pdfs/American_Nietzsche.pdf. Acessado em 20/04/2015.

LIVERI, Giuseppe Turco. **Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione filosoficostorica di un „incontro“ impossibile**. Roma: Armando Editore, 2003.

MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?*. In: TÜRCKE, Christoph (org.). **Nietzsche, uma provocação**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32.

MONTINARI, Mazzino. *Interpretações nazistas*. In: **Cadernos Nietzsche** 7, São Paulo: Discurso, 1999, p. 55-77.

NIEMEYER, Christian. (Org.) **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Kritische Studienausgabe (KSA)**. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980. (15 vols.)

OTTMANN, Henning. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin: Walter de Gruyter, 1999,

RAHDEN, Wolfert von. *Eduard von Hartmann ,und' Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche*. In: **Nietzsche-Studien**. Berlin: Walter de Gruyter, 1984, p. 481-502. (Vol. 13).

SIEMENS, Herman. *Nietzsche's Political Philosophy. A review of recent literature*. In: **Nietzsche-Studien**. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526, (Vol 30).

STEGMAIER, Werner. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um*

*destino”, de Ecce homo. In: **Trans/Form/Ação**. Marília: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2011, vol. 34, n. 1, p. 173-206*

Resumo

A história das leituras políticas de Nietzsche esteve envolta em polêmicas acirradas já nas primeiras repercussões de suas ideias. Não bastasse a ingrata apropriação de seu nome por parte do nacional-socialismo, o século XX ainda testemunhou a proliferação de variadas interpretações acerca de sua filosofia, tão numerosas quanto incompatíveis entre si. Nietzsche foi rotulado ora como anarquista, ora como antipolítico ou ainda como defensor nostálgico de uma aristocracia tirânica e escravocrata. Por meio de um diálogo com as teses de Keith Ansell-Pearson sobre a grande política, buscaremos defender a importância fundamental de critérios hermenêuticos específicos no trato com os textos de Nietzsche, mostrando como uma abordagem hermenêutica filologicamente comprometida com o estilo peculiar de sua escrita filosófica pode contribuir para esclarecer suas reflexões sobre este tópico.

Palavras-chave: grande política, nazismo, aristocracia, margem de manobra.

A AÇÃO COMUNICATIVA E AS VARIANTES DA EDUCAÇÃO NA TERRITORIALIZAÇÃO DO PODER

*José Manoel Miranda de Oliveira*¹
*Karylleila dos Santos Andrade*²

Introdução

O problema a ser desenvolvido, neste texto, é parte de uma pesquisa bibliográfica que vem sendo realizada a respeito da compreensão da ação comunicativa de Habermas, a partir das variantes espaciais, constituídas pela instabilidade do poder liberal. Buscam-se, então, os elementos característicos das crises que permeiam as necessidades de evolução da linguagem

¹ (UFT/CAPEs) (CES-UC); jmiranda@uft.edu.br jmiranda@ces.uc.pt; Investigador pós-doutoral do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, vinculado ao Núcleo de Estudos sobre Democracia, Cidadania e Direito (2015-2016), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPEs). Doutor em Geografia (UFU), mestre em Educação (UFPE), bacharel e licenciado em filosofia pela (UFG). Professor do Curso de Filosofia da Fundação Universidade Federal do Tocantins. Membro dos grupos de pesquisa Estudos Filosóficos sobre a Formação Humana e Estudo e Pesquisa Práxis Socioeducativa e Cultural, ambos do CNPQ. Principais áreas de interesse: filosofia do ensino de filosofia, política, sociologia e geografia urbana.

² Karylleila@gmail.com (PPGL/UFT/CAPEs), Pós-doutoranda na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Portugal, processo CAPEs n°1787/14-4, 2014-2015.

na relação entre educação e a evolução dos níveis de poder, determinadas por uma nova visão de sociedade, definidas por uma ação comunicativa possível nas discussões sobre os vínculos estabelecidas no âmbito da evolução dos espaços, tidos como modernos. Assim, Habermas aceita o desafio de pensar a razão e a modernidade colocando a linguagem como objeto fundante para a estruturação de uma nova ordem política de poder. Por isso, interroga-se sobre as bases normativas que caracterizariam essas ações a partir da diferenciação da produção e reprodução em uma sociedade, a qual se desenvolve por meio da competição. Nesse contexto, a linguagem é transformada em um dos principais objetos de construção ou de destruição do poder. A ação comunicativa de Habermas funciona como um elemento sedutor para a ampliação dos objetos de intervenção, na medida em que sinaliza a realização do caráter instrumental da linguagem, diante das normas impostas à ação comunicativa na superação do mundo da vida por meio da educação.

A ação comunicativa passa a ter a função de expansão e definição da esfera pública, enquanto lugar privilegiado das manifestações privada, estatal e particular. Essas manifestações são determinadas a partir da virada do sistema feudal para o liberal tradicional, e deste para o sistema liberal moderno, no momento em que a esfera pública deixa de ser algo privativo para determinadas classes sociais. Porém, a sua efetivação, enquanto esfera pública, só vai acontecer com a laicização parcial da linguagem e dos efeitos que ela passou a reproduzir no âmbito das sociedades liberais.

Nesses aspectos, considera-se a ação comunicativa como instrumento de construção de espaços e como meio de aprimoramento das relações político-sociais a partir do conhecimento, o qual, de forma direta e indireta, pode ser identificado como objeto de territorialização e desterritorialização do poder. Essa identificação pode ser percebida quando a linguagem, difundida na esfera pública, passou a ser moldada por categoriais de natureza simbólica durante a transição entre o estamento e o liberalismo.

Conforme Gramsci³, antes e depois de Maquiavel, a linguagem, principalmente a acadêmica e a política, foram caudatárias do ócio e da manutenção da ausência de mobilidade social. Essa condição repercutia como reprodutora da estabilidade entre as camadas sociais predominantes: clero, nobreza, vassalo, servo; depois, entre as categorias e classes sociais, características do sistema burguês liberal.

Para Habermas, essa condição começou a ser alterada quando a linguagem política permitiu a evolução de uma consciência social tributária dos espaços urbanos. No momento em que a linguagem ficou sintonizada à transformação político-social, surge a dependência da linguagem à ação comunicativa. Essa dependência, direcionada à esfera pública, proporcionou que a ação comunicativa repercutisse como objeto de superação da tradição político-educacional. Isso ocorreu quando o conhecimento foi caracterizado por uma linguagem determinante para o modelo de desenvolvimento urbano. Por isso, no primeiro momento, a validação da ação comunicativa nas relações de poder foi referendada no ambiente urbano, diante da representatividade dos mais aptos em termos de transformação ou aplicação da linguagem na geração de conhecimentos. Em seguida, a ação comunicativa foi ampliada para todos os aspectos sociais e espaciais.

As diferenças entre conhecimento e interesse nas representações privadas dificultaram a ampliação da esfera pública na validação entre o real e o simbólico. Isso se deu na fase em que a linguagem foi privatizada por especialistas, prepostos e dirigentes, como objeto de extensão de uma esfera pública caracterizada como elemento de poder.

Segundo Habermas⁴, Aristóteles distingue duas dimensões da linguagem urbana: a primeira considera o

³ GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

⁴ HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

conhecimento desligado dos interesses particulares; a segunda se insere na vida prática produtiva, reproduzida pela dimensão, determinada por uma *praxis* política. Nesse contexto, a realização da esfera pública caracteriza-se pela evolução dos aspectos simbólicos da liberdade, exceto no período medieval, quando o espaço da esfera pública ficou sitiado em instituições como: mosteiros, conventos, seminários, palácios, universidades, bem como em eventos com a participação restrita às classes predominantes. Por sua vez, essas instituições e eventos eram realizados em espaços públicos, mas privados ao público.

No liberalismo, as condições da esfera pública ficaram dependentes da lógica de ocupação, legitimação e expansão do poder entre as camadas privilegiadas, o que favoreceu a criação ou evolução de novos espaços de construção e expansão dos domínios da linguagem filosófica, técnica ou científica. A lógica, determinada pela evolução da linguagem, permitiu a expansão da esfera pública e, conseqüentemente, a fragmentação ou a confirmação de novas estruturas de poder e de conhecimento. Um dos exemplos mais visíveis foi quando a Igreja trocou a linguagem, vinculada ao paradigma filosófico platônico, pelo sistema filosófico aristotélico tomista.

Os Objetos e o Método

Em relação ao método, iniciamos com a provocação de Santos:

O conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos com os homens e mulheres da nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria⁵.

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004. p. 16.

Segundo Gramsci⁶, no mundo capitalista moderno, a necessidade de conhecimento vincula-se ao modelo de educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, para algumas camadas. Contudo, essa deveria ser a prerrogativa de educação para todos, a partir de uma educação única. Assim, mesmo diante de uma educação voltada para o labor industrial, é nessa relação que desenvolvem os espaços de proferimento da linguagem. Nesse caso, a ação comunicativa funciona como objeto de expansão e redefinição da esfera pública e da formação dos diferentes tipos de intelectuais. Mas essa situação só ficou mais compreensível quando houve ruptura de parte da reciprocidade, entre as formas de territorialização em relação às estruturas das relações sociais, determinantes da esfera pública:

Essas relações sociais estão presentes no que denominamos de territorialização progressiva que corresponde a uma multiplicação no espaço de malhas, nós e redes, isto é, ao processo efetivado por atores sociais, sempre com maior complexidade. Desse modo, o território é formado por vários elementos, relações e múltiplas estruturas, sendo produzido pelo agir relacional e por eventos⁷.

No momento em que ocorre a apropriação da linguagem, como solução ampliada das necessidades de produção e reprodução, a ação comunicativa em movimento adquire a autonomia de ciência. Isso acontece diante da conversão das necessidades comunicacionais, voltadas para a construção de uma linguagem técnica, tecnológica e científica, dependendo da natureza do território e do sistema produtivo em ascensão. Conforme Saquet⁸, “o agir social é um agir territorial que constrói o território, marcando-o, sendo que este também é

⁶ GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

⁷ SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 88.

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 88.

condição do jogo e da reprodução social”. Nessa mesma direção, Saquet⁹, evidencia que:

O território é um espaço, no dizer de Turco (1988), que contém atividades denominativas e/ou reificantes e/ou estruturantes. As denominativas dizem respeito à atribuição de nomes ou lugares; as reificantes correspondem à intervenção estruturante, organizativa e transformativa, e a estruturação, à apropriação e controle do território.

Nesse contexto, o objeto operacional da linguagem provocava duas condições distintas: primeiro, uma distensão causada por uma linguagem teórica e abstrata mais próxima de uma ação comunicativa, ampliada para os objetivos da esfera pública; segundo, uma ação diacrônica entre os interesses urbano-industrial em crescimento, ancorados no poder liberal, em constante construção e reconstrução de espaços.

A expansão da ciência, como objeto produtivo, recoloca a ação comunicativa e a pesquisa como as principais aliadas do sistema econômico em todas as direções. Surgem então as crises de poder, problematizadas pela diversificação da matriz ideológica e replicadas por uma linguagem configurada na teleologia de competição social e individual, balizada por uma linguagem sofisticada de convencimento. Essas crises são reproduzidas a partir da retórica, difundida pelos sofistas da modernidade, e convertidas em uma ação comunicativa, as quais são determinadas pela esfera pública e especificadas no sistema de produção e circulação de bens simbólicos e materiais. A isto, estamos definindo como um dos elementos de territorialização da ação comunicativa,

Principalmente, porque, para Claude Raffestin, o próprio mercado é um lugar de emissão de símbolos, sinais, códigos. Estes estão presentes na dinâmica econômica, nas informações e comunicações, nos preços. O processo de TDR (territorialização, desterritorialização e reterritorialização) gera um espaço temporalizado em razão dessas informações que

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 88.

circulam e comunicam. Também há fatores culturais que condicionam a TDR¹⁰.

Assim, a pesquisa foi estruturada de acordo com uma sucessão de leituras para se entender quando Habermas¹¹ afirma que a validade dos “interesses do conhecimento não tem importância nem em termos da psicologia do conhecimento, nem da sociologia do saber e nem, em sentido estrito, da crítica da ideologia, pois tais interesses são variantes”. A totalidade em construção pode ser determinada pela complexidade dos fatores espaciais, considerando que a “totalidade é um conceito abrangente, importa fragmentá-lo em suas partes constituintes para um exame mais restrito e concreto¹²”. Por essa via, é possível discutir a ação comunicativa e a sua validade espacial dentro e fora da esfera pública.

Diante dos problemas a serem evidenciados, teríamos de trabalhar com um método que pudesse auxiliar na construção de uma linguagem crítica e objetiva, durante as fases da pesquisa, tendo como referência as especificidades dos objetivos e da fundamentação teórica. Como nos ensina Popper¹³, a dedução é um método que se caracteriza pelo “auxílio de outros enunciados, previamente aceitos, deduzem-se da teoria certos enunciados singulares, que podemos chamar de ‘predições’: especialmente predições que são facilmente testáveis ou aplicáveis”. Dessa forma, o método dedutivo foi o que mais se aproximou das formas escolhidas para construir o entendimento da lógica da ação comunicativa na estruturação da esfera pública burguesa, levando-se em consideração as intuições e os problemas colocados na ação comunicativa de Habermas. A relação entre os processos comunicativos e os

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 78.

¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013 p. 38.

¹² SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo**: globalização e meio técnico. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 72.

¹³ POPPER, Karl. A lógica da investigação científica. Tradução de J. C. B. Molir. In: _____. **Coletânea de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 268.

processos interventivos, vinculados aos conhecimentos, detectados na passagem de ação comunicativa a uma intervenção, conforme Deleuze; Guattari¹⁴, conduz ao fluxo que a linguagem e o conhecimento reproduzem em uma desterritorialização.

Considera-se, assim, que a linguagem é um fator com inúmeras distinções e definições na construção das resultantes de poder político ou acadêmico. Por isso, a linguagem conduz as pessoas a viverem “o presente marcado pelo passado e projetado para o futuro, num embate constante entre o que está sendo construído¹⁵”, em termos da demarcação entre poder e a ação comunicativa em construção.

Para Popper¹⁶: “a demarcação apresenta uma urgência imediata no que se refere aos sistemas teóricos, enquanto que, no que se refere aos enunciados singulares, raramente se levantam dúvidas com relação ao seu caráter empírico”. Partindo dos princípios discutidos por Popper¹⁷, quanto ao método dedutivo, não se pode estabelecer ou justificar os enunciados que estão sendo testados; nem se pretende que faça isso. Para constituir-se um método não se exige que este seja testado, mas suscetível de teste, considerando que sua suscetibilidade será determinada pelas tessituras teóricas. Muitas dessas tessituras possuem uma relação estreita com a prática da investigação, ao passo que o problema da base empírica da linguagem pertence quase exclusivamente à teoria do conhecimento. Por isso,

¹⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p. (Coleção TRANS).

¹⁵ MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 13.

¹⁶ POPPER, Karl. A lógica da investigação científica. Tradução de J. C. B. Molir. In: _____. **Coletânea de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 276.

¹⁷ POPPER, Karl. A lógica da investigação científica. Tradução de J. C. B. Molir. In: _____. **Coletânea de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

A saber, dos interesses técnico e prático do conhecimento deixa-se esclarecer inicialmente de forma aporética na medida em que tais interesses não podem nem ser compreendidos como inclinações ou atitudes empíricas nem ser propostos e justificados como valores variáveis com referência às normas de ação¹⁸.

A realidade a ser conhecida partiria de um determinado contexto teórico para as partes susceptíveis de serem conhecidas ou identificadas, no âmbito da esfera pública. Nessa direção, busca-se o entendimento sobre a validade da linguagem e sua relação com as estruturas de poder.

Os objetos da ação comunicativa, na adequação lógica dos espaços de produção de conhecimento, podem ser entendidos como o primeiro ponto a ser analisado, diante da necessidade de legitimar duas linguagens comunicacionais: uma abstrata, mais normativa; outra, simbólica e mais espontânea, determinadas por critérios próprios, vinculados ideologicamente ao mundo da vida. Para Habermas, essas ações, em sua forma comunicativa, podem ser vistas como uma barreira ao desenvolvimento intelectual e político, quando consideradas apenas como objeto de estímulo à desorganização social e política; outra, determinada pela lógica de produção e consumo, estimulada pela competição do sistema liberal. Assim, Deleuze; Guattari¹⁹ explicam que as “fixações tradicionais” também fazem parte do processo histórico, e nos conduzem às modernas funções de poder amparado pelo Estado, no âmbito das sociedades civilizadas por processos de descodificação e de desterritorialização.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 53.

¹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p. (Coleção TRANS), p. 341.

A ação comunicativa de Habermas e a territorialização das instâncias de poder

Diante dos pressupostos da ação comunicativa construída com a finalidade de desterritorialização de instâncias de poder, em um meio caracterizado por uma cultura política não determinante ou fragmentada, repercute nas diferenças do circuito de uma linguagem de territorialização e de reterritorialização, centradas em ações simbólicas ou tangíveis, calcados em um circuito político direcionado ao fracionamento de uma cultura objetivada nas intenções do outro, centrada na configuração de uma ação comunicativa acoplada às esferas públicas existentes, com a finalidade de promover as alterações na compreensão do mundo da vida, proporcionados pelos modelos técnicos, tecnológicos e científicos.

Essas variações incidem na compreensão do tempo e espaço, associando-se aos objetos comunicativos entre realidades espaciais ou simbólicas diferentes. Nessa relação, o território, antes de ser implantado, é caracterizado por uma ação comunicativa teleológica. Um exemplo dessa objetividade refere-se aos modos em que os judeus proclamaram um estado nação real, sem a existência espacial do território, assim foi a configuração do estado judeu antes da implantação do estado de Israel em 1948. O processo de territorialização aconteceu após a massificação de uma ação comunicativa em torno do mundo da vida; para, em seguida, ocorrerem as ações de desterritorialização e reterritorialização. Essas conversões foram proporcionadas por duas variáveis: a) pelas novas necessidades individuais e coletivas de poder embasado na territorialização do poder; b) pelas consequências práticas realizadas no espaço, diante das novas representações do tempo, processadas pelo progresso técnico-científico: “É esta a ambiguidade e a complexidade da situação do tempo presente, um tempo de transição, síncrone com muita coisa que

está além ou aquém dele²⁰”. Na mesma direção, Habermas²¹ aponta que “ciência e técnica se tornaram há alguns séculos um processo direcionado: nosso saber e nosso poder se ampliaram cumulativamente nessas dimensões”.

Diante disso, a opção por uma reflexão crítica, mensurada numa teoria da comunicação possível de ser aplicada em qualquer espaço, parte da transposição da linguagem científica para o cotidiano e vice-versa. No contexto analisado por Habermas,

As filosofias da história interpretaram o progresso técnico-científico tendo em vista as suas consequências práticas. Elas tinham destinatários claros: burgueses e proletários; e se compreendem como parteiras no nascimento de uma práxis política – das revoluções burguesas²².

Para Habermas²³, a demarcação de poder das sociedades contemporâneas, pode ser identificada no momento em que a linguagem científica e a técnica são transformadas em objeto de regulação dos confrontos, gerados na relação capital e trabalho. Associado a isso, criam-se uma conjuntura simbólica para esconder as contradições, mediante a manutenção de diferenças de hábitos, gestos, retórica e um rígido código de comportamento.

Na atualidade, as necessidades de avanços na linguagem estruturada devem provocar modificações mais objetivas e significativas do ponto de vista individual e social de pessoas coletivas e particulares; caso contrário, a sua inserção e representação penderia para a conjugação de padrões, próximos aos vividos nos dois períodos escolásticos, antes e

²⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004, p. 15.

²¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 597.

²² HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 508.

²³ HABERMAS, Jürgen. **A mudança estrutural da esfera pública**: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

depois da inserção tomista. No mundo estilizado pela linguagem escolástica, o significante passa a ser o signo, como expressa Deleuze; Guattari²⁴:

O significante é o signo que deveio signo do signo, é o signo despótico que substituiu o signo territorial, que atravessou o limiar de desterritorialização; *o significante é tão somente o próprio signo desterritorializado*. O signo que deveio letra. O desejo já não ousa desejar, deveio desejo do desejo, desejo do desejo do despota. A boca já não fala, ela bebe a letra. O olho já não vê, ele lê.

Pode-se antever que o interesse econômico, político ou religioso, historicamente definiu o perfil da linguagem a ser estruturada, independente dos modos de produção e das relações de consumo. E assim, não importa o espaço: se rural ou urbano. O importante é que, por meio da evolução da linguagem para os objetivos da ação comunicativa, os modos de vida passam a ter uma proximidade quando a linguagem científica começa a reproduzir os meios eficazes da evolução da vida, tendo em vista a linguagem urbana.

Por outro lado, essa estrutura necessária para agregar produtos e valores da sociedade liberal, na ótica urbano-industrial, reproduz duas determinantes lógicas: uma de aparelhamento do conhecimento como objeto da produção social do poder; outra de aceleração da individualidade, considerando uma ação comunicativa voltada para o desapareço das contradições e das tradições:

Esta é a nossa “doença”, a de homens modernos. O fim da história não tem outro sentido. Nele se reúnem os dois sentidos do processo: como movimento da produção social, que vai até o fim da sua desterritorialização, e como

²⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p. (Coleção TRANS), p. 273.

movimento da produção metafísica, que arrasta e reproduz o desejo numa nova Terra²⁵.

Contudo, as especificidades de uma linguagem, ampliada sobre a esfera pública e privada, criam dificuldades para o entendimento e separação entre a definição de coisa pública e privada, ao se aproximar de interesses particulares. Essa confusão pode ser observada na medida em que se distingue a evolução como um objeto do estado, e quando o poder público terceiriza sua responsabilidade. Nesse momento, o conhecimento é transformado em um produto passível de concessão, e pode perder a sua condição de objeto público. Daí a esfera pública passar a ser um ente público terceirizado, e os espaços que recebem a concessão se transformarem em um objeto da esfera pública de pessoas privadas, portanto com interesses particulares, coisa antes, só exercida pela unicidade da Igreja. No liberalismo, a natureza jurídica do estado amplia essa prerrogativa para qualquer empreendimento ou instituição. Desse modo, advém a possibilidade de comercializar os conhecimentos para atender à pluralidade e às necessidades ampliadas da sociedade civil em suas respectivas esferas. Sobre a questão, Habermas assinala que

A linha divisória entre Estado e sociedade, fundamental para o nosso contexto, separa a esfera pública do setor privado. O setor público limita-se ao poder público. Nele ainda incluímos a corte. No setor privado também está abrangida a “esfera pública” propriamente dita, pois ela é uma esfera pública de pessoas privadas. Por isso, dentro do setor restrito às pessoas privadas, distinguimos entre esfera privada e esfera pública. A esfera privada compreende a sociedade civil burguesa em sentido mais restrito, portanto o setor da troca de mercadorias e do trabalho social; a família, com sua esfera íntima, está aí inserida. A esfera pública política provém da literária; ela

²⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p. (Coleção TRANS), p. 176-177.

intermédia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade²⁶.

Assim, o contexto das necessidades intelectuais e profissionais e suas diferenciações aparece na conjuntura educacional e cultural, que, em termos, deveria ter em si a mesma finalidade: atender o processo de desenvolvimento em todas as direções. Sob tais condições, a racionalidade instrumental permanece em concordância ao perfil de formação e das necessidades, bem como, da representatividade dos diversos agrupamentos sociais, sob a tutela do estado. Tudo isso demanda uma racionalidade profissional moralmente pretensiosa, a qual busca conjumar o certo com o correto. Segundo Deleuze; Guattari²⁷,

A famosa personalização do poder é como que uma territorialidade que vem duplicar a desterritorialização da máquina. Se for verdade que a função do Estado moderno é a regulação de fluxos descodificados, desterritorializados, um dos principais aspectos desta função consiste em reterritorializar, de modo a impedir que fluxos descodificados fujam por todos os cantos da axiomática social.

Ainda sobre a questão do estado, a reterritorialização é uma das funções mais complexas, e que não se realiza só por meio de uma ação comunicativa, mas com intervenções diretas e indiretas na sociedade e nas estruturas de poder. Pode-se até fazer uma correlação com uma racionalidade instrumental no âmbito da esfera pública. Sobre a questão, Habermas²⁸ afirma que a esfera pública burguesa é historicamente caudatária de uma sociedade separada do estado. Essa condição histórica cria

²⁶ HABERMAS, Jürgen. **A mudança estrutural da esfera pública:** investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 46.

²⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p. (Coleção TRANS), p. 308.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. **A mudança estrutural da esfera pública:** investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 397.

uma diferença entre a coisa pública da nobreza e a do contexto liberal. Contudo, esse processo de distanciamento da burguesia com a coisa pública não retira dos liberais o privilégio dos benefícios do estado. Em muitos casos, a desterritorialização acontece de forma velada, diante do processo de transitoriedade do poder realizado pela linguagem empreendida pela meritocracia, implícita no ordenamento da democracia liberal.

Por isso, a solução burguesa foi colocar a educação como propulsora da moralidade pública e da manutenção das ações de desterritorialização e reterritorialização, de forma a dar mais independência para o estado e para o cidadão. Essa “quase” independência era conduzida pela esfera pública, determinada por uma competente ação comunicativa. Para efetivar essa pregação, o

Social podia constituir-se numa esfera própria à medida que a reprodução da vida assumia, por um lado, formas privadas, mas, por outro, como setor privado em seu conjunto, passou a ter relevância pública²⁹.

Não é difícil identificar a interlocução de saberes e a ação comunicativa, interpretada em ambientes espaciais diferentes, ao reproduzir uma objetividade voltada para a emancipação humana por meio da revolução da função epistemológica da educação, como meio de ampliação da ação comunicativa. De acordo com Marques³⁰,

Esta tarefa de interpretação/presentificação dos sentidos da educação só se torna possível e fecunda, a partir das inserções na tarefa crítica da teoria, de forma que interpretar seja transformar, e a transformação seja conduzida pela interpretação no plano crítico do sentido radical da emancipação humana. E, por fim, em consequência, quer da interpretação hermenêutica dos sentidos da educação, quer da crítica dialética no horizonte da emancipação, a pedagogia

²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 152.

³⁰ HERMANN, Nadja. **Validade em Educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 69.

assume a função epistêmica-instrumental de colocar a serviço da educação o resgate do que a humanidade já acumulou em sua história.

A ação comunicativa, por meio da linguagem, oferece à educação diferentes formas para se chegar a um raciocínio ou a um conhecimento; por isso, a importância da interpretação em diferentes níveis e espaços. Pode-se, então, dizer que os objetos a serem conhecidos ou não podem até serem os mesmos, a diferença é o nível da ação comunicativa empregada para conhecer ou explicar algo, como a desterritorialização e reterritorialização da esfera pública. Habermas denomina essa ação de interlocução entre saberes, colocados à disposição da educação e, consecutivamente, do poder instituído. Nessa condição, cabe à filosofia provocar, e à pedagogia criar os meios para desenvolver e aplicar esses saberes em todos os espaços. Logo, pode-se prever que, para isso acontecer, não importa o espaço, se urbano ou rural, se mais ou menos desenvolvido, mas de que forma essa interlocução é realizada pelos atores diretos e indiretos da educação, fundamentados e caracterizados em cada circunstância vivida, sintetizados por Habermas como mundo da vida.

Nessa direção, o objeto da educação e da pedagogia é caracterizado como elementos de superação da fragmentação dos saberes. Para Hermann³¹ implica distinguir três planos:

1 - O plano da racionalidade instrumental que permite uma intervenção nos processos educacionais como realidade externa, formalizada pela lógica, vinculada a processos de medida. Trata-se aqui dos recursos tecnológicos, que não compreendem o sentido do viver humano e as intencionalidades dos sujeitos.

2 - O plano hermenêutico que permite interpretar o sentido dos saberes, desmontar o dogmatismo das ideologias e liberar novas articulações de sentido pelo próprio movimento dialógico.

³¹ Idem, *Ibidem*, p. 69.

3 - O plano crítico do sentido radical da emancipação humana, na perspectiva de transcendência.

Para a transformação de qualquer ação comunicativa em um objeto educacional, é indispensável a elevação progressiva dos níveis de linguagem dentro de uma linha pedagógica, compreensível e relacionada aos estágios vitais e sociais dos indivíduos. Habermas entende que é pela linguagem que o homem se revoluciona, contrariando as afirmações de Marx, o qual acredita que são as relações de trabalho que reproduzem as intenções revolucionárias, a partir da sua tomada de consciência sobre a exploração. Então, pode-se afirmar que todo proletário é trabalhador, mas nem todo trabalhador é proletário, caso não tenha consciência de classe.

Para Hermann³² “uma decisão em favor da recuperação dos conteúdos comunicativos da razão, no sentido habermasiano, implica reconhecer a escola como uma das formas da vida moderna, encarregada da reprodução do mundo cultural”, no âmbito das relações políticas e econômicas.

De outro lado, a educação deverá possibilitar uma reação crítica para se conhecer e duvidar sobre as opções relacionadas aos objetivos da própria ação comunicativa, ao aproximar-se ou distanciar-se das instâncias de poder, dificultando a definição da identidade da educação nas sociedades liberais. Se a opção for de distanciamento, devem-se investigar as razões de natureza religiosa, ideológica ou diletante/erudita. Em geral, o mais prático e razoável é a aproximação, pois rejeitar os efeitos reificantes que o conhecimento pode reproduzir, de imediato, apenas prolongará o rompimento entre classes, categorias e as relações de poder. Nessa relação, a competência da ação comunicativa será a de retardar a universalização da esfera pública, por meio dos próprios aparelhos que podem fortalecer ou enfraquecer essas relações, como exemplo, a escola. Contudo,

³² Idem, *Ibidem*, p. 86.

A escola pode ser um espaço, onde os conceitos fundamentais de natureza moral, como a dignidade, igualdade, autonomia passam a ser criticados em sua aplicação. Isso leva os educandos a se tornarem mais conscientes, mais madurecidos, mas não garante certeza na felicidade³³.

Para Habermas³⁴, “a antiga contradição continua até hoje na briga entre, por um lado, a formação da personalidade e, por outro, numa formação que apenas desenvolva habilidades”. Enfim, a educação, como ação comunicativa, reproduz diversas noções e representações sobre a realidade em questão. Por isso, no momento em que a linguagem é transformada em objeto de desterritorialização, a ação comunicativa poderá se transformar em um discurso de superação de uma territorialização do poder, causando impactos revolucionários, perenes ou transitórios, daí a dificuldade para se definir o significado ideológico de uma ação comunicativa reflexiva, dentro e fora das instâncias educacionais.

Considerações Finais

Em termos reais, a linguagem, inclusa na tradição liberal, conduz a uma ação comunicativa pragmática, direcionada ao mundo da produção e na sustentação do poder hegemônico, ou, em alguns casos, à formação de uma contra hegemonia, capaz de alterar a antiga posição linear do acesso e permanência ao poder. A distinção dessa relação comunicacional fica por conta da dialética possível de ser difundida, por meio de uma ampliação da esfera pública, predominante em uma ação comunicativa que proporcione a territorialização ou a desterritorialização do poder tradicional, perenizado na esfera pública.

³³ Idem, *Ibidem*, p. 87-88.

³⁴ HABERMAS, Jürgen. **A mudança estrutural da esfera pública**: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 64.

Por outro lado, a crise estabelecida fica por conta da eficácia dada à educação, no momento da sua vinculação à produção e à reprodução de conhecimentos, condicionadas pela instrumentalização de uma ação comunicativa pragmática em uma perspectiva de desinteresse, o que poderá repercutir na formação de uma consciência crítica. Contudo, a ação comunicativa, como objeto de transformação política, representa a possibilidade de haver uma transição social a partir da expansão e acesso às tecnologias no processo de produção. Os resultados desse processo podem ampliar o conhecimento sem a necessidade de haver uma inflação dos níveis ou títulos disponíveis nos sistemas escolares. Isso poderá alargar os níveis de transformações do poder, por meio da evolução da linguagem, direcionada à validação e transformação da ação comunicativa.

Neste plano, o sentido crítico ou conservador da ação comunicativa é definido no ato de interpretar as fontes de poder, ante a crença que é dada a todos por uma ação comunicativa mediatizada, conservadora ou revolucionária, articulada entre as diferentes formas de definição de poder e da esfera pública.

Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p. (Coleção TRANS).

HABERMAS, Jürgen. **A mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 397 p.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Tradução de Luiz S. Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social.** Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013. 723p.

HERMANN, Nadja. **Validade em Educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 137 p.

GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994. 80 p.

POPPER, Karl. A lógica da investigação científica. Tradução de J. C. B. Molir. In: _____. **Coletânea de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. 415 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004. 92 p.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo**: globalização e meio técnico. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2008. 176 p.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007. 200 p.

Resumo

Este texto aborda os paradoxos da ação comunicativa em Habermas e o conceito de território partindo dos efeitos reproduzidos pela linguagem territorializada, e de um diagnóstico operado na estruturação das relações entre o conhecimento acadêmico e o mundo da vida, dentro e fora da esfera pública. Nessa condição, definem-se como hipótese as contradições postas na mudança estrutural da esfera pública, efetivada na diversidade espacial das sociedades burguesas, na passagem da linguagem proferida, escrita e simbolizada em relação às fronteiras simbólicas, no momento em que ocorre a legitimação do poder político liberal burguês. Nesse contexto, a natureza das instituições, dos lugares, espaços e territórios, aparece dentro de uma nova caracterização pública pragmatizada por interesses: local, particular, nacional e internacional. Em meio a esse movimento espacial, a vinculação da linguagem ao poder pode ser determinante para a construção ou negação dos efeitos de territorialização ou desterritorialização, reproduzidos pela ação comunicativa. Nesse contexto, as bases normativas que caracterizam a ação comunicativa na diferenciação tempo e espaço, enquanto produtora e reprodutora de diversidades, formam os objetos a serem desenvolvidos na recepção de Habermas, em associação aos conceitos de territorialização e desterritorialização. Tais conceitos são descritos por Deleuze e Guattari na discussão das variantes do conhecimento educacional, na legitimação da ação comunicativa, enquanto objeto de negação ou legitimação do poder.

Palavras chaves: Ação Comunicativa, Poder, Linguagem, Esfera Pública.

JUS NATURALE E LEX NATURALIS. **O HOMEM E A LEGITIMIDADE DO PODER EM HOBBS E LOCKE**

*José Soares das Chagas*¹

Considero [...] poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e conservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão-só em prol do bem público.

John Locke

Introdução

O ponto de partida para o entendimento do Direito e da constituição do poder estatal, na corrente contratualista, é precisamente a concepção de homem decorrente das especulações em torno das suas faculdades e aptidões.² Por

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); pesquisa questões diversas relacionadas à filosofia moderna, religião e direito; também participa do grupo de estudos Calibã (Palmas-TO) sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza.

² Na modernidade, a concepção de ordem cósmica como Direito Natural cede lugar ao racionalismo geometrizarante e a uma nova concepção de homem. GROTIUS (*De jure belli ac pacis* (1624), Apud, ABBAGNANO, Nicola.

isso, se faz necessário entender o que é este ser antes de estabelecer ou evidenciar quais mecanismos são necessários para criar uma sociabilidade sadia. Em Hobbes, a questão se coloca, inicialmente, no estabelecimento das propriedades pelas quais adquirimos consciência do mundo e do que nós somos. Trata-se de saber o que é a sensação, a experiência, a imaginação e a razão. Em Locke, a problemática se assenta também sobre a experiência e a determinação da natureza e limites deste saber. Por isso, a seguir, iremos confrontar a antropologia de ambos os autores a fim de abrir caminho para, em um segundo momento, abordarmos o significado e a legitimidade do poder em um Estado regido por leis positivas.

O Homem e o Poder

O Leviatã é a imagem ampliada do homem em Hobbes, descrito na obra (que recebe este mesmo nome) como um animal artificial, uma ampliação e criação do homem segundo a nossa imagem e semelhança³. Assim como Deus dispôs a natureza com suas leis,⁴ este ente criado artificialmente tem os

Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007) vai conceber o *jus naturales* como uma técnica de coexistência humana ou uma dedução da natureza do homem de princípios capazes de favorecer a vida em sociedade. Este jusnaturalismo possui a sua primeira maior expressão em Thomas Hobbes, para quem os pressupostos da vida política devem ser buscados em uma antropologia empírica e, diferentemente de Grotius, em uma razão individual e falível. Em sua obra *summa*, o Leviatã, encontramos a sua concepção de natureza humana e do Estado; porém, por hora, ateremo-nos àquele aspecto e às condições existenciais que fundam o poder estatal.

³ Cf. HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores). p. 1.

⁴ Para que a descrição física ou mecânica do homem em Hobbes não cause estranheza ao leitor contemporâneo, vale lembrar que era por meio da exatidão da matemática que os modernos tentavam explicar o mundo, o homem e o Estado. Veja-se, por exemplo: GALILEI, Galileu. **O ensaiador**. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores), p. 119: “A filosofia se encontra escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo) que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito.

seus mecanismos internos, que o fazem existir como um autômato e a agir por si mesmo, tão logo receba um movimento inicial ou um estímulo externo. Desta imagem aumentada, podemos inferir a natureza humana. Dentro desta concepção mecanicista, o homem funciona como uma pequena máquina, cujo cérebro é o centro de comando e os nervos são fios distendidos entre os sentidos externos e o processamento de dados. Tudo funciona como um conjunto de engrenagens, no qual se pode determinar sempre os efeitos pelas causas materiais, sendo possível, inclusive (numa antecipação ainda incipiente da neurologia), mapear e individualizar estes estímulos.

A razão desta abordagem mecanicista é historicamente simples de entender. No século XVI, o método experimental baconiano já havia substituído o aristotélico-tomista, pondo a experiência e a indução como elementos essenciais da pesquisa sobre a natureza. Além disso, Galileu já havia realizado uma revolução na física, ao explicar o movimento pelo princípio da inércia.

Influenciado por Bacon, do qual foi secretário, Hobbes embasa suas afirmações na empiria, dizendo que aquilo que se pode saber do homem, cada um deve procurá-lo dentro de si mesmo, observando atentamente o que se processa em nosso interior enquanto realizamos as mais diversas atividades. E nessa leitura de si, cumpre partir do princípio físico de Galileu, que revolucionou as explicações sobre os fenômenos naturais. Assim como este italiano havia provocado uma reviravolta na ciência dos movimentos, o autor do *Leviatã* pretendia modificar radicalmente a moral, o Direito e a política, que até então jaziam em um universo discursivo vazio de significado e cuja certeza se assentava nas categorias aristotélicas e nos ensinamentos da religião cristã. “Não digo isso para criticar o uso das Universidades, mas porque tenho de demonstrar [...]”

Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele, nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”.

que coisas devem nelas ser corrigidas, entre as quais temos de incluir a frequência do discurso destituído de significado⁵”.

Deveras, o discurso escolástico era destituído de bases empíricas e considerava apenas a conexão lógica dos termos e das proposições para asseverar uma teoria como verdadeira. Daí os infundáveis debates sobre os sacramentos, os anjos, dentre outros assuntos que não ofereciam uma mínima faísca de certeza, ao menos comparável ao que a matemática e o método científico eram capazes de dar. É esse otimismo na razão e na experiência, presente no pensamento galileano, que animara todos os modernos e, no caso de Hobbes, motivou a empreender na ciência política e jurídica o mesmo que Galileu realizou na física, a saber, uma mudança de paradigma. Sai de cena a autoridade da igreja e entra o lume da razão, tendo a geometria euclidiana como modelo e o método baconiano como alicerce deste novo edifício discursivo.

A fidelidade ao propósito de ser o “Galileu da filosofia moral” é tal, que faz com que Hobbes traga o princípio da inércia para servir como premissa das suas considerações sobre a natureza do homem. Diz ele: “[...] quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. [...] quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare [...]”⁶. O princípio galileano o auxiliará a entender a passagem das sensações à imaginação e, conseqüentemente, à razão; pois, segundo esta visão empirista, nada há na mente humana que não tenha antes passado pelos sentidos. Isso significa que uma vez que estímulos externos pressionam os nossos sentidos, produzem movimentos internos, que começam com a sensação, em um primeiro momento e, à medida que vão perdendo força, se tornam aparência do que foi vivido com os sentidos, sendo por isso chamado de sensação diminuída ou imaginação.

⁵ HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 10.

⁶ Idem, *Ibidem*, p. 11.

Tudo o que vem depois da imaginação não é senão modalidade desta. A memória, com efeito, não é senão a “sensação [...] evanescente, antiga e passada”⁷; e quando se fala de memória de muitas coisas não se está se referindo senão ao que comumente se denominou de *experiência*. As formas de discurso nas quais se utiliza nomes, juízos e pelas quais expressamos não só a nossa vontade, como também o nosso pensamento são chamadas de *entendimento humano*.

A imaginação que surge no homem [...] pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos de *entendimento*, e é comum ao homem e aos outros animais. [...] Aquele entendimento que é próprio do homem é o entendimento não só da sua vontade, mas também de suas concepções e pensamentos, pela sequência e contextura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso [...]⁸.

Por coincidência (ou quiçá por influência!), *Ensaio acerca do entendimento humano* é o nome da obra em que Locke aborda as questões de ordem gnosiológica, sistematizando com muita precisão a problemática acerca do que é possível conhecer. À semelhança de Hobbes, concebe que nada há na mente que não haja antes passado pelos sentidos; de tal maneira que, muito do que se falou de um acerca desta temática pode ser estendido ao outro. Porém, deve-se fazer a ressalva de que o pai do liberalismo político concedeu um maior espaço a esta problemática, dedicando toda uma obra em separado para tratar somente da origem, limite e validade do conhecimento humano; ou seja, agora a questão não é tão só analisar a razão em relação a este ou aquele setor da realidade, mostrando o grau de certeza possível, mas inquirir sobre a própria capacidade racional do homem.

Na obra em que aborda o problema do conhecimento (supracitada), Locke inicia com uma crítica à base gnosiológica dos que defendem o poder absolutista dos reis, a saber, o

⁷ Idem, *Ibidem*, p. 12.

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 15. (Grifo Nosso)

inatismo. Trata-se de uma doutrina filosófica, que remonta a Platão e cujo conteúdo central consiste na afirmação de que nascemos com certos conteúdos mentais, os quais atestam a existência de Deus e de certos princípios morais. Em seu início histórico, esta doutrina estava intrinsecamente ligada ao paradigma cosmológico antigo, para o qual a *ideia* era uma forma substancial, um ser ou um ente perfeito do qual todo o resto participava por imitação. Aos poucos, por influência do cristianismo (patrística e escolástica), essas idéias foram afirmadas como conteúdo do Pensamento divino, o qual os utilizou ao criar o mundo como modelos da realidade.

Na modernidade, a mudança de um paradigma teocêntrico para um antropocêntrico põe em novas bases a discussão gnosiológica. Na verdade, a teoria do conhecimento só tem razão de ser neste novo momento histórico, já que até então o homem não poderia ser considerado sujeito nem de seu conhecimento, nem de sua vida social; pois era visto ou como parte necessária da natureza (na antiguidade), ou como criatura de Deus chamado a respeitar a ordem estabelecida (Idade Média). Agora, é o homem o responsável pela construção da sociedade, como o é também pelo seu conhecimento, o qual não existiria se não fosse a sua aptidão para pensar ou a sua potência para conceber idéias.

Embora alcançado o nível de secularização, ao identificar as idéias como simples conteúdo mental, a gnosiologia, sobretudo no seu fundador Descartes, ainda conserva o ranço do inatismo. Locke contesta esta visão dizendo que é possível explicar muitas das evidências da tese contrária por meio de outras razões, ou mesmo, mostrar que elas não são tão evidentes como parecem. Haja vista os princípios lógicos de identidade e não-contradição, que parecem representar um consenso universal, quando na verdade não figuram na mente dos deficientes mentais e na das crianças. E nem mesmo a noção de Deus pode ser dita pertencente a todos os homens, pois em muitas culturas antigas não há sequer um nome para designar tal ser. Tudo isso mostra que a experiência é o

horizonte de construção do ser humano, o qual pode ser comparado a uma “tabula rasa”.

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias; como ela será suprida? De onde lhe provêm este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento ⁹.

Tomando a experiência como ponto de partida e abandonado as proposições do inatismo e de pretensos direitos divinos, tanto Hobbes, quanto Locke, se veem obrigados a voltar para a única fonte de conhecimento sobre o ser humano e do que é melhor para a sua sadia sobrevivência, a saber, o próprio homem. De maneiras diferentes, eles vão se debruçar sobre a mesma temática erigindo uma hipótese de trabalho, chamado de *estado de natureza*. Trata-se de uma tentativa de pensar o homem despido das várias convenções sociais que o condicionam, para tentar entender os princípios seguros sobre os quais se deve construir uma sociabilidade estável e segura.

Ambos asseguram que não se referem a um dado momento histórico, perdido na poeira do tempo, mas a uma situação universal em que se vive quando todos estão postos em uma situação de igualdade; como no caso da relação entre soberanos, na esfera internacional, ou de guerra civil, na esfera pública interna; neste último caso, não se reconhece mais nenhuma autoridade superior a qual se possa recorrer, o que constitui aquilo que os dois chamaram de estado de guerra. Apesar desta similitude, cada um vai delinear este constructo hipotético de maneira diversa, o que irá levar a consequências diferentes no tocante a legitimidade do poder.

Hobbes parte do pressuposto de que tudo aquilo que se pode saber do homem deve-se “ler” nele mesmo. Ora,

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 159.

analisando-nos, percebemos somente que quanto às nossas aptidões somos semelhantes e iguais. Todos nós, independente de nossos gostos e ambições, nos esforçamos tanto quanto está ao nosso alcance por procurar aquilo que nos preserva e rejeitar ou evitar o que nos pode destruir; de maneira que este *conatus* (esforço) se desdobra em seis paixões simples a partir das quais podemos entender os nossos mecanismos psicológicos e existenciais. Quando este esforço corresponde a uma contrapressão ou uma resposta ao estímulo de um objeto que se afigura à nossa imaginação como bom para nossa preservação, o nosso esforço primitivo, quando voltado para algo, expressa-se como *apetite* ou *desejo* (força de atração); e se porventura esta imagem se aparentar má, manifestar-se-á como *aversão* ou força de repulsão. Se experimentamos algo que nos potencializa, somos tomados de *alegria*, e na hipótese contrária, de *tristeza*. Ao contentamento acompanhado da imagem do objeto, dá-se o nome de *amor*, e ao descontentamento, de *ódio*. Todas estas paixões simples constituem, por combinação e relações de causalidade, a natureza do homem, que, portanto, não pode ser concebido senão como instinto de sobrevivência.

Por isso, fora de um regramento social, o ser humano se encontra em situação de igualdade plena. Todos procuram aqueles objetos que se afiguram como bons e, ao mesmo tempo, buscam eliminar o que se constitui como obstáculo para este escopo. Neste estado, é impossível um domínio de um sobre os outros por meio da força física, a não ser provisoriamente. Se, por um lado, a alguém a natureza dotou com uma compleição física acima da dos demais, por outro lado não há nada que impeça aos outros se unirem ou usarem expedientes da astúcia para por fim ao seu inimigo comum.

A igualdade primordial e a natureza instintiva do homem levam-no a uma situação paradoxal. Onde todos podem tudo e tem direito a tudo, ninguém estará realmente seguro; de maneira que todos os homens se tornam inimigos em potencial. Disputam os mesmos objetos por não haver uma regra que defina limites; e, quando se apossam de algo, vivem

desconfiados de que outro possa a qualquer momento vir lhe arrebatando o seu domínio.

O direito, neste estado, é o poder que a natureza deu a cada um de obter ou alcançar aquilo que lhe apetece. Ora, o lobo devora o cordeiro e nem por isso é mau, pois o faz seguindo o seu instinto de sobrevivência. O homem, visto dentro de sua condição de ser desejante e imaginativo, é como esse animal (nem melhor, nem pior); de maneira que, vivendo onde todos têm igual direito a tudo, se constituem uma ameaça mútua, pois nessa situação necessariamente o *homo* (é) *homini lupus* e, como tal, vive permanentemente em um clima de *bellum omnium contra omne*.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz¹⁰.

A caracterização do estado de natureza de Hobbes, como uma “guerra de todos contra todos”, decorre da sua visão acerca do egoísmo natural do homem. Em Locke, este estado hobbesiano não constitui o ser originário do homem, mas tão somente um estado de guerra. A sua concepção do homem, embora seja empirista e evitada do rigor metódico da ciência baconiana, é um tributo pago à mentalidade burguesa insurgente na Europa. Trata-se de um “Jardim do Éden” burguês, em que cada indivíduo vive na mais perfeita liberdade, obedecendo apenas à lei da natureza e sendo dela executor; e no qual a igualdade consiste na reciprocidade do poder de jurisdição e, conseqüentemente, no fato de que somos naturalmente proprietários. Ora, mas se o homem é tão bom,

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 75-76.

e se o estado de natureza é tão harmônico e divino, por que instituir um poder estatal?

A resposta à pergunta acerca da necessidade de estatuir um poder soberano aproxima Locke de Hobbes. Segundo o liberal inglês, há uma série de inconvenientes na natureza, apesar da aparente harmonia. Sendo totalmente livre, cada indivíduo carrega em si o poder de executar as leis da natureza. Caso alguém desrespeite estas regras, deverá sofrer uma coerção para que seja desanimado a continuar praticando o delito e, também, para que sirva de exemplo para os outros. O problema é que, embora seja racional e consiga individualizar os princípios seguros para a sua conduta, o homem é um ser de paixões e o amor-próprio pode fazê-lo parcial em certas circunstâncias em que o seu interesse conflite com o de outros; outrossim, o desejo de vingança e o ódio podem tornar a punição excedente ao tamanho da infração ou crime. Desses inconvenientes é que se faz necessário criar um regime de sociabilidade, em que os constitutivos fundamentais do homem (liberdade, igualdade e propriedade) estejam assegurados do “estado de guerra”, o qual equivale ao estado de natureza hobbesiano, acima referido.

Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a falta de apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente súdito¹¹.

A caracterização do homem no estado natural traz como consequência a necessidade de instituir um corpo social, no qual as leis da natureza deem lugar às civis. O grande objetivo desta criação é o asseguramento dos valores fundamentais do ser humano, especialmente a preservação da vida. O modo

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 41.

como se dá esta transição é diversa em ambos os autores tratados, apesar de serem concordes no tocante a celebração do “contrato social”. Hobbes desenvolverá todo um sistema dedutivo a partir da sua concepção do instinto natural, pelo qual o Direito e Leis Naturais cedem lugar ao poder absoluto do soberano;¹² enquanto Locke procurará legitimar o poder supremo do parlamento por meio da vontade da maioria.

Direito e Leis: O Poder do Estado

A concepção do que seja o homem, ou qual a sua natureza, é a base para se pensar a legitimidade do poder e a necessidade de se criar uma instituição que reserve para si o direito de vida e morte sobre todos. Para Hobbes, o ser humano é guiado pelo seu instinto primordial de autoconservação, o qual se expressa como *conatus*, apetite e desejo ou, em outras palavras, em tendência ativada por estímulos mediados pela imaginação. O problema é que nem sempre as coisas surtem o efeito afigurado e intencionado pela nossa apetecência, de maneira que ao contrário dos outros animais (e do que pensava Aristóteles), não somos propensos naturalmente à sociabilidade¹³. Há, por isso, a necessidade da intervenção da razão, como uma faculdade atuante sobre os dados da nossa experiência sensível e da nossa imaginação, realizando certas operações lógicas.

Tudo o que é realizado pela razão pode ser reduzido à adição e à subtração¹⁴. Se ela procede procurando leis gerais nos diversos fenômenos da natureza, não está senão adicionando ou agregando as diversas semelhanças e repetições em uma

¹² Uma boa síntese do que se debateu acerca da “soberania” desde suas raízes na antiguidade, passando pelo primeiro teórico do tema (Bodin), até os tempos atuais, pode ser encontrado em: DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 28 ed. São Paulo: Saraiva, 2009, pp. 74-85.

¹³ HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 104.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 27.

certa regra geral; e se desta proposição, ela individualizar determinado fato, em uma dedução, a operação pode ser chamada de subtração. Ora, é exatamente por meio desta última operação, que irá se dar a explicação do surgimento do poder estatal.

Procurando explicar o que é o estado e a sua origem, no início do capítulo XIV do *Leviatã*, Hobbes faz uma distinção entre *jus naturale* e *lex naturalis* e, depois, prossegue em um procedimento geométrico-dedutivo, individuando estas últimas (leis naturais). Por Direito natural entende a liberdade de usar todos os meios para se proteger e se conservar; e por Lei natural compreende tudo o que o obsta de fazer aquilo que pode privá-lo da vida ou de a conservar. Como no estado de natureza, todos podem eleger aquilo que é melhor para si, ninguém pode impedir o outro de fazer seja o que for a não ser pela guerra declarada. Ora, se o fito maior é a autopreservação, então é necessário racionalizar este instinto; o que significa, em um primeiro momento, procurar por todos os meios a paz e a segurança e na impossibilidade de as alcançar, usar da guerra para se defender (I lei natural).

Procurar a segurança e a paz, em um meio onde todos possuem o direito a tudo, seria o mesmo que se expor a uma morte iminente; fazendo-se necessário assim que todos renunciem ao seu direito natural de fazer valer os seus interesses e de vingar as ofensas recebidas (II lei natural). Na consideração sobre a necessidade de abrir mão do Direito natural, somos lançados em duas outras problemáticas complementares, a saber, a Justiça e o Estado, sendo que a primeira depende da existência do segundo. Com efeito, do imperativo racional da adjudicação do direito individual surge o corpo social, que recebe o poder de lançar mão de todos os meios para preservar a vida e o bem-estar dos indivíduos. Desta alienação da potência natural advém o *Leviatã* (ou o Estado); cujo poder é tão grande que é capaz de fazer as pessoas obedecerem a este pacto fundante, ou seja, a viver segundo a Justiça (III lei natural).

Como se pode perceber, a justiça é uma instituição que nasce junto com o Estado, e sem o qual não tem sentido de ser. Uma vez que se formou uma pessoa artificial (pessoa jurídica, diríamos hoje!)¹⁵ e a ele se alienou os direitos individuais de natureza, então todo bem e mal, crime ou honra se faz depender deste ente, cuja autoridade advém do pacto social. De maneira que a “justiça comutativa” não é outra coisa senão a fidelidade de um contratante; e a “justiça distributiva”, cuja fórmula clássica é “dar a cada um, o que lhe é devido” equivale ao poder de judicatura da *summa potestas*, que é o único árbitro legítimo para determinar o que é justo e injusto; dispensar magistraturas, cargos e funções públicas; e punir os delitos e dissensões; sendo, portanto, o único a possuir soberania absoluta e indivisível¹⁶. Esta *potestas* pode estar em uma pessoa ou em uma assembléia, mas nunca em ambas ao mesmo tempo.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões de estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a *um homem*, ou a *uma assembléia de homens*, que

¹⁵ O atual Código Civil, Lei n. 10. 406/2002 (In: VADE MECUM. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2011), define Pessoa Jurídica como uma entidade de direito interno, externo ou privado (art. 40), sendo o Estado e suas funções localizado no primeiro (art. 41). Há várias definições acerca do que seja esta realidade e a mais aceita é a de que ela é um ente que recebe da lei a sua existência. Este conceito dá conta dos casos em que se está envolvida a Pessoa Jurídica Privada, haja vista a necessidade do reconhecimento estatal. Porém, o que falar daquela entidade ao qual não se pode remontar a uma lei anterior por ser ele a própria fonte legítima dela? RODRIGUES, Sílvio (**Direito Civil**. 34 ed. Vol. 1. São Paulo: Saraiva, 2003, pp. 87-88) apresenta quatro teses, a saber: a da *ficção legal*, que corresponde à mais aceita (e já citada acima); a da *realidade objetiva*, uma teoria mais sociológica (e hobbesiana), que põe na vontade coletiva o acento do surgimento; a da *realidade técnica* vista como um expediente jurídico útil para os interesses humanos; e o *institucionalista*, que a concebe como um modo organizado de existência coletiva, o qual a certa altura de seu desenvolvimento adquire reconhecimento jurídico.

¹⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 90.

possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão¹⁷.

O trajeto conceitual lockeano, até a legitimação do poder estatal, passa também por uma ideia de homem natural e consequente necessidade de um contrato social. A diferença reside nas exigências oriundas da concepção de direito de natureza, que no caso do *Tratado sobre o Governo* passa por elementos intrínsecos ao homem. No fim das contas, o Direito Natural se regula por meio de leis decorrentes da própria ordem das coisas, que faz do ser humano um ser livre, igual e proprietário. Ressalte-se aqui que as duas primeiras se definem em função da terceira.

O homem é livre porque, não tendo nenhum árbitro instituído sobre a terra, pode produzir ou obter bens que conservem a sua vida ou mesmo que a tornem mais confortável e agradável. Somos todos iguais, pois temos direito a adquirir e constituir posses, sem que haja nenhum impedimento para isso. Ora, ser livre e igual é o equivalente a ser proprietário, é ter a faculdade de sujeitar a natureza às nossas necessidades e interesses; é poder transformar bens naturais em bens de uso ou de troca. De maneira que o ser humano se define pela sua capacidade produtiva de transformação de si mesmo e do seu meio.

É bastante claro que, por detrás desta visão liberal, está a defesa do indivíduo e do livre comércio. O estado de natureza, dentro deste universo conceitual, não é senão uma convivência regulada pelos ditames da razão, que dá a conhecer as leis imutáveis da natureza por meio das quais se regem os indivíduos. Ali, todos os homens são pequenos proprietários e comerciantes, que vivem felizes cuidando de seus bens,

¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 105. (Grifos Nossos)

lavrando a terra e permutando. É um estado de harmonia, em que qualquer burguês gostaria de viver (ou, sendo um pouco irônico, que desejaria habitar depois da morte!). O grande problema deste mundo natural é o fato de que os homens não são apenas racionais, mas na maior parte do tempo agem segundo desejos e vontades, que os fazem propensos à parcialidade, quando há conflitos de interesses no qual estão envolvidos; ou os fazem cruéis, quando tem de reprimir ofensas à sua própria pessoa.

No fim das contas, ninguém estará realmente seguro, enquanto cada um puder reivindicar o poder legislativo e de judicatura para si. Por isso, se faz mister instituir um poder, que seja resultado do conjunto de forças dos indivíduos; cuja potência, ao se sobrelevar ao que se possui por natureza, seja capaz de garantir a vida, a liberdade e a propriedade de todos. “O grande objetivo da entrada do homem em sociedade [consiste] na fruição da propriedade em paz e segurança¹⁸”.

A legitimidade do poder estatal repousaria, então, na anuência em se submeter a uma comunidade, a qual será a única (enquanto corpo social, que possui o poder legislativo) a ser titular da soberania ou do *imperium*, oriundo da multidão de vontades; e, portanto, titular do poder exercido por um rei ou um parlamento. “[...] o poder em conjunto de todos os membros da sociedade, cedido à *pessoa* ou *grupo de pessoas* que é o legislador, não poderá ser mais do que essas pessoas tinham no estado de natureza antes de entrarem em sociedade e o cederem à comunidade¹⁹”. Ora, falar em um ou um grupo, não significa dizer que se está advogando o poder absoluto do monarca; apenas se está a afirmar que a soberania não repousa nele ou mesmo no parlamento, mas no povo que concordou em formar o corpo social. Aliás, o próprio Locke irá defender esta tese ao dizer que as leis naturais não cessam na vida civil, pois são tuteladas quando se expressam em leis positivas, cuja propriedade precípua consiste em coagir e penalizar os abusos contrários aos valores fundantes do Estado.

¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 86

¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 87.

Como o fito maior, ao se constituir uma comunidade política, é por a salvo a propriedade e garantir o gozo dela em paz e segurança, a primeira medida a ser tomada é criar leis que regulem e defendam os interesses individuais da esfera pública; de maneira que o Estado aí nascente não se torne um governo de homens, mas de leis positivas, cujo parâmetro é a salvaguarda da pessoa humana. Ora, já falamos que defender os direitos do homem é defender a propriedade,²⁰ que pré-existe à sociedade civil.

Para Locke, propriedade não é apenas a posse de bens móveis e imóveis, mas o direito que nós temos sobre o nosso corpo e, por meio do trabalho, daquilo que acrescentamos a natureza bruta, ao aperfeiçoá-la por meio da engenhosidade e da indústria. Por isso, a primeira lei positiva, depois da formação da comunidade política, é a da criação do poder legislativo, a qual estará incumbida de dar vida a todas as funções, cargos, órgãos e magistraturas, que irão se guiar por um ordenamento jurídico no qual o indivíduo, suas posses e interesses estarão salvaguardados da arbitrariedade. A partir desta definição das competências estatais, o poder de legislar ficará permanentemente nas mãos daquelas pessoas que o povo escolher para tal, formando a assembleia (o parlamento) responsável por criar leis e fiscalizar o executivo, em suas competências internas, e o federativo, em sua função de representação da comunidade na esfera internacional.

É claro que, embora afirmando a legitimidade legislativa de uma pessoa, quando assim a maioria do povo o quiser, Locke advoga o parlamento como o órgão mais adequado para exercer esta função; mesmo porque neles estão os mais interessados em defender a propriedade privada e as riquezas pessoais. O poder de quem exerce esta *summa potestas* é absoluto, não encontrando na comunidade nenhum poder que

²⁰ A especificidade do sentido do conceito de propriedade é muito bem definido por: MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. IN: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**. 14 ed. São Paulo: Ática, 2006, p. 85.

lhe possa concorrer. O Estado possui o poder de vida e morte sobre os súditos, mas não de lhes subtrair os bens.

[...] sendo o governo, sejam quais forem as mãos em que estiver, [...] instituído sob esta condição e para este fim, para que os homens possam ter propriedade e garanti-la, o *príncipe* ou o *senado*, não obstante tenha o poder para promulgar leis no sentido de regular a propriedade entre os súditos [...], entretanto nunca poderá ter o poder de tomar para si, no todo ou em parte, a propriedade do súdito, sem consentimento dele [...]. E para que vejamos que até mesmo o poder absoluto, onde necessário, não é arbitrário por ser absoluto, mas sim limitado por isso mesmo e restrito aos objetivos que exigem seja absoluto em certos casos, não precisamos olhar mais além do que para a prática comum da disciplina marcial; [...] vemos que nem o sargento que poderia dar ordem a um soldado para postar-se diante da boca de um canhão ou em uma brecha onde quase com toda certeza perecerá, não pode ordenar ao soldado que lhe dê um pêni do dinheiro que tem²¹.

Assim, a questão da propriedade toma um lugar central na determinação da soberania, no liberalismo de Locke. Para ele, todo o aparato estatal existe em função dos direitos e interesses individuais, e deve por isso mesmo preservá-lo. Por causa deste fito, o poder de quem, em nome do povo executa as leis, deve ser limitado exatamente por aquele que exerce a *summa potestas*, o parlamento. Hobbes, embora reconheça que a legitimidade do poder supremo pode repousar sobre uma assembleia de homens (tanto quanto estivesse em um só homem), não concebe a existência da propriedade antes da constituição do poder político supremo pelo pacto²². A razão é simples e consiste em entender a função de regular a vida econômica e civil, como sendo uma prerrogativa inalienável daquele que exerce o poder supremo; afinal, o encargo de

²¹ Idem, Ibidem, p. 89.

²² Idem, Ibidem, p. 151.

“distribuir” a justiça só possui razão de ser em um Estado,²³ onde as leis da natureza são substituídas por leis positivas.

Conclusão

Ao olho nu, há diferenças abissais entre Hobbes e Locke no tocante à concepção de Direito, Estado e legitimidade do poder. Porém, com uma lente, ao nos aproximarmos um pouco de suas idéias e obras (e, concomitantemente, estreitarmos a distância entre estes contratualistas), percebemos que há muitas semelhanças. Ambos afirmam, embora por vias diversas, uma igualdade primordial entre todos; defendem a necessidade do Pacto para por a salvo os direitos fundamentais dos indivíduos; fazem a justiça e a injustiça depender do poder legislativo; enfim, usam as mesmas categorias político-jurídicas para justificar a soberania absoluta, esteja ela em uma pessoa ou em uma assembleia.

A tônica dada por Locke à propriedade privada parece afastá-los, já que o pensador de Malmesbury enfatiza a necessidade de criar condições onde se possa viver em paz e segurança. Todavia, a contextualização histórica mostra que um dá seguimento ao outro. Quando Hobbes escreveu o *Leviatã*, já havia anos de guerra civil e da decapitação de Carlos I; enfim, era necessário pensar a nova ordem liberal que se iniciava, sem se descuidar da necessidade de por fim às desordens civis e políticas; daí o imperativo de discorrer sobre a legitimidade “popular” do poder e frisar a questão da segurança e da paz.

As idéias provenientes deste universo de preocupação vão se tornar os princípios justificadores da nova ordem social nascente, haja vista o *Leviatã* haver se tornado o livro de cabeceira dos revolucionários, o que irá custar o prestígio do

²³ Segundo BOBBIO (Norberto. **Teoria das formas de governo**. 10 ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 2001, p. 112), comentando Hobbes, a soberania possui um caráter de indivisibilidade de maneira tal que a tentativa de anular esta propriedade é o mesmo que destruir o Estado, como aconteceu por meio da guerra civil em 1642.

autor dentro da corte dos Stuart, exilada na França; e a qual passou a vê-lo com desconfiança ao ponto de reduzi-lo a simples professor de matemática do futuro Carlos II, sendo proibido de lecionar as ideias jurídicas, éticas e políticas de sua obra *summa*, que dentre outras coisas subversivas, dizia algo que se tornou bandeira da Revolução Gloriosa (1688): “Todos os homens são iguais por natureza”²⁴.

As revoluções (Norte-americana/1776-91 e Francesa/1789) e os revolucionários que vieram depois da Revolução Gloriosa leram e tomaram por base Locke; porém, justiça seja feita: ele não foi o mentor espiritual da revolução inglesa. Ele foi o sistematizador e justificador teórico do mundo liberal que nasceu com ela, o que explica a sua ênfase na propriedade privada e no parlamento. Ora, quando o pai do liberalismo político escreveu a sua obra política? Não foi exatamente após a nomeação de Guilherme de Orange pelo parlamento inglês, quando ainda se encontrava na Holanda, lugar onde estava também Locke? Penso que isso, junto à acareação que executamos ao longo do artigo, atesta o que dissemos sobre a continuidade.

Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. **Teoria das formas de governo**. 10 ed. Tradução de Sérgio Bath, Brasília: UNB, 2001.

BRASIL. *Lei n. 10.406 de 10 de Janeiro de 2002* (Código Civil). In: **VADE MECUM**. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 28 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

GALILEI, Galileu. **O ensaiador**. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

²⁴ HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 74.

GROTIUS. De jure belli ac pacis, Apud, ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. 3 ed. Trad. Anoar Aiex e Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Os Pensadores).

_____. **II Tratado sobre o governo**. 3 ed. Trad Anoar Aiex e Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983 b. (Os Pensadores).

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. *John Locke e o individualismo liberal*. In: WEFORTE, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**. 14 ed. São Paulo: Ática, 2006.

RODRIGUES, Silvio. **Direito Civil**. 34 ed. Vol. 1. São Paulo: Saraiva, 2003.

Resumo

O escopo do nosso artigo é mostrar como se dá a justificação da legitimidade do poder nas obras dos contratualistas Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704); vislumbrando os aspectos jurídicos e políticos do mundo liberal nascente e do qual somos herdeiros. Para tanto, visitamos o *Leviatã* (1651) e vimos como de uma concepção de homem natural emanará toda uma teoria fundada na igualdade fundamental do homem, no *jus naturale* e *Lex naturalis* e na justiça como um valor proeminentemente estatal. Incursionamos também o II Tratado sobre o Governo (1690), onde encontramos todo um aparato conceitual, que procura fundamentar a nova ordem inglesa, surgida com a Revolução Gloriosa (1688). Demonstraremos, portanto, que ambas as obras se posicionam em uma linha de continuidade, cuja ênfase dada à propriedade e aos direitos individuais (em Locke) desembocará no projeto de revolução liberal e de legitimação do poder estatal.

Palavras-chave: *Jus; Lex; Poder; Justiça; Estado.*

SOBRE *MÍMESIS*, POÉTICA E ÉTICA EM ARISTÓTELES E PAUL RICOEUR

*Juliana Santana*¹
*Marina Palmieri*²

Introdução

A teoria de Paul Ricoeur da *mimesis* em três momentos articula o círculo entre narrativa e temporalidade proposto pelo autor em sua obra *Tempo e Narrativa*. Com esse procedimento o filósofo contemporâneo pretende colocar no mesmo nível a narrativa histórica e a narrativa ficcional. Entretanto, nosso estudo da *Poética* de Aristóteles à luz das proposições de Ricoeur não tem a mesma pretensão. Buscamos, nos dois pensadores, verificar a possibilidade da existência de uma ligação entre a poética e a ética, e procuraremos solucionar alguns problemas que essa ligação pode nos apresentar.

A fim de alcançar nosso objetivo, abordaremos a teoria das três *miméseis* proposta no começo de *Tempo e Narrativa*. Pretendemos perceber se essa interpretação pode realmente ser compreendida da obra do filósofo grego e se ela permite dar à

¹ Professora de Filosofia da UFT e doutoranda em Filosofia pela UFSC, sob a orientação de Maria de Lourdes Borges; pesquisa as emoções na filosofia de Aristóteles

² Mestre em Literaturas Clássicas e Medievais pela UFMG, sob a Orientação de Antônio Orlando de Oliveira; pesquisa e traduz tratados sobre o sono e os sonhos de Aristóteles.

ficção o papel ético desempenhado pela poesia tal como ela é pensada por Aristóteles. Por isso, começaremos nossa investigação com uma exposição da visão geral da *mimesis* ricoueriana, que constantemente se reporta à proposta aristotélica sobre a poesia. Prosseguiremos analisando a teoria da *mimesis* em três momentos elaborada pelo pensador contemporâneo, e, portanto, trataremos da *mimesis* I, em seu caráter de prefiguração; da *mimesis* II, reficurativa; e da *mimesis* III, configurativa, ressaltando os pontos de convergência das teorias dos dois filósofos.

O caminho escolhido nos conduzirá às respostas buscadas, permitindo-nos tanto aproximar as teorias antiga e contemporânea aqui examinadas quanto perceber que a filosofia de Ricoeur se apresenta como grande auxiliar para a compreensão da concepção aristotélica. Contudo, a proposta do filósofo contemporâneo, em sua originalidade, nos permitirá fazer mais do que avançar nas interpretações da *Poética*: ela confirmará nossa hipótese a respeito das relações entre poesia e ética.

Uma visão geral sobre a mimesis ricoueriana, elaborada a partir da mimesis de Aristóteles

A partir da afirmação encontrada na *Poética* segundo a qual a intriga da tragédia é “*mimesis* de uma ação” Ricoeur propõe três sentidos para o termo em questão: “[I] reenvio à pré-compreensão familiar que temos da ordem da ação, [II] entrada no reino da ficção e, finalmente, [III] nova configuração por intermédio da ficção da ordem pré-compreendida da ação”³. Essa é a chamada tripla *mimesis* do tempo pela narrativa.

Mimese I designa a pré-compreensão na vida quotidiana, daquilo que se denominou justamente a qualidade narrativa da experiência – entendendo por tal o facto da vida, e ainda mais

³ ABEL, O.; PORÉE, J. **Vocabulário de p. Ricoeur**. Coimbra: MinervaCoimbra, 2010. p. 77.

a ação, como Hanna Arendt exprime brilhantemente, exigirem ser contados; *Mimese II* designa a auto-estruturação da narrativa sobre a base dos códigos narrativos internos ao discurso. A este nível, *Mimese II* e *mythos*, ou seja, a intriga – ou melhor, o dispor em intriga – coincidem. Finalmente, *Mimese III* designa o equivalente narrativo da refiguração do real pela metáfora⁴.

Esse é o plano do projeto desenvolvido em *Tempo e Narrativa* que pretende assim traçar uma sequência a partir do tempo prefigurado até o tempo configurado. Para Ricoeur não há dúvida que o principal sentido da *mimesis* é aquele que tem relevo devido à sua aproximação do *mythos*⁵, portanto, será necessário, no caso de continuarmos a traduzir *mimesis* por imitação “entender o contrário do decalque de um real preexistente e falar de imitação criativa. E se traduzirmos *mimesis* por *representação* não deveremos entender por essa palavra uma duplicação de presença, como ainda se poderia esperar da *mimesis* platônica e sim o corte que abre o espaço de ficção”⁶.

Mas a equação entre *mimesis* e *mythos* não dá conta do sentido da expressão *mimesis práxeos* (mimese da ação) em torno do qual se passa nossa investigação. Ricoeur afirma: “[...] a função mimética das narrativas se manifesta preferencialmente no campo da ação”⁷. E Aristóteles concebe que as artes miméticas trabalham com os sujeitos que agem, o que aproxima a poesia e a ética. Aproximação que Merle considera difícil de ultrapassar, porque o próprio Ricoeur afirma que analisar a *mimesis práxeos* pode ser “plausível, fecundo e

⁴ Idem, *Ibidem*. p. 79.

⁵ O termo *mythos*, nesse contexto, deve ser entendido como o *enredo* da poesia trágica.

⁶ RICOEUR, p. **Tempo e narrativa**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 82.

⁷ MERLO, M. C. C. *Paul Ricoeur, lector de Aristóteles: un cruce entre mimesis e historia*. In: **Revista de Filosofía y Teoría Política**, La Plata, n° 42, 2011, p. 33-47. Disponível em: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/12753/Documento_completo.pdf%3Fsequence%3D1> Acessado em: 13 fev. 2014. p. 36, tradução nossa.

arriscado”⁸. Mas o filósofo mostra que a ação é o “o quê” da *mimesis*, o que obriga sua limitação ao campo prático. Portanto, ele encara o desafio das proposições de Aristóteles que hierarquizam os poemas segundo seu objeto. Tal objeto, por sua vez, é relacionado com o tipo de caráter que é imitado nas diferentes modalidades poéticas.

Esta vinculação com a *práxis* na definição da tragédia é reforçada posteriormente por Aristóteles ao se referir aos indivíduos atuantes [prattónton] (*Poét.*, 49b37-38) e ao afirmar que estes possuem um determinado caráter e um modo de pensar que condicionam os tipos de ações que são capazes de realizar⁹.

Essa subordinação dos caracteres à ação parece, às vezes, determinar o conceito de *mimesis*¹⁰. A preeminência da ação na criação artística revela, segundo Merlo, um paradoxo que atravessa a noção de *mimesis* e que a liga com o colocar em tensão dos modos de ser que Aristóteles distingue na *Ética a Nicômaco*. Nessa obra o filósofo afirma que a *poiesis* (a produção/o fazer poético) é diferente da *práxis* (a ação), e que essas se excluem mutuamente. Produção e ação são diferentes, portanto, a arte deve se referir à produção e não à ação. Assim, a poesia se define como modo de produção acompanhado pela razão verdadeira. A questão parece ser agravada pela distinção entre os tipos de conhecimento apresentada na *Metafísica*: teórico (*theoretikê*), prático (*praktikê*) e produtivo (*poietikê*). Mas é a própria *Ética* que nos ajuda a resolver essa questão. Ao propor que toda a ação e toda arte, assim como todos os homens tendem a uma finalidade que seja talvez o bem supremo, Aristóteles coloca os saberes a serviço dessa finalidade e os retira do campo dos saberes que se excluem.

⁸ RICOEUR, **Tempo e narrativa**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 86.

⁹ MERLO, M. C. C. op. Cit, p. 37.

¹⁰ RICOEUR, p. **Tempo e narrativa**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 90-91.

Assim, a tripla *mimesis* de Ricoeur nos ajuda a perceber a viabilidade de nossa proposta, mesmo quando ela extrapola a teoria aristotélica. Na *Poética* o emprego do termo *mimesis* e da expressão *mimesis práxeos* faz com que esses limites se tornem difusos e permite que a *mimesis* seja explicada em um sentido novo, como a teoria da narratividade de Ricoeur, sentido que deriva de sua qualificação prática.

Mas o fato do termo *praxis* pertencer tanto ao domínio real, desenvolvido pela *ética*, como ao domínio imaginário, desenvolvido pela *poética*, sugere que a *mimesis* não tem somente uma função de corte, mas também de ligação, que estabelece precisamente o estatuto de transposição “metafórica” do campo prático pelo *mythos*. Se assim for, é preciso preservar na própria significação do termo *mimesis* uma referência ao antes da composição grega. Chamo essa referência *mimesis I*, para distingui-la de *mimesis II* – a *mimesis*-criação – que continua sendo a função central¹¹.

Ricoeur continua sua exposição dizendo que pretende mostrar no texto de Aristóteles os indicadores ao antes da composição poética. E não para por aí, porque a *mimesis* que é uma atividade não encontra a finalidade a qual tende o seu dinamismo somente no texto poético, “mas também no espectador e no leitor”¹². Assim, o filósofo contemporâneo propõe a existência de um depois da composição trágica que chama de *mimesis III*, e os traços deste também serão buscados na *Poética*. A propósito das operações que compõem o antes e o depois da *mimesis*-invenção, Ricoeur afirma que essas não enfraquecem, ao contrário, enriquecem o sentido da atividade mimética investida no *mythos*. O filósofo contemporâneo pretende ainda mostrar que essa atividade obtém a inteligibilidade de sua função de mediação que conduz do antes ao depois do texto graças a seu poder de refiguração.

O *mythos* trágico, que gira em torno das *peripeteiai* (peripécias) da fortuna, exclusivamente a felicidade e a

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 82.

¹² Idem, *Ibidem*.

infelicidade, é uma exploração dos caminhos pelos quais a ação lança, contra toda expectativa, os homens bons na infelicidade. Serve de contraponto à ética, que ensina o modo segundo o qual a ação, pelo exercício das virtudes, conduz à felicidade. Ao mesmo tempo, não adota do pré-saber da ação senão seus aspectos éticos. Para confirmar essas relações seguiremos a pesquisa das três *mímeses*, desde seu suposto aspecto de prefiguração, que compreenderia o que vem antes da composição trágica.

Mímesis I

Aquele que imita representa os homens em ação. É por essa razão que esses homens imitados devem ser bons ou maus, como são em geral classificados os caracteres segundo o vício ou a virtude. Então, os personagens são melhores, piores ou como nós. Cada tipo de poesia acompanhará essa variação e será diferenciada por imitar objetos diferentes. Por exemplo, a tragédia se diferencia da comédia por esse aspecto: uma representa os homens melhores, outra piores do que eles são verdadeiramente. A partir dessa proposição aristotélica Ricoeur começa sua observação dos traços da *mímesis I* na *Poética*. Mas, além desse ponto, podemos perceber ainda o primeiro momento da *mímesis* graças às propostas de Aristóteles a respeito do caráter do poeta, que reflete no texto que o artista compõe. O que indica um movimento do fora para o dentro do *mýthos* da tragédia, do antes da composição para a composição ela mesma. A afirmação segundo a qual a poesia é classificada conforme o caráter do poeta prova isso. Os mais nobres imitaram belas ações e homens bons. Os mais vulgares imitaram homens mais vis. Essas ideias indiscutivelmente começam a nos apresentar a possível relação entre *práxis* e *poíesis* no pensamento do filósofo grego.

Quando Aristóteles discute as inspirações dos poetas trágicos, dá novas informações sobre a relação da composição trágica da intriga com o que vem antes da poesia. Percebemos isso pela descrição do universal, o que diremos ou faremos de

acordo com a verossimilhança e com a necessidade. E a poesia procura fazer suas representações dessa maneira, para em seguida dar nomes a seus personagens. Com esse recurso que vai além da intriga, podemos também identificar a *mimesis* I. No começo os poetas utilizavam uma história ao acaso, mas depois se restringiram às famílias que sofreram ou que causaram grandes infelicidades. Aristóteles faz também uma observação sobre o gosto do público, que influencia a ação de fazer a poesia cujo enredo termina de maneira oposta para os bons e para os maus. Esse tipo de composição é considerado o pior, mesmo que agrade ao auditório, devido à qualidade dos caracteres do público. Então, os poetas fazem seus poemas em função das preferências do público, mesmo se esse tipo de texto não cause o prazer próprio da tragédia. Para ratificar as referências externas que indicam a prefiguração na poesia trágica de Aristóteles, há ainda a exigência de que os personagens apresentem caracteres que sejam semelhantes aos nossos. Assim, a realidade se torna referência para a arte poética.

Podemos perceber ainda uma vez a *mimesis* I de Ricoeur e a relação entre as questões poéticas e éticas. Essas aparecem novamente quando Aristóteles afirma que entre os poetas que têm o mesmo talento os mais convincentes são aqueles que sentem as emoções que são representadas: quem sente cólera transmite cólera, e quem sente irritação transmite irritação de forma mais convincente. “Por isso a arte da poesia é própria dos gênios ou dos loucos, já que os gênios são versáteis e os loucos deliram”¹³. Ricoeur começa sua proposição sobre a presença da *mimesis* I em Aristóteles afirmando que o poeta esteve sempre consciente do fato de que os personagens representados eram “agentes”; sempre soube que os caracteres são o que permite qualificar os personagens em ação; e sabia também que “necessariamente esses personagens são nobres ou baixos”. Um parêntese ético segue essa frase: “Os caracteres quase sempre decorrem apenas desses dois tipos porque, em

¹³ ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011. p. 73 (1455a33-35).

matéria de caráter, são a baixeza e a nobreza que fundam as diferenças para todo o mundo”. O “todo mundo” (*pántes*), propõe Ricoeur, é a marca primeira da *mimesis* I na *Poética*, porque se refere ao exterior anterior ao poema. Essa ideia é reforçada pelo capítulo XV desta obra, dedicado aos caracteres, em que lemos: “aquele que é objeto da representação” é o homem conforme a ética¹⁴. Essas qualificações éticas que vêm do real e do que depende da imitação ou da representação são uma exigência lógica da coerência. Ricoeur observa ainda que a tragédia e a comédia se diferem, porque representam os personagens piores ou melhores do que os homens são realmente, segunda marca da *mimesis* I. Portanto, o poeta pressupõe que os caracteres podem ser melhorados ou corrompidos pela ação: porque “Os caracteres são o que permite qualificar os personagens em ação”¹⁵.

Deste modo, é preciso compreender a atividade mimética como ligação e não somente como corte. Pois ela liga o antes da composição do texto da tragédia, dando o movimento de *mimesis* I para *mimesis* II.

Mimesis II

Após ter feito as primeiras demonstrações que validam nossa proposta, é preciso procurar e analisar as passagens e as ideias segundo as quais podemos talvez identificar a segunda *mimesis*, qual seja: configuração, *mimesis* criação, atividade mimética ou a *mimesis práxeos* propriamente dita. Essa é considerada por Ricoeur a *mimesis* em sentido Aristotélico, que concerne à composição da tragédia. Ela funciona como mediadora entre as outras *mimeseis*, fazendo uma ligação entre esses momentos.

Podemos começar pela análise de uma parte da definição de tragédia dada por Aristóteles: “A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa

¹⁴ RICOEUR, p. op. cit. p. 84.

¹⁵ ARISTÓTELES, op. cit. p. 39 (1448a2-4).

linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da acção e não da narração”¹⁶. A partir dessa passagem [podemos] possamos talvez perceber as primeiras características da *mimesis* II. Esta é mais ligada à composição do *mýthos*, embora ela demonstre o aspecto ético, porque exige que seja imitada uma ação que provoca certas reações emocionais que, por sua vez, podem verdadeiramente favorecer a vida real¹⁷.

Como a tragédia é a imitação de uma acção e é realizada pela actuação de algumas pessoas que, necessariamente, são diferentes no carácter e no pensamento (é através disto que classificamos as acções [são duas as causas das acções: o pensamento e o carácter] e é por causa destas acções que todos vencem ou fracassam), o enredo é a imitação da acção, entendendo aqui por enredo a estruturação dos acontecimentos, enquanto os caracteres são o que nos permite dizer que as pessoas que agem têm certas qualidades e o pensamento é quando elas, por meio da palavra, demonstram alguma coisa ou exprimem uma opinião¹⁸.

O fato de Aristóteles dedicar mais atenção a esse momento da *mimesis* pode justificar nossa compreensão dos acontecimentos e do *mýthos* como o fim da tragédia, sendo que o fim é de tudo o mais importante. A preocupação do filósofo grego com a composição da intriga se confirma na passagem em que a tragédia é redescrita: “Já estabelecemos que a tragédia é a imitação de uma ação completa que forma um todo e tem certa extensão”¹⁹. Por exemplo, a ação deve ter uma extensão que reúna, segundo o princípio da verossimilhança e da necessidade, a sequência dos acontecimentos de modo que passe da felicidade à infelicidade. Esses são aspectos que insistem ainda no ponto de toque da *mimesis* mesma no poema,

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 47 (1149b24-26).

¹⁷ NUSSBAUM, M. **La fragilidad del bien**. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004. p. 338.

¹⁸ ARISTÓTELES, op. cit. p. 48 (1149b36-40; 1150a1-6).

¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 49, (1450b23-25).

além de pôr em evidência questões éticas, uma vez que tratam da finalidade humana.

Com a indicação do que devemos procurar e do que devemos evitar na composição dos *mýthoi*, bem como do modo de cumprir a função (*érgon*) da tragédia, Aristóteles continua a relacionar *mimesis* e *mýthos*. Com esse raciocínio ele indica *mimesis* III, dado que tal função somente será cumprida no espectador. Portanto, o filósofo grego continua a fazer prescrições quanto à composição: a tragédia mais perfeita não deve ser simples, mas complexa, deve também imitar fatos que causam medo e piedade, exigência que caracteriza esse tipo de imitação. Deste modo, evidentemente, não devemos imitar homens bons que passem da felicidade à infelicidade, porque tal mudança causa repulsa e não medo ou piedade. Não se deve também apresentar os maus a passar da felicidade à infelicidade, porque esse tipo de situação é contrária ao trágico por não apresentar nenhuma das qualidades propostas e por não provocar nem a benevolência, nem piedade, nem medo. Não se deve imitar ainda aqueles que são muito perversos a passar da fortuna ao infortúnio, visto que esse modo de composição poderia ocasionar a simpatia do público, e não medo e piedade.

Em relação ao fazer mimético e às suas implicações éticas, vemos Aristóteles descrever o tipo de caráter que os heróis trágicos devem apresentar: nem excelente, nem mau. O que resta são os caracteres situados entre um e outro. Portanto, é preciso imitar pessoas que não se distingam nem por sua justiça nem por sua injustiça. Não devem também ser infelizes por causa de sua perversidade ou maldade, mas em razão de um erro cometido (*hamartía*). Entre eles estão homens de grande reputação ou prosperidade, como Édipo. Assim, numa intriga bem elaborada, as mudanças vão da felicidade à infelicidade, não pela maldade do personagem, mas por causa de um erro grave cometido por alguém que apresenta as características mencionadas acima ou outras melhores. Se o poeta deve suscitar o prazer que acompanha o medo e a

iedade pela imitação, tal prazer deve ser alcançado graças aos acontecimentos na intriga.

Vejam, pois, que situações parecem inspirar temor ou compaixão. Necessariamente, acções deste género passam-se entre amigos ou inimigos ou então entre pessoas que não são nem uma coisa nem outra. Se se passam entre inimigos, nada nos seus actos ou nas suas intenções inspira compaixão, a não ser o sofrimento em si. O mesmo acontece se se trata de pessoas que nem são amigas ou inimigas. Mas se o sofrimento ocorre entre pessoas de família, como, por exemplo, se o irmão mata, tenta matar ou faz qualquer coisa deste género ao seu irmão, ou o filho ao pai, ou a mãe ao filho, ou o filho à mãe, esses são os casos que devem ser aproveitados²⁰.

Portanto, é possível afirmar que as questões relativas aos caracteres fazem parte da intriga, mas se relacionam também com as proposições éticas que o texto trágico pode sugerir, uma vez que Aristóteles utiliza prescrições relativas aos caracteres dos personagens. Caracteres que devem ser bons e apropriados, devem parecer com os nossos e serem coerentes. “Uma vez que a tragédia é a imitação de homens melhores do que nós, deve seguir-se o exemplo dos bons pintores de retratos: estes, fazendo os homens iguais a nós e respeitando a sua forma própria, pintam-nos mais belos”²¹. Essas exigências mostram o ficcional, localizado no campo da *mimesis* II. “O que é comunicado através da intriga narrativa é uma configuração possível de mundo: o mundo do texto não é o mundo de onde o texto surgiu, mas o mundo aberto pelo texto”²². Essa perspectiva abre espaço para o terceiro momento da *mimesis*.

Mimesis III

Para completar o caminho de nossa análise à luz da interpretação de Ricoeur chegamos às passagens da *Poética* que

²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 64 (1453b14-19).

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 69 (1454b8-11).

²² ABEL, O.; PORÉE, J, op. cit. p. 80.

verificam a presença de uma *mimesis* III. Esta é descrita pelo filósofo contemporâneo como refiguração e concerne ao espectador das tragédias. Tal momento da *mimesis* estenderia a proposição aristotélica para além da composição poética, porque abriria espaço para uma estética da recepção que talvez tocasse mais fundo as questões éticas percebidas na obra do filósofo grego. Porém, um primeiro olhar faz crer que a *Poética* não tenha muito a dizer sobre o que vem depois do texto, pois esse tratado de Aristóteles não demonstra grande interesse pela comunicação da obra ao público. Mostra sim uma certa impaciência em relação às exigências das instituições dos concursos e com o mau gosto dos espectadores. Portanto, a *Poética* não inclui entre suas categorias principais a recepção da obra. O texto fala da composição e *quase* não se mostra preocupado com a recepção. Por essa razão Ricoeur afirma que os comentários que apresentará sob o título de *mimesis* III serão mais preciosos porque mais raros. Eles demonstram que para uma poética cuja importância é colocada nas estruturas internas do texto é impossível permanecer ligado ao fechamento do texto. Então, a interpretação proposta é: “a *Poética* não fala de estrutura, mas de estruturação; ora, a estruturação é uma atividade que só termina no espectador ou no leitor”²³.

A *mimesis* III liga o mundo do texto ao mundo do espectador ou do leitor. O objeto literário é diferente do objeto percebido porque não preenche as expectativas, podendo somente mudá-las. Para Ricoeur o mundo interpretado num texto é um mundo proposto e onde se poderia habitar e projetar os poderes que se tem mais propriamente²⁴. Por isso também em *A Metáfora Viva* o filósofo contemporâneo defende que a poesia, com seu *mythos*, *re-descreve* o mundo. Então, o fazer narrativo *re-siginifica* o mundo em sua dimensão temporal, pois contar ou recitar é refazer a ação conforme o poema.

²³ RICOEUR, P, op. cit. p. 86.

²⁴ ABEL, O.; PORÉE, J, op. cit. p. 81.

A leitura, por seu turno, aparece alternadamente como uma interrupção do curso da acção. Estas duas perspectivas sobre a leitura resultam directamente da sua função de confronto e de ligação entre o mundo imaginário do texto e o mundo efectivo do leitor. Enquanto o leitor submete as suas expectativas àquelas que o texto desenvolve, ele *irrealiza-se* a si próprio à medida da irrealidade do mundo fictício para o qual emigra; a leitura torna-se, então, um lugar também ele irreal onde a reflexão faz uma pausa. Em contrapartida, enquanto o leitor incorpora – consciente ou inconscientemente, pouco importa – os ensinamentos das suas leituras à sua visão do mundo a fim de aumentar a sua legibilidade prévia, a leitura torna-se para ele algo de diferente de um lugar onde se detém; torna-se um meio que ele atravessa²⁵

O que prova essa afirmação é o fato de que na realidade há coisas que não nos agradam. Mas quando estamos diante das representações dessas coisas sentimos prazer, porque o aprender é agradável a todos os homens. Quem vê gosta da imagem, da imitação, porque quando a vê aprende e deduz “este é aquele assim e assim”. Quando, por acaso, não se viu anteriormente o objeto representado, não é a imitação que causa prazer, mas sim a execução, a cor ou qualquer outro motivo do gênero”²⁶. As causas desse prazer implicarão a *mimesis* III e estão nos efeitos que a tragédia deve provocar nos espectadores, bem como no modo como ela deve provocá-los. “A tragédia é a imitação de uma acção elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da acção e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões”²⁷.

A piedade é sentida em relação ao homem que é infeliz sem merecer ser, e o medo é sentido frente aos infortúnios daqueles que se parecem conosco. Deste modo, “a compaixão tem por objeto quem não merece a desdita, e o temor visa os

²⁵ RICOEUR, 2012,-2, p. 262 *apud* ABEL, O.; PORÉE, J., op. cit. p. 81.

²⁶ ARISTÓTELES, op. cit. p. 43 (1448b17-19).

²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 93-94 (1459b24-28).

que se assemelham a nós”²⁸. Então, parece que deve haver similitude com as situações reais conscientes ou inconscientes, calculadas ou não, semelhantes aos atos voluntários ou involuntários. Portanto, a consciência, a premeditação, ou seja, o elemento racional nesse tipo de ação (ou sua ausência) são causas das emoções trágicas mais ou menos fortes, relacionando *mimesis* I, II e III. Laço que pode ser percebido ainda no fim da *Poética*, quando Aristóteles escreve:

Poderia perguntar-se qual das duas é melhor, a imitação épica ou a trágica. De facto, se a forma menos vulgar é a melhor, e essa é sempre a que se dirige aos melhores espectadores, é por demais evidente que a que imita todas as coisas é extremamente vulgar. [...] Na verdade, dizem que a própria epopeia é para espectadores distintos, <que> dispensam completamente os gestos, e a tragédia para espectadores vulgares. Portanto, se é vulgar, é evidente que será inferior. [...] Por conseguinte, se a tragédia se distingue em todas estas coisas e ainda no efeito próprio da arte (pois estas imitações devem produzir não um prazer qualquer mas o que já foi referido), é evidentemente superior, uma vez que atinge o seu objetivo melhor do que a epopeia²⁹.

Para o desfecho das questões relativas ao terceiro momento da *mimesis* é preciso tratar da mencionada função da tragédia. O termo *poësis* impõe seu dinamismo a todos os conceitos da *Poética* e faz deles, desde o começo, conceitos de operação. Deste modo, a *mimesis* é uma atividade representativa, e a *syntaxis* (ou *synthesis*) é a operação de dispor os fatos em sistema (não o próprio sistema). O dinamismo (*dýnamis*) da *poësis* é visto desde o começo como exigência de remate perfeito do texto que pede, no capítulo III, que a ação seja acabada. Contudo, esse remate perfeito é o da obra, do *mythos*. Mas só é comprovado pelo “prazer próprio” à tragédia, seu *érgon*, seu “efeito próprio”. A partir disso quase todos os esboços da *mimesis* III na *Poética* têm uma relação com o prazer próprio da tragédia e com as condições de sua produção,

²⁸ Idem, Ibidem, p. 63 (1453b5-6).

²⁹ Idem, Ibidem, p. 104-106 (1461b26-36; 1462a1-20; 1462b1-15).

completados no espectador. Sobre esse assunto Ricoeur propõe: “Gostaria de mostrar de que maneira esse prazer é ao mesmo tempo construído na obra e efetuado fora da obra”³⁰. A associação do interior com o exterior da poesia exige que essa relação seja tratada de forma dialética. Na *Ética a Nicômaco* há um bom guia para essa proposição: a teoria do prazer. Se aplicamos à obra literária o que aparece nos livros VII e X da *Ética a Nicômaco* sobre o prazer, isto é, que ele vem de uma ação livre de todo impedimento e que se liga a uma ação realizada como “suplemento que a coroa”³¹, a finalidade interna da composição externa da recepção da obra também deve ser articulada dessa maneira.

O prazer de aprender é, com efeito, o primeiro componente do prazer do texto. Aristóteles considera-o um corolário do prazer que extraímos das imitações ou representações, que é uma das causas naturais da poética, segundo a análise genética do capítulo IV. Ora, Aristóteles associa ao ato de aprender o de “concluir o que cada coisa é, como quando se diz: isso é ele” (48b17). O prazer de aprender é portanto o de reconhecer. É o que o espectador faz quando reconhece em *Édipo* o universal que a intriga gera exclusivamente por sua composição. O prazer do reconhecimento é portanto, ao mesmo tempo construído na obra e experimentado pelo espectador³².

Também as emoções propriamente trágicas “desabrocham” no espectador, principalmente porque o prazer próprio à tragédia é causado pelo medo e pela piedade. Segundo Ricoeur, não há nenhum outro ponto no qual se perceba melhor a “flexão da obra ao espectador”³³. Por um lado, afirma o filósofo contemporâneo, o digno de piedade e o atemorizante (adjetivos) caracterizam os “fatos” que o *mýthos* agrupa. Nesse sentido ele imita ou representa aquilo que é digno de piedade e o atemorizante. Mas, como os leva à

³⁰ RICOEUR, P, op. cit. p. 87.

³¹ Idem, Ibidem, p. 87.

³² Idem, Ibidem, p 88.

³³ Idem, Ibidem, p 89.

representação? Ele os faz sair do “(ex) agenciamento dos fatos”³⁴. Então, temor e piedade são inscritos nos fatos pela composição, quando ela é selecionada pelo crivo da atividade representativa. Com isso, aquilo que é experimentado pelo espectador primeiro deve ser construído na obra. E nesse caso seria possível dizer que o espectador ideal de Aristóteles é um “*implied spectator*” (espectador implicado), embora espectador real e capaz de gozar, segundo as palavras do filósofo contemporâneo, o que confirma sua teoria sobre o caráter mediador de *mimesis* II e a liga aos demais caracteres da imitação (ou representação).

Por essa razão Ricoeur afirma estar de acordo com as interpretações da *kátharsis* feitas por Else, Duppont, Roc e Lallot e outros comentadores, interpretações que se resumiriam do seguinte modo: “A catarse é uma purificação – ou melhor, como propõem estes últimos, uma depuração – cuja sede está no espectador”³⁵. É fato que o prazer próprio da tragédia vem do medo e da piedade. Portanto, ele consiste na transformação do sofrimento em prazer. Deste modo, “essa alquimia subjetiva”³⁶ é também construída na obra pela atividade mimética. É o resultado de que os fatos dignos de piedade e amedrontadores são transportados para a representação. E essa representação poética das emoções é o resultado da composição da intriga. Nesse sentido é possível dizer com os comentadores, sem exagerar, que a depuração é, em primeiro lugar, a construção poética. Aqui a dialética *do dentro e do fora* do texto tem seu ponto forte na *kátharsis* que é experimentada pelo espectador e construída na obra. Portanto, Aristóteles pode incluí-la na definição que dá da tragédia, sem maior análise da questão: “Ao representar a piedade e o temor, ele realiza uma depuração desse tipo de emoções”³⁷.

A alusão que a Poética faz ao prazer de experimentar o medo e a piedade é somente um esboço da teoria da *mimesis* III.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Idem, Ibidem, p. 89-90.

³⁶ Idem, Ibidem, p. 90.

³⁷ ARISTÓTELES, op. cit. p. 48 (1449b28).

Esta se desenvolve unicamente quando a obra expõe um mundo apropriado pelo leitor: o mundo cultural. Um elo central de uma teoria da referência ao que vem depois da obra deve passar pela relação entre poesia e cultura. Sob esse aspecto, o poeta deve ser tomado como um fazedor de cultura, embora *Poética* não chegue a tratar disso. Contudo, nesta obra vemos definido o espectador ideal, e, melhor ainda, o leitor ideal, sua inteligência, suas paixões “depuradas” e seu prazer na união entre a poesia e a cultura que ela criou e também na união com a ética. *Poética*, portanto, malgrado seu interesse quase exclusivo pela *mimesis*-invenção, dá indícios de uma pesquisa sobre a atividade mimética em sua plenitude. Assim, podemos perceber que a *mimesis* proposta por Aristóteles anunciava um porvir revelador e transformador da *práxis* cotidiana. Essa concepção conjuga as três acepções propostas por Ricoeur que abrem espaço aos três momentos de sua operação mimética: “1) reenvio e pré-compreensão familiar que temos da ordem da ação (*mimesis* I); 2) acesso ao reino da ficção (*mimesis* II) y 3) nova configuração mediante à ficção da ordem precompreendida da ação (*mimesis* III)”, como resume Merlo³⁸.

A ficção buscaria, deste modo, revelar e transformar os aspectos da condição humana. Portanto, o texto pode provocar o prazer de ensinar e provocar a *kátharsis* das emoções, bem como projetar novas experiências que permitem a refiguração da ação efetuada: as obras não podem se fechar em si mesmas. Por essa razão o par *mimesis*-*mýthos* e o intelecto que despertam não encontram sua verdadeira significação senão quando incorporam o mundo do receptor da obra, ou seja, daquele que é afetado pela obra. Portanto, Ricoeur compreende que a *Poética* exprime um dinamismo que vem de seus principais conceitos: a *mimesis*, que é uma atividade, o *mýthos*, que é uma operação ordenadora e a *kátharsis*, que é uma ação liberadora. A obra só é completada quando há uma relação entre interior e exterior, unindo o antes, o durante e o depois da composição, unindo a realidade e a ficção. União que poderia mesmo favorecer as

³⁸ MERLO, M. C. C., op. cit. p. 37. Tradução nossa.

ações na vida real, o que uniria também, por seu turno, como propusemos desde o início, a poética e a ética.

Referências bibliográficas

ABEL, O.; PORÉE, J. **Vocabulário de P. Ricoeur**. Coimbra: MinervaCoimbra, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

_____. **Poética**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

MERLO, M. C. C. *Paul Ricoeur, lector de Aristóteles: un cruce entre mimesis e historia*. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, La Plata, nº 42, 2011, p. 33-47. Disponível em: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/12753/Documento_completo.pdf%3Fsequence%3D1>. Acessado em: 13 fev. 2014.

NUSSBAUM, M. **La fragilidad del bien**. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Resumo

Nosso estudo da *Poética* de Aristóteles à luz das proposições de Paul Ricoeur buscou estabelecer uma correspondência possível entre as teorias elaboradas por estes dois filósofos a respeito da *mimesis*, enfatizando a relação entre a poética e a ética que também é apresentada por ambos. Pretendíamos verificar se a teoria das três *miméseis* pode realmente ser depreendida da obra do filósofo grego e em que medida essa interpretação hodierna permite dar à ficção um papel ético. A investigação tem início com uma exposição da visão geral da *mimesis* tal como ela é entendida por Ricoeur, que constantemente se reporta à proposta de Aristóteles sobre a poesia. Prosseguimos com a análise da teoria das três *miméseis* apresentada no começo de *Tempo e Narrativa*. Tal análise permitiu que identificássemos a compatibilidade entre as *miméseis* I, II e III do filósofo contemporâneo e a teoria elaborada pelo Estagirita. Deste modo, concluímos com a comprovação das mencionadas relações, tanto por entendermos ser pertinente e original a leitura da teoria poética mimética aristotélica feita por Ricoeur como por confirmarmos, a partir da comparação das teorias estudadas, a possibilidade de entender a poesia trágica como agente moral.

Palavras-Chave: Poética; ética; *mimesis*; *mýthos*.

A EQUIVOCIDADE ESSENCIAL DA DEMOCRACIA

*Leon Farhi Neto*¹

O mestre se destaca da delegação; logo se encarrega de ensinar ao pequeno Conde. Com uma vara, joga ao chão tudo o que se encontra sobre a mesa, a ajeita, vira o tampo a fazer-lhe face, e, servindo-se dele como de um quadro negro, escreve, com giz, o número 1.

*F. Kafka*²

O sentido da democracia ainda não foi estabelecido de uma vez por todas. Isso aponta para uma falha teórica da reflexão política? Talvez não. Talvez isso tenha a ver com o próprio ser da democracia. Então, se a democracia não tem um sentido único, nem o sentido do *um*, estabelecer o sentido definitivo da democracia não pode ser um intento pensável, muito pelo contrário.

Mas, por que essa discussão sobre o sentido de “democracia”? Afinal, aparentemente, todos nós sabemos o

¹ Doutor em Filosofia pela UFSC; atualmente desenvolve sua pesquisa em torno das noções de massa, multidão e democracia, a partir de Canetti, Freud e Spinoza.

² Obs.: todas as traduções de citações cujas referências bibliográficas não constam, aqui, em português são de minha autoria. (N.A)

que “democracia” quer dizer. A palavra “democracia” surge para nós publicamente e espetacularmente por todos os lados, de todas as direções. Entretanto, o fato de que todo mundo utilize a palavra “democracia” na linguagem ordinária não implica que a sua definição seja unívoca e consensual. Muito pelo contrário, é justamente a sua equivocidade que nos permite a todos utilizá-la na comunicação, sem nos perdermos indefinidamente na explicitação do seu sentido.

Embora não haja o consenso manifesto e explícito das opiniões sobre o que “democracia” quer dizer, nós falamos dela, e nos compreendemos uns aos outros, em nossas conversas, e até em nossos juízos políticos. Quer dizer, a palavra “democracia” passa entre nós sem fazer obstáculo às nossas falas, sem interromper nossas conversas, em uma situação de suposto consenso, latente ou implícito.

Há, a meu ver, pelo menos dois tipos de situação comunicativa que envolvem um suposto consenso. O suposto consenso *implícito*: a situação em que o falante não *explicita* publicamente seu próprio sentido de “democracia”, mas age comunicativamente como se houvesse um consenso acerca do que “democracia” quer dizer. O suposto consenso *latente*: a situação em que o sentido de “democracia” não é totalmente *manifesto* para o próprio falante, ele mesmo não se aprofunda na pergunta por sua própria definição da democracia, mas usa a palavra “democracia” como se ela tivesse uma definição consensual. O sentido de “democracia” é, nesse caso, *latente*, ou seja, pouco consciente, confuso, sem clareza em si mesmo e não totalmente distinto de outros sentidos próximos. Mesmo assim, o falante age comunicativamente como se, caso o sentido de “democracia” fosse corretamente tornado manifesto e, então, explícito, haveria consenso acerca do que “democracia” quer dizer, pois supõe que o sentido manifesto da democracia só pode ser um único. Na linguagem ordinária, estas duas situações comunicativas certamente aparecem embutidas uma na outra³.

³ Este suposto consenso, de que trato aqui, é uma situação comunicativa *oposta* àquela que Jacques Rancière chama de “desentendimento”, essa “situação de

Nessas situações de suposto consenso, o fato de que tenhamos sentidos possivelmente diferentes ou, mesmo, opostos, de “democracia”, ou que “democracia” não tenha sentido algum, não nos impede formular juízos políticos concordantes. “Sim, a democracia é um bom regime”. “Não, isso é absolutamente contrário aos princípios da democracia”. Ou nos empenhar em debates. “E isto aqui, afinal, é favorável à democracia?”. “Sim!”. “Não, de modo algum!”. Tudo se passa como em uma situação de real consenso comunicativo. Pois o suposto consenso encobre, na capacidade comunicativa da linguagem ordinária, o dissenso das opiniões e a falta de opinião. E é exatamente por meio desse suposto consenso comunicativo que se configura o *fim* e o *início* da atividade democrática.

Configura-se como *fim*, em primeiro lugar, porque, quando não precisamos mais discutir o sentido da democracia, quando esse sentido aparece como evidente, unívoco e consensual, apesar de inefável (latente e necessariamente implícito), quando a palavra “democracia” está na boca de cada um, sem que seja preciso tornar manifesto e explícito o seu conteúdo, a democracia acaba. E, como *início*, em seguida, porque, a democracia começa ali onde começa a contestação do que ela quer dizer. E essa contestação só é possível quando há, efetivamente, multiplicidade de opiniões acerca do seu sentido, quando essa multiplicidade subterrânea dos sentidos da palavra, essa equivocidade sempre recuperável do sentido da democracia, essa equivocidade que sempre pode emergir, torna-se novamente manifesta e explícita, e rompe, no conflito, o suposto consenso comunicativo, contra toda pretensão de posse de um sentido absoluto e único de “democracia”.

palavra” que, para ele, é constitutiva do exercício adequado da política. Assim, nossa situação de suposto consenso não é “desentendimento” nem consenso factual, mas um bizarro entendimento sobre algo incomum (não sobre algo em comum). Para Rancière, como a Filosofia busca estabelecer o entendimento racional da política, ela de fato opera contra a política, ao desqualificar como irracional a racionalidade do desentendimento. Conferir: **O desentendimento: Política e Filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

Numa democracia efetiva, o sentido de “democracia” não é fixo ou unívoco, mas é o objeto de uma disputa contínua. Na efetividade democrática, quando usamos a palavra “democracia” em nossas conversas entre uns e outros, tornamos manifestos e explicitamos sentidos distintos da palavra. Respectivamente, pode-se dizer que a democracia é a impossibilidade de se usar univocamente a palavra “democracia”, porque a equivocidade faz parte de sua essência. Por isso, a democracia acaba, perde sua efetividade, quando seu sentido se fixa, quando termina o conflito dos seus sentidos.

Ora, não ocorreria a mesma ambiguidade necessariamente com qualquer outra palavra, além de “democracia”? Afinal, a condição de possibilidade da linguagem ordinária não é justamente o abandono, pelos seus usuários, da pretensão de univocidade? Já que a univocidade na linguagem exigiria um nome próprio e distinto para cada coisa singular, para cada aspecto singular de cada coisa, o que resultaria em um léxico infinito, que nenhum falante humano poderia reter e manipular, tornando-se a linguagem impossível. A linguagem conta necessariamente com uma margem de equivocidade, e é isso o que a torna utilizável⁴. Por outro lado, a linguagem precisa contar com a *regularidade*, que é tanto uma regularidade *cognitiva*, isto é, uma regularidade no uso da palavra, no seu funcionamento entre coisas e ações, quanto uma regularidade *afetiva*, constituída pela tranquilidade e confiança dos falantes no uso da palavra. É essa regularidade instrumental e afetiva, esse uso compartilhado que permite tranquilidade, o que falta, e precisa faltar, aos falantes, quando

⁴ Em Platão, pode-se afirmar que a linguagem, cuja destinação (inalcançável) é significar a realidade, é necessariamente equívoca na medida em que ela se refere ao mundo sensível e à sua impermanência. Mas não se poderia pensar em uma linguagem unívoca acerca das ideias ou das essências das coisas, já que elas, ao contrário das aparências, são fixas, imutáveis, eternas? Não! O conhecimento do mundo inteligível, em Platão, é de ordem noética, puramente intelectual, e está para além do conhecimento discursivo. “A ciência é dita ‘na alma’; ela é puro ato de pensamento e não possui suporte verbal ou figurativo (material); a ciência é no *nous*”. RICOEUR, Paul. **Être, essence et substance chez Platon et Aristote**: Cours professé à l’Université de Strasbourg en 1953-1954. Paris: Seuil, 2011. p. 42.

fazem uso da palavra “democracia” em uma democracia efetiva⁵. Em uma democracia efetiva, o uso de “democracia” é sempre irregular.

Mas, na prática, não haveria algum ponto de partida *inconteste* sobre o que “democracia” quer dizer? Tomemos um primeiro caminho. Digamos que a democracia seja uma certa forma de organizar politicamente a coexistência de uma multidão de seres humanos, uma certa forma de constituição política de um povo, num território delimitado, com determinadas instituições de poder, quer dizer, uma forma de governo entre outras. E que a democracia se distinga de outras formas de governo por sua característica popular; que a democracia, como governo do povo, se defina como uma certa expressão política da soberania popular; que, numa democracia, todo o poder emane do povo. Como entender isso, que numa democracia “todo o poder emana do povo”⁶? Isso diz que na democracia o povo exerce diretamente o poder? Certamente não! Mas, sim, que o povo não exerce o poder *por si* mesmo, que o exerce por meio de seus representantes. Neste caso, as emanções do povo tomam corpo em alguém ou em alguns, que têm justamente esse poder de capturar e incorporar⁷, *em si*, isso que emana do povo, precisamente sob o aspecto de votos, segundo o princípio igualitário de que cada cidadão do povo tem direito a um voto que conta tanto quanto o voto de qualquer outro cidadão. O regime político democrático, então, é aquele poder de governar legitimado pelo povo, isto é, que recebe periodicamente a chancela dos cidadãos disposto em pé de igualdade, enquanto totalidade e apesar das divergências. A democracia é um regime político que apela ao povo para a sua justificação.

⁵ Acerca da regularidade conferir o *aforismo número 207*, em: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003. p. 136.

⁶ É o que estatuí o parágrafo único do art. 1º da Constituição brasileira. Conferir: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

⁷ Quando Elias Canetti faz a arqueologia do poder, ele o apresenta arcaicamente como “captura e incorporação”. **Massa e poder**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 201.

Entretanto, esse apelo ao povo, num chamado (vocaçãovotação), apesar de incontornável em uma democracia, ainda parece pouco, para que uma forma de governo possa ser dita devidamente democrática. Aliás, regimes notadamente antidemocráticos, totalitários, como o nazismo ou o socialismo soviético⁸, foram, de alguma forma e em determinados momentos de sua história, justificados pelo apelo popular, apesar de se basearem nas funções antidemocráticas do líder ou do partido único⁹.

Sendo assim, para se dizer devidamente democrático, o apelo ao povo precisa seguir alguns *princípios formais*. Entre esses princípios formais da democracia, além do princípio da soberania popular, podemos elencar: a independência e a segurança nacional; o Estado de direito ou o império absoluto da lei e do amplo direito de defesa, igualmente aplicáveis a todos os membros do povo sem distinções; a divisão estrita do exercício do poder em três instituições independentes (o executivo, o legislativo e o judiciário) que se controlam mutuamente; a relativa lentidão e moderação na produção das leis, que preserve o legislativo da variação da disposição afetiva do povo; a existência, por outro lado, de mecanismos diversificados de participação direta dos cidadãos, tanto no poder legislativo como no controle das instituições de poder; um sistema de representação bem distribuída da vontade popular, em seus diversos aspectos e partes, por meio da eleição aos cargos públicos, que seja isento de fraudes, e que garanta a substituição regular, a renovação contínua daqueles que exercem o poder; o sufrágio universal; a fixação equilibrada, bem compensada, dos direitos e dos deveres dos cidadãos; a defesa das liberdades individuais econômicas; o respeito irrestrito aos direitos humanos; a garantia e a

⁸ Conferir uma distinção entre *socialismo* (em que a justiça social é a distribuição do produto comum a cada um segundo o seu trabalho) e *comunismo* (a cada um segundo as suas carências), em: NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. **Les nouveaux espaces de liberté**. Paris: Lignes, 2010. p. 207 ss.

⁹ Aliás, que forma de governo, de fato, se sustenta sem esse apelo ao povo? Nenhuma, salvo aquelas que se sustentam em outra fonte de soberania ou de apelo, por exemplo, o apelo à violência ou o apelo ao divino.

promoção da biodiversidade social, ou seja, do pluralismo das existências; a promoção de condições igualitárias de qualidade de vida; a busca da paz.

A formalidade desses princípios, que regulam o devido uso da palavra “democracia”, que indicam a quais regimes políticos o termo “democracia” se aplica devidamente, não acaba com a problemática do seu sentido. Pelo contrário, como veremos em seguida, essa formalidade expõe o seu caráter altamente polêmico. Mesmo que todos esses princípios formais encontrem sua justificação no povo, vários deles – as noções de segurança nacional, do império da lei e do direito, a moderação e a intermediação da autoridade do povo pela representação do poder legislativo, entre outros –, é fácil perceber, se colocam acima da vontade popular, e se impõem a ela. De tal maneira que a vontade popular não poderia legitimamente suprimi-los, sem deixar, ao mesmo tempo, de se expressar sob uma forma devidamente democrática. A função mais ou menos explícita desses princípios formais da democracia é, manifestamente, a de conter e reprimir alguns modos de expressão da vontade popular; com isso, esses princípios democráticos se sobrepõem à vontade popular, denegando isso mesmo que paradoxalmente constitui o seu fundamento.

Esse paradoxo se explica porque historicamente esses princípios formais nasceram de pressões populares, mas sempre foram reelaborados e estabelecidos pelos membros de uma parte social dominante, instruída e economicamente partidária, que, na formatação das constituições democráticas, procurou moderar a liberdade democrática, e desviar a potência da multidão de sua liberdade, por meio de uma série de restrições pragmáticas e ponderadas, incluídas nas leis constitucionais da democracia¹⁰.

¹⁰ Segundo Jacques Rancière, esses obstáculos legais foram “a arte dos legisladores aristocratas e sábios que quiseram compor com a democracia considerada como um fato incontornável. A redação da constituição dos Estados Unidos é o exemplo clássico desse trabalho de composição de forças e de equilíbrio dos mecanismos institucionais destinado a tirar do fato democrático o melhor que se poderia tirar, limitando-o estritamente para

Um outro fator coloca em questão a própria noção central do apelo à vontade do povo na justificação do governo democrático: a existência inquestionável de partes sociais distintas. Considerando-se a realidade efetiva da multiplicidade das partes que compõem o corpo político, o apelo à vontade popular como fonte exclusiva do poder torna-se questionável na medida em que a própria ideia de vontade popular, como superação das vontades particulares em uma mesma e única vontade, é contestável em sua inteligência. E, com ela, também, a ideia de bem comum querido por todos. Como pensar a vontade popular e o bem comum, se somente podemos constatar vontades e bens parciais, aliás, correlatos e inseparáveis¹¹?

A unificação das múltiplas vontades em uma mesma e única vontade do povo, no sufrágio universal, não existe senão pela compilação dos votos ou pelo cálculo estatístico das opiniões, que encobrem, com os seus resultados contados, a real diversidade. Na verdade, não se trata de unificação, mas de redução¹². Essa compilação e esse cálculo, aliás, já se dão dentro do quadro de uma consulta que reduz a expressividade atual das diversas partes e vontades. Assim, a ideia de voz do povo,

preservar dois bens considerados sinônimos: o governo dos melhores e a defesa da ordem proprietária”. **La haine de La démocratie**. Paris: La Fabrique, 2005. p. 8.

- ¹¹ Para Rousseau, vontade geral e a real utilidade pública nunca estão desacopladas, a vontade geral sempre quer o bem comum, diferentemente do que acontece com a mera soma das vontades privadas, a vontade de todos, que pode querer o mal. No entanto, como reconhecer a manifestação da vontade geral, senão quando se pretende conhecer, previamente, a real utilidade pública, isto é, quando a vontade geral quer o que deve querer? Para Rousseau, a vontade geral só aparece quando não há facções, seitas ou partidos no interior do povo, quando o povo é a única associação de indivíduos desassociados. Cf. **Du contrat social**, livro II, capítulo III. Spinoza, por sua vez, combate a ideia de um bem comum que guie, como que desde fora, a vontade comum. Para Spinoza, o desejo (ou a vontade) é sempre singular, e o bem jamais precede o desejo. É por desejarmos algo que o consideramos bom, nunca o inverso. Cf. **Ética** III, proposição 9, escólio.
- ¹² É Hobbes que fala em termos de *reduzir* (*to reduce*) as vontades multitudinárias em uma só vontade, aquela de um poder soberano absoluto autorizado por todos. **Leviathan**, livro II, capítulo xvii, parágrafo 13.

que se expressa como unidade numa eleição ou numa pesquisa de opinião, contraria o princípio democrático formal do pluralismo das vozes.

Reduzir o múltiplo a um, esse é o sentido da primeiríssima lição de matemática política ministrada pelo mestre ao pequeno Conde do fragmento de Kafka retomado na epígrafe deste texto. Como se tornar senhor? Como se apropriar dos múltiplos desejos? É preciso conhecer, antes de mais nada, a unidade. Na unidade, justamente, desfaz-se a democracia, e a multidão é tratada em massa.

A formalidade dos princípios democráticos acima elencados aparece sob a roupagem jurídica do direito abstrato, da liberdade e da igualdade abstratas, isto é, sob uma roupagem, digamos, meramente moral, espiritual ou ideológica, que efetivamente subtrai à multidão a possibilidade de expressar as suas múltiplas reivindicações concretas e materiais¹³. Sob essa roupagem jurídica abstrata, muitas das reivindicações materiais e concretas da multidão são imediatamente classificadas como expressões de violência, o que as desqualifica enquanto reivindicações devidamente democráticas, já que, enquanto violência e fora do direito, vão de encontro aos princípios formais da democracia.

No entanto, é justamente da violência contínua, apesar de excepcional, que se valem os governos ditos democráticos na defesa da ordem democrática. Em nome dessa ordem, os governos se outorgam, excepcionalmente, o direito de se colocarem acima das leis. De fato, porém, as exceções são de regra¹⁴. Como garantes da vida e da segurança da população, os governos ditos democráticos situam seu governo sem um estado de contínua hostilidade, em um estado de guerra interna

¹³ É essa, em síntese, segundo Rancière, a crítica que o jovem Marx faz ao republicanismo: “as leis e as instituições da democracia formal são as aparências, sob as quais, e os instrumentos, pelos quais, se exerce o poder da classe burguesa”. **La haine de la démocratie**. *Op. cit.* p. 8.

¹⁴ “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra”. BENJAMIN, Walter. *Sur le concept d’histoire*. Trad. Maurice de Gandillac, revista por Rainer Rochlitz. In: **Oeuvres III**. Paris: Gallimard, 2000. *Tome VIII*. p. 433.

e externa, pelo que se expõe, mais uma vez, o caráter contraditório dos princípios aos quais apelam. Para proteger a ordem democrática, os governos promovem o estado de guerra, o qual suprime necessariamente a felicidade ou a alegria de viver, no entanto, a paz e a felicidade são elementos essenciais da democracia¹⁵.

Consideremos mais um ponto: o princípio democrático da eleição dos representantes do povo. A concorrência eleitoral, a luta concorrencial pelo voto do povo dentro do quadros dos partidos, isso que, em princípio, caracteriza a democracia, acaba por descaracterizá-la, ao cristalizar nas relações e processos políticos certos procedimentos, certas habilidades, certas afinidades, que, finalmente, tornam a política um assunto de indivíduos expertos, até mesmo de famílias de profissionais, de verdadeiros clãs herméticos que se perpetuam no poder, por gerações, e vampirizam a vida política democrática.

– Não é bem assim! As eleições e os partidos, instrumentos correntes nos regimes políticos legitimados pelo sufrágio universal, argumentam os defensores do sistema representativo, permitem o acesso ao poder dos mais competentes na condução da vida política¹⁶.

¹⁵ “A tradição do drama trágico, de Ésquilo a Shakespeare, enfatizou a natureza interminável e proliferadora da guerra. Hoje, entretanto, a guerra tende a estender-se ainda mais, tornando-se *uma relação social permanente*”. NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multitude: War and Democracy in the Age of Empire**. New York: Penguin, 2004. p. 12. Por outro lado, a radical *incompatibilidade* entre *felicidade* e *guerra* se fixa no seguinte texto de Freud: “Não tenho dúvidas de que a humanidade sobreviverá até mesmo a esta guerra, mas tenho certeza de que para mim e meus contemporâneos o mundo jamais será novamente um lugar feliz. Ele é demasiado horrendo”. 25 de novembro de 1914, correspondência com Lou Andréas-Salomé, *apud*: PERES, Urania Tourinho. *Uma ferida a sangrar-lhe a alma*. In: FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 108.

¹⁶ Isso é o que, de alguma maneira, indicava Schumpeter, para quem, a democracia seria apenas um sistema de eleição de chefes, que selecionaria os mais competentes: “o método democrático é o sistema institucional de tomada de decisões políticas, no qual os indivíduos adquirem o poder de determinar essas decisões ao termo de uma luta concorrencial que tem como objeto o voto de um povo”. Conferir: Joseph Alois Schumpeter, em

Pode-se contra-argumentar, entretanto, que essa competência não é, de fato, a competência de governo, como se poderia esperar. Mas a competência para disputar eleições, para brigar pelo poder, para intrigar contra os partidos adversários, para produzir e conduzir as opiniões. As democracias, facticamente, são governadas por expertos expertos. O sistema eleitoral partidário faz com que sejamos governados por indivíduos e clãs que desejam *acima de tudo* governar, e estão dispostos a tudo por isso. Isto é, por indivíduos e clãs que já não têm outro objetivo maior na existência, nem outro interesse além daquele claro e exclusivo em exercer o poder, e que, portanto, quando ganham as eleições, tiram para si o maior proveito. A democracia se mostra, tão-somente, como um palco para a luta entre os que desejam chefiar e que, para isso, encenam protetores e líderes competentes do povo. A sua única competência real, porém, é a de tomar o poder pela intriga, a de ganhar a luta concorrencial e a de se manter na vitória.

Para evitar essa vampirização da política pelos expertos expertos, podemos nos perguntar se não deveríamos ser governados por aqueles que, pelo contrário, não têm interesse algum em governar, justamente porque eles acreditam que não retirariam proveito pessoal algum do exercício do poder, muito pelo contrário. Não deveríamos, afinal, ser governados por aqueles que não desejam governar, por aqueles indivíduos comuns que apenas desejam beber, comer, amar e viver sossegados¹⁷, e que seriam eleitos não por mérito, mas por sorteio?

Capitalismo, socialismo e democracia. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. *Apud*: VATTIMO, Gianni (Org.). **Encyclopédie de la philosophie**. Paris: Garzanti, 2002. Verbetes *Démocratie*. p. 376.

¹⁷ Aquele que só deseja “comer, beber, amar e ter o seu sossego” é, para Elias Canetti, o inimigo interno da massa. *Op. cit.* p. 22. Pois, esses desejos de vida, tão simples e despretensiosos, são absolutamente individuais. São a expressão mais imediata da “força natural”, diria Spinoza, de cada um para afirmar, a seu próprio modo, a sua existência singular. É, necessariamente, na livre expressão dessas forças individuais que os membros da massa tendem a se apartar uns dos outros, desfazendo a massa. Esses desejos, tão

Os espertos representantes expertos do povo certamente nos responderiam que tais indivíduos comuns são incompetentes para nos liderar e governar! Mas, ser governado por quem não tem o hábito da política não é um mal menor em relação ao mal certo que é o governo de vampiros¹⁸?

Diz-se, a democracia é a forma de governo que, por sufrágio universal, faz apelo ao povo, na sua legitimação. Periodicamente, o povo é chamado a eleger seus representantes em grandes eventos. As eleições são qualificadas como “um *show* de democracia”¹⁹. Ora, é justamente como *show*, como espetáculo, que o sistema eleitoral de representantes e partidos revela-se necessariamente como sistema de governos oligárquicos, altamente permeáveis às forças econômicas. O espetáculo tem sido a expressão necessária do modo de produção capitalista²⁰. Para vencer a concorrência eleitoral espetacular e conquistar as opiniões e os votos, é preciso o instrumento do partido aliado à força de convencimento de uma grande mídia partidária²¹. Os chefes e os representantes do povo precisam ser ricos, ou aliados dos ricos, que são poucos e cada vez mais poucos. Assim, a democracia se resolve, facticamente, em oligarquia, isto é, num sistema de

naturais e leves, tendem a resgatar o indivíduo de sua identidade com os demais.

¹⁸ É nisso que parece acreditar Jacques Rancière. O governo dos indivíduos comuns, forçados a governar, escolhidos por sorteio e não por mérito, com seus desejos simples, talvez não seja o pior dos males, mas “um remédio a um mal bem mais grave e mais provável que o governo dos incompetentes: o governo de uma certa competência, aquela dos homens hábeis em tomar o poder pela intriga”. **La haine de La démocratie**. *Op. cit.* p. 49.

¹⁹ Conferir a recente campanha do Tribunal Superior Eleitoral que apresenta as eleições como um “*show* de democracia”. Conferir: <https://youtu.be/z69qL9m849s>.

²⁰ Guy Debord: “O espetáculo, compreendido em sua totalidade, é, ao mesmo tempo, o resultado e o projeto do modo de produção existente”. **La société du spectacle**. 3ª ed. Paris: Gallimard, 1992. #6. p. 17.

²¹ Muito antes da televisão, em 1901, Gabriel Tarde já afirmava, acerca da multidão organizada em público, como ela é facilmente manipulada pela aliança de apenas dois ou três grandes publicistas e chefes de clãs políticos. Conferir: **A opinião e as massas**. Trad. Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 22.

reprodução das condições que preservam à minoria rica o controle dessas condições²².

Tudo se explica, no final das contas, pela força mecânica do capital. É ela que se impõe no jogo eleitoral; é ela que, finalmente, determina toda arte de governar, seja ela democrática ou não. A ciência que tem essa força mecânica do capital como seu objeto por excelência é a ciência econômica. Os candidatos dos ricos, uma vez eleitos pelo povo-público, nada podem senão governar conforme aquilo que prescrevem as leis da ciência econômica. Não há outra alternativa possível. Configura-se uma espécie de teologia econômico-política. Não se pode infringir as leis da economia impunemente, sem que uma mão invisível perpetre a punição dos transgressores. Cabe, então, aos economistas dar as devidas orientações para o exercício do bom governo. Isso aparece como uma fatalidade. As leis da economia – que explicitam a maneira pela qual as coisas acontecem assim e assim –, tais quais leis naturais, estão acima e aquém dos governos. Os políticos, portanto, devem tomar consciência dessas leis, e dobrar-se a elas. Quem governa são essas leis. Aos eleitos governantes, o que lhes resta fazer é adequar a atividade da população a elas. Consequentemente, não podemos nos surpreender, como se fosse uma incrível coincidência, com o fato de que isso que a ciência econômica prescreve como sendo o modo correto de governo, o respeito às leis de mercado, favoreça justamente os ricos, pois a força mecânica do capital, que se efetua segundo as leis de mercado, é, por si mesma, uma força acumuladora, enriquecedora.

Essas forças econômicas são muito mais eficazes quando atuam globalmente. Para isso, precisam varrer as diversidades para dentro da mesma bolsa, em que tudo se meça pelo mais de dinheiro. A globalização é uma política de homogeneização dos modos de vida, de tal maneira que tudo, cada aspecto da vida, possa ser medida da economia e parte do espetáculo.

²² Para Jacques Rancière, definitivamente, não apenas “os governos se exercem sempre da minoria sobre a maioria”, como também, mais caracteristicamente, “todo Estado é oligárquico”. **La haine de La démocratie.** *Op. cit.* p. 59 e p. 79.

Contra a homogeneização global, mas, ao mesmo tempo, contra o isolamento local, a principal tarefa dos governantes tornou-se articular a circulação mundial dessas forças com a preservação das forças autóctones²³. O esforço dos governos nacionais incide na compatibilização das forças globalizantes, que pretensamente não podem ser contidas, com os genuínos anseios das populações locais. Manter o local dentro do global, sem fratura, mas sem submissão, e com a soberania preservada, é por certo uma tarefa digna dos melhores cientistas. A arte de governar aparece, então, como a ciência áurea da articulação otimizada dessas forças globais com as características nacionais²⁴.

Essencialmente importa-nos ressaltar que os governos democráticos representativos demonstram claramente a sua incapacidade de cumprir o que prometem. Reiteradamente vão de encontro aos seus próprios princípios formais, e negam o apelo ao povo que os justifica. Os governos democráticos são impotentes para promover, a médio ou a longo prazo, condições sustentáveis de qualidade material e cultural da vida; impotentes, ainda, para impedir a sua degradação.

A exacerbação da miséria humana acompanhada do imperativo do crescimento econômico, a contínua precarização das condições gerais de trabalho e de existência, a aceleração exponencial da desigualdade das riquezas, a desqualificação e a homogeneização dos singulares, a irreversível poluição e destruição dos ambientes urbanos e naturais, a multiplicação do terror e da guerra, o vigor melancólico do sentimento apocalíptico, são algumas das tendências do capitalismo

²³ Para Antonio Negri e Michael Hardt não existe o conflito entre os Estados nacionais e as forças globais: “os níveis nacional e global do controle político e econômico, de fato, não entram em conflito um com o outro; na verdade, atuam juntos como uma mão em uma luva. [...] nenhum mercado econômico pode existir sem ordem e regulação políticas”. **Multitude**. *Op. cit.* p. 167.

²⁴ Jacques Rancière: “Suprimir os limites nacionais à expansão ilimitada do capital, submeter a expansão ilimitada do capital aos limites das nações: na conjunção dessas duas tarefas se define a figura enfim descoberta da ciência real (*science royale*, ciência dos reis).” **La haine de ladémocracie**. *Op. cit.* p. 85.

globalizado que os governos democráticos, pretensos agentes das vontades populares locais, não conseguem frear, dobrar, muito menos, reverter. Essas tendências de deterioração das condições da vida sossegada, que transformam a vida no transtorno agonístico da luta individual pela sobrevivência, mostram-se como forças inflexíveis, mecânicas, dominantes, acima de qualquer vontade. Forças anônimas e incontrolláveis, sobre as quais a racionalidade governamental e as vontades dos governantes não têm qualquer ascendência. Muito pelo contrário, as ações governamentais repetidamente as favorecem e reforçam.

Muito do que se faz, no governo e na sociedade, apenas acentua, aparentemente contra as nossas vontades mais racionais e conscientes, a velocidade e a intensidade dessas forças negadoras da vida. O sentimento apocalíptico, a grande melancolia do fim, é o niilismo ético-político repetido. Tal como na psicologia individual, essas tendências incontrolláveis e repetidas parecem expor, na psicologia social, a evidência de uma compulsão de repetição do desprazer, como uma pulsão de morte, que nos deixa diante do paradoxo de que “a meta de toda a vida é a morte”²⁵. Somente sob a influência de uma pulsão inconsciente, pode-se explicar a fraqueza da vontade, a *acrasia* dos pretensos governos democráticos. A força cega e mecânica do capital subjugam as melhores intenções. Diante dela, toda consciência e toda vontade é fraca. O governo democrático, pretense reino da liberdade, na sua impotência, com efeito, é servidão²⁶.

Não nos espanta que a incompetência dos governos democráticos e a fraqueza da vontade dos representantes do povo nos deixem, atualmente, às portas da repetição de algum

²⁵ FREUD, Sigmund. **Au-de là du principe de plaisir**. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Points, 2014. Capítulo V. p. 128.

²⁶ “Chamo servidão, escreve Spinoza, a impotência humana para moderar e coagir os mecanismos afetivos. O ser humano, na sua sujeição a esses mecanismos, não tem domínio de si, é dominado pelas forças do que está disposto, em cujo poder se encontra, a tal ponto que é frequentemente forçado, apesar de ver o que é melhor para ele, a perseguir o que é pior” (livre-tradução). **Ética**, prefácio da quarta parte.

tipo de vitalismo voluntarista, de direita, de esquerda, militar ou religioso. É preciso insistir, a crítica à *acrasia* dos governantes das democracias, daqueles expertos da política que sabem o que é o melhor, mas perseguem o pior, espelha muitos pontos de uma velha crítica voluntarista que, em outras épocas, conduziu ao nazismo²⁷. Onde a salvação está aparente, floresce também o perigo²⁸.

Depois de tudo isso, parece-me evidente que a democracia não pode ser propriamente dita uma forma de governo²⁹. Se seguirmos à risca, criteriosamente, os princípios formais da democracia para avaliarmos os governos atuais, não restará governo algum que possa ser devidamente dito democrático. Para além dessa constatação empírica, a forma democrática de governo, desde um ponto de vista popular, é aquele tipo de governo que não será jamais, que não pode ser, pois todo governo dito democrático conforme os princípios formais da democracia como forma de governo, de fato, é não democrático.

Mas todo governo é não democrático, também, desde um ponto de vista aristocrático. Pode-se retirar de Platão³⁰ os sete tipos de títulos que justificam o governante, como que desde fora da relação de governo. Quatro deles seriam ligados

²⁷ “O declínio espiritual da terra está tão adiantado que as nações correm o perigo de perder o que resta de sua energia espiritual, que possibilita ver e ponderar esse declínio (tomado na relação com a história do ‘ser’). Essa simples observação não tem nada a ver com o *pessimismo cultural* nem com qualquer otimismo; pois o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a transformação do humano em massa, o ódio e a suspeita de tudo o que é livre e criativo, assumiram tais proporções sobre toda a terra que tais categorias infantis como pessimismo e otimismo tornaram-se, desde a muito tempo, ridículas”. HEIDEGGER, Martin. **An Introduction to Metaphysics**. Trad. Ralph Manheim. London: Yale University Press, 1987.p. 38.

²⁸ Permito-me, assim, inverter o verso de Hölderlin, citado por Heidegger em: *A questão da técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaaios e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 31.

²⁹ Jacques Rancière: “A democracia não se identifica jamais com uma forma jurídico-política”. **La haine de la démocratie**. *Op. cit.* p. 62.

³⁰ Mais especificamente de suas *Leis*, III, 690a-690c. É o que nos mostra, mais uma vez, Jacques Rancière. *Ibid.* p. 46 a 48.

às condições (anterioridade ou lugar) de nascimento: título dos pais sobre os filhos, dos mais velhos sobre os mais jovens, dos senhores sobre os escravos, dos bem-nascidos sobre os mal nascidos. Dois outros seriam ainda ligados à natureza: título dos mais fortes ou mais dotados sobre os mais fracos; título dos mais virtuosos ou mais sábios sobre os viciosos ou ignorantes. Cada um desses títulos estabelece uma hierarquia que se segue de uma disposição natural. Somente o sétimo título quebra o vínculo entre poder e natureza presente nos seis outros. Trata-se do título daquele que foi escolhido para governar *por sorteio*, que é a única maneira propriamente democrática pela qual seres humanos igualmente dispostos (ninguém é considerado superior ou mais apto a governar do que os outros) decidem da atribuição dos cargos públicos. O sorteio atribui, ao acaso, um título de poder àquele que não dispõe, por natureza, de título de poder algum. A desmedida democrática se configura como a perda de qualquer medida natural intituladora de poder. A democracia é o *governo anárquico*, isto é, um poder sem princípio de poder. Assim, ou se desqualifica a democracia como um governo paradoxal, isto é, um ente cuja essência não pode ser pensada, como fazem os meritocratas, ou se desacopla a democracia e o sorteio, como acontece na modernidade, e se pensa a democracia como eleição por sufrágio universal dos melhores (mas com isso, se estabelece a aristocracia eletiva ou mais exatamente, como vimos, a oligarquia). O desacoplamento entre o exercício do poder e o sorteio é um engano, uma perversão da democracia, já que o sorteio e a ideia subjacente de que todos estão igualmente aptos a exercer o governo constituem a essência da democracia como forma de governo³¹. Aqueles que desprezam o governo democrático como impensável pretendem, então, que haja um vínculo necessário entre política e natureza. Vínculo que o acaso do sorteio rompe. Para eles, o governo

³¹ O próprio Platão aponta a escolha dos governantes por sorteio como o elemento determinante da democracia. PLATÃO. **La République**. Trad. Georges Leroux. 2e ed. Paris: GF Flammarion, 2004. VIII, 557a. p. 423.

anárquico é sem essência, pois vai de encontro à própria natureza do governo.

Se, então, concedemos a afastar, a pôr de lado sobre a mesa em torno da qual nos reunimos para conversar, o sentido de “democracia” como um tipo de governo cuja formalidade jurídica seria incontestada, resta-nos a possibilidade de considerarmos a democracia como um *modo de vida*.

É Platão, mais uma vez, quem nos oferece o arquétipo da representação aristocrática do modo de vida democrático. Percebe-se, no diálogo entre Sócrates e Glauco, como a vida democrática é considerada um abuso da liberdade, uma inversão do sentido de todas as relações naturais de poder.

Veja, por exemplo, quando o pai se habitua a se comportar como se ele fosse semelhante à sua criança, e passa a temer seus filhos, e, reciprocamente, quando o filho se iguala a seu pai, e não manifesta mais qualquer respeito nem submissão para com seus pais. Com que fim? Tornar-se livre. E, da mesma maneira, para o meteco, que se faz igual ao cidadão, e para o cidadão, o igual do meteco, e o mesmo para o estrangeiro. [...] O mestre teme aqueles que estão sob seu comando, e é complacente com eles. Os alunos pouco respeitam os mestres e tampouco os seus pedagogos [tutores]. Pode-se dizer que geralmente os jovens conformam seus gestos segundo o modelo dos mais velhos, e rivalizam com eles em palavras e ações. Por sua vez, os velhos são solícitos, se expandem em gentilezas e em amabilidades junto aos jovens, chegando ao ponto de imitá-los por medo de parecer antipáticos e autoritários. [...] O cúmulo dessa liberdade dos muitos é atingido numa cidade desse gênero quando os homens e mulheres vendidos como escravos não são menos livres que os seus compradores. E quase nos esqueçamos de mencionar a igualdade frente às leis e a liberdade correntes nas relações entre mulheres e homens, entre homens e mulheres. [...] Na cidade democrática, os animais que estão a serviço dos homens são mais livres que em outras [...]. É, ali, como diz o provérbio, que as cadelas se tornam absolutamente semelhantes às suas donas, e os cavalos e os burros, acostumados a se mover com soberba, em completa liberdade, esbarram, a todo instante, no passante que eles encontram em seu caminho, e o empurram, se este, desatento, não se põe de

lado. E tudo o mais se passa da mesma maneira, uma plethora de liberdade!³²

Esse modo de vida democrático, essa liberdade desmedida, é um modo de vida inviável, porque fadado a um duplo excesso. O modo de vida democrático é aquele que inviabiliza o bom governo, pois o governo só é bom na medida em que é “capaz de dominar um mal que se chama, simplesmente, de vida democrática”³³. Um mal nomeado como tal, obviamente, por aqueles a quem ele não interessa.

Primeiramente, o excesso democrático é o excesso de um desejo de participação política. O modo de vida democrático se destaca pela embriaguez no amor da liberdade³⁴. Não no amor da liberdade da cidade como um todo, mas no amor da liberdade parcial, a liberdade das partes, que envolve um tanto de narcisismo parcial (desconsideração das outras partes)³⁵. Em tal disposição, nada, nenhuma parte fica em seu lugar. O jogo das partes, na partilha dos bens da cidade, a qual se dá o nome de justiça, é disputado por todos. Ninguém se atém ao lugar que lhe é atribuído pela natureza ou pelo costume³⁶. Cada parte quer mais, quer ir além dos seus limites, quer afirmar-se para além do que lhe é negado. Todos desejam governar, ninguém

³² A citação é longa, mas o texto é emblemático. PLATÃO. *Ibid.* 562e-563c. p. 432-433.

³³ RANCIÈRE, Jacques. **La haine de la démocratie**. *Op. cit.* p. 13.

³⁴ Platão: “Uma cidade governada democraticamente [...] se embriaga com o vinho puro da liberdade”. **La République**. *Op. cit.* VIII, 562d. p. 432.

³⁵ Mais acima, neste texto, já foi colocada a relação essencial entre democracia e felicidade. Quanto ao narcisismo, para Freud, ele aparece como uma etapa necessária na direção, senão da felicidade, pelo menos, de um certo contentamento: “O ideal do Eu[o Outro que o Eu não é, mas tem o dever moral de ser] compreende a soma de todas as restrições a que o Eu deve obedecer, e por isso o recolhimento do ideal tem de ser uma grande festa para o Eu, que pode então voltar a sentir-se contente consigo!”. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: **Obras completas. Vol. 15 (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 96.

³⁶ Para Platão, a justiça política de uma cidade unida consiste em que os cidadãos se ocupem “daquela função particular que lhes é própria, para a qual eles são naturalmente dotados”, sem se intrometer nas funções políticas dos outros. **La République**. *Op. cit.* IV, 423d. Conferir também: IV, 433a.

deseja ser governado³⁷. Todo o espaço político da cidade é imediatamente ocupado, na disputa incessante das partes. Isso torna a cidade necessariamente injusta, um lugar impossível do ponto de vista da justiça, um lugar em que cada um quer mais do que lhe é designado pelo outro, em que ninguém se contenta com o seu posto. Tal vida democrática é uma felicidade carnavalesca, uma felicidade ativa em que todos estão mascarados de senhores.

Mas onde não há escravos, também não há senhores. Onde não há senhores nem escravos, não há propriamente cidade. Portanto, do ponto de vista da união ordenada e pacificada das vontades das partes, o vigor excessivo desse aspecto da vida democrática precisa ser contido, porque é um princípio anárquico que corrompe as condições de possibilidade de qualquer cidade justa e ajustada. Uma maneira de controlar esse excesso, segundo uma antiga fórmula que Aristóteles atribuiu a Psístrato³⁸, é neutralizar e desativar essas energias e desejos febris, desviando-os para o campo de realização das pequenas satisfações individuais, para o campo da pequena felicidade privada e passiva³⁹.

Trata-se, com isso, de uma mudança, um rearranjo da experiência da felicidade. O excesso de participação política do reino dos senhores mascarados, que indica a felicidade ativa de uma cidade democrática, precisa ser pacificado. Mas a

³⁷ Este desejo, que é o afeto democrático por excelência, já foi reconhecido e isolado pela ontologia política de Spinoza: “É certo que cada um prefere governar a ser governado”. **Tratado político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Cap. VII, §5. p. 66. Nisso, Spinoza vai além de Maquiavel. Para o florentino, os plebeus (*ignobili*) possuem apenas um desejo resistente de não ser dominados, não o desejo de dominar. Conferir: **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. MF, revisão de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007. I, 5. p. 24.

³⁸ Psístrato (600-527 A.C.) foi o primeiro tirano de Atenas. HATZFELD, Jean. **História da Grécia Antiga**. Trad. Cristovão Santos. Lisboa: Europa-América, 1965. p. 92 - 93. Para os historiadores, os tiranos prepararam o advento da democracia em Atenas. Para Platão, a tirania, que é “a última doença da cidade”, se segue à patologia democrática. **La République**. *Op. cit.* VIII, 544c.

³⁹ Conferir: RANCIÈRE, Jacques. **La haine de la démocratie**. *Op. cit.* p. 14.

felicidade não pode ser suprimida sem que, ao mesmo tempo, a democracia também seja suprimida. E isso pode comportar um grande perigo⁴⁰. Então é preciso alterar a qualidade da felicidade. Pacificar a cidade democrática no seu excesso de atividade política promovendo a felicidade passiva. A felicidade passiva é a felicidade dos escravos, o torpor, a narcose, o contentamento na inação e no pequeno consumo, o qual garante pequenas descargas de prazer que precisam ser continuamente renovadas. Para conter o excesso de participação política do modo de vida democrático, é preciso transformar a embriaguez democrática dos fortes em narcose democrática dos fracos, transformar a cidade carnavalesca em reino de escravos saciados em seus mais medíocres desejos⁴¹.

No entanto, esse desvio do excesso político leva a um outro excesso, seu duplo. São essas pequenas satisfações prazerosas dos ilimitados desejos individuais que constituem a vida econômica contemporânea. Quando esses desejos ilimitados, no consumismo, se tornam dominantes, eles implicam no abandono da política. Esse esvaziamento excessivo da política compromete a legitimidade democrática de qualquer governo que faça apelo ao povo na sua justificação. Não pode ser democrático o governo de uma população que

⁴⁰ Um grande perigo... se supomos, com Spinoza, que a emergência da vida política é, primeiramente, na maioria dos casos, democrática; e que os outros modos de vida política são uma redução de sua intensidade multifocal. Conferir: **Tratado político**. *Op. cit.* VIII, §12. p. 95. Essa redução de intensidade (que se acompanha de tristeza) é perigosa porque, ainda segundo Spinoza: “nada é mais difícil do que subtrair novamente aos humanos uma liberdade que já lhes havia sido outrora concedida”. **Oeuvres III: Traité théologico-politique**. Trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2009. V, §8. p. 220.

⁴¹ Nietzsche nos fala de dois tipos de felicidade, a felicidade ativa dos potentes e a passiva dos impotentes. É essa distinção e a ideia da relação essencial entre democracia e felicidade que nos permitem pensar em dois tipos de democracia: uma democracia ativa da ocupação conflituosa dos espaços políticos e uma democracia frouxa e narcotizada. Conferir a Seção 10, da *Primeira dissertação, Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Assim como não há um sentido único para democracia, também não há um único sentido para felicidade.

não liga para a política, que não participa da vida pública, que só se preocupa com os pequenos prazeres de sua vida privada individualizada. Sem o controle dessa avidez individualista de consumir mais e mais, desse egoísmo que corrói a perseguição republicana do bem comum, somos levados ao contraditório individualismo de massa, que é um aspecto das sociedades contemporâneas. Mas, aqui, a contradição é somente aparente. O individualismo de massa seria uma disposição contraditória, já que a massa, por definição, é o tipo de agrupamento humano em que as individualidades e a consciência de si são denegadas ou suspensas⁴². Se na massa não há indivíduo, como falar, então, de individualismo de massa? De fato, porém, o que ocorre no individualismo de massa é a denegação das singularidades, das diferenças essenciais, não dos indivíduos. No individualismo de massa cada um é individualmente homogêneo. Todos desejam consumir, e consumir individualmente. A avidez individualista do consumo é o afeto comum que massifica a existência. No individualismo de massa cada indivíduo está postado em seu próprio centro, porém, esses múltiplos centros são, todos, centros de um mesmo e único círculo: o mercado.

Como reino das desmedidas, o modo de vida democrático é aquele modo de vida em que toda ordem política viável é sacrificada em nome do igualitarismo, seja ele político ou consumidor. Desse ponto de vista, o bom governo é o exercício daquela virtude política que sabe encontrar o meio-termo entre aqueles dois excessos: o excesso de participação e o excesso de desinteresse político. O bom governo é aquele que sabe conter o duplo excesso da vida democrática.

O oligarca dominante, que despreza a vida democrática, recupera um e outro desses desejos populares opostos – um de natureza política e outro de natureza econômica – para se justificar. O desejo popular de governar é rejeitado porque, sendo a multidão ignorante e incompetente, ela é essencialmente insubmissa, anárquica e dominadora, se não for

⁴² Conferir: LE BON, Gustave. **Psychologie des foules**. Paris: Félix Alcan, 1905.

dominada. Por isso, é impossível qualquer forma razoável de governo popular direto⁴³. Por outro lado, o oligarca dominante rejeita o desejo de consumir dos pobres como medíocre e inviável, como o grande culpado da degradação da humanidade, tanto culturalmente quanto ecologicamente.

Pode-se, certamente, de outro ponto de vista, contestar a realidade da duplicidade excessiva dos desejos democráticos. Os desejos democráticos não seriam dois, nem necessariamente opostos: de um lado, o desejo ilimitado de governar, de outro, o desejo ilimitado de consumir mais e mais. Afinal, na realidade efetiva das coisas, a politização dos indivíduos egoístas ocorre justamente por meio das reivindicações materiais, que não são em geral reivindicações de simples consumo, mas de condições materiais que permitam a efetivação da felicidade ativa. E, por outro lado, não são os pobres da Terra aqueles que menos consomem os seus recursos materiais? Os indivíduos se politizam, passam a integrar corpos políticos porque têm demandas materiais concretas e comuns. Os pobres da Terra são os que estão mais distantes dos governos e, ainda, de fato, são os que menos consomem.

Qualquer imagem de democracia é contestável. A democracia não pode ser uma forma de governo do povo, nem um modo de vida social pacificada. Se a democracia é algo, ela é essencialmente algo que, do ponto de vista filosófico, não podemos conhecer de maneira incontestada, nem pela ciência jurídico-política das formas de governo nem pela sociologia da felicidade. Democracia não é uma forma de governo, nem um modo de vida social pacificada, mas a contínua suspeita, a contínua luta, a contínua desestabilização que coloca em questão, politicamente, o aspecto não democrático de todo

⁴³ O preconceito aristocrático clássico em relação ao governo da multidão pela multidão justifica a sua dominação como um fato natural, pois, segundo a máxima de Tito-Lívio: “Essa é a natureza da multidão: ou serve humildemente ou tiraniza com soberba”. Maquiavel e Spinoza contestam a verdade desse preconceito. Conferir: MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. *Op. cit.* I, 58. E SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. *Op. cit.* VII, §27.

governo e, epistemologicamente, qualquer pretensão de uma ideia fixa de democracia ou de um sentido fixo para “democracia”.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. *Sur le concept d'histoire*. Trad. Maurice de Gandillac, revista por Rainer Rochlitz. In: **Oeuvres III**. Paris: Gallimard, 2000.
- CANETTI, Elias. **Massa e poder**. 4ª reimpressão. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- DEBORD, Guy. **La société du spectacle**. 3ª ed. Paris: Gallimard, 1992.
- FREUD, Sigmund. **Au-delà du principe de plaisir**. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Points, 2014.
- . **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. P. 99-137.
- . *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. Obras completas. Vol. 15 (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 13-113.
- HATZFELD, Jean. **História da Grécia Antiga**. Trad. Cristovão Santos. Lisboa: Europa-América, 1965.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001. P. 11-38.
- . **An Introduction to Metaphysics**. Trad. Ralph Manheim. London: Yale University Press, 1987.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.
- KAFKA, Franz. **Oeuvres complètes II**. Bibliothèque de La Pléiade. Paris: Gallimard, 1980.
- LE BON, Gustave. **Psychologie des foules**. Paris: Félix Alcan, 1905.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. MF, revisão de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multitude: War and Democracy in the Age of Empire**. New York: Penguin, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PLATÃO. **La République**. Trad. Georges Leroux. 2e ed. Paris: GF Flammarion, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. **La haine de ladémocracie**. Paris: La Fabrique, 2005.

———. **O desentendimento: Política e Filosofia**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

RICOEUR, Paul. **Être, essence et substance chez Platon et Aristote**: Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954. Paris: Seuil, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social**. Paris: Flammarion, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica-Ética: edição bilíngue latim-português**. Trad. TomazTadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

———. **Oeuvres III: Traité théologico-politique**. Trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2009.

———. **Tratado político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TARDE, Gabriel. **A opinião e as massas**. Trad. Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VATTIMO, Gianni (Org.). **Encyclopédie de la philosophie**. Paris: Garzanti, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Resumo

Apesar do uso corrente da palavra “democracia”, seu sentido ainda não foi definitivamente estabelecido. Isso não quer dizer que a essência da democracia seja indefinível, senão que parece envolver necessariamente o conflito entre uma pluralidade de definições. Precisamente, haveria acréscimo na intensidade da essência democrática à medida que se intensifique a disputa acerca da determinação do seu sentido. Em função disso, neste ensaio, são analisados alguns dos princípios formais das constituições políticas ditas democráticas para se destacar o paradoxo de sua formalidade, de tal maneira que a democracia como forma de governo se mostre questionável. Por outro lado, tampouco como modo de vida a democracia parece ser sustentável, porque genuinamente ingovernável. Essas dificuldades não apontariam como irreal a essência da democracia, mas estariam efetivamente implicadas nela.

Palavras-chave: Rancière; consenso; guerra; felicidade; espetáculo; acrasia.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O *PRINCÍPIO* *RESPONSABILIDADE* DE HANS JONAS

*Luciano Gomes Brazil*¹

*A inconstância do fado humano assegura a
constância da condição humana*

Hans Jonas

A intenção deste escrito é apontar os aspectos gerais do *Princípio Responsabilidade* do autor alemão Hans Jonas em sua proposta mais contundente, qual seja, a de uma ética deontológica baseada em uma noção afirmativa da vida, *bios*, dialogando com as éticas tradicionais e partindo de uma reflexão sobre a técnica contemporânea e a consequente modificação do agir humano.

A primeira consideração que faremos desta obra, publicada em 1979, é direcionada pelo título: *Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Estamos diante de um texto que explicitamente se propõe um

¹ Mestre em Filosofia pela UFRJ sob orientação de Gilvan Fogel com uma dissertação sobre o tema do Agir na *Genealogia da Moral*, de Nietzsche; durante o período em que ministrou aulas como professor substituto na UFT se envolveu com diversos temas ligados à ética e por fim lecionou um curso sobre a deontologia de Hans Jonas para a primeira turma da pós-graduação naquela faculdade de Filosofia; interessa-se pela crítica e refundação da Metafísica na obra e no pensamento de Martin Heidegger e toda a sua consequência na filosofia contemporânea.

ensaio de Ética *para* a civilização tecnológica. Porém, e ainda antes disso, o nome deste ensaio e, portanto, o nome dessa ética para esta tal civilização tecnológica clama por uma responsabilidade e a clama de uma maneira que precisaremos refletir. Por que Princípio Responsabilidade e não meramente e usualmente Princípio *da* Responsabilidade? Entre o uso e o não uso da preposição é possível notar uma concepção do tema proposto. Vejamos: se disséssemos *da Responsabilidade* a preposição conferiria ao termo antecedente a preponderância que rege a relação e a conexão deste com o outro termo. De tal modo que se disséssemos que o ensaio propõe um *Princípio da Responsabilidade* estaríamos supondo que há aí uma ética que busca refletir sobre a responsabilidade e retirar daí um princípio possível, talvez aplicável. Aplicável a quê? À Civilização tecnológica? A responsabilidade seria, portanto, uma matéria prima cuja ética vem a dar validade, ao formatá-la na qualidade de um princípio? Teremos chance, no texto que segue, de compreender que isto não se sustentaria: Princípio Responsabilidade quer dizer, sobretudo, que a Responsabilidade é o Princípio. O questionamento ético de Hans Jonas enquadra-se numa dimensão ontológica cujas consequências são efetivadas juntamente com o pensamento da técnica, das éticas tradicionais e da natureza modificada do agir humano, este agora marcado por uma tecnologia que se assenhora da natureza, o que dá ao pensamento técnico um poder soberano. A dimensão ontológica de sua ética não é, portanto, um campo de aplicação da reflexão sobre um dever-ser, ele é muito mais a sua base, o seu ponto de partida. Jonas nos dá uma dica sobre isto já no *Prefácio* do ensaio.

A justificativa de uma tal ética, que não mais se restringe ao terreno imediatamente intersubjetivo da contemporaneidade, deve estender-se até a metafísica, pois só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo:

portanto, por que o imperativo incondicional destina-se a assegurar-lhes a existência no futuro.²

A metafísica seria, por assim dizer, o âmbito dos questionamentos que coloca a pergunta acerca da permanência da humanidade no mundo. Tudo se resguarda nesta dimensão ético-metafísica proposta por Jonas. Convém notarmos o que está sendo aí denominado metafísico: sendo esta a disciplina que radicalmente coloca o problema da existência e o problema do mundo, a responsabilidade seria, por isso mesmo, a relação ética desses problemas, ela é o princípio metafísico que engendra as ações humanas desde o seu ponto de partida consigo próprio e com o mundo. Com a noção de responsabilidade torna-se impossível, portanto, separar a ética da metafísica. A Responsabilidade não seria uma consequência ética de uma questão metafísica – ela é o princípio metafísico da ética!

Jonas discute, no primeiro capítulo, sobre *A Natureza Modificada do Agir Humano*. Toda ética até o momento, as éticas tradicionais, delimitaram o campo de suas questões dentro de situações que envolvessem 1) determinada concepção do homem para assim poderem tratar 2) daquilo que é bom para o homem, o que tem por consequência 3) uma delimitação antropológica da responsabilidade humana. Toda ética e, portanto, toda possível noção de responsabilidade, limitou-se até então às questões antropológicas. Por um lado isto nunca foi um problema propriamente ético enquanto a técnica que acompanha o desenrolar histórico da humanidade não ameaçou o próprio homem e a natureza. É com o advento desta nova forma de técnica, o mundo da tecnologia, que esta questão surge. Se na representação antiga que o homem fazia de si mesmo e da natureza, exemplificada no tão conhecido coro de *Antígona*, era a natureza a grande senhora que domina o homem e este, criatura mais admirável, permanecia pequeno

² JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.Puc-Rio, 2006. p. 22.

diante dela apesar de sua grandeza ali se apresentar como a do construtor da civilização, situando-se parcialmente para além da natureza, agora, a vulnerabilidade está do lado desta. E se o homem é o grande agente desta tecnologia, não menos perigosa para si é sua vitória sobre a finitude, seja na longevidade ou no controle genético. A longevidade, enquanto adiamento da morte, e o controle genético, enquanto controle da qualidade da vida que irá nascer, dão ao homem o seu risco intrínseco de tomar nas mãos uma dimensão incalculável cujas consequências poderiam se voltar contra a própria vida da espécie.

Portanto, homem e natureza se vêem ameaçados diante de um poder irresistível de dominação. É esta dominação da tecnologia que impõe um novo imperativo moral alçado por Jonas.

A conclusão sobre a *natureza modificada do agir humano* é simples, mas às vezes de difícil concatenação. A extensão do alcance das ações no espaço e no tempo não são mais nem imediatas nem simultâneas. A tecnologia tornou ilimitado o alcance da ação humana: ela não é mais imediata no espaço, nem simultânea no tempo. Essa dimensão ampliada das consequências da ação requer um princípio. Ora, se toda ética é uma reflexão da ação do homem, precisamos de uma ética que pense este agir do homem contemporâneo, este agir que possui natureza modificada, este agir que tem um poder ilimitado. Essa nova ética precisa, por assim dizer, de um princípio que responda a esse agir modificado.

Tal alcance gerou um novo objeto de conhecimento, “a biosfera inteira do planeta”³, e o saber que possa prever o alcance das ações, de ampliação causal outrora inimaginável, conduz a ética a uma renovação da reflexão da relação entre *tekhné* e ética. Não sabemos ainda se Jonas faz a defesa de que o conhecimento da *tekhé* possa fazer depender o bem da ética, algo que deixaremos em aberto e que talvez se esclareça conforme fizermos a reflexão da responsabilidade.

³Idem, *Ibidem*, p. 39.

O programa ético de Jonas em *O Princípio Responsabilidade*, uma vez partindo da reflexão da natureza modificada do agir humano, passará pelos seguintes temas: a) atribuir uma noção de *bem* que se coloque fora do antropocentrismo; b) refletir acerca das finalidades, por consequência da reflexão sobre o bem (ainda que no texto a fundamentação do bem se posicione posteriormente à questão dos fins; c) precisa juntamente com isto refletir acerca da técnica, e colocá-la como a afirmação da vida no homem, e delimitar este novo tipo de técnica que não mais afirma a vida, mas que justamente a ameaça; d) e ainda, ao menos em hipótese, delimitar uma noção de vida para que possa, por fim, ambientar a noção de dever das ações humanas em respeito ao todo da vida. Se verificarmos o sumário da obra, veremos que esses são os traços gerais do Princípio Responsabilidade. Outra questão importante abordada por Jonas, mas que não trataremos aqui é o da Utopia. Jonas deixa bastante explícito que para levarmos a cabo a Responsabilidade é preciso se desfazer da Utopia.

A evidência do problema ético se apresenta na ameaça tecnológica. Há aí uma inegável confluência com o pensamento de Heidegger. De fato o filósofo da floresta negra pensara a técnica moderna, confrontada com a técnica de outrora, sob a luz da causalidade (2010). A tecnologia contemporânea conduz a causa eficiente, o fazer que depende do operador, a tomar lugar da causa final. E onde se diz causa final, o *telos* da ação, não se pensa o acabamento, o ponto de chegada de algo, mas justamente o seu princípio. No exemplo do texto de Heidegger, o cálice. Enquanto a causa eficiente é tudo aquilo que, tal como dissemos do operador, depende do artesão, a causa final é aquilo que envolve todo o ritual, tudo aquilo que leva o cálice a ser cálice. Portanto, a atividade do artesão possui um *telos* que não está propriamente voltado para um mero produzir, ao mesmo tempo em que o cálice conduz para uma relação do qual este, e também o seu produtor, fazem parte em um todo

holístico⁴. Se buscarmos na Ética de Aristóteles⁵, sua *Ética a Nicômaco*, logo na primeira frase veremos uma distinção que estabelece um estado de coisas semelhantes. A *práxis* é aquilo que se envolve consigo mesma, sua finalidade é inerente à sua ação, enquanto a *tekhné* tem sempre em vista um outro, sua finalidade está fora da ação. No exemplo acima, a *tekhné* é responsável pelo cálice e a *práxis* pelo ritual. Voltando a Heidegger, a sua leitura da tecnologia nos permite compreender uma mudança significativa entre as duas técnicas: tendo tomado o lugar do *telos*, a causa eficiente vige para sustentar a si própria e aí não encontra limites, na medida em que se destituiu de qualquer finalidade. No produzir pelo produzir vigora uma perda que busca ser recompensada na eficiência (hermeneuticamente a palavra “eficiência” não é encontrada entre os gregos). De modo tal que a configuração tecnológica da técnica procura se dispor dos entes, homens e natureza, em forma de exploração tendo em vista a produzir efeitos: tudo se torna meio. Busca-se suprir distâncias temporais e espaciais para que a ação eficiente sempre cumpra, ainda mais uma vez, maior distância temporal e espacial. Cumprida essa meta de abarcar maior distância, com a ausência de *telos* o agente vê-se novamente impelido a outra vez cumprir maior distância. Aqui encontramos a interseção temática com Jonas:

⁴ Sugiuro a leitura de um texto meu, “Causalidade e Técnica em ‘A questão da técnica’”, Revista Análogos (PUCRJ), V.XII, p. 197-204, 2012.

⁵ “Considera-se que toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão ser o bem a finalidade de todas as coisas. (Verdade é que se observa uma certa diversidade entre as finalidades colimadas pelas artes e ciências; em alguns casos, a ação de praticar a arte é ela mesma a finalidade, enquanto em outros casos a finalidade é algum produto distinto da mera ação de praticar a arte, sendo que, nas artes cujas finalidades são determinadas coisas distintas da prática das próprias artes, tais produtos são essencialmente superiores às ações ou atividades das quais resultam).” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2013. 1094^a1-7.

O triunfo do homo faber sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do homo sapiens, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil. Em outras palavras, mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior – o que contribui para o aumento de suas ambições. Esse feedback positivo da necessidade funcional e recompensa – em cuja dinâmica o orgulho pelo desempenho não deve ser esquecido – alimenta a superioridade crescente de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros, e inevitavelmente às custas dele. Não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso.⁶

A tecnologia, naquilo que diz respeito à relação do homem consigo próprio, o modifica na medida em que, tomado pelo assenhoreamento tecnológico, toma por consequência de sua ação fazer de tudo um meio onde a meta é a eficiência. O aprisionamento apontado por Jonas só reconhece saída de sua prisão através da mesma técnica, o que, ao invés de libertá-lo, aprofunda ainda mais sua dependência com a técnica. *A natureza modificada do agir humano* insere-se aí, neste contexto. A Responsabilidade é tão menos um clamor quanto mais metafisicamente ela possa ser compreendida. E o problema da Metafísica requer que reflitamos algo mais sobre os fins. Talvez aqui se anuncie um necessário divórcio entre *tekhné* e o valor ético, mas ainda não temos condições de assim concluir.

No terceiro capítulo da obra, Jonas se pergunta *Sobre os fins e sua posição no Ser*. Por falarmos em Ser, e pela supra citação ao nome de Heidegger, devemos impor aqui uma distância com

⁶ JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.Puc-Rio, 2006, p. 43.

relação a este. O Ser pensado por Jonas não é aquele da diferença ontológica propriamente. Enquanto, partindo da diferença entre Ser e ente Heidegger remete seu pensamento, aqui partilhado com Jonas na pergunta elaborada por Leibniz, *Por que existe algo em vez de nada?*, à possibilidade de o ente vir a ser ente em sua relação com o Ser, Ser este que o mais das vezes se aproxima com o Nada, Jonas se preocupa muito mais em elaborar uma ontologia do valor. A preponderância por algo ante o nada só é decidível propriamente no âmbito valorativo. Algo existir é uma questão de valor. De que modo?

A ontologia do valor jonasiana recusa todas as anteriores por serem subjetivistas e niilistas (mesmo a Vontade de Poder nietzschiana). Ele procura dar a tal ontologia um status objetivamente comprovado, o que equivale a relacionar, diríamos, talvez, coincidir *Valor* com *telos*.

A questão principal de Jonas é dar um *status* não antropocêntrico à noção de finalidade. Isto equivale a desvanecer-se do mal entendido posto por Descartes na concepção racionalista e consciente da subjetividade: o paradigma moderno atribui somente ao homem o estatuto dos fins, sejam eles fabricados ou interpretados (em ambos os casos a técnica, como aquilo propriamente concernente ao agir humano, a causa eficiente tornada causa final, vigora).

Percorrendo uma reflexão que começa com coisas criadas pelo homem, como o martelo e o tribunal (este uma expansão holística daquele), Jonas põe em descrédito a conclusão que atribui um antropocentrismo das finalidades. É evidente que a finalidade do martelo está fora de si próprio, isto é, os fins visados não estão contidos no próprio martelar, enquanto o tribunal exerce em toda sua complexa composição uma estrutura de fim em si mesmo. Mas não decorre daí nenhuma suposição que meramente unifique os fins visados às questões humanas, tanto no caso do martelo quanto no caso do tribunal. Jonas percorre a partir daí um imbricado questionamento acerca das finalidades dos organismos, começando pelo andar e conclui sua reflexão com a questão digestiva. Aqui há uma conclusão importante:

[...] A “alma”, e com ela a vontade, é reclamada como um princípio entre os princípios da natureza, sem ter de obter refúgio no dualismo (um refúgio que, embora não seja tão desesperado quanto o refúgio no monismo materialista, é extremamente insatisfatório do ponto de vista teórico). Podemos afirmar, com alguma confiança, que o domínio do movimento corpóreo voluntário no homem e no animal (exemplificado pelo “andar”) é um lugar de determinação real por fins e objetivos que são executados objetivamente pelos mesmos sujeitos que os sustentam subjetivamente: há, pois, um “agir” na natureza. Isso implica que a eficiência dos fins não está vinculada a racionalidade, reflexão e livre escolha – portanto, ao homem.⁷

Portanto, àquela causa eficiente de que dissemos acima, não se atribui única e exclusivamente a ação humana. Aí Jonas vai muito além de Heidegger, pois este não problematiza esta questão da causa eficiente para além do homem, apenas problematiza, no contexto da técnica contemporânea, na vigência da *Gestell*, tomar o lugar do *telos*, que por sua vez está para além do homem ele mesmo. Mas, apesar disto, a questão aqui é muito menos com Heidegger do que propriamente com aqueles filósofos da modernidade que atribuíram total autonomia à racionalidade humana. Em um só exemplo podemos falar de Kant.

O filósofo de Königsberg é o principal exemplo a ser abordado, e por diversos motivos. Um deles é o fato de que se falamos hoje de uma ética deontológica, é Kant o criador desse dever-ser. Por outro lado, a axiologia de Kant é inteiramente empenhada em uma antropologia. E por isso mesmo, é em diversos locais de *O Princípio Responsabilidade* que Jonas volta a Kant.

Há duas motivações principais para isto. A primeira delas já figura desde o *Prefácio* da obra, e que diz respeito ao fato de, na história da filosofia, apesar de colocado, o problema da responsabilidade nunca ter sido conduzido até suas últimas consequências. Falaremos disto no argumento final deste texto. A segunda motivação diz respeito justamente à questão da

⁷ Idem, *Ibidem*, p. 128.

Finalidade, que na filosofia prática de Kant figurava inerente à antropologia. Não aconteceu a Kant, como Nietzsche sempre irá voltar neste ponto, desconfiar minimamente da racionalidade humana, colocando nela todo o aparato decisivo, inclusive vinculando a ela a própria moralidade. O problema aqui não é só o sentido formal do imperativo, qual seja, a universalidade dos nossos atos, mas a passagem do sentido formal ao material, e assim, por consequência, toda fundamentação ela mesma. Jonas afirma que a intuição moral de Kant é muito maior que lógica colocada em seu sistema (2006), o que por vezes leva aquele a evidenciar algumas falhas deste, não no sentido lógico, mas no sentido moral. E isto se volta, fundamentalmente, à questão da Responsabilidade.

Onde se situa o problema, então? Onde estaria a falha kantiana no interior da construção do Imperativo Categórico?

Ora, Kant estabelece que a universalidade ocorre na adequação do princípio subjetivo da minha vontade a algo que, entretanto, não é propriamente um objeto, e que está presente na racionalidade ela mesma. De tal forma que, assim diz Jonas, “a própria razão se torne fonte de uma emoção e seu objeto último”. Poderíamos dizer que o problema está, para usar o termo de Kant, na homonímia do princípio subjetivo com a forma universal do ato. O posterior acréscimo a este sentido formal seria uma consequência já deste equívoco: a matéria das nossas ações, o homem, enquanto criatura dotada de racionalidade, já está na base de todo o equívoco moral kantiano:

Aqui não cabe criticar Kant por vacuidade! Mas o valor incondicional dos sujeitos racionais não decorre de nenhum princípio formal, e sim do convencimento do senso de valores do observador, que julga a partir de sua visão do que seja um Ser livre em um mundo de necessidade.⁸

Essa construção humanista de Kant já aparece no *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009). Citaremos aqui para evidenciar o passo empreendido por Jonas que

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 163.

radicaliza o sentido de responsabilidade, transgredindo com a prisão humanística do pensamento moderno, que tem o seu auge em Kant.

As primeiras linhas do *Prefácio* do texto de Kant, primeiro publicado em 1785, delimitam o âmbito de atuação da filosofia de acordo com o objeto de que se ocupam. Aquele pensamento que se ocupa com as regras universais do próprio pensamento, isto é, que não se ocupa propriamente com um objeto, mas unicamente com a forma, este é a Lógica. A lógica não contém objeto nenhum, é puramente formal. Em termos de objetos do pensamento só há uma distinção a ser feita: a que separa os objetos da natureza e os homens. A parte empírica que trata da natureza se chama Física e a que trata dos homens, Kant propõe chamá-la de Antropologia Prática. Porém, esta última só pode assentar-se no campo ético, nos costumes, à medida que o homem é criatura dotada de racionalidade. E a racionalidade procura tudo aquilo que se dá antes da experiência. Por isto a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pois ela irá garantir o campo prático do homem adequado à Metafísica, que nada tem a ver com o enredamento do mundo da prática. Nesta garantia reside a diferença entre agir *conforme* o dever e agir *por* dever, pois o que garante a ação moral não é propriamente o agir segundo a exigência da lei, mas a racionalidade humana que compreende metafisicamente e por isso converge em homologia a sua vontade com a lei. Compreender metafisicamente neste caso é entender que o campo de nossas ações está situado não meramente no campo das causas, mas no campo da liberdade, que não possui causas. A liberdade converge em direção a si própria, poderíamos dizer, à medida que toma o lugar da ação metafisicamente fundada, propriamente, e que não possui causas ou enredos, que é por princípio, ou seja, por si mesma. Este princípio é a pedra de toque da construção moral kantiana, “Pois a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade pura e não as ações e condições do querer humano em geral”; “A presente fundamentação, porém,

nada mais é do que a busca e estabelecimento do princípio supremo da moralidade”⁹.

Já dissemos acima que Jonas se desfaz da prisão antropocêntrica da moralidade. De Kant, Jonas se apropria do conceito de responsabilidade, mas desfazendo-a do antropocentrismo do iluminista, o que remete a Responsabilidade a outra dimensão. Resta, porém, e com o que vimos nas linhas acima, entender como é que ocorre esta descentralização do homem dos problemas éticos. Podemos adiantar o seguinte: o *princípio supremo de moralidade* em Jonas nada mais tem a ver com a identificação do homem com a racionalidade, nem na homologia de uma vontade com a razão, algo que desvia o foco da fundamentação kantiana que tem no homem o *fim final*, isto é, a finalidade intrínseca do sentido metafísico.

É evidente que não podemos falar de uma ética do cavalo ou de uma ética do animal doméstico. Nem de uma ética das plantas ou uma ética dos tufões da América do Norte. A ética concerne à ação do homem. Por outro lado, é possível reconhecer que a artificialidade do instrumento é conforme a natureza das nossas ações. Mas esta afirmação não contém o problema ético levantado por Jonas, pois a técnica por si só não evidencia o problema. Aqui percorremos a delimitação entre a técnica, de um lado, e a ética e a metafísica, de outro. O problema é, pois, ético-metafísico. Se o problema metafísico do homem concerne e envolve o fato de ele se resolver a partir da técnica, não conclui que técnica e ética devam se confundir.

Toda ética trata da reflexão sobre o Bem, enquanto toda metafísica trata da reflexão sobre os Fins. É da maneira como se compreende a relação entre fins e bem que se deve retirar alguma conclusão possível. A proposta jonasiana converge para uma compreensão extra-humana dos fins em si mesmos. A natureza possui uma dimensão muito além do homem quanto aos seus fins. O que ocorre é que a técnica moderna encobre

⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Introdução, tradução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009 (Coleção *Philosophia*). p. 79; 85.

esses fins extra-humanos ao colocar o produzir como bem. O que Jonas faz, propriamente, é deslocar aquilo que se compreende como *bem* da esfera da produção humana. Em verdade ele amplia o sentido do bem, ao ampliar o sentido de finalidade em si. Há um agir dentro da natureza que não se compreende de forma racional ou consciente, ou seja, não é nem a racionalidade e nem a consciência o que garante que Fim e Bem sejam fixados no âmbito humano. É neste ponto que nos deparamos com Kant, uma vez que a garantia de que o Bem e a Finalidade sejam privilégio humano assenta-se no paradigma da racionalidade.

Se Kant distinguia Natureza e Homem, tratava-se muito mais de um esvaziamento da natureza. É claro que a consequência, assim poderíamos dizer, seria entulhar o homem de importância moral e técnica, sem que disséssemos que Kant tinha propriamente este intuito, mas o mais importante é que com o esvaziamento da noção de natureza, ela própria se torna um mero suporte mecanicista passível de objetivação através das leis dos fenômenos. Para onde quer que olhemos, homem ou natureza, com a garantia de bem e fins fixados na humanidade, a consequência é a ampliação do sentido do agir técnico, desta natureza modificada do agir humano, e tendo a natureza como mero suporte deste agir. E o mais interessante: a aplicabilidade do Imperativo se mantém intacta apesar dessas consequências!!

Jonas propõe no lugar do imperativo kantiano, que é voltado para o imediato da ação, exemplificado na primeira proposição: “Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral¹⁰”, uma proposição que leve a fundo a questão da responsabilidade: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma vida tal¹¹”. Não há a garantia de que essa Moral do Imperativo Categórico possa conduzir a humanidade para a

¹⁰ KANT apud JONAS Op. Cit. (2006). p. 47.

¹¹ JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.Puc-Rio, 2006, p. 47-48.

sua própria perpetuação ou para a sua felicidade. A construção da moral kantiana, apesar dos méritos de sua intuição, conduz a dois problemas, ambos tematizados em locais diferentes da obra de Jonas: um no que se refere ao princípio, que a construção lógica de Kant não tange, e outro que toca no problema da obediência à lei, também construído logicamente, mas que carece de uma realidade própria.

a) Ao fazer a crítica ao imperativo categórico, Jonas faz em verdade um apelo por um sentido mais profundo de Responsabilidade. Não há, de fato, uma contradição lógica no imperativo kantiano em realizar um algo no imediato e simultâneo de sua ordem moral sem que ela se realize em um grau espacial e temporal maior, para além de um sujeito ou de uma comunidade. De tal modo que essa construção moral do imperativo não carece de uma fundamentação lógica ou de uma organização racional devotada à universalidade formal do ato, mas carece de atentar-se ao sentido de responsabilidade. Já vimos acima que tal sentido só sofre acréscimo à medida que se problematiza a técnica e a natureza modificada do agir humano.

b) O respeito à lei em Kant é o espaço esboçado por ele de realização do princípio moral, da autonomia e da homologia entre vontade e racionalidade. Somos obedientes à lei à medida que somos seres dotados de uma racionalidade que faça convergir a nossa vontade com a validade universal do ato. A questão de Jonas é que essa obediência à lei decorre não de um objeto, mas da homologia entre vontade e razão. Em última instância carece, a fundamentação kantiana, de uma realidade para além do sujeito; ele confia que o sujeito autônomo seja fundamento de sua própria moralidade, e assim, o apelo que se faz do sentimento em nome da formalidade do ato carece de um algo a que se submeter, tornando-se assim, um improvável imperativo. É a própria validade da ação *por* dever o que está sendo criticado por Jonas, pois não há a realidade efetiva desse *por* a que se tem de obedecer, ele é puramente formal.

Porém, dizer que a aplicabilidade do Imperativo se mantém intacta não é falar a favor de Kant, mas contra, uma

vez que evidencia o fato de que a moral kantiana não toca os problemas fundamentais de nossa época.

Quais seriam os problemas fundamentais de nossa época? Justamente aqueles que modificaram o nosso agir. O fato de hoje o poder da técnica encobrir a grandeza da natureza frente a pequenez do homem nos faz mostrar a dimensão da responsabilidade do agir. O que podemos pensar por responsabilidade? Pensemos na palavra usada por Jonas, *Verantwortung*. Se pensarmos que *Wort* é palavra, *Antwort*, resposta, *Antwortung* é responsabilidade à medida que respondemos *por* algo. Porém, e ainda mais importante que o mero responder, ligado à palavra, é o fato de que Jonas dá a ela uma dimensão maior, fora da centralidade humana (e, conseqüentemente, fora da linguagem). Essa dimensão maior ele encontra na reflexão que retira do paradigma moderno a ideia de Bem e a ideia de Fim. Precisamos insistir neste assunto.

Já havíamos falado da ampliação dos fins para o todo da natureza. Jonas percorre este argumento a partir da noção de subjetividade, que tradicionalmente estava ligada à experiência que nós mesmos temos de subjetividade, algo que a fazia vir acompanhada sempre dos pressupostos da racionalidade. Ele fala, portanto, em uma subjetividade sem necessariamente haver o sujeito. A pergunta pelo fim, ou pela finalidade da vida, seu *telos* propriamente dito, se resolve a partir da desconstrução dos pressupostos tradicionais, que envolvam o sujeito constituído e uma noção de vontade pura. O parágrafo *O conceito de fim para além da subjetividade: o sentido do conceito é elucidativo neste ponto:*

Mesmo em meio ao brilho meridiano da nossa mais elevada mentalidade reconhecemos a existência de coisas mais ou menos conscientes, de uma gradação na representação das ideias; e não consideramos absurdo falar de impulso obscuro, de volição e de desejo inconscientes. Quando, a partir do homem, descemos pela árvore da vida animal, o princípio da continuidade exige que aceitemos uma gradação infinita, na qual certamente aquilo que é 'representável' desaparece em algum momento (presumivelmente ali onde ainda não há órgãos específicos de sentido), ao passo que aquilo que está

ligado à sensibilidade talvez não desapareça nunca. Também aqui continuamos no âmbito da ‘subjetividade’, mas já em um âmbito de tal modo expandido que o conceito de um sujeito individual nele desaparece progressivamente, e em alguma parte a sequência desaparece naquilo que é destituído de sujeito.¹²

Jonas confirma a partir daí o fato de que, por um lado, se a constituição das formas orgânicas mais simples não são sem uma espécie de volição própria, inconsciente, e que estas formas de constituição não coincidem com a racionalidade, por outro lado, não quer dizer também que elas sejam constituídas sem um Fim, *telos*¹³.

É esta ampliação do sentido da subjetividade, que tira o caráter maquinal da natureza e que conduz a reflexão de Jonas para o *sim ontológico*, como veremos adiante. Jonas afirma haver necessariamente um fim inerente à natureza mesma, um fim do qual, poderíamos dizer, a espécie humana faz parte, mas não necessariamente o possui.

[...] Da mesma forma como a subjetividade manifesta (que também é sempre particular) é algo assim como um fenômeno que emerge na superfície da natureza, ela se encontra enraizada nessa natureza e em continuidade essencial com ela, de modo que ambas participam do ‘fim’. À luz do testemunho da vida (que nós, rebentos que nos tornamos capazes de compreender a nós mesmos, deveríamos ser os últimos a negar), afirmamos, portanto, que o fim, de modo geral, tem o seu domicílio na

¹² Idem, *Ibidem*, p. 138.

¹³ Aqui seria muito interessante fazer uma aproximação de Jonas com Max Scheler, que por sua vez também relaciona e compara os diferentes modos orgânicos distinguindo-os por graus de complexidade. A obra de Scheler – **A Posição do Homem no Cosmos**, trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 – tem como objetivo fundamentar uma antropologia filosófica, algo inteiramente distinto do programa de Jonas. Porém é notável que ambos coincidem em diversos aspectos na leitura que fazem do humano no interior da natureza, passando pelas mesmas necessárias críticas a determinados paradigmas. Não é nossa intenção adentrar neste possível diálogo com Scheler, mas fica aqui a interessante questão entre o problema de uma Antropologia Filosófica relacionado a toda Ética possível, mesma aquela que pretende se colocar para além do antropocentrismo. (N.A)

natureza. E podemos dizer algo mais quanto ao conteúdo: ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida – o que talvez nada mais signifique do que a autonomização do ‘fim’ como tal em fins definidos, perseguidos e fruídos igualmente de modo subjetivo. Evitamos dizer que a vida seja ‘o’ fim, ou mesmo o principal fim da natureza, pois não temos elementos para fazer tal tipo de suposição; basta dizer: um fim.¹⁴

Em termos gerais, o problema dos fins conduz Jonas para o problema do valor. Haveria um critério objetivo de valor? Dizer que há fins “subjetivos” no todo da natureza não seria justamente impedir a via para essa requerida objetividade? O passo dado é o da Metafísica em direção à Ética: o existir pode justificar o dever? Jonas não precisa para isto calcificar um pressuposto: caso eu queira argumentar em favor dessa ausência de um Bem da natureza, eu preciso ou provar um dualismo improvável, que suponha um lado de fora da vida para julgar em favor da liberdade humana, ou então apenas limitar esta questão ao nível do indivíduo, jamais do todo, o que esvazia o problema em seu âmbito filosófico. É porque neste ponto já é auto evidente para Jonas, poder-se-ia dizer, que a centralidade do homem está mais do que descentralizada, uma vez que já não se faz mais crer que os fins estejam limitados a ele próprio. É possível afirmar que não há tanta sofisticação filosófica na posição ética de Jonas. O decisivo não é uma erudição. Ele possui sim uma posição bastante elucidativa quanto à tradição ético-metafísica, particularmente essa tradição moderna que tem em Descartes e Kant os seus principais representantes. Também a acolhida de uma ciência da natureza se faz de forma crítica e desconstrutiva, porém esta desconstrução é apenas consequência daquela crítica aos modernos. Mas isso ainda não é o decisivo na questão: Jonas entende que apenas a doutrina dos fins não consagrará uma doutrina dos valores, o bem e o dever não estão ainda

¹⁴ JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.Puc-Rio, 2006, p. 139.

assegurados na mera evidência universal dos fins no interior da natureza.

É preciso que a objetividade do valor seja assegurada em sua universalidade. Portanto, os fins devem ser considerados segundo esses pressupostos apresentados. A liberdade, por exemplo, é um fim possível, mas em termos filosóficos ela não apresenta nenhuma consideração superior à natureza. A consequência da negação da preponderância da liberdade permite a Jonas ampliar o sentido da axiologia para todos os fins possíveis. Mas a liberdade permite no máximo a recusa parcial da atribuição de valores ao todo, e a consequência lógica de sua não atribuição não permite uma afirmação do dever. Isto faz com que Jonas recuse o mero status de *valor para*, e consequentemente, o status de valor ele próprio, para fundamentá-lo na ontologia. Isto é, o *Bem* almejado por Jonas se situa no Ser e possui o status ontológico de realização dos fins imanentes, os fins que são em si. A natureza como um todo se apresenta como uma multiplicidade de fins, onde o bem é a sua realização, e o mal a sua não realização. Portanto, aqui temos uma axiologia inerente à ontologia à medida que os fins são pensados em si, eles se autorrealizam. O Bem não é uma derivação axiológica do Ser, ele está contido nele, à medida que o Ser se apresenta como autorrealização de finalidades. Este é o passo decisivo para a questão ética de Jonas, configurado no dever. A principal questão a partir daí será o Sim ontológico em face ao não-ser. Porém, o passo decisivo que marca essa passagem em direção ao dever diz respeito ao homem ele mesmo, e aqui Jonas precisa ser cuidadoso, pois, se de um lado a natureza possui ela mesma a sua atribuição de valor na realização ou não dos fins imanentes, por outro lado o homem, criatura naturalmente moral, está defronte de uma questão que envolva a sua liberdade, o seu querer e a questão dos fins, que se diferenciam de tudo o que não é humano e, ainda assim, pertence à esfera da vida. É preciso, portanto, refletir sobre a natureza moral do homem.

A argumentação de Jonas carrega a evidência da finalidade e de sua autojustificação axiomática (a realização dos

fins é preferível à sua não-realização), e também de sua autoafirmação ontológica (todo ser possui finalidades em si). Daí, a superioridade do bem em si, que ontologicamente é justificado, mas que, a partir daí, não é comprovável metafisicamente: “o Ser mostra na finalidade a sua razão de ser”¹⁵. Daí em diante a preocupação de Jonas é fundamentar moralmente esta evidência. Trata-se de explicitar, no homem, a passagem do querer em direção ao dever, trazendo a bagagem desta longa tradição do pensamento ético, porém, como já sabemos, carregando a reflexão sobre esta natureza modificada do agir humano. Estamos aqui diante do problema metafísico do Ser, em sua evidência autoafirmativa, em face ao não-ser: todo ser ao realizar a sua finalidade, afirma-se em detrimento da indiferença do nada. Toda esta evidência é conduzida à dignidade de um princípio. Aquilo que é um princípio é o que se justifica por si mesmo, independente de correlações. Para Jonas, o Ser da vida se justifica em sua própria evidência, a justificativa já está dada em sua própria realização. Se ela é tal e por si mesma, estamos aqui diante do princípio.

Na análise sobre o *Bem* e o *valor*, verifica-se a autojustificação do *Bem*, enquanto o *valor* tem sempre em mira um algo. A realização desse algo que possui um *valor para* (mim ou alguém) depende sempre de sua realização, o que se distingue fundamentalmente do Bem, que é em si, e não visa um algo para ser alcançado: “O homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem. O bem é a ‘causa’ no mundo, na verdade, a causa do mundo”¹⁶. A análise de Jonas, partindo de pressupostos bastante próximos da moral kantiana, tal como vimos acima, e estabelecendo a validade objetiva do dever, seu caráter racional, e a validade subjetiva, seu caráter sentimental, a partir daí irá se comprometer com esta última, e isto por dois motivos: porque a validade objetiva se sustenta metafisicamente naquele Sim ontológico que mencionamos acima, ou seja, ela já está fundamentada; e porque Jonas verifica

¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 151.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 156.

que, de modo geral, as éticas tradicionais se ocuparam pouco desse aspecto emocional na ética, ou, talvez, assim poderíamos dizer, elas subestimaram a relação do sujeito moral afetivo com o dever ser estabelecido racionalmente.

Os homens são seres morais potenciais porque possuem essa capacidade de ser afetados, e só por isso podem ser imorais. [...] Portanto, não é a validade, mas a eficácia do imperativo moral que depende daquela condição subjetiva: ela é igualmente a sua premissa e o seu objeto, invocada, reclamada, premeida por ele [...] ¹⁷

É evidente, contudo, que a condição subjetiva está condicionada muito mais pela relação ontológica da qual ela faz parte, do que por uma condição racional que a toma por um princípio destituído de objeto, de maneira a se fazer chegar a uma homonímia entre vontade e lei, tal como Kant estabeleceu. Essa moral jonasiana é mais movida pelo sentimento de responsabilidade que brota intuitivamente da coisa mesma: “o que importa são as coisas e não o estado de minha vontade” ¹⁸. Eis aqui a grande dissensão entre a moral kantiana e a moral jonasiana.

A responsabilidade jonasiana se justifica a partir de uma virada no estado de coisas. Sua posição não depende dos devaneios abstratos do império da razão. Antes, parte-se muito mais do próprio fenômeno. Podemos afirmar definitivamente que sua ética tem o caráter metodológico marcante da fenomenologia: nenhum transmundo é posto ante o mundo, o finito se mede pelo finito, o temporal pelo temporal, sem com isso abdicar-se de um rigor lógico. É a crítica ao objeto transcendente ao tempo o que toma conta desta posição jonasiana. É preciso agora uma Ética que se imponha, não daquela maneira em que se idealiza um objeto perfeito e supremo, o *summum bonum*, mas sim um *outro*, “não como algo incomparavelmente melhor, mas como nada mais do que ele mesmo em seu próprio direito e sem que essa alteridade possa

¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 158.

¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 163.

ser superada por uma aproximação minha em sua direção, ou vice-versa¹⁹”. Justifica-se aqui a amplitude desta responsabilidade, desviada da prisão antropológica característica da modernidade, mas também destituída de uma idealização moral ante o mundo fenomênico. A responsabilidade não visa, portanto, à correção. É tendo isto em vista que a Responsabilidade, na qualidade de Princípio, está engajada com o tempo futuro, com a geração seguinte, com o espaço amplo, o perecimento, a alteridade. É por isso que ela se defronta com todo tipo de Ética que não tenha problematizado este âmbito do pensar e nem, como no caso da contemporaneidade, com o inerente problema da técnica.

A Responsabilidade tornada um princípio metafísico exige de Jonas um caminho pensante que reflita sobre temas não menos secundários, tal como o medo e a esperança, uma vez que ambos acompanham a noção de Responsabilidade. Uma heurística do medo e também uma crítica da utopia são componentes dessa obra magna, e que aqui não teremos condição de discutir.

Desde os antigos sabemos que a *tekhné* não se confunde com o conhecimento do Bem. Em última instância este se resguarda em um âmbito que é por aquele inapropriável. Chamamos este de um âmbito transcendente, e o seu fundamento é metafísico, quer esteja envolvido ou não com a ação humana.

De tal modo que o *Sim ontológico* do qual falávamos acima está junto à responsabilidade enquanto uma evidência que se mostra fora do enquadramento racionalista e subjetivista paradigmáticos para a era da tecnologia. É o sentimento existencialista que radicaliza o problema de sua vida para o todo, carregando consigo uma preocupação em torno do uso maquinal da natureza e da disponibilidade infundável da técnica. Essa nova ética, movida muito mais que pela lógica, mas pelo afeto da vida, conduziu a responsabilidade, este responder por, até um princípio metafísico. Ou antes, demonstrou que este

¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 159.

princípio já está na própria base da construção ética do dever. As possíveis críticas e a postura distópica são consequências desta ontologia.

A natureza modificada do agir humano deparou-se com o poder de aniquilação absoluto. E o pensamento deu a esta ação uma ampliação do sentido de responsabilidade:

O hiato entre a força de previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios quanto mais uma doutrina acabada.²⁰

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da Técnica in Ensaios e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2010 (Coleção Pensamento Humano).

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.Puc-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Introdução, tradução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009 (Coleção Philosophia).

²⁰Idem, *Ibidem*, p. 41.

Resumo

O presente artigo busca ensejar uma discussão geral sobre a obra de Hans Jonas intitulada *Princípio Responsabilidade*, veiculando seu principal tema, a noção de responsabilidade, a discussões centrais do campo da ética, que são articuladas com alguns textos já clássicos da história da Ética, em específico, a noção de dever, muito presente no pensamento do filósofo iluminista alemão Immanuel Kant, e seu antropocentrismo tão característico.

Palavras-chave: Ética; Deontologia; Hans Jonas; Técnica; Bem

SOBRE O PROJETO DE UMA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

*Oneide Perius*¹

A obra de Theodor W. Adorno está marcada por uma obstinada lucidez. Sua vocação teórica, afirmada sem concessões, em um contexto de “liquidação da teoria”, e sua obsessiva persistência no cultivo do elemento crítico do pensamento, em um contexto em que este tende cada vez mais a ser anulado e posto “a serviço da ordem existente como um mero instrumento”², são marcas inconfundíveis que, muitas vezes, lhe renderam epítetos bastante depreciativos como o de pessimista, daquele que cultiva a liturgia da crítica, ou então, nas palavras de G. Lukács, “o habitante do grande hotel do abismo.”³ Adorno paga um preço bastante caro por um

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. É professor adjunto de Filosofia na UFT. Tem como temas principais de pesquisa: Teoria Crítica, Hermenêutica e Direitos Humanos. E-mail: oneidepe@yahoo.com.br

² ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984, p. 12.

³ LUKÁCS, George. **A Teoria do Romance**. Trad: Alfredo Margarido. Lisboa: Presença, s/d. p. 19. “Muitos escritores que ocupam um lugar importante na inteligência alemã – incluindo Adorno entre eles – instalaram-se no ‘Grande Hotel do Abismo’ que descrevi algures a propósito de Schopenhauer: ‘É um hotel provido de todo conforto moderno, mas suspenso à beira de um abismo, do nada, do absurdo. O espetáculo cotidiano do abismo, situado entre a qualidade da cozinha e as distrações artísticas, só

pensamento que não faz concessões nem mesmo às instituições e forças de esquerda. É difícil aos que cultivam uma teoria cuja lógica é binária (uma espécie de mimesis da estrutura binária da sociedade na Guerra Fria), aceitar que um crítico ferrenho da extrema direita fascista e do pensamento apologético, possa não se posicionar, sem concessões, ao lado da esquerda. O pensamento de Adorno, neste sentido, não cultiva soluções simplistas. Antes de prometer a passagem da teoria para a prática, está ocupado com algo ainda anterior: uma profunda análise crítica da própria teoria, que sempre prometeu esta passagem como iminente e, sistematicamente, fracassou.

O processo de maturação deste pensamento dá-se em meio a uma situação cultural, política e filosófica extremamente conturbada. O regime nazista, que já apontava no horizonte no final dos anos vinte e início da terceira década, é agora uma dura realidade. Duas das experiências decisivas no processo de gestação de seu pensamento já estão, desta forma, se impondo: o fracasso da solução socialista e o nazismo na Alemanha. Neste contexto, obrigado a se exilar nos Estados Unidos, faria uma terceira experiência decisiva: o empobrecimento da cultura, sua transformação em mercadoria, a indústria cultural. É a partir deste cenário que sua obstinada persistência na teoria fará nascer algumas de suas obras mais conhecidas: *Dialética do Esclarecimento*, escrita com Max Horkheimer e cuja primeira edição aparece em 1947, está entre elas. Obviamente, o amplo projeto de uma dialética do esclarecimento ultrapassa o escopo da obra homônima. Há rastros e desdobramentos deste projeto em muitos autores e obras que são inclusive anteriores ao famoso texto escrito por Adorno e Horkheimer.

Nesta obra, Adorno e Horkheimer realizam uma profunda interpretação filosófica de seu tempo, tempo profundamente carregado de tensões. No entanto, o que marca o passo decisivo destas obras do período de exílio é uma inversão na própria proposição da questão por parte da filosofia. Isto é, não se pretende simplesmente interpretar a

deve realçar o prazer que encontram os pensionistas neste conforto refinado.”

realidade a partir de determinado modelo teórico-filosófico. Antes disso, interpreta-se o efeito desta configuração sócio-cultural sobre o próprio conceito de filosofia e sua fiel escudeira, a razão. A obra *Dialética do Esclarecimento* parece nascer deste ponto de inflexão: a realidade mostra-se excessiva aos nossos modelos teóricos. Quando a realidade desmente a razão e suas promessas de reconciliação, o que passa a ser tarefa do filósofo não é continuar simplesmente acusando o irracionalismo da ordem sócio-cultural mas, antes disso, rever o próprio conceito de razão. Talvez sua impotência não seja somente o resultado de um abismo intransponível em relação à realidade. Talvez, e este é o coração do ousado projeto de inaugurar uma dialética do esclarecimento, possamos encontrar, sob a aparente impotência, uma cumplicidade da razão para com esta realidade. Talvez a ordem sócio-cultural não seja simplesmente irracional, mas seja fruto legítimo de determinado modelo de razão. Acusar a barbárie anômala desde a imaculada razão só pode ser, desde então, ingenuidade filosófica.

Dialética do Esclarecimento nasce, pois, de uma suspeita: talvez a razão, lugar de onde os filósofos não se cansam de julgar e condenar a barbárie, não seja assim tão imaculada e inocente. E a consciência disto surge de uma constatação fundamental: “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal.”⁴ Portanto, torna-se necessário questionar o próprio conceito de esclarecimento. As mitologias modernas – a nacionalista, por exemplo – não podem, simplesmente, ser interpretadas como uma interrupção do esclarecimento. Um projeto mais amplo busca explicitar o próprio núcleo mítico deste esclarecimento. E este projeto, além de ousado, se situa num paradoxo que deve ser

⁴ ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.**In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984. p. 19.

conscientemente enfrentado: por um lado, nas palavras de Horkheimer,

para o bem ou para o mal, somos os herdeiros do progresso técnico e do pensamento esclarecedor. Ambos desencadearam uma crise permanente, que não pode ser mitigada através de uma oposição a eles ou através de uma regressão a níveis mais primitivos.⁵

Por outro lado, “se o esclarecimento não acolher dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino.”⁶

O projeto de uma dialética do esclarecimento proposto por Adorno e Horkheimer encontra, no terreno da filosofia, alguns precursores. A obra de Max Weber, por exemplo, é uma das primeiras tentativas de ler este processo de racionalização e desencantamento do mundo enquanto processo de reificação.⁷ Perceber a dialética interna da *Aufklärung* é, justamente, perceber a convivência de elementos regressivos no interior da própria racionalidade. Walter Benjamin, em sua crítica radical à teoria do progresso, poderia ser citado como outro exemplo.

O caráter ousado e inovador deste projeto por parte de Adorno e Horkheimer deve-se a sua atitude de buscar as raízes deste fenômeno de reificação para além do projeto das luzes. Segundo os autores, em toda a história da filosofia ocidental, a

⁵ Apud: SIEBENEICHLER, Flávio B. **Jurgen Habermas: Razão comunicativa e Emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 11.

⁶ ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984. p. 13.

⁷ Seguem as palavras de David Ingram: “Com grande ironia, Weber e os teoristas críticos da primeira geração concluíram que a prisão em que o homem contemporâneo leva sua monótona existência, despojado de todo sentido cósmico e dignidade moral, submetido aos caprichos impessoais da burocracia, era nada menos do que a trágica realização de uma aspiração nascida nos tempos em que a razão ainda era considerada fiadora universal de um mundo de sujeitos autônomos” In: INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Trad: Sérgio Bath. Brasília: EDUNB, 1993. p. 67.

afirmação da razão como uma antípoda do mito esconde o caráter mítico inscrito no núcleo mais íntimo da própria ideia de razão. A dialética do esclarecimento se inicia, portanto, em Homero. “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos essa tendência reforçou-se. Muito cedo os mitos deixaram de ser um relato para se tornarem uma doutrina.”⁸ Na própria ordenação dos mitos no texto da *Odisséia*, manifesta-se a racionalidade ordenadora, que inevitavelmente conduz à anulação do próprio mito. Trazer o mito para o interior de uma ordem compreensível e possível de ser narrada é já subordiná-lo à razão ordenadora. “O cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete.”⁹

A primeira manifestação da vontade de esclarecimento dá-se, dessa maneira, no mito. Estes constituem, portanto, uma primeira objetivação das forças naturais e das divindades que regem o mundo. Na angústia de viver sob a égide deste total desconhecido, os mitos representam a tentativa de explicar, de tornar compreensível a dinâmica interna da realidade. E, enquanto tais, contêm, em germen, o elemento que será a essência da racionalidade que pretenderá suplantá-los. Deixando de ser relato para se tornar doutrina, o mito torna-se uma fórmula que reduz a multiplicidade da natureza a um arquétipo que se repetirá eternamente.

No mito, que passou de relato para doutrina, a relação com as divindades, que anteriormente era de submissão, torna-se uma relação instrumentalizada, ao fixar um lugar definido para a divindade. O culto, portanto, engana o deus ao qual se dirige.¹⁰

⁸ ADORNO, T. W; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.** In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984. p. 24.

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 61.

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 68.

Ao invés de temer o desconhecido passa-se, com ritos e sacrifícios, a fazer trocas (boa colheita, proteção contra o inimigo). Para Adorno, a troca é a secularização do sacrifício,

o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos.¹¹

Christoph Türcke desdobra alguns elementos deste entrelaçamento da razão e do mito:

Descobrimos, neste modelo simples, a contradição elementar dentro do mito. Por um lado, o pensamento mítico tenta objetivar a experiência do susto ao reconduzir o fenômeno assustador a sua causa objetiva. A suposta causa é uma divindade. Deste modo, os deuses formam o início da causalidade, provindo, originalmente, de um impulso explicador, ou seja, de um esforço científico do entendimento humano. Por outro lado, tal esforço de objetivação representa simultaneamente uma tentativa de subjetivação. Considerando os fenômenos naturais, por exemplo, o relâmpago e o trovão, como efeitos de uma causa divina, o pensamento pretende reconduzir fatos objetivos, isto é, impessoais, a um ser antropomórfico, isto é, pessoal-subjetivo. Objetivação e subjetivação têm lugar ao mesmo tempo, no mesmo pensamento. Ao integrar um fato assustador num conjunto calculável, isto é, causal, os homens amenizam o susto que, interpretado através de uma pessoa divina, torna-se mais familiar.¹²

A partir desta reconsideração da estrutura do mito, Adorno pode concluir: “os mitos já realizam o esclarecimento.”¹³ Podem ser considerados, portanto, não mera oposição à racionalidade esclarecida, mas sim, um

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 67.

¹² TÜRCKE, C. *O nascimento mítico do Logos*. In: DE BONI, L. A. (Org.) **Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 83-84.

¹³ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984. p. 28.

primeiro impulso do esclarecimento. “Os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento.”¹⁴ Essa primeira tese lança suspeita sobre uma concepção que havia se tornado lugar-comum na filosofia: a da radical oposição entre mito e esclarecimento, entre mito e racionalidade. O que Adorno e Horkheimer estão trazendo para o centro da discussão filosófica é exatamente uma cumplicidade estrutural entre os mitos e a racionalidade que pretende suplantá-los. E, desse modo, problematizam a estrutura da própria racionalidade esclarecida que sempre escondeu, até de si mesma, esse parentesco. A primeira tese, portanto, de que os mitos já são produtos do próprio esclarecimento, é complementada por uma segunda tese que surge na análise da própria racionalidade esclarecida. Para isso, Adorno e Horkheimer empreendem uma detalhada análise da razão moderna. Antes de anunciar esta segunda tese apresentamos alguns resultados desta análise.

Verifica-se, desde o início da modernidade, um profundo corte epistemológico, uma ruptura no que se refere à ideia de conhecimento e, por conseguinte, na própria compreensão de razão.

Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas ‘operation’, o procedimento eficaz.¹⁵

O conhecimento como contemplação é substituído pela ideia do conhecimento como operação. Conhece-se algo na medida em que se pode manipulá-lo. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens.”¹⁶ E a afirmação desta racionalidade depende de uma dessacralização, um desencantamento. Só é plenamente manipulável aquilo que já

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 24.

¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 20-21.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 20.

não esconde nenhum mistério. A filosofia cartesiana tem, neste contexto, uma importância fundamental. Há duas substâncias na metafísica cartesiana: *res cogitans* e *res extensa*. O cogito é puro pensamento, portanto, um sujeito livre de qualquer condicionamento material (sensível). Por outro lado, a matéria, objeto do pensamento, é radicalmente reduzida à extensão (*res extensa*). Nas palavras de Pierre Guenancia,

é possível dizer em que consiste a homogeneidade da matéria, por que ela é una e por que todos os corpos físicos são comensuráveis, e conseqüentemente objetos de cálculo: a extensão (*extensio*) constitui a essência da matéria.¹⁷

Dessa forma é atacada de frente a concepção aristotélica de natureza, dominante até então. É atacada a noção de *cosmos* como representação de uma natureza finalizada, como algo ordenado, onde o movimento tenderia naturalmente para o repouso como seu fim natural; onde existiria um lugar "natural" para cada corpo, para onde este sempre tenderia a voltar quando dali afastado; bem como a ideia de diferentes qualidades dos corpos naturais. Poder-se-ia dizer que a condição de possibilidade para o avanço da ciência, nos moldes da modernidade, é essa "dessacralização" da natureza, esta redução do qualitativo ao quantitativo, ao calculável. Neste sentido, lê-se na *Dialética do Esclarecimento*:

Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.¹⁸

A condição de possibilidade para a afirmação do espírito científico moderno e do ideal de dominação da natureza é,

¹⁷ GUENANCIA, p. **Descartes**. (Trad: Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 29.

¹⁸ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. In: GS, Band 3. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984.p. 22.

portanto, a desqualificação da natureza. “A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata.”¹⁹

A intenção desta redução da natureza à sua calculabilidade faz com que “o número se torne o cânon do esclarecimento.”²⁰ E o ideal desta racionalidade passa a ser a redução da realidade à formulas. “Para o esclarecimento aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura.”²¹ No entanto, Adorno e Horkheimer conduzem a argumentação até um ponto de suspensão, onde toma forma a segunda tese, da qual falamos acima: “a explicação de todo o acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito.”²² E isto autoriza os autores a formular a segunda tese: “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia.”²³

O princípio comum ao esclarecimento e ao mito, deste modo, é o de que “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido.”²⁴ Este princípio que na mitologia, como tentativa de aplacar a angústia diante do desconhecido, produz os deuses, manifesta-se de outra maneira no mundo esclarecido: a realidade reduzida à extensão é plenamente calculável, “nada mais pode ficar de fora, por que a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia.”²⁵ E isto caracteriza o esclarecimento como “radicalização da angústia mítica.”²⁶ Essa angústia em tornar tudo conhecido e calculável constitui o elemento paranoico da razão esclarecida.

¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 26.

²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 23.

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 24.

²² Idem, *Ibidem*, p. 28.

²³ Idem, *Ibidem*, p. 28.

²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 32.

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 32.

²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 32.

“A paranoia é a sombra do conhecimento.”²⁷ A redução da razão a instrumento de dominação traz em seu seio este elemento paranoico. É neste sentido que o esclarecimento pretende destruir os mitos, isto é, substituí-los pelo conhecimento. Trata-se de desencantar o mundo, isto é, destruir o animismo. E, neste sentido, o mito é desmascarado pelo esclarecimento como a projeção do subjetivo na natureza. “Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito.”²⁸ O animismo, na ótica do esclarecimento, não passa de uma projeção especular de espíritos e demônios na natureza, projeção esta de uma subjetividade que se deixa amedrontar pelo natural. O primeiro passo a ser dado pelo pensamento esclarecido será, pois, reconduzir esta multiplicidade de espíritos e demônios a um princípio único, a subjetividade. A partir disso a natureza é destituída de seu encanto, tornando-se simples matéria amorfa, puro objeto de dominação. Pretende-se assim, substituir a superstição pelo conhecimento. E mais, pretende-se, desse modo, marcar uma nítida distância entre o sujeito e a natureza (tanto interna como externa).

A razão instrumental é, dessa forma, pura racionalidade autoconservadora. Tendo alcançado com grande sacrifício a separação de um sujeito (que pensa) da natureza (seu objeto), faz de tudo para que o sujeito não se perca novamente naquela indiferença originária. Ulisses, tido como protótipo do indivíduo burguês, sobrevive por amarrar-se ao mastro do barco, evitando assim lançar-se ao mar, enfeitiçado pelas sereias, que representam a natureza. O ideal de enquadramento de todo o real pelo pensar lógico é a tentativa de atingir este objetivo. O que ainda não se deixa enquadrar é aquilo que ainda não caiu sob o pensamento conceitual. O não-idêntico, por isso, não pode ser tolerado pelo esclarecimento, pois este veria nele a lembrança de um tempo em que ainda não havia se emancipado da natureza. A própria história, regida por tal

²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 221.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 23.

racionalidade, torna-se mito pelo fato de repetir de forma mecânica o princípio subjetivo de dominação.

A partir do momento em que expõem esta segunda tese, os autores passam ao exercício de localizar os elementos míticos que sobrevivem no interior da racionalidade esclarecida, pois, “no mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana.”²⁹ E dois são os principais enfoques deste exercício filosófico: a) mostrar o fracasso da tentativa de expurgar do sujeito, através de um processo de formalização, de todos os “vestígios naturais como algo de mitológico”³⁰; b) acompanhar o processo da tradução social desta racionalidade formal.

O primeiro destes pontos adquire uma importância capital para os autores da *Dialética do Esclarecimento*. A pretensão de operar uma rigorosa distinção e distanciamento do eu em relação aos seus vestígios naturais erigindo-o, enquanto sujeito autônomo, ao papel de esteio da racionalidade esclarecida, traz consigo um preço:

o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo.³¹

Portanto, se, por um lado, o esclarecimento pretendeu “descrever o trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas”³², ao fim do processo, este mesmo sujeito – que já não quer ser nem corpo e nem eu natural e sim “sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão”³³ – revela-se a instância mítica por excelência, isto é, segunda natureza petrificada e imutável. O eu que no mito pretendia ludibriar o destino através do sacrifício, na racionalidade

²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 45.

³⁰ Idem, *Ibidem*, p. 46.

³¹ Idem, *Ibidem*, p. 45.

³² Idem, *Ibidem*, p. 64.

³³ Idem, *Ibidem*, p. 46.

esclarecida introjeta o próprio sacrifício. “O eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza.”³⁴ Desse modo, ao pretender se livrar dos perigos da dissolução do eu na natureza através de um progressivo distanciamento em relação a natureza tanto externa como interna, a consciência ou sujeito que surge a partir disso obedece ao mesmo princípio do mito: a autoconservação. No entanto, “quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído.”³⁵ Se o homem deveria ser tomado como fim desta racionalidade esclarecida, o que ocorre, através do “domínio do homem sobre si mesmo, é sempre a destruição do sujeito a serviço do qual ele (o domínio) ocorre; pois, a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo (...) por conseguinte, exatamente aquilo que na verdade deveria ser conservado.”³⁶

A partir disso, os autores desdobram o segundo ponto acima apontado: o processo de tradução social desta racionalidade formal. Já no prefácio ao texto *Dialética do Esclarecimento* podemos ler:

O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos.³⁷

Portanto, em relação ao projeto inicial do esclarecimento que acreditava num progresso político e moral da civilização como consequência do progresso técnico-científico e mesmo econômico, Adorno e Horkheimer são obrigados, partindo da situação objetiva que comprova o fracasso deste projeto, a

³⁴ Idem, *Ibidem*, p. 60.

³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 73.

³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 73.

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 14-15.

fazer uma cuidadosa reavaliação. A redução da natureza, tanto interna como externa, a objeto de manipulação e cálculo de uma racionalidade formal, transforma, portanto, os homens e a natureza em simples meios. Neste sentido, Sade e Nietzsche, “implacáveis realizadores do esclarecimento”³⁸, são tão odiados pelos defensores do esclarecimento por desvelarem completamente as consequências desta racionalidade.

O fato de ter, não encoberto, mas bradado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar um argumento de princípio contra o assassinato ateu ou o ódio com que os progressistas ainda hoje perseguem Sade e Nietzsche.³⁹

E é nesta trilha que Adorno e Horkheimer seguem até o ponto em que, diante do horror absoluto perpetrado pelo regime nazista, já não podem simplesmente avaliá-lo como recaída na barbárie ou momento em que o sono da razão produz monstros. A hipertrofia da racionalidade formal e calculista manifesta-se, numa triste ironia, na gigantesca indústria de morte e na, cuidadosamente calculada, logística dos campos de concentração. Os humanos, reduzidos a meros exemplares, tal como já ocorria nas *120 journées* de Sade, são sistematicamente eliminados sem que seus algozes sentissem a mínima culpa. O princípio da absoluta impessoalidade chega ao seu ápice. A razão é instrumento de dominação e os homens instrumentos da razão. Eric Hobsbawm já vira este mesmo princípio de impessoalidade sendo gestado desde a primeira guerra mundial: “Rapazes delicados, que certamente não teriam desejado enfiar uma baioneta na barriga de uma jovem aldeã grávida, podiam com muito mais facilidade jogar altos explosivos sobre Londres ou Berlim, ou bombas nucleares em Nagasaki.”⁴⁰

O que se pode observar é que o texto da *Dialética do Esclarecimento* inaugura um novo nível de análise no que se

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 16.

³⁹ Idem, *Ibidem*, p. 140.

⁴⁰ HOBSBAWM, Eric. **A era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Trad: Marcos Santarrita. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 57

refere ao processo de instrumentalização ou reificação. Se era lugar comum no marxismo da época culpar o capitalismo e a universalização da forma-mercadoria como responsáveis por este processo, Adorno e Horkheimer vão mais a fundo na análise, descobrindo as raízes do referido processo de instrumentalização e reificação na própria constituição do sujeito racional no momento de passagem do mito para o esclarecimento. Esta análise dos filósofos da Escola de Frankfurt foi alvo, no entanto, de duras críticas ao longo dos anos que seguiram a publicação do livro *Dialética do Esclarecimento*. Faremos, a seguir, uma breve análise de algumas destas críticas, em especial aquela formulada por Jürgen Habermas, apontando também possíveis respostas desde a obra de Adorno e Horkheimer.

Críticas e possíveis réplicas

O texto de Adorno e Horkheimer inspira duras críticas. A mais conhecida é a reação de Habermas, que gostaríamos de analisar brevemente. Isto se torna importante na medida em que este pensador pretende invalidar o recurso dos autores da *Dialética do Esclarecimento* de realizar uma autorreflexão do próprio esclarecimento. Habermas recorre a uma mudança de paradigma que viabilize uma crítica deste projeto. A atitude paradoxal de realizar uma crítica do esclarecimento a partir de seus próprios meios passa a ser vista como contradição insustentável. Apresentando, de maneira sucinta, estas críticas, pretendemos retomar o debate em torno da viabilidade e mesmo necessidade de nela persistir.

Em seu texto *O discurso filosófico da modernidade*, Jürgen Habermas dedica um capítulo ao estudo da *Dialética do Esclarecimento*. Segundo ele, Adorno e Horkheimer, ao radicalizar a crítica ao esclarecimento movem-se num perigoso terreno na medida em que a tentativa de “erguer uma teoria

patina na ausência de base.”⁴¹ Segundo ele, trata-se de uma “contradição performativa”⁴², isto é, os autores permaneceriam no exercício teórico da crítica mesmo que o sucesso desta crítica invalide a teoria que a sustenta. Rodrigo Duarte sintetiza da seguinte maneira a crítica de Habermas:

Habermas sugere, portanto, que não existe nenhuma base de apoio teórico, no caso de a crítica da razão instrumental se universalizar, atingindo-se, assim, igualmente aquela parte da racionalidade relacionada não apenas com os meios, mas também com os fins. Este é o motivo pelo qual, de acordo com Habermas, a Dialética do Esclarecimento não pode desenvolver uma teoria propriamente dita para apoiar sua crítica contra as novas formas de reificação, já que cada formulação dessa teoria poderia se tornar um alvo da própria crítica que ela faria.⁴³

A perda, portanto, de qualquer critério de validade que possa sustentar o exercício teórico da crítica, faz com que ela careça de base de apoio. A crítica tornada total, portanto, incorreria numa *petitio principii*. No entanto, segundo Habermas, os autores estavam plenamente conscientes deste risco e nisto reside seu erro fundamental: “Quem persiste em um paradoxo (...) só pode manter a sua posição se ao menos tornar plausível que não há nenhuma saída.”⁴⁴ E, segundo Habermas, Adorno teria permanecido de forma inflexível, no paradoxo:

A Dialética Negativa de Adorno, pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno desta contradição performativa, e devemos mesmo persistir nela (...). Durante os vinte e cinco anos após a conclusão da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno permaneceu fiel ao impulso

41 HABERMAS, Jürgen. **Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 183.

42 Idem, *Ibidem*, p. 182.

43 DUARTE, Rodrigo. **Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão**. Chapecó: Argos, 2008, p. 18.

44 HABERMAS, Jürgen. **Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 183.

filosófico, sem se furtar à estrutura paradoxal de um pensamento da crítica totalizada.⁴⁵

Para fugir deste paradoxo, onde não se conseguiria distinguir entre pretensões de validade e pretensões de poder, Habermas propõe uma mudança de paradigma: da razão centrada na relação entre o sujeito e objeto (ou filosofia da consciência), para uma racionalidade comunicativa. Segundo Sérgio Paulo Rouanet, defensor da posição habermasiana, as análises do autor "sugerem a existência de um iluminismo espontâneo, em estado prático, incrustado nas estruturas de comunicação cotidiana."⁴⁶ Este iluminismo em estado prático, no mundo da vida, seria um resultado da modernidade cultural que tornou a racionalidade acessível aos sujeitos da comunicação. A ameaça é a colonização deste mundo da vida pela racionalidade sistêmica/instrumental. Tomando a sério a diferenciação weberiana entre uma modernidade social e uma modernidade cultural a proposta de Habermas é, em síntese, a de que é preciso criticar a modernidade social com a razão liberada pela modernidade cultural. Desse modo, para Habermas, a modernidade é um projeto inacabado. A maioria através da razão que Kant celebrava em seu artigo *Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?* de 1784, pretendia retirar a razão da estrutura de heteronomia à que estava subjugada e incitava, justamente, a abandonar a menoridade, ou seja, "a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a tutela de outrem."⁴⁷ Isso, para Habermas, é algo extremamente positivo. A modernidade cultural – cindida nas esferas da ética, da ciência e da estética – libera, segundo ele, uma potencialidade crítica e racional que pode ser a base de apoio à crítica da racionalidade instrumental e estratégica que domina a modernidade social.

⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p. 171.

⁴⁶ ROUANET, S.p. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987. p. 34.

⁴⁷ KANT, Immanuel. **Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?**. In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100.

Outra proposta crítica, que pretende ir além do paradoxo no qual se situam Adorno e Horkheimer, pode ser localizada no movimento que pretende abandonar completamente a modernidade, alegando um esgotamento e fracasso deste projeto, em favor de um novo saber atento às peculiaridades de nosso tempo. Poderíamos denominá-lo tendência pós-moderna. Segundo Zigmunt Bauman, na pós-modernidade

A ambigüidade que a mentalidade moderna acha difícil de tolerar e as instituições modernas se empenharam em aniquilar reaparece como a única força capaz de conter e isolar o potencial destrutivo e genocida da modernidade.⁴⁸

Um dos mais ilustres representantes deste movimento é Lyotard, segundo o qual, “O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável.”⁴⁹ Não pretendemos aqui fazer uma análise mais detalhada desta proposta, mas é importante perceber como ela parte de uma ideia de esgotamento do projeto moderno.

As duas propostas, apresentadas aqui de forma muito sucinta, são paradigmáticas na medida em que revelam, em traços gerais, as reações que foram suscitadas pela proposta de uma dialética do esclarecimento. Habermas ainda se pretende moderno, ainda vê uma potencialidade crítica e racional no projeto da modernidade que é preciso salvar do processo de colonização do mundo da vida pela racionalidade sistêmica. Desse modo, Habermas jamais poderia concordar com a proposta – que em seus textos aparece nomeada como pós-estruturalismo – de um abandono completo da modernidade. Segundo David Ingram “Habermas tem procurado reiteradamente afastar o temor pós-estruturalista de que o

⁴⁸ BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Trad: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p. 60.

⁴⁹ LYOTARD, J. F. **O pós-moderno**. Trad: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.p. 17.

desejo de unidade racional leve à supressão totalitária das diferenças e da autonomia.”⁵⁰

A partir disso, podemos voltar novamente ao projeto de Adorno e Horkheimer de uma dialética do esclarecimento e reavaliar suas pretensões e sua sustentação teórica. Como já sabemos, o paradoxo de uma crítica auto-referente não é, de modo algum, desconhecido para os autores. Por que, então, permanecer nele?

Certamente os autores da *Dialética do Esclarecimento* estranhariam a aguda crítica a uma razão que se critica a si mesma, tendo em vista que em toda a história da filosofia este movimento sempre esteve presente. Outro ponto que, seguramente, seria rejeitado com veemência, é a atitude de criticar o projeto do esclarecimento moderno a partir de um espaço pretensamente imaculado que deveria servir como base de sustentação da teoria. Tal espaço imaculado, seja ele a estrutura de comunicação cotidiana, seja a sensibilidade pós-moderna, capitulam inevitavelmente diante de um sistema que desmente completamente suas pretensões. A realidade, lugar onde o exercício filosófico deve constantemente se alimentar e realimentar, desmente os pretensos nichos de liberdade e autonomia e, em nossos dias, uma nova sensibilidade atenta às diferenças. A saída não pode nunca ser algo artificial que advogue a favor da sobrevivência da teoria. A teoria deve, de modo radical, partir da situação de seu fracasso e, desse modo, buscar forças para se reinventar. “Uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça.”⁵¹ O que ocorre, segundo Adorno e Horkheimer, é o progressivo abandono do pensamento, da racionalidade, que impossibilita a realização do verdadeiro esclarecimento. “Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada

⁵⁰ INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Trad: Sérgio Bath. Brasília: EDUNB, 1993, p. 236.

⁵¹ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984. p. 59.

como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização.”⁵² Em Adorno, por exemplo, encontramos, muito antes de Habermas, e isso é desenvolvido em suas obras posteriores, uma aguda análise do processo de colonização da racionalidade instrumental nas diferentes esferas da modernidade cultural: ciência, ética e estética. Enfrentar esta questão, para Adorno, no entanto, significa mover a teoria contra si mesma. E nisto ele permanece extremamente fiel ao impulso hegeliano da crítica imanente.

Acreditar, deste modo, que seja necessária uma autocrítica do pensamento filosófico significa recolocar a questão da especificidade deste pensamento filosófico. Há um "medo de entregar-se à experiência, de abrir-se para o outro, desde que o outro, para o pensamento auto-defensivo, é, a priori, uma ameaça. O medo é a força capaz de atrofiar o pensamento."⁵³ Portanto, resgatar a especificidade do pensamento filosófico é resgatar a dimensão experiencial do pensamento, onde dele se exige uma constante renovação na realidade, na própria coisa. Não se trata de uma exclusão, do âmbito do pensamento, da atividade conceitual, numa espécie de retorno ao mundo sensível da experiência sem nenhuma mediação. Antes disso, experiência é aquele demorar-se no objeto, "receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais a priori à sua própria legalidade."⁵⁴ Este momento mimético, passivo, do pensar é dialeticamente mediado pelo momento criador, de espontaneidade, onde se dá a interpretação e exposição.

A teoria, para Adorno, não necessita buscar de forma desesperada uma “base sólida” que a recoloque numa posição confortável (ainda que muito mais modesta). A teoria deve aceitar a sua condição enquanto exercício e, deste modo,

⁵² Idem, *Ibidem*, p. 58, 59.

⁵³ TIBURI, M. **As metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. p. 89.

⁵⁴ ADORNO, T. W. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: **Kulturkritik und Gesellschaft II**. Band 10b, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1977. p. 601.

permanentemente sujeita ao fracasso. Não existem formas estáveis a partir das quais se possa interpretar a realidade. Desse modo, não se sustentam modelos teóricos que, sob o pretexto de haver encontrado terra firme, não mais se reinventam. Em seu livro *Filosofia da nova Música* podemos ler:

O método dialético, especialmente quando empregado em seu justo sentido, não pode consistir no tratamento de fenômenos particulares como ilustrações ou exemplos de algo que já existe solidamente, de algo que está dispensado do próprio movimento do conceito.⁵⁵

Desse modo, o primeiro objeto da teoria é a sua própria forma. Ou seja, trata-se de uma “teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável.”⁵⁶ E, dessa forma, este é também o exercício fundamental do pensamento filosófico: o de se reinventar constantemente. Ainda que o pensamento filosófico não possa existir sem o recurso à identidade, o ato de hipostasiá-la em um modelo teórico estático e imutável é a mais plena manifestação do “esclarecimento paralisado pelo temor da verdade.”⁵⁷

Ainda assim, a *Dialética do Esclarecimento* deixa sem resposta uma questão que só posteriormente será abordada por Adorno. A tentativa de Habermas de fazer uma crítica radical de toda teoria de Adorno criticando este texto e tomando as obras posteriores como mera continuidade não se sustenta, pois as obras posteriores trazem elementos muito importantes para responder a questão que neste texto de 1947 fica em aberto: como pensar uma sociedade justa e livre, como pensar ainda um mundo verdadeiro, se o caráter instrumental e manipulador está inscrito tão intimamente na razão desde o seu nascimento?

⁵⁵ ADORNO, T. W. **Philosophie der neuen Musik**. In: GS, Band 12, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1975. p. 32, 33.

⁵⁶ ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. In: GS, Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984. p. 9.

⁵⁷ Idem, *Ibidem*, p. 14.

Certamente o elemento messiânico, absolutamente central para compreender a obra posterior de Adorno e que adquire importância central a partir de sua *Minima Moralia*, bem como o potencial crítico da arte tal como pensada a partir de sua *Teoria Estética*, são elementos a serem levados em consideração na tarefa de pensar um mundo verdadeiro. O mundo só pode aparecer em suas deformações àquele que consegue ver o mundo verdadeiro. Esta luz messiânica, o ponto de vista da redenção, da qual a arte é uma espécie de versão profana, será a única capaz de alimentar o inconformismo da filosofia diante de uma totalidade social falsa. Ainda assim, nenhuma teoria pode garantir o sucesso do projeto moderno da *Aufklärung*, o projeto de emancipação humana, se não levar a sério a reflexão sobre o elemento mítico da própria racionalidade, isto é, se não levar em consideração o parentesco próximo da racionalidade esclarecedora e da barbárie.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. **Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente**. Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984.

_____. **Dialética do Esclarecimento**. Trad: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: **Kulturkritik und Gesellschaft II**. Band 10b, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1977. p. 600-608.

_____. **Philosophie der neuen Musik**. Band 12, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1975.

_____. **Filosofia da Nova Música**. Trad: Magda França. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

- DUARTE, Rodrigo. **Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão**. Chapecó: Argos, 2008.
- GUENANCIA, Pierre. **Descartes**. Trad: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. **Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBSBAWM, Eric. **A era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Trad: Marcos Santarrita. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Trad: Sérgio Bath. Brasília: EdUNB, 1993.
- JAEGGI, Rahel. *Kein Einzelnervermagetwas da gegen: Adornos MinimaMoraliaalsKritik von Lebensformen*. In: HONNETH, Axel. (Herausgegeben) **Dialektik der Freiheit. Frankfurt Adorno-Konferenz 2003**. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- KANT, Immanuel. **Resposta à Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?** Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Trad: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.
- PERIUS, Oneide. **Esclarecimento e Dialética Negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno**. Passo Fundo: IFIBE, 2008.
- ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- TIBURI, Márcia. **Metamorfoses do Conceito: Ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.
- TÜRCKE, C. *O nascimento mítico do Logos*. In: DE BONI, L. A. (Org.) **Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein**. Petrópolis: Vozes, 1996.

Resumo

O presente artigo propõe uma análise do projeto de uma *Dialética do Esclarecimento* que é assumido por Theodor Adorno e Max Horkheimer como tarefa fundamental da filosofia. Perceber a dialética interna da *Aufklärung* é, justamente, perceber a convivência de elementos regressivos no interior da própria racionalidade. O potencial emancipador e crítico da modernidade só poderá surgir a partir desta lúcida reflexão sobre este parentesco da razão com o mito.

Palavras-Chave: Dialética do Esclarecimento; Theodor Adorno; Max Horkheimer; Teoria Crítica.

O COMUNITARISMO NA EDUCAÇÃO POPULAR E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O FORTALECIMENTO DA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

*Paulo Sérgio Gomes Soares*¹

Introdução

Atualmente, o debate sobre a democracia - um princípio fundamental para instituir a ordem pública- vem ganhando espaço no Brasil a partir de um cenário de divergência entre os liberais, que defendem a democracia procedimental, e os comunitaristas, que defendem a democracia participativa.

Esse debate entre comunitaristas e liberais aconteceu enfaticamente na constituinte que originou a atual Constituição Federal, mashá muitas contradições que fragilizam a democracia e confirmam uma gradual perda de legitimidade do sistema político devido às demandas de diferentes grupos sociais em busca de reconhecimento de suas identidades socioculturais, singularidades, ou apenas reivindicando o direito de participação política na defesa dos seus interesses e valores. O problema é a forma como as demandas

¹ Professor de Filosofia na Universidade Federal do Tocantins. Graduado em Filosofia, Mestre em Epistemologia, Lógica e Filosofia da Ciência e Doutor em Educação. *E-mail:* psoares@uft.edu.br

socioculturais podem ser incluídas, conforme o previsto na Constituição Federal, pelas chamadas “liberdades positivas”, – aquelas demandadas conforme os interesses e valores específicos de comunidades históricas, minorias e por entidades civis organizadas em suas diferentes esferas. Ainda durante o processo da constituinte de 1988, os atores jurídicos comunitaristas conquistaram legalmente canais receptores para expor os anseios da sociedade civil organizada e mobilizada para exigir do poder público o cumprimento das metas relacionadas a essas liberdades.

Embora ainda seja incipiente no Brasil, o debate tem ganhado o espaço acadêmico, com mais ênfase no interior de três áreas do conhecimento de onde fluem as bases conceituais e a adequação ao contexto local: a Filosofia Política, a Ética e o Direito. Procuramos trazer este debate também para o campo da Educação.

Sendo assim, o objetivo deste artigo é trazer o debate entre o liberalismo e o comunitarismo (dois modelos de teoria social com interesses e discursos divergentes) para o contexto da educação popular, propondo uma releitura do pensamento freireano, a partir do enfoque comunitarista. Vale ressaltar que um comunitarista se define pela defesa de pontos de vista socioculturais para fundamentar a moralidade, a integridade e a dignidade de um grupo social; a liberdade e igualdade são condicionantes próprias do grupo e não noções abstratas. Vale ressaltar também que há uma séria incompatibilidade entre o direito liberal e essa noção mais ampla de concepção moral.

A inquietação que movimenta nossa argumentação é, em que medida o pensamento de Paulo Freire reforça pressupostos comunitários que convergem para os interesses do comunitarismo, podendo ampliar a soberania popular? Ao responder a esta questão, podemos suprir algumas lacunas e ampliar os espaços de debate sobre a pedagogia freireana e, por conseguinte, sobre os fundamentos da educação popular. Paulo Freire apresenta uma perspectiva de educação que supõe um princípio de politicidade que fortalece os pressupostos da democracia participativa, sobretudo, porque defende o diálogo

como base fundamental de toda educação, bem como apresenta uma proposta de alfabetização política originada do estímulo à leitura do mundo e do aprendizado em comunhão a partir do próprio contexto local.

A evidência de pressupostos comunitaristas no pensamento de Paulo Freire se espalha no conjunto de sua obra, sobretudo, pela defesa que faz da cultura popular, colocando-o em posição oposta ao liberalismo, a despeito de sua formação ter ocorrido no contexto do movimento caracterizado por escolanovista e de seu espírito progressista. No brilhante prefácio que Francisco Weffort fez para o livro “Educação como prática da liberdade”, de Paulo Freire, aparece um indício de confirmação de nossa suspeita e que procuramos mostrar ao longo desse artigo – que Freire é um pensador comunitarista. Lê-se o seguinte a respeito da forma como o autor entende a democracia: “é necessário assinalar que esta concepção essencialmente democrática de educação pouco tem a ver com o formalismo liberal. As fontes do pensamento de Paulo Freire – e, sobretudo sua prática – nos dizem de uma visão totalmente distinta das concepções abstratas do liberalismo”².

Freire entendeu que a educação tem de preparar as pessoas para a vida pública, isto é, para a participação consciente nos processos históricos de decisão. O pressuposto subjacente é que a participação crítica só é possível a partir de uma transformação da ingenuidade em atitude capaz de decidir por si mesmo, indicando a necessidade de uma educação para a democracia participativa, muito diferente da democracia procedimental dos liberais.

Os conceitos de liberdade e igualdade são pensados formal e abstratamente no interior do liberalismo, enquanto Freire percebe que eles têm de funcionar no mundo concreto e fazer parte da vida das pessoas, por isso, educar tem um significado muito diverso quando inscrito numa Pedagogia

² WEFFORT, F. C. *Educação e política*: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade. (Prefácio). In.: FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 19ª edição. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1989.

Libertadora; o seu fulcro é a formação para a responsabilidade social. Um elemento importante que o autor percebeu na democracia é a mudança e, justamente por isso, ela exige participação intensa de todos, como também exige das pessoas maior plasticidade e flexibilidade.

Portanto, todo o sentido político da educação se radicaliza quando há a intenção de educar para a democracia participativa, no sentido de criar uma cultura política consciente, sobretudo, que auxilie na organização dos diferentes grupos socioculturais para a reivindicação de seus direitos. A contradição, pensada como método, deve orientar a leitura desse artigo.

A Crítica Comunitarista ao Liberalismo

O comunitarismo³ “enquanto escola de pensamento, articulando uma filosofia política particular, só surgiu no século XX, nos anos oitenta, desenvolvendo-se especificamente como uma crítica ao liberalismo [...]”⁴. A crítica se dirige à defesa do projeto iluminista pelos liberais⁵, visto como fracassado pelos comunitaristas por negar a tradição: interessa aos liberais a liberdade individual que fundamenta a ideia de uma natureza humana deontológica em que o justo prescinde da virtude e/ou se sobrepõe a ela, retirando da ética todo o conteúdo existencial e subjetivo. Evidentemente, essa concepção nega o homem como possuidor de uma essência teleológica⁶; essência que, em

³ Alguns representantes do comunitarismo: Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Michael Walzer. (N.A)

⁴ VIEIRA, Daniela A. **Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade: uma contribuição para o debate liberais versus comunitários**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002.

⁵ Alguns representantes do liberalismo: John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e Charles Larmore. (N.A)

⁶ Retomando o pensamento aristotélico, o homem possui uma essência teleológica e está em constante processo de atualização, indo do ato à potência, rumo à perfeição divina e, portanto, ao repouso ou ato puro, postura que foi terminantemente negado pelos pressupostos liberais em

última instância, funda-se na tradição cultural. Em suma, a natureza deontológica propugnada pelos liberais nega a natureza ontológica de fundo cultural, apoiando-se na ideia de homem desenraizada da tradição, isto é, desprovida de identidade cultural, fator que contribui para o ordenamento jurídico de igualdade formal perante a lei para fortalecer a democracia procedimental.

Dois filósofos, o canadense Charles Taylor e o Britânico Alasdair MacIntyre, guardadas as diferenças conceituais, retomam a tradição para argumentar que os pensadores positivistas estão negando a história e as bases antropológicas como forma de justificar racionalmente as proposições morais necessárias para a compreensão das singularidades dos diferentes grupos socioculturais. Dessa forma, entendemos que esses autores contribuem para a construção da problemática evidenciada nesse artigo, que resvala na divergência em como os diferentes grupos socioculturais podem ser incluídos no processo democrático, de maneira que não somente tenham menção no processo, mas que tenham canais efetivos de participação para reivindicar os seus direitos conforme seus interesses, suas necessidades e seus valores.

Não se pode negar que, enquanto teoria social, há sérias divergências entre o liberalismo e o comunitarismo no que tange à organização da vida pública. O primeiro, porque defende uma concepção universalista de não intervenção do Estado na vida dos indivíduos, considerando que eles são livres para decidirem e apostarem nos seus próprios interesses particulares. A conotação negativa dessa concepção se deve à defesa do indivíduo, herdado da visão moderna de homem atomizado que tem como centro somente a salvaguarda de uma justiça abstrata que lhe garante o direito individual, sobretudo o de propriedade, mas sem referência a nenhuma cultura ou constituição histórica de enraizamento. O segundo, porque defende uma concepção particularista em que o Estado deve intervir em prol das diferentes necessidades e demandas

socioculturais. A despeito das divergências, a compatibilização de ambas as concepções interfere na organização, sobretudo, no que tange à justiça social e à própria ideia de democracia.

Antes, contudo, de enfrentar os termos mais específicos do debate há de considerar que, embora inúmeras questões os separem, a possibilidade de construir um discurso público e democrático que consiga compatibilizar o universal e o particular numa sociedade pluralista e fracionada por inúmeras concepções de bem, de justiça e de democracia os une. Sem essa convergência de ideais, o próprio debate seria inviável⁷

Apenas para esclarecer, um pretenso ponto de convergência de ideais perpassa pela afirmação de que as pessoas devem ser livres da escravidão e da servidão⁸, defesa feita não somente pelo liberalismo clássico da Revolução Burguesa, mas, também, pelos comunitaristas. Ora, a luta histórica do projeto iluminista defendido pelos liberais clássicos foi contra a “tirania” da tradição monárquica e clerical com o intuito de emancipar os indivíduos. Porém, hoje, os tempos são outros e o que se busca é o acordo e o consenso. Porém, como salienta MacIntyre, “parece que não existe meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura”⁹.

Verifica-se, assim, que em grande medida o projeto iluminista também fundou uma tradição no interior da democracia procedimental: a controvérsia. Atualmente, observa-se a interminabilidade dos debates em torno de temas controversos, sobretudo, pelo fato de se desconsiderar a

⁷ LOIS, Cecília C. *Da união social à comunidade liberal: o liberalismo político de John Rawls e o republicanismo cívico liberal de Ronald Dworkin*. In.: LOIS, C. C. (ORG.). **Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo – a contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna teoria da justiça**. São Paulo: Landy Editora, 2005. p. 24.

⁸ “Ninguém é sujeito da autonomia de ninguém.” FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e terra, 1996. (Observação: citação retirada da capa do livro). Um pressuposto fundamental é de que existe uma vocação humana para a liberdade. (N.A)

⁹ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001. p. 21

cultura como fator preponderante para justificar a racionalidade dos pressupostos.

Politicamente, o modelo de estrutura social da democracia procedimental desconsidera a ética comunitária tecida em vínculos identitários que não se perdem e que são de suma importância para a compreensão das particularidades, diferenças e singularidades evidenciadas nas posturas e nos discursos. Em outras palavras, a ética comunitária deveria ser respeitada e reafirmada dentro da estrutura democrática e não diluída numa universalidade homogênea. A despeito disso, o debate moral não é o tema aqui tratado, mas sim, as relações concretas de participação popular na vida pública, obscurecida pelos formalismos e abstrações, que afastam e impedem as pessoas comuns de compreenderem o “jogo social” de que fazem parte.

A igualdade formal prevalece no interior de uma democracia procedimental de cunho liberal, mas o seu contrapeso comunitarista reconhece a existência de uma igualdade ontológica entre os homens para fundamentar a democracia participativa, inclusive como condição histórica de um direito – o direito à participação plena – que, no Brasil, sempre foi negado aos diferentes grupos socioculturais (mulheres, negros, indígenas, camponeses, ribeirinhos, mestiços, homossexuais, pobres e etc.).

Então, o que precisa ser pensado é como responder ao problema da inclusão das demandas socioculturais em luta por reconhecimento e satisfação de suas necessidades, tanto pelo poder público quanto pelas instituições sociais. Trata-se, portanto, de um debate voltado para a construção de meios para fortalecer a soberania popular, considerando que se há respaldo constitucional, a prioridade precisa ser a comunidade e não o indivíduo, dado que é a cultura que norteia a vida pública das pessoas em prol do bem comum.

Certamente, este fator implica num problema sério que é o de tentar estabelecer uma racionalidade ética única desvinculada das tradições socioculturais dos diferentes grupos, como pretendem os liberais e, ao mesmo tempo,

sinalizar para um ideal de vida democrática que deve incluir diferentes perspectivas e valores, com vistas à consolidação de uma democracia participativa. Nesse aspecto, a convergência entre liberais e comunitaristas parece enfrentar seu principal obstáculo, no que se refere ao modelo de democracia: democracia participativa ou democracia procedimental?

A Contribuição de Taylor para o Debate Comunitarista

A discussão empreendida nessa seção enfatizou as bases conceituais propostas por Taylor pelo fato de suas prerrogativas teóricas trazerem à tona o pensamento político do filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel que, por sua vez, perfaz um dos pilares de toda a construção teórica da pedagogia freireana, sobretudo, aquela exposta no livro “Pedagogia do Oprimido”.

Taylor¹⁰, em seu livro “Hegel e a sociedade moderna”, discutiu a filosofia política de Hegel e apontou como alguns problemas vivenciados e descritos por esse autor, ainda no século XIX, que permanecem presentes nos dilemas sociais da contemporaneidade, embora com modificações. Segundo Taylor, o iluminismo eliminou a teleologia presente nas tradições, mas não ofereceu nada para suprir as perdas concretas subjetivas, sobretudo culturais. Sem a identidade cultural, isto é, sem a tradição, o homem atomizado foi “jogado” no mundo, num turbilhão social, para buscar, por si mesmo, uma concepção de vida, sem a observância de sua origem. Nesse sentido, as bases do pensamento liberal pressupõem o individualismo e as leis que orientam a organização social e, particularmente, regem a vida, consolidaram um modelo de justiça abstrata e neutra que eliminam as virtudes ou quaisquer traços culturais que, por ventura, possam interferir no processo de igualdade formal.

¹⁰ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

Vieira no seguinte excerto, mostra que o liberalismo, necessariamente, precisou destituir os indivíduos de suas particularidades (virtudes comunitárias) para (re)constituí-lo como cidadão comum igual perante as abstrações legais:

O projeto do iluminismo buscava propiciar a todo debate ‘público critérios e métodos de justificação racional com base nos quais se procedesse a avaliação das ações como justas ou injustas, racionais ou irracionais, esclarecidas ou não, de forma que a razão viesse a substituir a autoridade e a tradição e a racionalidade se libertasse de todas as particularidades sociais e culturais..¹¹

A tese hegeliana, conforme Taylor, mostrava uma contradição, a saber, que as condições de existência estavam divergindo do seu objetivo essencial, tendo em vista que a vida coletiva só poderia ser sustentada pelo poder da própria comunidade corporificada num Estado, cuja função indispensável é a formação (*Bildung*) do indivíduo para a liberdade como razão universal.

Entretanto, a economia capitalista exigiu a formação do indivíduo atomizado, dotado de uma ética utilitarista e de uma racionalidade instrumental que encontrou aporte no projeto iluminista. Condena-se, assim, a ideia na qual o homem participa como membro de uma comunidade, enquanto subjetividade que transcende o individualismo em favor da essência, isto é, da meta final para os homens. O fundamento da identidade humana está na vida comunitária e “nós só somos o que somos como seres humanos dentro de uma comunidade cultural¹²”. Mesmo abandonando essa cultura por qualquer eventualidade (emigração, por exemplo) muito dela ficará retida.

Nesse sentido, a esperança de Hegel “era conduzir o homem à felicidade por meio do ajuste mútuo perfeito, reorganizando o homem e a sociedade de acordo com os

¹¹ VIEIRA, Daniela A. Op. Cit. (2002) p. 27.

¹² TAYLOR, Charles. Op. Cit. (2005).

princípios de uma engenharia social científica¹³”, projeto que se inviabilizou devido à racionalidade tecnológica da civilização industrial, que buscava o controle da natureza de forma crescente, a eficiência e a produtividade no trabalho fabril, o despovoamento da zona rural, produzindo, por conseguinte, o fenômeno do esfacelamento da vida comum ao objetificar tanto as relações humanas e das práticas sociais quanto à própria natureza. Os intelectuais alemães observaram uma relação estreita entre o ideário iluminista e o pensamento político liberal com os interesses do capitalismo, já que as concepções de indivíduo atomizado em meio a preceitos utilitaristas serviam às várias perspectivas.

Ora, a base dos valores capitalistas se funda numa ética utilitária que ressalta o individualismo, estimulando uma concorrência que desmotiva as intenções de construção do bem comum. Ocorre, junto a esse processo, uma fragmentação do homem resultante da perda de sua identidade, isto é, o *eu* perde o seu referencial cultural, podendo tal fator representar um problema para a vida pública, já que os indivíduos nada têm a conquistar juntos.

A despeito dessa crítica histórica, “Hegel é importante hoje porque, de maneira recorrente, sentimos a necessidade de uma crítica das ilusões e distorções de perspectivas resultantes das concepções atomistas, utilitaristas e instrumentais acerca do homem e da natureza [...]”¹⁴. Então, ao trazer o problema para a atualidade, a fragmentação do homem contemporâneo se deve ao esvaziamento do seu “quadro referencial”¹⁵ que, de fato, foi provocado pelo individualismo, constituindo-se em problemática central para a manutenção da própria democracia nas sociedades liberais, tendo em vista que, gradualmente, esta elimina as identidades necessárias para a vida socialmente participativa. Além de gerar dilemas e conflitos éticos que parecem insolúveis.

¹³ TAYLOR, Charles. Op. Cit. (2005) p. 91.

¹⁴ VIEIRA, Daniela A. Op. Cit (2002) p. 95.

¹⁵ O “quadro referencial” torna possível contextualizar, datar e situar o indivíduo. (N.A)

Notadamente, a origem identitária prevalece nos indivíduos como resquícios desse “quadro referencial”¹⁶, isto é, de uma cultura que perfaz a sua experiência privada e constitui a sua experiência pública, definindo inclusive a participação na sociedade. O problema é que quando a experiência pública perde sentido para a participação da experiência privada, provocando os fenômenos dedesenraizamento e alienação¹⁷, a perda de identidade representa também o rompimento com o entendimento de uma natureza essencial; sem tais vínculos identitários os indivíduos nada têm a contribuir com a vida comunitária em termos de construção social.

Dessa perspectiva, Taylor salienta que não pode haver um “eu” esvaziado sob a pena de condenar a ideia de autorrealização no interior de qualquer organização social. Embora, fique evidente que um dos problemas fundamentais do mundo contemporâneo tem suas raízes num processo de massificação, que desestimula a participação na vida pública por ausência de identidade e pelo isolamento da própria vida atomizada em meio à concorrência para a conquista da “felicidade”.

Portanto, entendemos que a crítica comunitarista aos fundamentos do liberalismo não significa exatamente que se quer condenar o bem da pessoa singular por sua escolha individualizada, mas mostrar que ela (a pessoa) é parte de algo maior inserido na história. Além disso, fica evidente que tal

¹⁶ Da mesma forma, MacIntyre defende a existência de “fragmentos conceituais” presentes na vida dos indivíduos que podem delinear uma narrativa histórica que o liga a alguma tradição cultural. A ideia central dessa concepção é que há uma pluralidade de narrativas que fortalecem ou mesmo condicionam a identidade do indivíduo à identidade da comunidade, por si mesma, definidora do seu ser. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001. (N.A)

¹⁷ A escola tem de cumprir com a “não menos imperiosa necessidade de se formar no homem disposições mentais críticas com que não apenas adira ao desenvolvimento, mas, sobretudo, com que se evite o perigo da sua ‘desenraização’” e da alienação. (N.A. O trecho citado encontra-se em FREIRE. *Escola primária para o Brasil*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: v. 86, n. 212, p. 95-107, jan./abr. 2005).

crítica se faz devido à supervalorização do individualismo, que elimina gradualmente a identidade e, por conseguinte, as relações tradicionais, produzindo o fenômeno do desenraizamento e da alienação em prol de um processo de homogeneização. Na contemporaneidade, esse eu desenraizado tem dificuldades em meio a uma sociedade massificada e destituída de um *telos* com o qual se identifique, comprometendo a sua participação plena na vida pública.

A solução proposta por Hegel frente ao processo de homogeneização era “recobrar um senso de diferenciação significativo, de modo que suas comunidades parciais sejam elas geográficas, culturais ou ocupacionais, possam se tornar novamente centros de interesse e de atividade para seus membros de uma maneira que os conecte ao mundo¹⁸”. A expressão “comunidades parciais” se refere aos diferentes grupos socioculturais, que podem ser comunidades históricas ou entidades civis organizadas com finalidades comuns, a saber, concretizar os seus interesses identitários (de classe, de gênero, étnico-raciais e etc.). Há uma advertência quanto ao senso de diferenciação: as comunidades parciais não podem entrar em confronto umas contra as outras, mas apenas se descobrirem dentro de um propósito maior. A superação da alienação ocorreria quando a sociedade conseguisse incluir os grupos excluídos pela participação plena nas decisões políticas.

O Comunitarismo na Constituição Federal

Historicamente, a tradição jurídica brasileira sempre manteve uma postura positivista e seguiu os pressupostos do liberalismo, afastando-se de questões políticas e sociais para manter a neutralidade e atender às demandas individuais. Entretanto, após a promulgação da Constituição de 1988 essa tradição foi colocada frente a outras perspectivas, que exigiram uma relação estreita com o campo político, social e ambiental

¹⁸ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005, p. 149.

para atender às chamadas “liberdades positivas”, oriundas das demandas socioculturais.

Diante dessa nova realidade, a tradição jurídica, cujos principais fundamentos são a abstração da lei e a defesa do indivíduo sem raízes, incorporou a defesa das liberdades positivas que, por ventura, venham a ser requisitadas pela sociedade civil organizada, conforme prescreve a Constituição. “A doutrina constitucional brasileira tem apreendido um novo papel ao Poder Judiciário por ocasião da promulgação da Constituição de 1988, que criou uma série de institutos em que o cidadão ‘participa’ da democracia além dos momentos eleitorais¹⁹”. Observa-se que, legalmente, o Estado brasileiro não tinha obrigações para com os indivíduos organizados na promoção de seus “projetos”. Todavia, está previsto, desde então, que os atores jurídicos precisam atender a prerrogativa constitucional do que ficou denominado como “comunidade de intérpretes”, que são os representantes legitimados como “litigantes sociais”, responsáveis por fazerem propostas de ação e de apontarem as “Ações Diretas de Inconstitucionalidade” (ADI) em defesa das demandas socioculturais²⁰. Pode-se dizer, então, que há algum ordenamento valorativamente não-neutro em casos que envolvam procedimentos interpretativos.

Nesse quesito, os comunitaristas conquistaram legalmente canais receptores para expor os anseios das comunidades tradicionais e da sociedade civil organizada e mobilizada. O papel dos atores jurídicos, muito diferente da postura neutra exigida pelos liberais, tem de ser o de perfazer o elo entre a comunidade política organizada e o Supremo Tribunal Federal na defesa de valores e interesses reivindicados (desde que a sociedade civil acione estes atores jurídicos para fazer valer seus direitos²¹ constitucionais). Os reflexos disso fez

¹⁹ XIMENES, Julia M. **O Comunitarismo & a dinâmica do controle concentrado de Constitucionalidade**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010, p. 102.

²⁰ XIMENES, Julia M. Op. Cit. (2010).

²¹ Alguns direitos positivados que podem ser reivindicados pela sociedade civil: o direito das minorias sexuais, direitos indígenas e demarcação de terras,

com que o poder público pudesse priorizar metas relacionadas às demandas estreitamente ligadas aos valores veiculados por comunidades históricas, minorias e por entidades civis.

Ao Supremo Tribunal Federal cabe zelar pela Constituição, mas conforme Ximenes²², uma vez promulgada a Constituição de 1988 com os princípios – comunitaristas – o discurso da neutralidade e da apoliticidade no campo jurídico “caíram por terra”, obrigando os atores jurídicos a se aproximarem do campo político e das questões sociais.

Este fator provoca a tendência, no atual contexto, de fortalecimento e estabilidade das instituições republicanas brasileiras, permitindo maior prática da democracia nas várias esferas da vida em que se misturam os campos político, jurídico e social. Como também, permite balizar marcos de referência em futuras ponderações, sendo uma conquista da sociedade no campo jurídico, à medida que o texto constitucional apresenta uma abordagem voltada para a cidadania, o que sugere que questões de cidadania também podem ser levadas ao tribunal por ADI.

Assim, a contribuição comunitarista reside substancialmente no fato de possibilitar a participação dos cidadãos organizados para reivindicar seus interesses conforme os valores de suas comunidades políticas como direito assegurado. Entretanto, vale ressaltar que tal participação e/ou reivindicação pode ou não acontecer. Caso não aconteça, o direito liberal mantém a neutralidade no campo jurídico, cujo princípio é a igualdade formal e a defesa dos direitos individuais.

De tal forma que a tradição jurídica brasileira do direito liberal mantém uma neutralidade assídua no campo qualitativo-material. Nas palavras do professor Hans-Georg Flickinger:

Torna-se evidente que o direito moderno só consegue cumprir o seu compromisso de concretizar a ideia de liberdade como

direito das minorias sociais e raciais (quilombolas), questões relacionadas ao preconceito, direito de expressão política e cultural, direitos trabalhistas, direito à educação (EJA, por exemplo), etc. (N.A)

²² XIMENEZ, Júlia M. Op. Cit.

princípio universal da organização sociopolítica, através de um simultâneo processo de abstração de base material de nosso relacionamento social, fazendo desse processo a condição de possibilidade objetiva da realização da autoconsciência liberal²³.

Abstrair a base material de nosso relacionamento social significa, em última instância, separar-se do campo político, social, moral, etc., ou seja, o direito liberal se distancia de valores, ficando numa condição de franca contradição com a vida prática, inclusive para a manutenção da própria democracia naquilo que é mais essencial, que é a participação de todos no processo.

Todavia, as liberdades positivas previstas, nesse caso, dependem da participação da sociedade civil, isto é, da cidadania participativa dos diferentes grupos para postular os seus direitos e pressionar em favor da mobilização política, cabendo aos tribunais controlar a constitucionalidade. Se a sociedade civil não se organizar, não discutir e não reivindicar prevalecerá somente o núcleo da igualdade formal no interior das “virtudes” procedimentais do Estado liberal, implicando que os direitos e responsabilidades, bem como interesses políticos e culturais comunitários, tecidos em vínculos de solidariedade, anulam-se no silêncio e nos indícios duvidosos de consentimento. Se não há reivindicação é porque não há necessidades a serem atendidas.

Conforme parâmetros comunitaristas de democracia participativa, os direitos subjetivos que estão na Constituição Federal prescrevem o papel do Estado em relação aos cidadãos na promoção do bem público, e dos cidadãos em relação ao seu papel diante do Estado e da comunidade a qual pertencem.

Contudo, a própria formação do Estado brasileiro de origem colonial agrária manteve seus traços que separam nitidamente os que podem participar da vida pública e dos rumos do país, porque têm poder para sustentar os seus interesses privados, dos que só devem participar em momentos

²³ FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da Liberdade*: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo. Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 2003.

específicos da vida democrática para fins eleitorais e cujos interesses são confusos e difusos, sobretudo porque não foram e não estão organizados em classe, devendo se manter assim.

Diante desse diagnóstico apressado, cabe salientar que o estímulo à participação popular organizada precisa ganhar outras instâncias e/ou instituições e se reverter em debates que cheguem até às classes populares. Daí a importância da educação para a vida pública, dos debates políticos nos sindicatos que abrangem todas as classes de trabalhadores, nas igrejas a partir da intervenção e trabalhos de base para eliminar o fatalismo, nas associações de bairro bem organizadas reivindicando melhorias na infraestrutura, etc. Não seria exagero exigir que todas as instituições sociais que estão destinadas a atender e dispor seus serviços às classes populares estejam imbuídas de um discurso político voltado para a ação, no sentido de preparar as pessoas para a participação. Não se pode ficar de mãos atadas esperando que o poder público interfira nas questões sociais, mesmo porque a representação numa democracia procedimental se faz mediante os interesses de classe e/ou grupo social e a maioria daqueles que, atualmente, representam o povo brasileiro no Congresso Nacional mantém a observância dos valores liberais previstos na Constituição Federal.

A título de menção, o Decreto nº. 8.243, de 23 de maio de 2014, que “institui a Política Nacional de Participação Social – PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS, e dá outras providências” poderia ser um importante canal de ampliação do direito à participação popular, mas foi vetado na Câmara dos Deputados em 28 de outubro de 2014. Como constava no próprio decreto, seria uma espécie de “conselho popular” e o seu objetivo seria “fortalecer e articular os mecanismos e as instâncias democráticas de diálogo e a atuação conjunta entre a administração pública federal e a sociedade civil”. Para os movimentos sociais e outros setores da sociedade civil organizada, a não aprovação do decreto representou uma perda de poder popular no sentido de ampliar a sua participação direta em assuntos de seu interesse. Cabe

salientar que a rejeição à participação popular por parte da Câmara dos Deputados é sintomático num país em que se acentuam as contradições devido ao descaso do Poder Público em várias esferas.

O problema histórico do direito à participação negada fica explícito na atual conjuntura: ausência de cultura democrática. A história brasileira mostra que sempre foi negada a voz ao povo²⁴, isto é, negada a participação consciente nos processos decisórios, acarretando o problema da inexperiência democrática²⁵. Entretanto, há que se admitir que as pessoas aprendem o valor da democracia vivenciando-a (existencialmente) com responsabilidade social e participação ativa, interferindo nos destinos das instituições sociais.

A despeito disso, as manifestações sociais ocorridas no Brasil durante o ano de 2013 expressam exatamente o problema da inexperiência democrática, sobretudo, quando tudo descamba para a violência e o quebra-quebra. Naturalmente, deve-se tal fato a vários fatores - a opressão, a repressão, a manipulação, a homogeneização, a massificação, a corrupção, ao descaso do poder público, etc. Em vários momentos da História do Brasil o Estado esteve representado por uma elite ávida por fazer valer apenas os seus interesses particulares, apoiada, constitucionalmente, por valores liberais-positivistas que lhes assegurava o direito individual. E agora?

As consequências da ausência de cultura democrática em substanciais camadas da população brasileira têm origem no modelo de organização social que fixou medidas para que a vida prática fosse orientada pelas abstrações de uma democracia procedimental identificada com o campo da economia. A propriedade privada oriunda das relações de exploração da colônia e expropriação do trabalho (no seu sentido mais repugnante: a escravidão) sustentaram o livre

²⁴ Paulo Freire usa a palavra “povo” para se referir às classes populares e não exatamente às massas (massa não tem forma e está a deriva no jogo político). (N.A)

²⁵ FREIRE. **Escola primária para o Brasil**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: v. 86, n. 212, p. 95-107, jan./abr. 2005.

exercício das vontades individuais de uma parcela muito pequena de brasileiros que, historicamente, entenderam como sustento para si uma existência de satisfação e abundância dentro dos limites legais, fundamentado no respeito à liberdade universal. Assim, “fica-se com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção²⁶”. O seguinte excerto, embora longo, expressa perfeitamente bem essa ideia:

Se eu, como proprietário legítimo de um amplo terreno, fizesse uso desse direito querendo expulsar, p. ex., famílias sem-terra acampadas ilegalmente na minha fazenda, ninguém, nem o juiz responsável pelo caso, poderia me negar o pedido e, portanto, impedir a retirada das pessoas de minha propriedade. As famílias atingidas ou, o que acontece frequentemente, instituições sociais ou humanitárias, decepcionadas com minha insistência na legalidade, não disporiam de meio jurídico nenhum senão o apelo *moral*, a fim de me levar a mudar de ideia. Nesse caso, o apelo moral teria que buscar apoio em argumentos oriundos de uma reflexão qualitativa, opondo, p. ex., ao meu direito particular de proprietário a vida e o bem-estar dos atingidos enquanto valores de maior importância que deveriam prevalecer em relação ao meu interesse particular. Porém, tal não poderia ser enquadrada nos princípios que regem o direito liberal ou, em outras palavras, a vontade moral do direito é outra em comparação com aquela que remete a valores substanciais²⁷.

Diante desse diagnóstico, faz sentido o veto ao Decreto nº. 8.243, que instituiria os conselhos populares para estabelecer um diálogo entre as comunidades e o poder público. Evidencia-se a existência de uma incompatibilidade insolúvel entre a lei e os valores sociais solidários, entre os interesses particulares e o coletivo.

²⁶ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Vol. XXI. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 16.

²⁷ FLICKINGER, Hans-Georg. Op. Cit. (2003) p. 45.

Tal situação apresenta reflexos desagregadores na vida prática, principalmente, pela dificuldade das pessoas participarem ativamente da vida democrática. Os diferentes grupos socioculturais têm dificuldade em se organizar para reivindicar direitos, prevalecendo uma natural aceitação da corrupção, de condições de vida degradantes, de uma ausência de liberdade confortável (que explicita o grau acentuado de alienação popular)²⁸ às vezes abalada por R\$ 0,15 de aumento na tarifa de transporte público, etc. Quando, na verdade, as causas são outras, são muitas, estão latentes, e se inscrevem historicamente na lista de direitos básicos negados nas várias esferas da vida -, o direito de “voz”, o direito a educação de qualidade, a saúde, a segurança, a terra, a teto, a alimentação²⁹, etc. É certo afirmar que uma organização que não cumpre a promessa de realização para todos os seus membros tende a se desagregar. Cabe fazer um aviso a título de controle social: “não é preciso dizer que uma civilização que deixa insatisfeito um número tão grande de seus participantes e os impulsiona à revolta, não tem nem merece a perspectiva de uma existência duradoura³⁰”.

²⁸ “A cultura que vive em nossa sociedade molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por sua vez, interage profundamente com a experiência privada. De modo que não é uma proposição extravagante afirmar que nós somos o que somos em virtude de participar da vida mais ampla de nossa sociedade [...]”. TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005, p. 113. Tal caracterização de Hegel para delimitar o processo de alienação pode ensinar muito para uma sociedade (como a nossa) cujo grau de participação nos rumos de seu próprio destino só acontece, literalmente, no momento do sufrágio universal ou como se pode notar por uma contingência devido a alguma quantia aparentemente “irrisória” que acaba por afetar as pessoas individualmente, como o caso do aumento nas passagens dos transportes públicos. (N.A)

²⁹ “Minha sensibilidade me leva a arrepiar-me de mal-estar, quando vejo, sobretudo no nordeste brasileiro, famílias inteiras comendo detritos em áreas de aterro, comendo lixo, enquanto ‘lixo’ de uma economia que se vangloria de ser a 8ª ou a 7ª do mundo.” FREIRE, p. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 57.

³⁰ FREUD, Sigmund. (1996) p. 22.

O contexto social e político, por exemplo, descrito por Freire no conjunto de seus principais livros apontam para uma indignação com a pobreza de crítica da educação em relação aos problemas históricos e sociais brasileiros. A cultura do silêncio convivendo contraditoriamente com a democracia, num mundo em que opressor e oprimido se desumanizam³¹ em todas as esferas da vida.

Uma resposta possível para o restabelecimento da ordem pública e mínima correção das injustiças sociais depende do Poder Público assegurar e viabilizar o acesso aos bens sociais. Entretanto, parece que somente os movimentos sociais organizados têm consciência da necessidade de participação ativa e têm mostrado descontentamento com os rumos que o país está seguindo para diminuir os impactos da desigualdade, que não deve ser visto apenas como desigualdade econômica, mas em diferentes esferas da existência.

Nas próximas seções, evidenciamos que no bojo desse processo, sugestivamente, o modelo de educação popular freireano se apresenta como uma possibilidade de fortalecimento da soberania popular ao valorizar a politicidade no ensino a partir do diálogo e do aprendizado em comunhão, condições fundamentais para estimular e/ou exercitar a participação.

O preparo das pessoas para a vida pública é essencial, já que, politicamente dizendo, o problema brasileiro “radica neste ponto – na inexperiência do diálogo tanto nas minorias quanto nas maiorias³²”, que inviabiliza a concretização de uma democracia participativa.

A educação popular, nesse sentido, pode ser uma importante ferramenta em favor da democracia participativa e da valorização da própria cultura popular pela “democratização fundamental da cultura”, desde que contextualizada e voltada para estimular a organização das comunidades a partir de suas

³¹ O primeiro porque oprime e nesse ato se desumaniza e o segundo porque é oprimido e impedido de se humanizar no sentido da autorealização. (N.A)

³² **Escola primária para o Brasil.** Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: v. 86, n. 212, p. 95-107, jan./abr. 2005, p. 97.

próprias necessidades, tornando-as preparadas para exigir ativamente seus direitos e participar conscientemente dos processos decisórios. Parte-se do pressuposto de que “ensinar exige reconhecer que a educação é ideológica³³”.

Para tanto, a proposta é de uma educação que enfrente “a discussão com o homem comum, de seu direito àquela participação³⁴”, cobrando-lhe postura. A função da escola é se integrar à vida comunitária de forma orgânica. “O que a nossa escola tem de fazer é identificar-se com as diversas características regionais e locais do Brasil atual (...)”³⁵, considerando que para atingir um nível adequado de criticidade do e nos educandos dependerá do debate aberto, do diálogo contínuo e instigante dentro de um processo em que os homens se educam num ato político de comunhão e partilha de sua própria condição social e cultural com voz e capacidade de participar “integradamente”, com a elite, do destino da sociedade. Assim, o “dominado” tiraria do **outro** – do “dominante” – a responsabilidade exclusiva de ditar os destinos da vida política e cultural da nação. A recíproca também se faz verdadeira, pois as elites também precisam se identificar com as maiorias populares e aceitar a sua soberania para a construção da democracia participativa.

Sem nenhuma preocupação demagógica, somos dos que acreditam que somente na intimidade das nossas elites diretoras com o povo poderão elas receber o selo de sua autenticidade e conseguir a indispensável e inadiável promoção da consciência popular. Não há elite diretora verdadeira sem que se identifique com as maiorias populares³⁶.

A posição do autor é de que haja um diálogo democrático entre as elites e o “povo”, num processo de integração para,

³³ **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e terra, 1996, p. 125.

³⁴ FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** 31ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2008, p. 100.

³⁵ FREIRE, Paulo. **Escola primária para o Brasil.** Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: v. 86, n. 212, p. 95-107, jan./abr. 2005, p. 104.

³⁶ FREIRE, Paulo. Op. Cit. (2005) p. 97.

juntos, delinearem os rumos do país de forma consciente. Freire sugere a ideia de elites orgânicas, cujas propostas de integração com o povo se fizessem pela abertura ao diálogo, já que “sem diálogo, forma autêntica de ‘comunicação’, não há criticidade, fundamento da ‘integração’³⁷”, não há democracia participativa possível.

Nesse sentido, toda e qualquer educação precisa atender às demandas políticas e necessidades socioculturais, estimulando a participação consciente nesse processo de organização como comunidade política. Ao estimular a organização da sociedade civil e das comunidades tradicionais em comunidades políticas, a educação pode contribuir para a soberania popular. Acredita-se, portanto, que o modelo de educação popular freireano pode ser adotado e adaptado para atender às especificidades de cada uma das demandas socioculturais em busca do reconhecimento de seus direitos.

Pressupostos do Comunitarismo no Pensamento Freireano

O objetivo dessa seção, que é central nesse artigo, é trazer o debate entre estes dois modelos de teoria social – o comunitarismo e o liberalismo –, que possuem interesses e discursos divergentes, para o contexto da educação popular, procurando fazer um releituro do pensamento freireano a partir do enfoque comunitarista e, dessa forma, mostrar como o seu modelo de educação pode, sugestivamente, contribuir com a soberania popular e com a própria dinâmica da democracia participativa.

Teoricamente, a inquietação que movimenta a nossa argumentação é saber em que medida o pensamento de Paulo Freire pode reforçar pressupostos comunitários que convergem para os princípios do comunitarismo e, dessa forma, ampliar a possibilidade de participação ativa e consciente dos diferentes grupos socioculturais na vida pública para a

³⁷ FREIRE, Paulo. Op. Cit. (2005) p. 96.

defesa de seus interesses e valores. Ao responder essa inquietação, podemos suprir algumas lacunas e ampliar os espaços de debate sobre a pedagogia libertadora freireana e, por conseguinte, sobre os fundamentos da educação popular. Portanto, cabe identificarmos certas características do comunitarismo nessa pedagogia.

Então, a primeira questão que merece atenção é a seguinte: o modelo de educação popular freireano é comunitarista? Em princípio, sim, uma vez que, teoricamente, ele possui a mesma raiz comum da teoria social comunitarista, que é a ideia de uma natureza humana essencial. Essa raiz comum remonta à tradição aristotélica³⁸ e hegeliana, fator que nos permite estabelecer um vínculo teórico da Pedagogia de Paulo Freire com alguns autores, como o filósofo canadense Charles Taylor e o filósofo britânico Alasdair MacIntyre, que contribuíram com as bases conceituais do comunitarismo na atualidade. Certamente, a raiz comum de pensamento favorece o trânsito de um autor para o outro.

Vimos que Paulo Freire sempre defendeu um modelo de educação popular que valoriza a “democratização fundamental da cultura” com o intuito de evitar o desenraizamento cultural do indivíduo e, por conseguinte, a alienação, mantendo-se numa linha de pensamento que converge para o comunitarismo. O homem enraizado em sua cultura se autorrealiza nela e com ela, já que o princípio que orienta a vida deve ser o bem comum, o estarno mundo e com o mundo.

O autor argumenta em prol de uma educação política que coincida com as necessidades comunitárias, considerando os princípios identitários e as raízes culturais. A teleologia presente no pensamento freireano se evidencia pelo destaque na aprendizagem e na libertação em comunhão; nota-se o seu esforço por mostrar a vocação humana para a liberdade e a luta

³⁸ “Os argumentos morais dentro da tradição aristotélica clássica – tanto em sua versão grega quanto na medieval – envolvem pelo menos um conceito funcional central, o conceito de homem compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial” MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001, p. 109.

por conquistá-la em meio a um claro processo de desumanização nas relações humanas entre opressores e oprimidos.

No livro *Pedagogia do Oprimido* lê-se o seguinte: “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão³⁹”. As amarras da opressão são históricas e atingem grupos sociais diversos e a chave para a libertação está na consciência histórica da cultura, que não pode negar o passado, já que a história humana é feita de integração e recuperação de valores.

“Herdando a experiência adquirida, criando e recriando, integrando-se às condições de seu contexto, respondendo a seus desafios, objetivando-se a si próprio, discernindo, transcendendo, lançando-se num domínio que lhe é exclusivo – o da História e o da Cultura⁴⁰”

Assim, valorizar a cultura veiculada pela comunidade é um ato de conhecimento e não simplesmente uma sensibilização acerca da condição humana, tendo em vista que as identidades socioculturais e/ou subjetividades, ora desenraizadas, partilhem em comunhão os seus “quadros referenciais⁴¹” ou “narrativas de vida⁴²” para fundamentar concepções morais presentes na vida prática, de forma que as amarras da homogeneização se afrouxem.

Lê-se, também: “Ninguém educa ninguém, ninguém se educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo⁴³”. Ora, a educação é uma prática social e, por si mesma, um ato político, mas Freire quer fazer crer que esse pressuposto ganha força quando os indivíduos expõem a sua visão de mundo, com a sua linguagem característica e sob o manto de sua própria cultura, tocando em problematizações

³⁹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

⁴⁰ Idem, **Educação como prática da liberdade**. 31ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2008, p. 49.

⁴¹ FREIRE, Paulo. Op. Cit.(2005).

⁴² MACINTYRE, Alasdair. (2001).

⁴³ FREIRE, Paulo. Op. Cit.(1998).

comuns ao grupo. Observa-se que o pressuposto aristotélico do homem como um animal político aflora na ideia de aprendizagem em comunhão. A educação em comunhão, mesmo ocorrendo de forma ingênua e pouco clara, deixa emergir o sentimento comum que gera um processo de alfabetização política, pois as pessoas se enxergam umas nas outras e se percebem diante de condições semelhantes. A comunidade cultiva uma virtude ético-política típica da convivência, e, deve ser natural que compartilhe seus sentimentos em relação à vida como condição para a participação consciente nas decisões.

Cabe à educação respeitar esse princípio de que a leitura da realidade, enquanto alfabetização política, é anterior à leitura das palavras, além de colocar o diálogo como peça-chave para a liberdade de expressão, pressuposto de uma educação para a democracia participativa. O diálogo situa a subjetividade junto a outras subjetividades em equivalência de condições; juntas, as subjetividades materializam-se em seres corporificados e sociais compartilhando uma identidade coletiva. A atividade discursiva compartilhada pode revelar o modo como a comunidade política se expressa e como se movimenta diante de problemas comuns, no sentido de se organizar.

Dessa perspectiva, entendemos que o pensamento do autor apresenta autenticidade e uma proposta política que prioriza os aspectos histórico-culturais na educação para reforçar o “quadro referencial”, tal como pensava Taylor⁴⁴, para orientar um projeto de vida coletivo a partir das escolhas simples da vida cotidiana em meio à democracia. Como também, apresenta uma resposta à preocupação apontada por Taylor acerca da fragmentação do homem, desmembrado em “comunidades parciais” (ocupacionais, culturais, geográficas, raciais, de classe, etc.) e sua ausência de participação na vida pública; bem como, pressupõe a superação da aparente oposição indivíduo-sociedade à medida que o faz membro consciente de um todo que possui um propósito: o bem comum e a sua própria autorrealização.

⁴⁴ FREIRE, Paulo. Op. Cit.(2005).

As “comunidades parciais”, mesmo fragmentadas, indicam que há demandas por outras concepções, seja para a manutenção da cultura (caso das comunidades históricas), seja para a manutenção dos direitos à soberania popular, caso da sociedade civil organizada, na reivindicação do que prescreve a Constituição brasileira.

Pedagogia Libertadora e Comunitarismo

Observamos que há um elemento comum nas teorias de Taylor e MacIntyre que é evidente nos trabalhos de Paulo Freire, a saber, a ideia de uma natureza humana essencial, cujas raízes remontam a tradição aristotélica⁴⁵ e hegeliana, fator que nos permite estabelecer um vínculo teórico entre os autores. Dois dos principais livros de Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido* e *Educação como prática da liberdade*, dentre outros, fornecem as bases para essa interpretação e análise, já que neles o autor expõe uma concepção de homem que possui uma natureza essencial, cuja vocação humana para a liberdade diante da condição de “ser inacabado” implica numa teleologia, isto é, numa finalidade em meio à vida social. A passagem de um estado a outro⁴⁶, que se deduz de sua função essencial, como condição da natureza humana de “ser inacabado” e em processo de humanização tem na educação o seu fulcro, desde que contextualizada cultural e historicamente.

A educação, tal como concebida pelo autor, possui um princípio ético de politicidade à medida que os indivíduos precisam assumir a responsabilidade social na vida pública.

⁴⁵ Paulo Freire não faz menção aos trabalhos de Aristóteles, mas a ideia de uma natureza humana essencial remonta à filosofia Aristotélica e possui repercussões no pensamento hegeliano. (N.A)

⁴⁶ Retomando o entendimento de MacIntyre: “[...] a finalidade da ética – tanto como disciplina prática quanto teórica – é capacitar o homem a passar de seu estado atual ao verdadeiro fim [...]. A natureza sem instrução, ‘o homem como poderia ser se realizasse seu *telos*’ e os preceitos morais que o capacitam a passar de um estado a outro” MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001, p. 103.

Todavia, há a necessidade premente de que as pessoas tenham consciência de sua condição de seres inacabados, isto é, que compreendam que estão em constante transformação e que, portanto, precisam da liberdade para se humanizar. Essa consciência⁴⁷ pode desencadear um progressivo processo de resistência e luta para superar a contradição entre opressor e oprimido. Justamente por isso “ensinar exige consciência do inacabamento⁴⁸”.

O autor apostou na educação como um possível caminho para a superação da contradição. Toda a sua Pedagogia Libertadora está voltada especificamente para a educação popular, contextualizada e identificada com a cultura da comunidade, no sentido de reforçar o seu legado cultural e estimular seus membros a se educarem em comunhão a partir de suas próprias características culturais. Dessa forma, há a forte crença de que ocorreria o fortalecimento de sua identidade, reabilitando uma teleologia cuja base é (antes) a libertação da consciência do oprimido em relação à cultura do opressor.

Se a unidade de tensão entre indivíduo e sociedade não se resolve pela homogeneização cultural propugnada pela sociedade de massas, devido ao fato da própria sociedade se encontrar culturalmente esvaziada de valores solidários, deixando cada um por si para conquistar da forma como achar melhor o seu ideal de vida boa, como de fato, a ideologia liberal quer que seja, então, o caminho aponta mesmo para uma educação contextualizada, que possa fortalecer a soberania popular.

Ao compartilhar o ideal de “democratização da cultura”, Paulo Freire esclarece “que só nas bases populares e com elas, poderíamos realizar algo de sério e autêntico para elas⁴⁹”. A ideia é que não se deve fazer doação de cultura e de

⁴⁷ Não se trata de defender uma tradição metafísica ingenuamente, simplesmente por colocar a “consciência” como condição, mas, antes, fazer uma ontologia do humano, centrando a atenção na existência dividida e cheia de tensões.

⁴⁸ FREUD, Sigmund. (1996). p. 50.

⁴⁹ FREIRE, Paulo. Op. Cit (2008). p. 110.

conhecimento de forma prescrita de cima para baixo, mas construir criativamente condições para unir o conhecimento formal com o conhecimento popular, produzindo conhecimento contextualizado e crítico.

Vale lembrar também que, para o autor, o ato de aprender está intimamente ligado à autoformação, isto é, à relação de quem aprende com o seu contexto sociocultural característico, no sentido de seu saber prévio e de sua leitura do mundo perfazerem a condição de leitura política da realidade. Educar e politizar não se dissociam quando o ensino está voltado para a “democratização fundamental da cultura” e, por conseguinte, para combater a inexperiência democrática, o desenraizamento, a alienação e a massificação.

A ideia central de “democratização fundamental da cultura” envolve a educação contextualizada para os trabalhadores rurais, os trabalhadores fabris, as comunidades históricas, as comunidades dos bairros periféricos, etc. -, com um propósito comum: educar conforme o contexto social e a cultura em que o grupo está inserido e veicula, bem como, produzir educação de classe. Assim, mantém-se o compromisso político com o grupo e não se impõe conteúdos universais de cima para baixo.

Ora, se a educação é uma prática social e admitimos o pressuposto de sua relação estreita com a politicidade inerente à vida pública, dar aula de democracia sem nenhuma conexão com a realidade e repetir discursos desconectados para mentes acostumadas a só receber conteúdos desprovidos de historicidade e sem significado apenas reforça os processos de alienação, homogeneização e massificação. “Ensinar exige comprometimento⁵⁰”. Embora o ensino precise ter um papel determinante na vida das pessoas, a homogeneização acontece e acentua o processo de massificação, promovendo certa rigidez mental, a tal ponto que só se confia em algo que ouviu no rádio, viu na televisão, leu na revista de circulação massiva ou no jornal local, etc., sem maiores preocupações. “Daí a sua identificação com formas míticas de explicação do seu mundo.

⁵⁰ FREUD, Sigmund.(1996) p. 96.

Seu comportamento é o do homem que perde dolorosamente o seu endereço. É o homem desenraizado⁵¹”.

Esta descrição de homem desenraizado confere com a que MacIntyre descreve do fenômeno emotivista⁵² na contemporaneidade, de um homem formado e informado por concepções midiáticas com discursos e argumentos revestidos de racionalidade, mas destituídos de historicidade. Uma vertente do emotivismo justifica que as discordâncias acerca do que é bom se resolvem pelo critério da objetividade e da impessoalidade, mas MacIntyre salienta que prevalece sempre o desejo do mais forte e a habilidade psicológica em sua defesa.

Vale lembrar que as concepções midiáticas são dominantes, determinando o que é certo e os valores que devem prevalecer, além de satisfazer os interesses capitalistas sem, necessariamente, preocupar-se com a formação das classes populares. O fundamento último de toda Pedagogia Libertadora está no seu potencial crítico dirigido à consciência dominada, no sentido de desvelar a realidade e situá-la frente à sua própria condição.

Considerações Finais

Hoje vivemos sob a égide de orientações liberais que invadem as várias esferas da vida com concepções que parecem democráticas, mas que são extremamente totalitárias (porque determinam como tem de ser). A educação, por exemplo, está repleta destas orientações invadindo os seus principais documentos com indicativos de “educação para todos”, “igualdade”, “cidadania”, “pluralismo”, “inclusão social”, “inclusão digital”, etc., com uma naturalidade impressionante,

⁵¹ FREIRE, Paulo. Op. Cit. (2008) p. 99.

⁵² “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo”. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001, p. 30.

como se não houvesse problemas. Todavia, o problema está, justamente, no fato de que estes conceitos quando vistos da perspectiva liberal são abstratos e universais, pressupondo a sua aplicação num contexto homogêneo e de desenraizamento cultural. A principal consequência é a massificação e a gradual perda da subjetividade e da identidade cultural dos indivíduos, prejudicando as suas instâncias decisórias ao não considerar a sua cultura. Não será esta uma forma de negação dos direitos fundamentais das pessoas – o direito à sua cultura? Igualdade em que sentido? O que significa cidadania? Onde está o respeito à pluralidade se o pressuposto liberal é de indivíduo sem raízes? Como fazer inclusão social sem fazer uma pesquisa histórica e antropológica acerca das culturas? Qual o sentido de uma inclusão digital sem uma profunda mudança na estrutura social que promova, antes, a inclusão social? O discurso sobre o pluralismo é muito impreciso, como são os discursos sobre os conceitos de cidadania e igualdade, porque os argumentos que os sustentam destoam do contexto histórico original. Retomando a desconfiança de MacIntyre, são simulacros de moralidade que, uma vez aplicados à realidade, produzem choques culturais, desenraizam.

De um ponto de vista comunitarista, são as práticas enraizadas que devem servir de critérios para a ação moral e não regras abstratas e universais. Da mesma forma deve ser a educação – partindo da cultura enraizada para o contexto universal e não o contrário. A atual conjuntura em que se inserem as instituições sociais brasileiras exige uma nova gênese constitutiva que prime por ressaltar as diferenças socioculturais, no sentido de reconhecê-las e integrá-las sem homogeneizar.

Portanto, a cultura precisa ser vista pela educação formal como um processo que está em curso e não como um produto que se quer forçosamente atingir para atender aos interesses do mercado. Encontramos entranhada na pedagogia freireana um modelo educativo voltado para a prática, mas fundamentado numa teoria cultural que pode ser atualizada e servir a diferentes interesses e valores como uma resposta para

minimizar os impactos causados pela crise de identidade que incomoda a contemporaneidade. Tal pedagogia pode contribuir com uma teoria social comunitarista.

Certamente, uma educação mecânica, alienada e instrumental não opera uma transformação nas pessoas, mas uma educação correlacionada estreitamente com a democratização da cultura é um princípio, antes, de politicidade. Entendemos que em meio à “crise da identidade cultural”, apontada pelos comunitaristas, a democratização da cultura é essencial e não pode se reduzir à aquisição do conhecimento neutro sob o rótulo de democratização do ensino.

Observamos, também, que para resolver o problema da inclusão das diferentes demandas socioculturais será sempre necessário observar a heterogeneidade presente na cultura com suas distintas formas de expressão e valores, respeitando suas manifestações, condições sociais, princípios e situações em que se inserem como “comunidades parciais”, já que trazem consigo algo que remete a uma tradição que é necessária para fortalecer a identidade social e perfazer o bem comum.

O desafio maior talvez seja a conciliação entre justiça e democracia participativa, já que a ideia de igualdade ainda traz fortes conotações formais que impedem a redistributividade de direitos nas várias esferas da vida aos bens que a humanidade tem produzido. Ora, a lógica liberal sempre reforçou processos constantes de homogeneização da cultura, submetendo as pessoas aos valores que reforçam a individualidade, mas que, no revés, diluem a capacidade de organização histórica fundados em princípios valorativos próprios. Entretanto, os direitos não podem ser entendidos como privilégios de poucos e nem tampouco as obrigações e deveres devem ter caráter de sacrilégio, pelo contrário, devem ser atitudes estimuladas, sobretudo, pelas instituições sociais, como a escola. Aliás, devem ser atitudes fomentadas também nos sindicatos e associações comunitárias como forma de estimular mudanças sociais e produzir resistência e gradual emancipação e soberania popular.

A pedagogia freireana, sob o enfoque comunitarista, permite-nos vislumbrar possibilidades para os fundamentos da educação popular que podem influenciar as políticas públicas acerca do compromisso político para com a educação contextualizada com os parâmetros culturais e as necessidades reais, dentro de uma variada gama de interesses e valores socioculturais tecidos sob os vínculos solidários.

A educação é uma prática social e, portanto, um princípio de politicidade, servindo a diferentes fins, independente de qualquer vertente pedagógica que se adote, mas é necessário que todo e qualquer educador saiba disso e faça dessa prática um ato consciente, dotado de sentido para si e para o educando. Se a educação é ideológica pelo simples fato de não ser neutra, defendemos, nesse artigo, a necessidade de se educar para o bem comum a partir da crítica ao individualismo que está sendo reforçado nos pressupostos da democracia liberal presente nas sociedades capitalistas.

Referências Bibliográficas

BRASIL. *Decreto nº. 8.243, de 23 de maio de 2014*, que “institui a Política Nacional de Participação Social – PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS, e dá outras providências”. Vetado na Câmara dos Deputados, em 28 de outubro de 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Decreto/D8243.htm

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Educação como prática da liberdade**. 31ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2008.

_____. **Escola primária para o Brasil**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: v. 86, n. 212, p. 95-107, jan./abr. 2005.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e terra, 1996.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Vol. XXI. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LOIS, Cecília C. **Da união social à comunidade liberal: o liberalismo político de John Rawls e o republicanismo cívico liberal de Ronald Dworkin**. In.: LOIS, C. C. (ORG.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo – a contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna teoria da justiça*. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

WEFFORT, F. **Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade**. (Prefácio). In.: FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

VIEIRA, Daniela A. **Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade: uma contribuição para o debate liberais versus comunitários**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002.

XIMENES, Julia M. **O Comunitarismo & a dinâmica do controle concentrado de Constitucionalidade**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010.

Resumo

O objetivo central deste artigo é trazer o debate entre o comunitarismo e o liberalismo para o contexto da educação popular brasileira, propondo uma releitura do pensamento de Paulo Freire, a partir do enfoque comunitarista. Em que medida a educação popular freireana, atualizada sob este enfoque, pode contribuir com o fortalecimento da soberania popular e influenciar as políticas públicas no compromisso político com as demandas socioculturais dos diferentes grupos, considerando uma variada gama de interesses e valores? O debate evidencia um dilema quanto aos princípios que instituem a ordem pública, a saber, como fazer com que as demandas socioculturais das comunidades históricas, minorias e entidades civis, com seus interesses e valores

específicos, sejam incluídas como “liberdades positivas” no processo democrático, conforme estabelecido pela Constituição Federal. As propostas para a sua resolução perpassam pela disputa entre liberais e comunitaristas, na forma como essas demandas podem ser incluídas. Os liberais defendem o princípio de igualdade formal, que prima pelos direitos individuais, e os comunitaristas defendem as reivindicações por reconhecimento dos grupos culturais, mostrando as contradições presentes na organização social. O modelo de democracia liberal, por ser formal, torna os conceitos de liberdade e igualdade abstratos, além de desprezar qualquer traço de tradição cultural, produzindo fenômenos que assolam a modernidade como os processos de massificação, alienação, desenraizamento e homogeneização das culturas, fator que interfere na identidade dos sujeitos e, por conseguinte, na sua participação *consciente* na vida pública. O artigo aponta as contradições e sugere que a educação contextualizada pode mostrar caminhos possíveis para uma democracia participativa a partir do comunitarismo.

Palavras-chave: Filosofia Política. Comunitarismo. Liberalismo. Democracia Participativa. Educação Popular.

A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO NA TENSÃO ENTRE O DOMÍNIO E A DIREÇÃO DE CLASSE: A EDUCAÇÃO COMO ARENA ÉTICO-POLÍTICA

*Roberto Francisco de Carvalho*¹

Introdução

O presente texto aborda as possibilidades de construção de hegemonia democrático-popular no processo de modernização do Estado brasileiro tendo a educação como arena de luta ético-política. O trabalho em pauta busca contribuir com a discussão acerca de tal temática por meio da realização de reflexões que explicitam a articulação entre as dimensões econômico-corporativa e a ético-política como aspectos constitutivos e constituintes dos diversos processos sociais, como os educacionais.

¹ Doutor em educação pela Universidade Federal de Goiás (2007-2011). Professor Adjunto da Universidade Federal do Tocantins (UFT)/ Campus Universitário de Palmas, Cursos de Filosofia e Teatro. Atua como pesquisador na área de Currículo, Política e Gestão Educacional, vinculada ao Grupo de Estudo e Pesquisa Práxis Socioeducativa e Cultural. E-mail: rcarvalho@uft.edu.br.

Na sociedade capitalista contemporânea parece ter sido aceito o triunfo dos ideais capitalistas em sua forma mais desenvolvida: o liberalismo/neoliberalismo explicitado pelo fortalecimento da dimensão econômico-corporativa. O texto visa, frente a este cenário, responder aos seguintes questionamentos: quais as possibilidades de efetivação da dimensão ético-política nos processos sociais? Tendo em vista a contradição entre a vontade política e a realidade material presente, quais as potencialidades das instituições educacionais na construção de hegemonia democrático-popular² que extrapole a reprodução da ideologia mercantil na sociedade brasileira? Quais os sinais de contra-hegemonia podem ser vislumbrados no processo educacional brasileiro?

Tendo em vista as questões propostas e a consecução do objetivo proposto nessa discussão o método de estudo adotado constitui-se de um levantamento bibliográfico que recupera o entendimento acerca da compreensão gramsciana de democracia na articulação do debate sobre as dimensões econômico-corporativa e ético-política dos processos sociais no âmbito da sociedade moderna; a noção de vontade e as condições materiais para a sua realização; e a noção de hegemonia construída por meio da realização da guerra de posição e da guerra de movimento. Decorrente de tal compreensão estudamos a forma de constituição do Estado brasileiro tendo a educação como espaço ético-político potencializador de hegemonia democrático-popular historicamente construída.

Os resultados do presente estudo, tomando como referência o método de exposição³, está abranger: fundamentos

² A hegemonia democrático-popular entendida como processo histórico de contínua humanização e desalienação da classe trabalhadora. Esta classe, por sua força de trabalho, produziu histórica e socialmente a cultura humana, da qual tem pouco acesso. Humanizar, nesse sentido, significa ter acesso à cultura produzida pela humanidade sintetizada na produção material em geral e na produção imaterial: artes, filosofia e ciência.

³ Para Marx, “é, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear

dos processos sociais na sociedade capitalista: dimensões econômico-corporativas e ético-políticas; o lugar da educação na modernização do Estado brasileiro nas tensões entre domínio e direção de classes; e apontamentos (in)conclusivos acerca da educação como guerra de movimento e de posição em busca de hegemonia democrático-popular.

Fundamentos dos processos sociais na sociedade capitalista: dimensões econômico-corporativa e ético-política

A concepção gramsciana de sociedade em uma perspectiva democrática, no entendimento de Coutinho, é concretizada por meio da interlocução de Gramsci, além de Marx, também com Rousseau e Hegel. Para Coutinho⁴, a noção de democracia em Gramsci caracteriza-se, fundamentalmente, pela construção de uma hegemonia. Nesse sentido, a relação de hegemonia é expressa por meio da predominância da “vontade geral” ou “vontade coletiva” sobre a “vontade singular” e do “interesse comum” sobre o “interesse privado”. Efetiva-se, nesse sentido, uma “catarse”, expressão que indica

[...] a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’. A estrutura de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento ‘catártico’ torna-se assim, [...] o ponto de partida de toda a filosofia da

sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção a priori.” (MARX, 1985, p. 20).

⁴ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007.

práxis; o processo catártico coincide com a cadeia de síntese que resultam do desenvolvimento dialético⁵.

A construção da hegemonia, portanto, fortalece a participação popular em uma relação intersubjetiva evidenciadora do interesse universal sobre os interesses meramente particulares e corporativos. Essa perspectiva que amplia a esfera pública propicia a superação da lógica de governo fundada na ordem e no mando para uma participação efetiva dos governados.

Para chegar a essa perspectiva democrática Gramsci retém de Rousseau, além da concepção de contrato, a noção de “vontade geral”, que se distingue do entendimento de “vontade de todos” presente na tradição liberal. Para Rousseau “há frequentemente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta considera somente o interesse comum, a outra considera o interesse privado e outra coisa não é senão a soma de vontades particulares.”⁶

Rousseau, partindo de um ponto de vista não liberal, argumenta que a legitimidade de uma sociedade, em qualquer forma de governo, funda-se na vontade geral, no interesse comum e na soberania popular. Na tradição liberal, originada do pensamento lockeano, é estabelecido um contrato social com o objetivo de garantir a propriedade privada, numa visão naturalista, e os interesses particulares livres de controles governamentais⁷. Rousseau critica severamente essa perspectiva político-econômica liberal, principalmente no que se refere à afirmação de que o interesse privado levaria, por meio da livre ação dos sujeitos no mercado, à efetivação de um bem estar comum da sociedade. Para ele a causa da

⁵ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere v. 1/ Antonio Gramsci**. 4.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Q. 10, § 6, p. 314-315.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2006.

⁷ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Trad.: Magda Lopes e Maria Lobo da Costa. 4. ed. São Paulo: Editora S. Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

desigualdade social está exatamente na propriedade privada, na divisão do trabalho, nos conflitos de interesses e na luta individualista de cunho mercadológico. O tipo de contrato defendido por Locke visa, de fato, defender os interesses privados, o que favorecia somente aos que tinham propriedades, além de gerar a opressão dos ricos sobre os pobres⁸.

A este respeito, Rousseau acrescenta, tratando especificamente sobre a questão da igualdade: “quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão rico para poder comprar um outro nem tão pobre para ser obrigado a vender-se. Isso supõe, por parte dos grandes, moderação de bens e de crédito e, do lado dos pequenos, moderação de avaréza e de ambição.”⁹ O desequilíbrio no que tange às riquezas é, dessa forma, funesto ao bem comum, pois gera um ambiente onde convivem indivíduos ricos e miseráveis, propício à formação de governantes autoritários e governados submissos.

Rousseau defende outro tipo de contrato, no seu entender legítimo, pois orientado pela vontade geral fundada no interesse comum, cujo pressuposto é a soberania popular. Nesse sentido, sobre a posição democrática de Rousseau, Coutinho¹⁰ afirma que é precisamente “a afirmação de que só é legítima uma sociedade fundada na soberania popular, na construção de um sujeito coletivo, com base na vontade geral, atuando segundo o interesse comum, subordinando a esse último os interesses puramente privados.”

Gramsci retém essa compreensão de democracia de Rousseau, mas exclui aquilo que Marx já criticara no pensador genebrino, ou seja, o fato de a vontade geral suprimir as vontades particulares. Sobre este aspecto, Rousseau foi enfático ao propor que as vontades particulares, por se contraporem à vontade geral, devem ser suprimidas. Assim,

⁸ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **A origem da desigualdade entre os homens**. 2.ed. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2007.

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2006, p. 64.

¹⁰ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007.

“quem se recusar a obedecer à vontade geral a isso será obrigado por todo o corpo, o que apenas significa que será forçado a ser livre.”¹¹ No entendimento de Marx não se resolve o problema da desigualdade simplesmente explicitando a dicotomia entre o *citoyen* (vontade geral) e o *bourgeois* (ações egoístas e privatistas). Assim, na medida em que a proposição de Rousseau conserva a propriedade privada, ao sugerir a divisão da propriedade e não sua socialização, também mantém a fonte de reprodução das vontades particulares. A vontade particular reprimida ou recalcada tende a reaparecer e bloquear a vontade geral. Em outras palavras, argumenta Marx, a vontade burguesa, mais cedo ou mais tarde, acaba por dominar a vontade geral e o bem comum de interesse cidadão¹².

Nessa mesma direção, outra limitação de Rousseau, provavelmente em virtude do momento histórico, consistiu em prestar pouca atenção à questão do pluralismo na sociedade em que vivia. Rousseau combateu incisivamente a presença de grupos, associações e organizações, pois temia que essas corporações acabassem por se transformar em vontades gerais próprias, mutilando, assim, o conteúdo público da vontade geral e do bem comum. Mas, na impossibilidade de inibi-las, seria prudente que essas existissem em quantidade numerosa e em igualdade de participação política¹³. Coutinho¹⁴ lembra que essa solução de Rousseau não resolve o problema “já que ele não discute o modo pelo qual essa multiplicidade de vontades e de grupo poderia se articular com a vontade geral.” De qualquer forma, mesmo com essas ambiguidades, as reflexões de Rousseau, no entender de Coutinho, contribuíram para explicitar que a “democracia tem como fundamento um contrato, ou um consenso, cujo pressuposto e cujo resultado

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2006, p. 30.

¹² MARX, Karl. **A questão judaica**. 5.ed. São Paulo: Centauro, 2000.

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2006.

¹⁴ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007, p. 234.

são a vontade geral ou coletiva, ou seja, a prioridade do público sobre o privado.”¹⁵

Hegel, por sua vez, tendo também o mundo grego como parâmetro, buscou desenhar um modelo de democracia visando superar as cisões e alienações no âmbito da sociedade. Ele tinha consciência de que diferentemente do que ocorreu na sociedade grega, na modernidade a particularidade emergiria exponencialmente no âmbito de uma esfera social denominada sociedade civil. Entretanto, destoando de uma visão puramente liberal, não vê na particularidade somente os seus aspectos positivos.

Em sua filosofia política, ao contrário, ele busca conciliar essa liberdade do particular com a prioridade do público sobre o privado, ou, em outras palavras, busca conciliar (ou sintetizar dialeticamente) essa expansão moderna da particularidade com o ideal comunitário da polis grega. [...] Hegel propõe a criação de instâncias universalizadoras que superem dialeticamente (ou seja, que conservem, eliminem e elevem a nível superior) essa esfera da particularidade, sobretudo a ‘sociedade civil’.¹⁶

Prosseguindo a discussão, podemos dizer que a instância universalizadora a que Hegel se refere é o Estado, ao qual seria subordinada a sociedade civil, não como repressão, mas como superação das particularidades (social-civis) na vontade universal (estatal). Essa superação ocorreria por meio do que ele denominou “moralidade objetiva” ou “eticidade”. Em outros termos, tendo presente o princípio da “eticidade”, é da esfera social que emergem os valores comunitários decorrentes da inserção dos indivíduos em interações objetivas como as práticas sociais, por exemplo. Isso significa dizer que a vontade geral não resulta de virtudes singulares, mas de uma realidade ontológico-social que emerge das interações sociais concretas. Na prática, esse processo se efetiva na ação das corporações situadas no âmbito da sociedade civil, como associações,

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 235.

¹⁶ Idem, *ibidem* p. 236.

sindicatos, conselhos. É no interior dessas corporações que se realiza a formação da vontade geral, inicialmente circunscritas aos interesses coletivos corporativos, e, em outro nível concretizado no Estado, expressão máxima da vontade geral.

Hegel supera o subjetivismo e a dicotomia particular-universal de Rousseau, mas retroage no que se refere aos aspectos relacionados à soberania popular ao defender formas elitistas de governo, como a monarquia hereditária, por meio de uma câmara alta formada por nobres, e o contrato social, tendo em vista rejeitar qualquer tipo de contrato consensual: “a vontade objetiva [geral] é o racional em si no seu conceito, seja esse reconhecido, ou não, pela vontade do indivíduo, e seja, ou não, querido pelo seu querer.”¹⁷ Essa determinação de Hegel suplanta a dimensão intersubjetiva do fazer político humano enquanto construção histórica. Assim, minimiza a importância da participação dos sujeitos sociais e, conseqüentemente, não dá crédito às possibilidades de transformação advindas desse processo de participação.

A compreensão da problemática referente à vontade geral em Rousseau e Hegel é a base para o entendimento da vontade geral no pensamento gramsciano. Gramsci, de um lado, apreende de Rousseau e Hegel o que há de mais lúcido e tem maior valor para a fundamentação da sua compreensão de vontade e de democracia como hegemonia, e, por outro lado, supera-os quanto aos seus limites e dificuldades.

A problemática da “vontade” articulada com as suas determinações objetivas perpassa os escritos de Gramsci, indo da sua juventude à maturidade. A problemática da “vontade” teve, inicialmente, no pensamento gramsciano, um tom idealista, pois Gramsci pensava que a vontade independia, em grande medida, das condições materiais, e, mais, seria aquela e não essa a força determinante no processo das mudanças sociais¹⁸. Gramsci supera dialeticamente essa compreensão e,

¹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Francoforte: Suhrkamp, 1995, p. 402.

¹⁸ “O máximo fator da história não são os fatos econômicos, brutos, mas o homem, a sociedade dos homens, que se aproximam uns dos outros,

em sua maturidade, embora continuando a considerar a importância da vontade, tendo em vista que esta constitui um momento fundamental da *práxis* social, tem uma compreensão da realidade social mediada pela materialidade histórica. Exemplificam essa superação dialética os argumentos de Gramsci em Cadernos do Cárcere. Nesse sentido,

para escapar ao solipsismo, e, ao mesmo tempo, às concepções mecanicistas que estão implícitas na concepção do pensamento como atividade receptiva e ordenadora, deve-se colocar o problema de modo ‘historicista’ e, simultaneamente, colocar na base da filosofia a ‘vontade’ (em última instância, a atividade prática ou política), mas uma vontade racional, não arbitrária, que se realiza na medida em que corresponde às necessidades objetivas históricas, isto é, em que é a própria história universal no momento de sua realização progressiva.¹⁹

A superação dialética de Gramsci explicita claramente seu entendimento de que não é o pensamento, e menos o pensamento individual, determinante do real. Mas mesmo tendo consciência da preponderância da dimensão material historicamente determinada, vislumbra a vontade política como fator importante no devir histórico. Ou seja, a vontade coletiva e a vontade política em geral no sentido moderno precisam ser entendidas “como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo.”²⁰ O autor, dessa forma, supera seu próprio posicionamento, incorporando de Hegel a ideia de que a vontade é determinada pelas condições objetivas e, de

entendem-se entre si, desenvolvem a partir desses contatos (civilização) uma *vontade social, coletiva*, e compreendem os fatos econômicos, e os julgam, e os adequam à vontade deles, até que esta se torna o motor da economia, a plasmadora da realidade objetiva, a qual vive, e se move, e adquire caráter de matéria telúrica em ebulição, *que pode ser dirigida para onde a vontade quiser*”. (GRAMSCI, apud COUTINHO, 2007, p. 245).

¹⁹ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere v. 1/ Antonio Gramsci**. 4.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, Q. 11, § 59, p. 202.

²⁰ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere v. 3/ Antonio Gramsci**. 4.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, Q. 13, § 1, p. 17.

Rousseau, o entendimento de que o ser humano, ao constituir a vontade geral, também, pode determinar as condições objetivas.

Em suma, podemos inferir da discussão anterior que Gramsci apreende de Marx e Hegel a compreensão de que as vontades são determinadas já no nível dos interesses materiais. Essas vontades passam, entretanto, por um processo de universalização que leva à formação de sujeitos coletivos, tendo como *locus* microssocial os aparelhos corporativos ou privados de hegemonia²¹.

No entendimento de Gramsci, os interesses “econômico-corporativos” são superados pela consciência “ético-política”. Trata-se de um movimento dialético, definido como “catarse”, ou seja, a superação do momento da necessidade pelo momento da liberdade, da estrutura à superestrutura. Estamos falando de um contrato consensual, possibilitado por meio da construção intersubjetiva da “vontade geral” ou “vontade coletiva” nacional-popular.

Ressaltamos que Gramsci tem consciência de que essa dimensão contratual somente se efetivará em definitivo com a superação da sociedade capitalista, mas como ele defende a “guerra de posição” como estratégia no processo dialético de superação social mencionado, discorda de sua concretização de forma espontânea, pois defende a luta por conquistas progressivas propiciadoras de hegemonia democrático-popular. É da luta entre os diversos grupos e corporações ou

²¹ Tomando como referência as reflexões de Coutinho (2007, p. 247-248), “Gramsci, de um lado, recolhe de Hegel a ideia de que as vontades são concretamente determinadas já no nível dos interesses materiais ou econômicos e, tais vontades, de resto, experimentam um processo de universalização – de ‘associacionismo’ –, que leva à formação de sujeitos coletivos (‘corporações’ em Hegel, aparelhos de hegemonia em Gramsci), sujeitos movidos por uma vontade que se universaliza, que tende a superar os interesses meramente ‘econômico-corporativos’ e orientar-se assim no sentido da consciência ‘ético-política’. Mas podemos também dizer, por outro lado, que Gramsci – ao definir como consensual a adesão a tais aparelhos de hegemonia e ao defini-los como momentos do Estado ampliado – introduz uma clara dimensão *contratual* no coração da esfera pública, retomando desse modo uma ideia básica de Rousseau [...]”

forças sociais que se pode criar uma consciência universal voltada para o bem comum público sem, contudo, negar as individualidades e particularidades. A perspectiva de atuação política de Gramsci - tendo em vista uma visão ampla de Estado que articula sociedade política e sociedade civil e a luta por uma hegemonia que adota como estratégia a “guerra de posição” sem desconsiderar a “guerra de movimento”²² - é fundamental para se analisar determinada realidade social e, nesse sentido, nortear as reflexões presente neste texto.

A construção de hegemonia democrático-popular precisa articular as lutas macrossociais com as microssociais, ou seja, abranger todos os espaços sociais possíveis, compreendendo a sociedade civil e sociedade política. Nesse sentido, a batalha para se construir uma hegemonia democrático-popular²³ envolve, certamente, as instituições sociais: igrejas, escolas, universidades. No caso das universidades, essas são, pois, espaços concretos de luta política por democracia e participação efetiva que passa pela conquista do poder de decisão, diminuindo, assim, a distância entre dirigentes e dirigidos. Nessa direção, no horizonte da

²² No plano político, a “guerra de movimento” refere-se à tomada de poder formal radical e frontal por meio da conquista da sociedade política ou aparelho político-administrativo. Já a “guerra de posição” aponta para a conquista estratégica do poder por meio da formação do consenso no interior da sociedade civil, como ponto de partida para a construção hegemônica no âmbito do Estado ampliado. Disponível em: <<http://www.acesa.com/gramsci/index.php>> Acessado em 30/12/2014.

²³ “O conceito gramsciano de hegemonia implica, por um lado, um contrato que é feito no próprio nível da sociedade civil, gerando em consequência sujeitos coletivos (sindicatos, partidos, movimentos sociais etc.) que têm uma clara dimensão pública ‘estatal’. Mas implica também, por outro lado, a necessidade de formas de contrato entre governantes e governados (entre Estado e sociedade), com base no fato de que, nessas sociedades ‘ocidentais’, a obrigação política se funda numa obrigação consensual, por governantes e governados, de um mínimo de regras procedimentais e de valores ético-políticos. Neste último caso, estamos certamente diante de contratos que frequentemente coexistem (e de modo conflitivo) com a permanência de formas de coerção. Também não se deve esquecer, de resto, que tais ‘contratos’ estão sujeitos a permanentes revisões e mudanças, segundo variações do que o próprio Gramsci chamou de ‘correlações’ de força.” (COUTINHO, 2007, p. 250).

comunidade universitária pode ser vislumbrado um projeto de educação e de gestão de tendência mais emancipadora, portanto, menos fragmentário e menos desigual.

O entendimento gramsciano de democracia tem clara relação com o processo de desalienação, de controle do sujeito social sobre o processo de produção e reprodução da vida social que, na sociedade capitalista, tende a ser incontrollável. Mas, quanto mais o ser social interage em sociedade, nos seus diversos espaços, tanto mais poderá superar os entraves e barreiras constitutivas do processo de alienação, possibilitando a ampliação da liberdade e da autonomia dos indivíduos nos espaços sociais. A socialização nos diversos espaços de tomadas de decisão é um caminho fértil para uma pretensa diminuição da fragmentação e do controle produtivista capitalista em direção a uma perspectiva social de tendência mais emancipadora.

A primeira preocupação de Gramsci quanto ao processo de desalienação, portanto, de efetiva participação, foi com a democratização no âmbito da fábrica, por meio dos conselhos de fábrica. A proposta inicial consistiu em articular as comissões internas de fábrica, numa perspectiva classista, dirigida pelos próprios operários, com o objetivo principal de garantir e defender, no local de trabalho, os direitos de todos os trabalhadores: participação nos lucros da produção, condições de trabalho etc. Esse movimento, no entendimento de Gramsci, vincularia os trabalhadores de forma direta e imediata ao processo produtivo possibilitando o seu maior controle e direção.

A comissão interna de fábrica, cumprida essa função preliminar de defesa dos interesses imediatos dos trabalhadores frente aos interesses dos capitalistas industriais, converter-se-ia no conselho de fábrica e funcionaria “[...] como meio de elevar o operário de sua condição de assalariado à nova condição de produtor.”²⁴ Esses conselhos constituiriam a base para a

²⁴ COUTINHO, Carlos Nelson. Gramsci e os conselhos de fábrica. In: GRAMSCI, Antonio & BORDIGA, Amadeo. **Conselhos de Fábrica**. Trad.: Marina Borges Svevo. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 9.

formação de um Estado voltado para os interesses dos produtores, o qual articularia os diversos conselhos da sociedade num Conselho Executivo Central. Gramsci privilegiou o Conselho de Fábrica por entender ser esta uma organização específica ligada aos produtores e não simplesmente uma agregação de assalariados conformados e subordinados ao capital. Nesse sentido, pontua que

[...] o Conselho de Fábrica se baseia também na profissão. Em cada seção os operários se dividem em grupos, e cada grupo é uma unidade de trabalho (de profissão): o Conselho, justamente, é constituído pelos comissários que os operários elegem por profissão (grupo) de seção. Mas o sindicato se baseia no indivíduo, o Conselho se baseia na unidade orgânica e concreta do ofício que se exerce no disciplinamento do processo industrial.²⁵

A proposta de Gramsci contém a compreensão da organicidade articuladora dos interesses individuais em uma corporação de produtores que, ao mesmo tempo, vislumbrava o interesse geral em uma nova organização social não exploradora e opressora e a participação efetiva dos trabalhadores numa unidade de produção dilaceradora da vida do trabalhador²⁶. Uma participação na qual os produtores praticamente desenvolviam um processo de autogestão da unidade produtiva recuperando o controle sobre o processo de produção, além do controle sobre as suas vidas.

Nessa perspectiva, o tipo de organização dos trabalhadores, os Conselhos de Fábrica, é diferente dos tipos de organizações revolucionárias de tipo voluntário e contratual

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 43.

²⁶ Trata, entretanto, de um processo revolucionário que vai além do campo em que as relações se estabelecem de cidadãos para cidadãos, ou seja, “O processo revolucionário é exercido no campo da produção, na fábrica, onde as relações são de opressor para oprimido, de explorador para explorado, onde não existe liberdade para o operário, onde não existe democracia; o processo revolucionário é exercido onde o operário nada é e quer tornar-se tudo, onde o poder do proletário é ilimitado, é poder de vida e de morte sobre o operário, sobre a mulher do operário, sobre os filhos do operário.” (GRAMSCI, 1981, p. 93).

como os partidos políticos e sindicatos profissionais daquela época²⁷, que são “organizações nascidas no campo da democracia burguesa, nascidas no campo da liberdade política, como afirmação e como desenvolvimento da liberdade política.”²⁸ Ao propor os conselhos de fábrica estava claro para Gramsci que os partidos políticos e sindicatos descolados da base material fortaleciam mais a burguesia do que a classe trabalhadora; por isso, a insistência de que o partido e o sindicato não deveriam

[...] colocar-se como tutores ou como superestruturas já constituídas desta nova instituição, em que o processo histórico da Revolução toma uma forma histórica controlável; eles devem colocar-se como agentes conscientes da sua libertação das forças de compressão que se resumem no Estado burguês, devem propor-se a organizarem as condições externas gerais (políticas) em que o processo da revolução tenha a sua máxima rapidez, em que as forças produtivas libertadas encontrem a sua máxima expansão.²⁹

Para Coutinho (1981), a concepção pluralista de sociedade presente no pensamento de Gramsci, principalmente em sua maturidade, visualiza uma pluralidade de organizações

²⁷ Coutinho (1981, p. 11) percebe certa ingenuidade em parte da proposta do jovem Gramsci, pois “ao conceber a fábrica como território nacional da classe operária Gramsci incide num erro corporativista: não vê que a dominação e a direção políticas da classe operária, sem as quais não pode se constituir um Estado socialista, não se esgotam no controle imediato da produção material, mas implicam também uma ação hegemônica sobre o conjunto dos mecanismos (políticos, sociais, culturais) que asseguram a reprodução da vida social global e, inclusive, a reprodução das próprias relações de produção.” Lembramos, entretanto, ainda conforme Coutinho, que o Gramsci dos Cadernos do Cárcere conseguiu fazer a síntese histórica e superar os equívocos e as aporias da juventude compreendendo que as corporações, produtivas ou não, são importantes se articuladas com o partido político, com os sindicatos etc., compreendidos numa perspectiva social de Estado ampliado que articula sociedade política e sociedade civil, coerção e consenso.

²⁸ COUTINHO, Carlos Nelson. Gramsci e os conselhos de fábrica. In: GRAMSCI, Antonio & BORDIGA, Amadeo. **Conselhos de Fábrica**. Trad.: Marina Borges Svevo. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 92.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 97.

como os conselhos, os sindicatos e os partidos, necessários ao enfrentamento do processo de dominação dos trabalhadores. Mas se trata de um novo partido e de um novo sindicato comprometidos com o processo de transformação social por meio de lutas progressivas - abrangendo os diversos espaços sociais de produção e reprodução material e imaterial da vida - agregadoras de libertação dos trabalhadores e de conquistas de direitos. Estamos falando de uma forma de governo que possibilite o avanço progressivo das conquistas sociais, a qual, segundo Coutinho, mencionando Togliatti, Eugenio Curiel e Ingrao³⁰, consiste

[...] num regime democrático republicano que, graças à articulação dialética entre os organismos tradicionais de representação democrática (parlamentos etc.) e os novos institutos de democracia direta (conselhos de fábrica, de bairro), permite o avanço *progressivo* no sentido de

³⁰ Segundo Coutinho (2007), Togliatti, Eugenio Curiel e Ingrao foram os pensadores que deram continuidade ao pensamento gramsciano de democracia. Togliatti já dizia: “queremos uma república democrática dos trabalhadores, queremos uma república que se conserve no âmbito da democracia e na qual todas as reformas de conteúdo social sejam realizadas no respeito ao método democrático (p. 161). Nesse sentido, “[...] a democracia política perde o seu caráter de etapa a ser cumprida e abandonada no momento do ‘assalto ao poder’, no pretensão ‘grande dia’, para ganhar a característica de um conjunto de conquistas a serem preservadas e elevadas a nível superior – ou seja, *dialeticamente* superadas – na democracia socialista.” (p. 162) Para Curiel “a democracia progressiva não significa apenas uma etapa, uma fase à qual se chega e na qual se fica por algum tempo a fim de retomar o fôlego para seguir adiante: democracia progressiva é a formulação política do processo social da revolução permanente.[...] A experiência de uma democracia progressiva é condicionada pelo contínuo progresso social, por uma participação popular cada vez mais decisiva no governo, pela hegemonia cada vez mais madura da classe operária. (p. 162) Na trilha deixada por Gramsci, Ingrao argumenta que se trata de defender a ideia de “hegemonia e de pluralismo. Diria de modo mais preciso: hegemonia da classe operária no pluralismo; batalha por uma hegemonia operária que se explicita no pluralismo. É uma forma que não se limita a indicar uma direção da classe operária fundada no consenso; é uma fórmula que já alude a uma precisa *forma política e estatal* de consenso” (p. 163).

transformações sociais e econômicas profundas, da conquista permanente de posições no rumo do socialismo.³¹

No Brasil, Coutinho deu continuidade à discussão sobre a supracitada concepção de democracia entendida como avanço progressivo, a partir do pensamento gramsciano. Para ele, uma sociedade na perspectiva socialista não se constituirá simplesmente com a revolução realizada por meio da “guerra de movimento”, tomada do poder de forma coerciva, mas será realizada com a luta permanente, tendo como estratégia a “guerra de posição”, fundamentada nos diversos consensos/dissensos garantidores de liberdade, de direitos, de participação efetiva que diminua a distância entre dirigentes e dirigidos. Está é uma compreensão de democracia que

[...] incorpora determinadas conquistas liberais, considerando-as imprescindíveis à democracia (penso nos direitos civis, no direito de expressão, no direito ao livre pensamento etc.), mas que incorpora também outros direitos democráticos, como, sobretudo, o direito à participação. Para tanto, devemos imaginar formas institucionais que combinem a democracia representativa tradicional com a democracia participativa, de base, mas que incorpore também os chamados direitos sociais, que são direitos indiscutíveis da democracia moderna: o direito à previdência, à educação, à saúde e, no limite, o direito social à propriedade, o que implica a socialização dos meios de produção.³²

Tomando como referência o pensamento gramsciano, essa é a concepção de democracia que adotamos na presente reflexão, tendo em vista que, de um lado, possibilita fazer a crítica ao modelo de democracia liberal representativa de cunho minimalista e orientadora dos processos de produção e reprodução da vida social brasileira e, portanto, orientadora do processo de participação das organizações empresariais e instituições sociais. De outro lado, permite, sem negar as

³¹ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007, p. 161.

³² COUTINHO, Carlos Nelson. **Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo**. SP: Cortez, 2000, p. 130.

conquistas da democracia liberal, vislumbrar outras possibilidades democráticas que extrapolam os limites da representatividade parlamentar e institucional. Estamos falando de uma democracia efetivamente participativa que assegure as regras liberais do jogo democrático, combinadas com participação direta nos diversos níveis governamentais distribuídos no âmbito da sociedade civil e sociedade política, com destaque para a aparelhagem de governo. A perspectiva de democracia em pauta é viabilizada tendo como compreensão o vínculo organicamente articulado da esfera estrutural com a esfera superestrutural como ação de retorno ativa, portanto, possibilitador de participação política efetiva nos processos de tomadas de decisões e da construção da hegemonia em uma perspectiva emancipadora ético-política, além de fortalecer a esfera pública para superar, por incorporação, a perspectiva econômico-corporativa mercantil dominante.

O lugar da educação na modernização do Estado brasileiro na tensão entre o domínio e a direção de classe

As dificuldades para se instituir uma democracia articulada com o fortalecimento da ideia de esfera pública advêm, no entendimento de Chauí³³ (2001), da estrutura social autoritária pregressa e, na atualidade, da hegemonia político-econômica de cunho liberal/neoliberal. O autoritarismo é, segundo a autora, uma característica muito forte da sociedade brasileira, perpassando as suas principais fases históricas: colônia, império e república. Esse autoritarismo traz como uma de suas marcas o predomínio dos interesses privados sobre os interesses públicos, com intensa divisão e hierarquia social explicitadora de mando e obediência, o que reduz o número de

³³ CHAÚÍ, Marilena de Souza. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: UNESP, 2001.

pessoas no processo de tomada de decisões no âmbito da sociedade³⁴.

Portanto, o enfraquecimento da esfera pública política abre espaço para o fortalecimento da esfera privada mercantil e do interesse econômico o que, por sua vez, enfraquece a sociedade civil e fortalece a sociedade política com interesses particulares sem uma concepção de Estado amplo. Nesta perspectiva há, segundo Chauí, certa naturalização, dentre outras desigualdades, das econômicas, sociais e étnicas, em uma sociedade pleiteadora da modernização e tida como boa, indivisa, pacífica e ordeira, na qual

[...] os conflitos e contradições são considerados como sinônimos de perigo, crise, desordem e a eles se oferece uma única resposta: a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral. Em suma, a sociedade auto-organizada é vista como perigosa para o Estado e para o funcionamento racional do mercado. Isso leva a um modo também peculiar de bloquear

³⁴ “Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, ou da chamada ‘cultura senhorial’, a sociedade brasileira é marcada pelo predomínio do espaço privado sobre o público e, tendo o centro na hierarquia familiar, é fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade ou como alteridade. As relações entre os que se julgam iguais são de ‘parentesco’, isto é, de cumplicidade; e, entre os que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação, e, quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma de pressão. Em suma: micropoderes capitalizam em toda a sociedade de sorte que o capitalismo da e na família se espria para a escola, as relações amorosas, o trabalho, os *mass media*, o comportamento social nas ruas, o tratamento dado aos cidadãos pela burocracia estatal, e vem exprimir-se, por exemplo, no desprezo do mercado pelos direitos do consumidor (coroação da ideologia capitalista) e na naturalidade da violência policial.” (CHAUÍ, 2001, p. 13-14).

a esfera pública da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais antagônicos.³⁵

O processo de modernização do Estado brasileiro revela, conforme Chauí, o grau de participação política da população na sociedade, materializada na participação no âmbito das instituições sociais como as educativas. Para o entendimento macro do processo de modernização recorreremos às categorias gramscianas de *revolução passiva* e *Estado ampliado*, referenciadas por Coutinho em estudo do Estado brasileiro. A análise histórica utilizando-se desse referencial contribui para explicitar a dimensão política da participação na sociedade brasileira e conseqüentemente em suas instituições sociais como as educacionais.

No entendimento de Coutinho, “o Brasil experimentou um processo de modernização capitalista sem por isso ser obrigado a realizar uma revolução democrático-burguesa ou libertação nacional.”³⁶ Isto é, a constituição *pelo alto* e de forma gradual do latifúndio, que deu origem à empresa capitalista agrária, articulou-se com o processo de internacionalização do mercado interno, robustecido na complexa e urbana sociedade brasileira. Ocorre, entretanto, conforme Coutinho, que

[...] ambos os processos foram incrementados pela ação do Estado: ao invés de o resultado de movimentos populares, ou seja, de um processo dirigido por uma burguesia revolucionária que arrastasse consigo as massas camponesas e os trabalhadores urbanos, a transformação capitalista teve lugar graças ao acordo entre frações das classes economicamente dominantes, com a exclusão das forças populares e a utilização permanente dos aparelhos repressivos e de intervenção econômica do Estado³⁷.

O percurso histórico brasileiro rumo à modernização capitalista, perpassando a proclamação da independência, a

³⁵ CHAUÍ, Marilena de Souza. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: UNESP, 2001, p. 15.

³⁶ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007, p. 196.

³⁷ Idem.

proclamação da república, revolução de 1930 e o golpe militar de 1964, efetivou-se por meio de ações elitistas realizadas “pelo alto” sem o engajamento popular efetivo. Assim, trata-se de transformações sociais que, numa ótica gramsciana, denominam-se *revolução passiva*. Nesse sentido, o Estado (sociedade política) desempenha o papel de principal protagonista na *restauração* social, reagindo às possibilidades de transformações profundas advindas das forças populares ou na *renovação* por meio da assimilação e efetivação das demandas populares por parte da elite governante. Conforme mencionado, no Brasil, a revolução passiva se fez com o fortalecimento do Estado – em grande medida em sua forma ditatorial – em detrimento da sociedade civil. Os grupos governantes buscaram a supremacia do poder utilizando-se da prática do transformismo³⁸ por meio de “cooptação pelo bloco no poder de membros da oposição”³⁹, ou seja, da inserção de lideranças importantes nos diversos grupos políticos, o que excluiu as massas populares, bases para a construção de hegemonia.

No caso brasileiro, em diversos momentos, ocorreu uma ditadura com algum tipo de consenso popular, mas sem hegemonia. Isso ocorreu, utilizando-se da estratégia cunhada por Gramsci como *transformismo*, isto é, por meio da “assimilação pelo bloco histórico no poder das frações rivais das próprias classes dominantes ou até mesmo de setores das classes subalternas.”⁴⁰ O autor identifica na história política brasileira o método do transformismo evidenciado na assimilação pelo Estado de um grande número de intelectuais

³⁸ Para Coutinho (2007, p. 205) há na concepção gramsciana dois tipos de transformismo: o molecular, no qual “personalidades políticas singulares elaboradas pelos partidos democráticos de oposição se incorporam individualmente à classe política conservadora moderna” e o de “grupos radicais inteiros, que passam para o campo moderado.”

³⁹ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere v. 3/ Antonio Gramsci**. 4.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, Q. 13, § 1, p. 396.

⁴⁰ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007, p. 205.

que, de alguma forma, representaram os ideais das classes subalternas. Mas houve, também, o processo de assimilação, não sem resistência, de grupos inteiros (trabalhadores assalariados urbanos) ao governo nos períodos da ditadura Vargas (1937-1945), estendendo-se, por exemplo, ao período liberal-democrático entre 1945 e 1964.

A perspectiva social, nesse sentido, efetiva-se sob a ótica da dominação material, política e ideológica. As condições de produção capitalista originaram as classes sociais e a relação de domínio e subordinação que ocorreram pela via material e ideológica. A ideologia, nesse aspecto, tem importante papel no processo de dominação de classe. Mas a produção ideológica não pode ser pensada de forma independente ou isolada, tendo em vista que ela está implicada na esfera material dominante e, politicamente, na relação de classe. A ideologia, por essa via de raciocínio, deve ser pensada, segundo Cardoso (1977), dentro da formação social, sem se perder de vista o vínculo com as relações entre as classes sociais. “Eliminando-se qualquer dessas relações, elimina-se a possibilidade de entender a ideologia e a sua influência na formação, na manutenção e na transformação da sociedade.”⁴¹

Para Cardoso a categoria hegemonia é fundamental para o entendimento da produção ideológica, pois consegue explicar as relações entre as classes sociais para além da produção econômica, sem, no entanto, negar a preponderância desta, mas evidenciando, como também fundamentais, os aspectos ligados à direção cultural e política. Por esse caminho, em um modo de produção como o capitalista, ambas as classes fundamentais – burguesia e proletariado – podem assumir o poder e a direção de outras classes, pois a hegemonia não está, necessariamente, vinculada ao exercício do poder, mas associada à adesão em torno de uma classe, implicando domínio ao referir-se à relação entre as classes dominante e dominada e coesão, por oposição, no que se refere à adesão das

⁴¹ CARDOSO, Miriam Limeiro. **Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK JQ**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 59.

frações de classe sobre a direção intelectual e moral de uma das classes fundamentais.

A novidade da concepção gramsciana de hegemonia é distinguir os dois modos pelo qual ela se manifesta: um pelo domínio; outro pela direção intelectual e moral. Um grupo social básico *domina* quando liquida ou submete o grupo adversário; *dirige* quando se põe à frente dos grupos afins ou aliados. O domínio supõe o acesso ao poder e o uso da força, compreendendo a função coercitiva; a direção intelectual e moral se faz através da persuasão, promove a adesão por meios ideológicos, constituindo a função propriamente hegemônica. Destacando esta segunda função da primeira, fica aberta a possibilidade de pensar a hegemonia também quanto às classes dominadas, desde que vinculada ao grupo social básico.⁴²

Por essa via, abre-se a possibilidade de também os grupos sociais básicos dominados desenvolverem outra direção intelectual e moral, mesmo não tendo acesso aos meios de direção. As possibilidades de construção de hegemonia até então refletidas estavam relacionadas aos grupos dominantes que detinham o poder econômico. Assim, a hegemonia da classe dominada somente seria possível se houvesse uma transformação econômica, mas, “com a separação, proposta por Gramsci, das funções coercitiva e dirigente a hegemonia inclui a possibilidade de uma reforma intelectual e moral que se processe já antes daquele acesso.”⁴³ Revitaliza-se, dessa forma, sem desconsiderar a determinação econômica, a dimensão política, revalorizando-se a ideologia. Nessa direção, Gramsci faz importante alerta no que se refere à relação entre a política, a ideologia e a estrutura material, ao dizer que “apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da infra-estrutura deve ser combatido, teoricamente como um infantilismo primitivo.”⁴⁴

⁴² Idem, *ibidem*, p. 60 (grifos na fonte).

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 61.

⁴⁴ GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 10.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 117.

Tal preocupação é reforçada por Cardoso ao argumentar que não há dúvida de que a determinação é do econômico, mas não diretamente, nem imediatamente, nem absolutamente. Assim, a relação entre o político, o ideológico e o econômico precisa ser vista sob o ponto de vista da totalidade contraditória, pois há uma inter-relação entre essas dimensões no processo de produção e reprodução da vida social. Gramsci, entretanto, ao falar da reforma intelectual e moral, já inclui a necessidade de transformação das relações econômicas da sociedade, ou seja, “o programa da reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda a reforma intelectual e moral”⁴⁵ produtora de hegemonia da classe dominada. Com isso Gramsci explicita a necessidade da classe dominada afastar-se da influência ideológica dominante. O ponto fundamental para tal afastamento é a tomada de consciência, ao nível da ideologia, do conflito das relações de produção e, nesse caso, do imbricamento entre ideologia e economia, superestrutura e infraestrutura.

A hegemonia exercida enquanto função de direção sem domínio mostra a possibilidade e sugere a força da ideologia dominada, quando ela consegue constituir-se de forma autônoma face à ideologia dominante, ou melhor, quando consegue romper com esta, rompimento que não se dá independentemente das transformações econômicas pelas quais a sociedade esteja passando, mas que, por outro lado, também não é *inteiramente* dependente delas. A relação entre economia e ideologia se esclarece na concepção gramsciana quando ele adota a tese de que é no campo ideológico que os homens tomam consciência dos conflitos do seu mundo econômico.⁴⁶

Do raciocínio anteriormente explicitado podemos inferir que a conquista e o exercício da hegemonia requerem uma atuação no âmbito da estrutura e da superestrutura, pois ela

⁴⁵ GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. 3.ed. Trad.: Luiz Mário Gazaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 9.

⁴⁶ CARDOSO, Miriam Limoeiro. **Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK JQ**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 62.

ocorre nas diversas dimensões da totalidade social: econômica, política, ideológica e cultural. As instituições sociais, como as universidades, por exemplo, situam-se na instância superestrutural, portanto, espaço privilegiado de desencadeamento e sedimentação da luta pela hegemonia cultural e ideológica e, como consequência, também, pela hegemonia política e econômica. Nesse ambiente institucional, sem perder de vista a sociedade mais ampla, também ocorre a luta de classe. É certo que o grupo hegemônico utiliza-se da universidade, assim como dos outros espaços sociais, para fazer valer a sua concepção de mundo, entendimento gramsciano de ideologia, como universalmente única e verdadeira aos outros grupos, entretanto, esse mesmo espaço social constitui-se em arena propícia à construção da hegemonia do grupo não hegemônico. Tal raciocínio vale para pensarmos, por exemplo, o processo educativo em uma dada instituição social, como a universidade. Nesse espaço, os projetos de educação, de universidade e de gestão são, também, projetos em disputa.

Nesse sentido, na constituição de um processo hegemônico, os elementos políticos e ideológicos - a cultura em geral, o sistema escolar, as relações familiares, entre outros - são muito importantes, mas se entende que exista dialeticamente um vínculo orgânico entre a superestrutura e a estrutura, base econômico-material, na formação de um determinado bloco histórico. Ou seja, na constituição hegemônica de determinada classe ou determinado grupo faz-se necessária uma unificação global articuladora das forças materiais e ideológicas e do Estado no seu sentido amplo: sociedade política e sociedade civil.

Desse vínculo orgânico entre estrutura e superestrutura, sociedade política e sociedade civil são estabelecidas as bases materiais e ideológicas em que se fundamentam as relações de hegemonia explicitadoras de direção política e coerção. Dessa forma, Gramsci (1991), ao discutir o Estado ampliado, está referindo-se à superestrutura do bloco histórico formado pelo conjunto de duas esferas essenciais: a sociedade política,

inerente ao aparelho de Estado, e a sociedade civil, que corresponde à maior parte da superestrutura.

Por enquanto pode-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, conjunto de organismos chamado comumente de “privados”) e o de “sociedade política ou Estado”, que correspondem à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e aquela de ‘domínio’ ou de comando, que se expressa no Estado e no governo jurídico.⁴⁷

A sociedade política reúne um conjunto de atividades na superestrutura inerente à função coercitiva para a manutenção, pela força, da ordem estabelecida, pelo grupo que está no poder. A manutenção da ordem estabelecida se efetiva por meio da injunção militar, abrangendo também o governo jurídico, força imprimida pelas leis. A partir desse entendimento, podemos dizer que a sociedade política mantém estreito relacionamento com a sociedade civil em diversos aspectos: no relacionamento direto, a sociedade política mantém uma relação autônoma, de ditadura, em relação à sociedade civil ou de dependência daquela com relação a esta quando o relacionamento for de hegemonia política; em se tratando do nível técnico-militar ou do político-militar, o relacionamento se dá pelo uso da força ou pela direção política da coerção⁴⁸.

Nessa direção, Portelli destaca, de acordo com Gramsci, que no interior da sociedade civil a disseminação da ideologia da classe dirigente conta, de um lado, com as organizações que a difundem: a magistratura e os oficiais do exército; e de outro lado, com as organizações que a incorporam: a igreja, a escola, a imprensa, a universidade, entre outros. Esse conteúdo ideológico influencia a opinião pública por meio de diversos instrumentos ou recursos: os meios audiovisuais, teatro,

⁴⁷ GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 8.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 10-11.

⁴⁸ PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. Tradução: Angelina Peralva. RJ: Paz e Terra, 1977.

cinema, rádio, televisão etc.; meios escritos, livros, jornais; e outros meios como a arquitetura, a disposição e o nome das ruas, entre outros⁴⁹.

A hegemonia não se constrói mais se utilizando só do processo coercitivo, pois, na construção de um projeto hegemônico, exige-se muito mais o consenso do que a coerção. Como o consenso se dá fundamentalmente no âmbito da sociedade civil, a luta política, por meio da *guerra de posição* articulada à *guerra de movimento*, ganha significativa importância na construção de uma perspectiva de democracia efetivamente participativa.

Apontamentos (in)conclusivos acerca da educação como guerra de movimento e posição em busca de hegemonia democrático-popular

Tendo como perspectiva de análise a noção gramsciana de Estado ampliado, podemos deduzir que no Brasil a sociedade política constituiu-se, em grande parte de sua história, na dimensão do Estado com preponderante força sobre a sociedade civil, enfraquecida politicamente. Tal formação social, estruturada como revolução passiva efetivada pelo alto, aproxima-se mais do que Gramsci chamou de formação social *oriental* e menos da formação do tipo *ocidental*⁵⁰. Mas, para Coutinho⁵¹, como o processo de formação da

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Explicitando a compreensão sobre a formação social oriental e ocidental, Gramsci (GRAMSCI, 2007, v. 3, Q. 7, p. 262) argumenta, criticando aqueles que buscavam fazer a revolução por meio da guerra de movimento, que “no Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia uma justa relação entre Estado e sociedade civil e, diante dos abalos do Estado, podia-se divisar imediatamente uma robusta estrutura de sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; isso se podia ver, mais ou menos, de Estado para Estado, mas esta observação exigia um acurado reconhecimento de caráter nacional.”

⁵¹ COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

sociedade brasileira não ocorreu de forma linear e sincrônica, simplesmente na perspectiva oriental em toda sua história, tendo, portanto, presente as forças contraditórias e diacrônicas, tem forjado uma formação social de natureza ocidental na ótica do Estado ampliado, emergindo uma *justa relação* entre Estado, sociedade política e sociedade civil.

Na perspectiva do Estado ampliado, a formação de uma dada hegemonia social que articula a *guerra de movimento* e a *guerra de posição* parece ser fundamental na análise da sociedade brasileira e de suas instituições. Nesse sentido é importante entender, de um lado, que em sociedades ou momentos sociais do tipo *oriental*, marcados por traços liberais elitistas, persiste o entendimento de que a tomada do poder ocorre por meio da *guerra de movimento*. Por outro lado, em formações sociais do tipo *ocidental*, caracterizadas pelas modernas democracias, há a compreensão de que é preciso articular a estratégia da *guerra de movimento* com a da *guerra de posição*. A questão que se coloca na presente discussão é a seguinte: a sociedade brasileira é do tipo oriental ou ocidental? As análises de Coutinho, realizadas na ótica de uma visão de conjunto sustentam que

[...] a evolução histórica do Brasil mostra o fato de que houve (como causa e efeito dos processos de revolução passiva) um longo período, que corresponde a toda a fase imperial e uma parte da republicana, no qual a sociedade brasileira apresentava fortes traços típicos do modelo ‘oriental’ no que se refere à relação entre Estado e sociedade civil. [...] o que torna possível afirmar a predominância de pontos de semelhança com o modelo ‘oriental’ é o fato de que não só a sociedade civil brasileira era até pouco tempo ‘primitiva e gelatinosa’, mas também de que o Estado – ao contrário das mencionadas sociedades liberais – foi sempre bastante forte.⁵²

Na continuidade da discussão o autor esclarece também que ao longo da história brasileira houve manifestações dessa mesma sociedade civil, embora nos limites da democracia minimalista, em contraposição à lógica coercitiva do Estado. A população, de alguma forma, participou no âmbito da

⁵² Idem, *ibidem*, p. 211-212.

sociedade por meio: 1) do parlamento via partido político; 2) dos sindicatos; 3) das greves; dos movimentos econômicos, culturais e políticos; 5) e da insurreição armada. É bem verdade que a reação da classe dominante a essas pressões da classe dominada foi, sistematicamente, de contenção por meio de outra revolução passiva, como foi o caso da Revolução de 1930 na qual os “setores mais modernos da oligarquia agrária conquistaram uma posição hegemônica no bloco de poder, cooptando ao mesmo tempo a ala mais moderada da liderança das camadas médias, os tenentes.”⁵³

Acontecimentos históricos na sociedade brasileira têm revelado, de um lado, a existência de um movimento de revolta e manifestação reivindicativa da sociedade civil e, de outro, a contenção, via cooptação e repressão do Estado. Mas o germe de uma sociedade civil mais participativa foi crescendo e fortalecendo em cada embate político-social. Entre 1945 e 1964 passou a existir uma posição mais equilibrada entre o Estado e sociedade civil e, nessa perspectiva, “em 1945, com a queda da ditadura e o retorno à democracia (ainda que limitada), o processo de ‘ocidentalização’ da sociedade brasileira se tornou mais nítido.”⁵⁴ Com o golpe militar de 1964, o processo de ocidentalização foi drasticamente interrompido com consequências cruéis para as iniciativas de autonomia da sociedade civil e fortalecimento do poder do Estado, o que não significou o fim das margens à liberdade e à emancipação social real. Esse germe de autonomia da sociedade civil, mesmo nas adversidades,

[...] cresceu e se diversificou a partir de meados dos anos 70, quando um forte movimento no sentido de auto-organização envolveu os operários, os camponeses, as mulheres, os jovens, as camadas médias, os intelectuais e até mesmo setores da burguesia. O movimento de massa (ocorrido em 1984) em favor da eleição direta para presidente da república, que desempenhou um papel decisivo na derrota definitiva da ditadura militar, foi a culminação desse processo de

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 214.

⁵⁴ Idem, p. 214.

fortalecimento da sociedade civil, que assumiu dimensões até então inéditas na história do Brasil.⁵⁵

A denominada “nova república” inaugurou o processo de democratização da sociedade brasileira que frutificou de uma longa luta por projetos antagônicos defendidos por grupos sociais que, também, colocaram-se mais ou menos em lados opostos: de um lado, a classe alta, a elite brasileira, encastelada preponderantemente na aparelhagem estatal, apoiada pelo poder econômico e, de outro, a classe fundamental, os economicamente desfavorecidos, explorada, situada no âmbito da sociedade civil. Essa fase da história brasileira abriu o caminho para o processo de ocidentalização social no qual a participação política de natureza popular foi fortalecida, mas sua consolidação dependeu da continuidade da luta de forma intensiva e constante, tendo em vista que a transição democrática foi realizada articulando as forças advindas da “base”, sociedade civil, e procedimentos do tipo transformista “pelo alto”. Nesse sentido, para onde iremos caminhar depende da continuidade das lutas e agregações de forças em determinado bloco dirigente, que “pode ser ou a criação de uma democracia real, de massas, aberta ao socialismo, ou a restauração do velho liberalismo elitista e excludente, agora sob a forma ‘moderna do liberal-socialismo.’”⁵⁶

Certamente a sociedade brasileira nesse final do século XX e primeira década do século XXI tem fortes traços de ocidentalidade e há consciência de que os avanços sociais não se fazem mais simplesmente por meio da *guerra de movimento*, mas articulando esta com a *guerra de posição*, abrangendo ações nos diversos espaços sociais da sociedade civil e instituições sociais no âmbito da aparelhagem estatal. Mas não podemos esquecer de que o liberalismo renovado (neoliberalismo), desde 1990 tem sido fortemente implantado em países em desenvolvimento e, aqui no Brasil, encontrou guarida segura nos governos de Collor e Cardoso (década de 1990 e início da

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 215.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 217-218.

década de 2000) e, guardadas as especificidades, com seus desdobramentos no governo Lula (2003 a 2010) e Russeff (2011-2014). Lembramos que o neoliberalismo não visa a ampliar a esfera pública, a democracia e a participação no seu sentido efetivo e emancipatório na perspectiva de Rousseau, Gramsci, Coutinho, entre outros; pelo contrário, o que fundamenta a lógica de governo neoliberal é a esfera privada mercantil, a democracia e a participação mínima de natureza schumpeteriana. Certamente, esta perspectiva tem implicações para a participação na sociedade em geral e em suas instituições em particular, como as educacionais.

Faz-se necessário, nesse sentido, não perder de vista que as classes e grupos sociais populares são necessários para a conquista da hegemonia na perspectiva de um projeto de sociedade, de educação e de gestão institucional mais emancipadores. A “guerra de posição” que abranja os diversos espaços de produção e reprodução da vida social, envolvendo os espaços formais e não-formais, parlamentares e extraparlamentares é, fundamentalmente, necessária na construção de uma sociedade menos alienada na qual seja contínuo o processo de autonomia, democracia efetivamente participativa na sociedade em geral e nas suas instituições. Nesse sentido, as instituições sociais, de modo particular as culturais e as educativas, são importantes espaços de lutas pelo poder, quando situadas no macro sistema social, pois “todas as relações de hegemonia são necessariamente uma relação pedagógica [...]”⁵⁷

Os escritos de Gramsci, já mencionados neste estudo, nos ajudam a entender que, historicamente, a prática humana tanto pode reafirmar o projeto hegemônico de sociedade quanto pode negá-lo explicitando um estado de crise. O sistema escolar em geral, incluindo aí a universidade, por sua ação pedagógica, constitui-se, dessa forma, em importante instrumento no fortalecimento da hegemonia dominante, mas,

⁵⁷ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere v. 1/ Antonio Gramsci**. 4.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, Q. 10, § 44, p. 399.

contraditoriamente, pode ser, também, portadora de um projeto contra-hegemônico de sociedade, contribuindo para produzir um bloco sociocultural e político de cunho democrático-popular.

Mas, para a construção de hegemonia político-cultural e democrático-popular, faz-se necessária uma ação política que articule dialeticamente teoria e prática, pois “as ideias caminham e se efetivam historicamente com os homens de boa vontade, o estudo dos homens, de suas escolhas, a verificação de suas ações é tão necessária quanto o estudo das ideias.”⁵⁸ Dessa forma, é fundamental a postura de se conhecer a realidade concreta e os processos que a permeiam, tendo em vista a superação de determinada realidade social, pois, “o político em ação é um criador, um investigador, mas não cria do nada nem se move no vazio turvo de seus próprios desejos e sonhos. Ele se baseia na realidade efetiva.”⁵⁹

A modificação da realidade efetiva exige dos sujeitos sociais mais do que conhecimento e vontade, uma ação política que articule um agir orgânico nos espaços de poder formal no âmbito da sociedade política ou aparelho político-administrativo e nos diversos espaços de produção e reprodução da vida social, envolvendo os ambientes formais e não-formais, parlamentares e extraparlamentares. Este movimento, para além da utopia, pode potencializar um contínuo processo de autonomia e de democracia efetivamente participativa na sociedade em geral e nas suas instituições sociais, como as educacionais, em particular.

Embora de forma tímida as conquistas democrático-popular que tem ocorrido no Brasil, em grande medida, é fruto desse engajamento político da sociedade civil nas lutas e disputas por direitos sociais. Em virtude da limitada extensão desse texto não será possível explicitar tal processo demonstrando a ampliação das políticas sociais,

⁵⁸ GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del Carcere**. Torino: Einaudi Editore, 1977, Q. 14, § 75, p. 1743.

⁵⁹ SADER, Emir (org). **Gramsci: poder, política e partido**. Trad.: Eliana Aguiar. São Paulo: Expressão popular, 2005, p. 37.

principalmente, a partir de 1980, mas elencaremos algumas das mencionadas conquistas expressas na legislação educacional brasileira: ensino fundamental obrigatório e gratuito; progressiva universalização do ensino médio gratuito; atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência; atendimento em creche e pré-escola às crianças brasileiras; acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística; atendimento ao educando, no ensino fundamental, através de programas suplementares de material didático-escolar, transporte, alimentação e assistência à saúde; acesso ao ensino obrigatório e gratuito como e direito público subjetivo; ampliação dos jovens no campo da ciência, das artes e da filosofia; acesso das minorias e dos economicamente desfavorecidos à universidade, entre outros.

Embora tais políticas sociais sejam naturalizadas como atribuições do Estado brasileiro em uma perspectiva supranacional, de fato, são conquistas conseguidas na disputa de classes articulando continuamente as lutas no âmbito da sociedade civil e política tendo como estratégias a guerra de movimento e guerra de posição, tomadas em uma perspectiva histórico-social.

Referências bibliográficas

CARDOSO, Miriam Limoeiro. **Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK JQ**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: UNESP, 2001.

COUTINHO, Carlos Nelson. Gramsci e os conselhos de fábrica. In: GRAMSCI, Antonio & BORDIGA, Amadeo. **Conselhos de Fábrica**. Trad.: Marina Borges Svevo. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 7-12.

_____. **Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo**. SP: Cortez, 2000.

_____. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. RJ: Civilização Brasileira, 2007.

- GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del Carcere**. Torino: Einaudi Editore, 1977.
- _____. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. 3.ed. Trad.: Luiz Mário Gazaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 8.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- _____. **Concepção dialética da história**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 10.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- _____. **Cadernos do Cárcere v. 1/ Antonio Gramsci**. 4.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. **Cadernos do Cárcere v.3/ Antonio Gramsci**. 3.ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____; BORDIGA, Amadeo. **Conselhos de Fábrica**. Trad.: Marina Borges Svero. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Francoforte: Suhrkamp, 1995.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Trad.: Magda Lopes e Maria Lobo da Costa. 4. ed. São Paulo: Editora S. Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.
- MARX, Karl. **O capital**. v. I. 2. ed. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. SP: Nova Cultural, 1985.
- _____. **A questão judaica**. 5.ed. São Paulo: Centauro, 2000.
- PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. Tradução: Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- _____. **A origem da desigualdade entre os homens**. 2.ed. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2007.
- SADER, Emir (org). **Gramsci: poder, política e partido**. Trad.: Eliana Aguiar. São Paulo: Expressão popular, 2005.

Resumo

O presente texto propõe-se a discutir as possibilidades de construção de hegemonia democrático-popular no processo de modernização do Estado Brasileiro tendo a educação como arena de luta ético-política. Frente à predominância da lógica capitalista sobre uma perspectiva social mais humanizada e desalienada, o texto visa entender quais as possibilidades de efetivação da dimensão ético-política em relação à dimensão econômico-corporativa. Assim, indagamos: quais as possibilidades de efetivação da dimensão ético-política nos processos sociais? Tendo em vista a contradição entre a vontade política e a realidade material presente, quais as potencialidades das instituições educacionais na construção de hegemonia democrático-popular que extrapole a reprodução da ideologia mercantil na sociedade brasileira? Quais os sinais de contra-hegemonia podem ser vislumbrados no processo educacional brasileiro? Na consecução do objetivo proposto nessa discussão realizamos um levantamento bibliográfico recuperando o entendimento acerca da compreensão gramsciana de democracia com o intento de entender o lugar da educação na construção de uma sociedade emancipadora do ser humano. Os resultados do estudo abrangem: os fundamentos dos processos sociais na sociedade capitalista: dimensões econômico-corporativas e ético-políticas; o lugar da educação na modernização do Estado brasileiro nas tensões entre domínio e direção de classes; e apontamentos (in)conclusivos acerca da educação como guerra de movimento e de posição em busca de hegemonia democrático-popular. Por meio da referida pesquisa foi possível fazer reflexões que explicitam a articulação das dimensões econômico-corporativa e ético-política como aspectos constitutivo e constituinte dos diversos processos sociais, como os educacionais. Divergindo de uma postura puramente determinista o estudo recoloca a educação/escola como espaços educativos contraditórios que, ao mesmo tempo em que pode alienar, também pode contribuir para a libertação do ser humano.

Palavras chave: Sociedade brasileira; Domínio e direção de classe; Educação.