

Pedro Leite Júnior
Lucas Duarte Silva
(Organizadores)

Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política
Contemporaneidade



STUDIA ∞

DISSERTATIO
STUDIA

Comitê Editorial

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (UFPel)

Prof. Dr. Pedro Leite Júnior (UFPel)

Prof^a. Dra. Flávia Carvalho Chagas (UFPel)

Prof. Dr. Eduardo das Neves Filho (UFPel)

Diagramação

Prof. Dndo. Lucas Duarte Silva (PUCRS/UPF)

Projeto gráfico Editorial

Nativu Design

Direção de Arte

Valder Valeirão

Comitê Científico

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller (PUCRS)

Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

Prof. Dr. Rogério Saucedo Corrêa (UFSM)

Prof. Dr. João Hobbuss (UFPel)

Prof. Dr. Clademir Araldi (UFPel)

Prof. Dr. Eros Carvalho (UFRGS)

Prof. Dr. Helder Carvalho (UFPI)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)

Prof. Dr. Guilherme Wyllie (UFF)

Prof^a. Dnda. Mônica Herrera (UdelaR - Uruguay)

Prof. Dr. Agustín Reyes Morel (UdelaR - Uruguay)

Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política

Contemporaneidade

Catálogo na Publicação:
Kênia Moreira Bernini – CRB-10/920

C749 s Congresso de Filosofia Moral e Política (3. : 2014 : Pelotas, RS)
Sobre responsabilidade [recurso eletrônico] : anais ... : contemporaneidade / Organizado por Pedro Leite Júnior, Lucas Duarte Silva. – Pelotas: NEPFIL online, 2014.
587p. – (Série Dissertação-Filosofia ; 08)

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/index.php>
ISBN: 978-8567332-12-3

1. Responsabilidade. 2. Ética. 3. Moral. 4. Filosofia contemporânea. I. Leite Júnior, Pedro; org. II. Silva, Lucas Duarte, org. III. Título

CDD 100
190

Pedro Leite Júnior
Lucas Duarte Silva
(Organizadores)

Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política
Contemporaneidade

Sumário

Pensando a responsabilidade sobre o mal: reflexões sobre a barbárie	
<i>Roberto Bueno</i>	15
Condi(a)ção humana, liberdade e responsabilidade	
<i>Joelma Lúcia Vieira Pires</i>	40
Punição e banalidade do mal	
<i>Cláudia Carneiro Peixoto</i>	60
Notas sobre o conceito arendtiano de natureza humana	
<i>Alfons C. Salellas Bosch</i>	65
Arendt: mundo comum e educação	
<i>Nei Jairo Fonseca dos Santos Junior</i>	72
O conceito de justiça em Hannah Arendt	
<i>Gustavo Jaccottet Freitas</i>	91
A responsabilidade dos cidadãos na esfera pública e o uso da liberdade política na concepção de Hannah Arendt	
<i>Rossana Batista Padilha</i>	104
Hannah Arendt: educação e responsabilidade	
<i>Carmen R. Bülow</i>	112

"Direito a ter direitos": a (re)fundação dos direitos humanos em Arendt	
<i>Eduardo Jose Bordignon Benedetti</i>	121
Hannah Arendt: educação e amor mundi	
<i>Juliana Scherdien Amaral</i>	133
Responsabilidade pessoal para compartilhar o mundo	
<i>Josefe Rockenbach</i>	143
Responsabilidade como princípio de individuação em Levinas	
<i>José Tadeu Batista de Souza</i>	153
Ética da responsabilidade “pelo outro”: Emmanuel Levinas	
<i>Rubens Machado</i>	168
A “Pequena Ética” de Ricoeur	
<i>Claudia Aita Tiellet</i>	181
Do conflito ao reconhecimento mútuo em Ricoeur	
<i>Paulo Gilberto Gubert</i>	196
Algumas considerações acerca da interpretação de John Rawls ao imperativo categórico kantiano	
<i>Édison M. S. Difante, Francielle M. Cassol</i>	217
A abordagem teórica na interpretação das decisões judiciais e sua relação com a responsabilidade do Juiz Hércules	
<i>Patrícia Xavier Bittencourt</i>	229

O problema da responsabilidade em Hans Kelsen_sob a perspectiva da internacionalização das normas jurídicas	
<i>Rubin Assis da Silveira Souza</i>	242
Motivação moral racional em John Finnis	
<i>John Florindo de Miranda</i>	262
Problemas de Filosofia Moral:_Adorno e a Dialética Moral Negativa	
<i>Giovane Rodrigues Jardim</i>	281
Democracia de Schumpeter a Habermas	
<i>Daniel de Souza Lemos; Louise Lanes Lemões</i>	300
A ética do discurso de Habermas_como fundamentação para um projeto de paz perpétua	
<i>Alexandre Neves Sapper</i>	315
A exiguidade das éticas tradicionais para com o agir humano transformado pela técnica na ótica de Hans Jonas	
<i>Vinicius Britto Moraes</i>	329
A questão dos grupos como sujeitos de direitos:_as críticas de Barry ao multiculturalismo de Kymlicka	
AnaPaula Brito Abreu de Lima	341
Responsabilidade moral e atitudes reativas	
<i>Alexandre Xavier Vargas</i>	353

Proposta de um Realismo Moral a Partir da Teoria dos Três Mundos de Karl R. Popper	
<i>Mateus Romanini</i>	365
O ateísmo postulatório e a responsabilidade em Sartre	
<i>Isis Moraes Zanardi; Luiz Ferreira de Almeida Neto; Ricardo Antonio Rodrigues</i>	385
Vocação e responsabilidade: os dilemas de uma geração	
<i>Edson Ferreira da Costa</i>	404
Ações afirmativas e o problema da discriminação inversa	
<i>Thaís Cristina Alves Costa</i>	419
Temos o dever de tolerar?	
<i>Lucas Petroni</i>	433
Razão de Estado e a (ir)responsabilidade antidemocrática	
<i>Geraldo Alves Teixeira Júnior</i>	457
“Saber Para Prever, Afim de Prover”: a influência da filosofia positivista na manutenção do estado moderno e burocrático no Rio Grande Do Sul (1898-1928)	
<i>Jean Pierre Teixeira da Silva</i>	473
A responsabilidade dos estados: direitos humanos e justiça internacional	
<i>Guilherme Camargo Massaú; Gustavo Oliveira Vieira</i>	488

Implicações do pensamento comunitário contemporâneo na cultura jurídica brasileira

Ernani Schmidt..... 501

Filosofia e direitos humanos: normatividade ético-jurídica em comunidades quilombolas

Mara Sirlei Lemos Peres; Agemir Bavaresco 519

Malvinas ou Falkland? Investigações acerca dos dilemas territoriais na América Latina

Bruna Baungarten; Gustavo Vieira; Jéssica Strongolli 535

Estado, constituição e direitos humanos na construção da política externa de armas e desarmamento

Gustavo Oliveira Vieira; Gabriel Francisco Silva; Stefan Metzen Klein 548

Biopolítica e responsabilidade moral

Kelin Valeirão..... 566

Pensando a responsabilidade sobre o mal: reflexões sobre a barbárie

*Roberto Bueno*¹

Este é um trabalho todavia em processo de elaboração.² A sua preocupação de fundo é com a causação da dor e do sofrimento no mundo e com a (ir)responsabilidade dos seus perpetradores. O ponto de partida deste texto é que a noção de responsabilização equivale à necessidade de que o acultramento social e político opere fortemente desde a liberdade de escolha, e que, momento subsequente, permita remeter ao conceito de culpa. A assunção do conceito de liberdade de escolha apresenta-se como um elemento prévio e indissociável da responsabilização de um agente, seja ele público ou privado. Contudo, é preciso ter consciência da ameaça já presente e que deriva da ampliação das ações burocrático-tecnológicas, cegas em seus instrumentos e desígnios ao acesso e à crítica pública, mormente em sociedades majoritariamente apolíticas e de capacidade analítica comprometida do ponto de vista holístico, para o que em muito contribui o caráter altamente especializado das mesmas, perigosamente fracionadas em seus segmentos com escassos vasos comunicantes.

¹ Professor Doutor Adjunto II da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor da Graduação do Programa de Pós-Graduação em Direito Público da UFU. Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFCE). Mestre em Filosofia do Direito e Teoria do Estado (UNIVEM). Especialista em Ciência Política e Direito Constitucional pelo Centro de Estudos Constitucionais de Madrid (CEC). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

² Outros referenciais teóricos ainda não incorporados plenamente neste texto, todavia inconcluso, o serão em seu desenvolvimento. Neste momento depararemos com fontes como Günter Grass e Karl Jaspers mas também, embora de modo auxiliar, Tzvetan Todorov e Stanley Milgram.

Neste texto circunscrevemos o objeto ao trabalhar com a hipótese de que os regimes totalitários são os verdadeiros antípodas da possibilidade de responsabilização do homem por apostar na pura concentração de poderes e reconhecimento de que esta seja a única fonte de poder válida, desconsiderando a autonomia individual, sem a qual o agir não pode redundar em culpa, *strictu sensu*, senão em mera violência do Estado contra o seu ator.

Tal processo não se encontra tão distante das sociedades ocidentais dos nossos dias, e um de seus aspectos é justamente o grave e denso processo de acumulação de meios tecnológicos, de processamento de informações relativas à humanidade em seu conjunto. Desde logo, o instrumento tecnológico disponível é assustador, e do que algo como isto pode ser capaz todos nós já sabemos pelos referenciais históricos de que dispomos ainda mais preocupante quando tenhamos em perspectiva a inexistência teórico-empírica de poderes amplíssimos cuja ilimitação não remetesse a violações e abuso de direitos e garantias de indivíduos e coletividades. Neste sentido, parece-nos, todavia pendente é a resposta sobre as atualizações que o mal radical pode recepcionar e em que pode ele transformar-se. O mal radical equivale à destruição não já do físico, mas da intimidade psíquica das vítimas, de subtração das condições mínimas, materiais e mentais, para recorrer e sobreviver às ações últimas do perpetrador.

Das faces do mal e da responsabilização

Neste particular resta o já antigo questionamento de Joseph Weizenbaum, logo respondido em tom cético, sobre se alguma vez aprendemos algo, verdadeiramente, de toda a barbárie praticada pelo nacional-socialismo³, ou seja, se, de algum modo, nossa civilização deu algum passo adiante para evitar as reprogramações ideológicas do extermínio humano calçado em argumentações utópicas e (pretensiosamente) científicas quanto aos fins, mas dela valedouras em sua inteireza quanto aos meios.

³ WEIZENBAUM, 1976, p.242.

Dar um passo adiante nesta matéria - ainda quando reflexões conclusivas talvez não estejam mesmo ao nosso alcance - significa estar comprometidos a todo momento, com a reproposição desta reflexão, e para tanto a memória das vítimas é poderoso elixir moral, pois desconstrói a inércia humana frente ao mal total, descomprime o agir presente e desloca cinzentas nuvens do porvir e das gerações para as quais temos a pretensão de legar senão um futuro melhor, pelo menos, um que não lhes imponha algumas das horrendas faces que a barbárie pode assumir. Se estivermos comprometidos com certa dose de relativismo axiológico que nos imponha algum distanciamento da face do porvir, é um imperativo legar a segurança da existência e as condições meio-ambientais para tanto.

Este texto propõe a reflexão em torno a tal objeto desde o ângulo da responsabilização, e o faz a partir de sua mais horrenda formatação histórica, a saber, da radicalidade do mal, desde um de seus símbolos superiores, a saber, Auschwitz. A caminho de completar um século, mas ainda sob o impacto eterno e radical que o transcurso do tempo não pode obscurecer experiência ainda muito recente, a alta temperatura dos fornos de Auschwitz, responsabiliza os perpetradores, e os omissos, de ontem como de hoje, e para tanto as suas cinzentas nuvens descolorem os céus da humanidade imprimindo-lhes o inefável signo da barbárie. Densas são estas nuvens, o suficiente para tornar impenetráveis, ao menos com a clareza almejada, o ânimo e a própria alma dos seus perpetradores. Para a versão radical do horror o tempo estancou, pois a memória nele mantém-se. A rigor, trata-se de um conjunto de sombras inexpugnáveis, que projetam-se da história recente para o futuro com uma ainda mais assustadora visão de Bauman, leitor de Milgram ao destacar que

A notícia mais assustadora trazida pelo Holocausto e pelo que sabemos acerca dos seus executores não foi a probabilidade de que “isso” pudesse acontecer a nós, mas a idéia de que nós poderíamos perpetrá-lo⁴.

⁴ BAUMAN, 1998, p.179.

Se a radicalidade do mal já foi anunciada, assim como sua projeção sobre a memória, agora, do que se trata, é de uma crítica de Bauman sobre a espantosa conclusão de que os perpetradores, em potência, somos quaisquer dos vivos. Isto remete às conclusões alcançadas por um experimento de Milgram. Das linhas de seu trabalho emerge a assustadora e bem fundada conclusão de seu experimento, a saber, de que nós todos podemos ser novos e atrozos perpetradores do horror, e isto apenas dependerá das circunstâncias. Não será necessário que uma conjunção natural rara de fatores sejam postas mas, antes, o que é ainda pior, estamos expostos a que a mera engenhosidade humana as crie artificialmente, seja por grupos políticos e seus ideólogos do horror. Com isto, e invertendo toda a crença bastante disseminada de que apenas o mal das pessoas é elemento constituinte e suficiente para a superveniência de práticas bárbaras como as do nacional-socialismo. O horizonte é bem mais sombrio quando a indiferença seja a marca do presente, pois “[...] a crueldade não é cometida por indivíduos cruéis, mas por homens e mulheres comuns, tentando desempenhar bem suas tarefas ordinárias [...]”⁵. A crueldade, portanto, não é exclusividade do homem mal, como confortavelmente podemos ser levados a crer (e de fato fomos). Isto é aterrador e, obviamente, nada tranquilizador.

Cruéis ou não, é necessário focalizar que as condições para a responsabilização. Retomamos aqui o tema desde a perspectiva dos regimes autoritários, ditatoriais ou totalitários, subjaz questionamento sobre a propriedade em tecer o julgamento factual e moral daqueles que realizaram o mal, em suma, se em alguma medida estamos em posição de fazê-lo. A este respeito Todorov é esclarecedor ao sugerir que se é mesmo certo que cada um julga conforme o seu ponto de vista, e que é assim que a história é formada, vale dizer, por meio de relatos que não são e nem podem ser neutros⁶, mas que, não por isto, devem perder a perspectiva de um juízo moral ponderado, afim com a contemporaneidade ocidental.

⁵ BAUMAN, 1998, p.181.

⁶ TODOROV, 2002, p.165.

Quanto ao aspecto substancial da questão admitimos que, ainda quando não disponhamos de uma base filosófica absolutamente consistente do ponto de vista racional para estabelecer o paradigma do bem, por outro lado, é certo, podemos manter uma equilibrada supremacia de valores. Isto não é uma opção estruturável sobre os fundamentos da pura racionalidade, senão que, igualmente, sobre sentimentos, intuições e dores, indicativos fortes da invariabilidade de sua relativização. A rigor, e por via axiológica inversa, tampouco parece possível supor que algum dia possamos ser assertivos quanto ao núcleo inspirador dos bárbaros e seu mundo de horrores, quanto às suas motivações últimas e tudo quanto tornou possível o inenarrável, acaso tivessem alguma motivação além da comissão do mal extremo, puro e bruto em sua versão gratuita.

Desde esta perspectiva, e reconhecida a limitação da pura racionalidade como base para o mundo da moralidade, podemos assumir a validade da noção de que “Nós não aceitamos o sacrifício humano, ou o genocídio, ou a redução de pessoas à escravidão, ou a tortura possam ser desculpados em nome do contexto histórico no qual se produzem”⁷. Assumimos esta como uma posição argumentativa desde a qual este texto irá mover-se daqui em diante, e o fará sob o declarado compromisso com valores da civilização ocidental que remetem ao humanismo e ao Iluminismo, em tudo quanto possuem em comum no sentido de edificadores de esforços pela dignificação da vida humana.

Sem embargo, há uma pergunta que não cala: como nós, humanos, fomos capazes de realizar o indizível?⁸ Esta pergunta (todavia) sem resposta aponta para a necessidade de ser repetida à exaustão como forma de evitar que o puro esquecimento transforme-se em combustível para pesado veículo da barbárie e seja suficiente

⁷ TODOROV, 2002, p.160.

⁸ De fato, bastante comum é o questionamento sobre como os alemães, ou mais ampliadamente, uma nação desenvolvida/civilizada, foi capaz de praticar tais atos de selvageria. Contudo, nos parece mais oportuno questionar como homens (indiferente é a sua nacionalidade) foram capazes daquilo, e, talvez ainda mais, o que, hoje, nos separa de, novamente, ver-nos enfrentado com o indescritível?

para conduzir-nos a um muito amargo porvir. Mas se deste horror inexpressável nada se aprende⁹, se de fato nada pudéssemos extrair coletivamente, de certo, pouco alvissareiros seriam os dias da Humanidade. Se predominasse o viés cético quando a possibilidade do aprendizado histórico, então, é certo, deveríamos dedicar-nos ainda algo mais no empenho da preservação da memória histórica, para que ela possa servir como elemento dissuasório – no mínimo como paliativo – de empreitadas similares, e tanto mais quanto sejamos capazes de manter viva a memória. Isto faz com que admitamos correta a observação de Grass de que “el pasado proyecta sus sombras sobre los paisajes actuales y futuros”¹⁰, e assim como foi capaz o antissemitismo europeu de fazê-lo na primeira metade do século XX europeu, agora devemos preocupar-nos com as nuvens cinzentas equivalentes que possam ensombrecer o nosso futuro humano.

Nesta linha de raciocínio, a rigor, talvez não devêssemos dar outro passo senão o da assunção de que as sombras projetadas sobre o nosso futuro humano podem ser mesmo terríveis, e ações acautelatórias são medida impositiva. A propósito do perigo, como bem recorda Bauman, quiçá uma nação seja capaz de realizar um tal porvir (e encontre-se tecnicamente habilitada para tal), e tal perspectiva é mesmo um motivo razoável para fundamentar a ansiedade que subjaz às relações no mundo contemporâneo¹¹. O passado sombrio que macula o cerne de nossas esperanças, razoavelmente, inviabiliza um tranquilo amanhecer. A sua projeção recorda de forma contínua as responsabilidades que não adormecem em nossa memória coletiva, união que remete à responsabilidade pelo fato histórico.

Tratar de responsabilidade (ou responsabilização) neste contexto não remete a uma abordagem jurídica, conceitualizações clássicas e a conexão entre fato e resultado ligados pelo liame da consciência do ator, da organização dos meios para alcançar o fim. Não se trata disto senão de um exercício de certo minimalismo teórico que, de levar-se ao extremo, criaria uma cadeia infinita de atores e ordens cujo ápice, e

⁹ ARENDT, 2004, p.85.

¹⁰ GRASS, 1999, p.46.

¹¹ BAUMAN, 1998, p.229.

apenas ele, poderia ser responsabilizado pela barbárie que não pode ocorrer sem a ciência e aquiescência de toda uma cadeia de transmissão obediente e eficiente no cumprimento de suas funções sob comandos superiores. Primeiro passo, portanto, o argumento de que somos também parcialmente responsáveis pelo resultado das ações que executamos, ainda que sob estritas ordens.

Impossível de um desenho completo, ainda quando o que tenhamos em vista seja uma retratação pictórica meramente pontual das amplas dimensões do cenário do horror. Nestas aproximações particulares, podemos observar um quadro composto pelo algoz e pela vítima e, então, apontaríamos o dedo polegar, acusativo, em silêncio, para o perpetrador, embora este distancie-se e proponha instâncias superiores como a responsável pelos seus atos, assim como todo e qualquer burocrata, que orienta-se administrativamente pela mais estrita legalidade. Propomos algo mais, embora certos da insolvência verbal para o tema. Propomos reavivar de forma continuada a reflexão sobre a barbárie, pois ainda quando inconclusas, são positivas as suas consequências pedagógicas. Ainda quando de caráter limitado, constituem um instrumento ativo para deslocar o silêncio, este sim, hábil para fomentar as condições para o cultivo do mal.

Uma das faces da responsabilidade pelo ato bárbaro é a proposição do sonho da redenção no âmbito da política. Uma das mais terríveis faces do mal é a ambição desmesurada de que a política ocupe-se da erradicação da miséria humana, cujos supostos bons princípios auguram dias de luz e bem-aventurança coletivas, sedutora retórica que apanha aos homens pela sua sede do que reputam ser uma justiça histórico-existencial que, em verdade, foge à realidade do homem nesta vida. A estratégia de deslocar a realização do estágio de equilíbrio e bem-aventurança para o plano temporal é uma insuportável raiz malévola, posto que mobilizam as mais ocultas e sanguinárias forças, à raiz do suposto fim almejado pela coletividade, e que encontra recursos e apoio público para sobrepor-se ao respeito dos indivíduos em jogo.

Neste sentido, e sob tal pressão por um porvir de inaudita realização, empenham-se os homens em dar curso ao extermínio de

tudo (e todos) quanto lhes oponha em vista de magno objetivo. Dores coletivas hiperbólicas não são obstáculos a considerar, e seus agentes mais se ocupam em proteger as condições para a sua maximização, e nunca a sua mitigação. Desde o mal à evolução a barbárie por intermédio do sonho hipnótico fundado na esperança no irreal mundo homogêneo, liberto da dor, prenhe de falsas utopias. Estas conhecem o fácil trânsito a antiutopia, pois, como recordou Semion Frank, “[...] o utopismo, que pressupõe a possibilidade de realizar plenamente o bem por meio da ordem social, possui uma tendência imanente ao despotismo”¹², e daí os riscos do onírico e da plenitude dos homens pautados pela eticidade radical.

A realização do (suposto) bem atinge níveis estratosféricos em desconhecimento de tudo quanto refira a ponderação dos meios. Não é desconsiderado o recurso a violência, do qual o curso da história nos científica com sobras, podendo ancorar-se quer na escolha conscienciosa do valor da ação ou no recurso à mera retórica para a implementação de interesses particulares.¹³ Mas se do mal muito pode dizer-se exceto que seja inovação de algum período histórico, por outro lado, é mister reconhecer que foi a ação política do século XX que superou-se ao organizar a concretização do mal radical em formatação burocrático-empresarial. Seus limites inimagináveis foram transpassados quando conjugada tal iniciativa de destruição massiva do homem com instrumentos da vicejante técnica, liberta de reflexões ético-normativas, em alguns casos resumidas aquelas de ordem étnico-imperativas.

¹² *Apud* TODOROV, 2002, p.31.

¹³ A violência e toda forma de agressividade que transcenda o nível discursivo é alvo do Estado moderno, em aberta oposição a experiências anteriores. Conforme identifica Bauman, trata-se de que “O desaparecimento da violência do horizonte da vida diária é assim mais uma manifestação das tendências centralizadoras e monopolizadoras do poder moderno; a violência está ausente da relação interpessoal porque é agora controlada por forças definitivamente fora do alcance individual” (BAUMAN, 1998, p.132). Assim, uma perspectiva analítica crítica do liberalismo, tal como proposta por Carl Schmitt, compreende também uma oposição a uma teoria pacificadora como a do liberalismo burguês.

A organização industrial do mal estruturou-se sob o referencial superior da aplicação de recursos para a provocação de intensa tortura, tanto física quanto psicológica, até o fim, arrancando dos homens as suas últimas gotas de força e ânimo, visando extirpar-lhes de si próprios. Os perpetradores devem representar a materialidade de todo o temor humano possível quanto ao futuro, pois alcançaram a proximidade de retirar do homem a condição humana natural que não é obra da espécie. O que esteve mesmo sempre em questão foi a aplicação de indescritíveis técnicas de terror a uma vítima indefesa, mesmo quando já não remanescessem quaisquer motivações (proveitos) para tanto,¹⁴ e daí identificamos a prática do mal pelo puro ato em si mesmo, tal como descrito por testemunhas de oficial nazista em campo de concentração polonês que eventualmente ocupava-se de disparar certamente naqueles que realizavam as suas funções no campo. Disparos mortais à esmo: o que dizer senão tratar-se da comissão do puro mal em si mesmo?

Em qualquer caso, sempre foi visível a operação de uma tortuosa e criminosa razão de Estado que pode realizar o mal contando com o seu aparato público. Ainda quando já não subsistissem motivos para alcançar os supostos fins benévolos das políticas públicas projetadas pelo Estado, então, o mal aparecia em sua forma crua, mantido sob o discurso público de que o seu lugar no mundo não era gratuito, mas que era trazido à esfera pública para (pretensamente) justificar a instauração do bem¹⁵ pela disposição instrumental integral e violenta do homem. A atenção foi escassa em que do mal radical e da trituração do humano não pode advir o bem em qualquer de suas

¹⁴ Disto é uma prova cabal as tristemente conhecidas “caminhadas da morte”, realizadas ao final da Segunda Grande Guerra Mundial, quando o regime já exaurido não tinha capacidade de dar continuidade à política de extermínio e não haviam mais linhas de transmissão de ordens para tanto. Ainda assim, as autoridades militares em suas unidades executaram estas caminhadas a esmo, de um lugar para outro, com o fito exclusivo de fazer morrer pelo caminho por intermédio de esgotar aqueles homens já inviabilizados.

¹⁵ É indispensável ressaltar este aspecto de que o mal não foi realizado no mundo sem que os seus perpetradores sem que o seu discurso esteja encoberto pela busca do bem último. É verdadeiramente assustador como tal discurso pode vir a comprometer a compreensão pública de meios (políticos) e fins (axiológicos).

aparições possíveis, mesmo quando em suas formas menos inspiradoras. Esta é uma lição que não parece ter sido compreendida ainda quando estejamos a falar das gerações que sucederam o período da barbárie germana.

Ardilosamente, o totalitarismo primeiro desarticula as bases do mundo organizado, propõe e executa a corrosão da esfera jurídica desde dentro para, passo seguinte, fazer o mesmo com o tecido social. O totalitarismo opera sobre os destroços do mundo para, então, infundir-lhe esperanças místicas e milenarismos seculares aos indivíduos. Infunde expectativas vitais embarcadas na nau imperscrutável da ilusão, a qual, sempre em breve, cobra altíssimo o preço do célere balanço na ilusão, pois a sua materialização no mundo apresenta o fracasso como o tom e a dor como a marca superior.

Em um cenário de promessa de reconstrução do mundo e da própria natureza do homem, este encontra-se exposto ao Estado. Nestes termos, conforme menciona Todorov, o fato é que os homens precisam dar um sentido às suas vidas, que os homens precisam de que “[...] sua existência encontre um lugar na ordem do universo, que se estabeleça um contato entre eles e o absoluto”¹⁶, e em meio ao caos é que emerge o Estado como o solvente dos problemas, e um líder a exigir poderes ilimitados, e nada menos, para realizar a radical tarefa redentora. Esta é uma tarefa bastante facilitada quando, de algum modo, a ideia de absoluto encontra-se em períodos de descrença, momento em que as suas competências são usurpadas e ocupadas pelo poder temporal.

Desde o campo das artes Goya (1746-1828) já havia alertado muito antes do cinzeno século XX para que o sonho da razão está mesmo apto para a produção de monstros e, neste sentido, podemos vislumbrar adequadamente a carga de utopia negativa que possuem as doutrinas totalitárias, pois carregam consigo devaneios exóticos que transitam por paragens inóspitas de mundos hermeticamente cerrados, perfeitos, segundo uma concepção bastante particular da boa vida

¹⁶ TODOROV, 2002, p.43s.

onde o humano pode ser descartado para, supostamente, alcançar a boa ventura do que de paradisíaco a Terra possa oferecer. De todo modo, desde o momento da fala de Goya, do que não suspeitávamos era de quão intensos e vorazes poderiam resultar os esforços da razão. Disto, efetivamente, pouco ou nada sabíamos, mesmo quando apoiados na experiência histórica acumulada, pois a novidade de então foi a potencialização do mal humano pela técnica.

Neste terreno da aplicação da técnica, o que fez Hitler em seu emprego foi a materialização do extermínio em escala superlativa, industrial mesmo, linguagem cuja aplicação a povos inteiros foi conhecida no nacional-socialismo e utilizada em carta aberta, por exemplo, por Martin Bormann, o conhecido chefe da Chancelaria do Partido ¹⁷. Isto era algo até então impensável e, após o genocídio, por sempre, temível para todo o sempre. Aquele foi o momento de emprego cego da ciência, absortos os seus atores para a devida instrumentalização do conhecimento, mas sempre alheios a conhecer as consequências de sua aplicação. A técnica requereu uma conexão com o poder para ser trazida ao mundo sob a forma da implementação da violência. Assim, assiste razão a Bauman ao sustentar que “[...] a ciência abriu caminho ao genocídio pelo solapamento da autoridade [...]”¹⁸. Não se trata de qualquer autoridade, mas de um poder ilimitado e que aglutinou todas as forças do tempo, deslocando o normativo e o ético para terrenos desabitados, e concentrando em suas dimensões a força até então disponível para o campo do teológico. Deste modo, o poder da nova autoridade deslocou qualquer signo de oposição para o terreno do inadmitido. Aqui uma das marcas do totalitarismo.

A radical aplicação da técnica científica para realizar o extermínio humano não foi (e nem poder ser) uma opção moral ou política, senão a essência própria da visão de mundo do totalitarismo. Este sistema transforma todo opositor em um inimigo, e a este é destinado um único tratamento exclusivo, qual seja, o extermínio¹⁹. O

¹⁷ ARENDT, 1999, p.175.

¹⁸ BAUMAN, 1998, p.133.

¹⁹ TODOROV, 2002, p.47.

totalitarismo identifica o mal com a alteridade, com a figura do *outro* dissidente, com aquele *outro* que, ainda em potência, possa apresentar-se como ameaçador da identidade histórica da *Volksgemeinschaft*. Uma ameaça de tão intensa “radicalidade” não pode ser tolerada, ainda que meramente potencial, e por isto o sistema propõe ação e, assim, que sejam “[...] afastadas todas as resistências e eliminados todos os adversários internos, reais ou imaginários”²⁰, e nunca é pouco sublinhar, mesmo aqueles reputados como inimigos meramente imaginários.

Neste mundo de poder sem limites, a técnica interveio como forma de potencializar dramaticamente o extermínio. A técnica não atuou cegamente, senão que cegos foram os seus desígnios, cujos atores, inversa e bem consciente e racionalmente souberam desenhar os necessários meios. A técnica foi orientada, portanto, por um querer intrinsecamente humano, eivado de toda a carga dramática que soubemos reconhecer após os campos de extermínio. Foi ali onde ocorreu o processo de arrancar “[...] a dignidade dos seres humanos, camada por camada [...]”²¹, mas nada de pressa a este respeito, senão que a lentidão era a chave, pois o sofrimento seria maximizado na medida em que a imposição do sofrimento se desse lentamente. Estrategicamente, conforme reconhece Schell, o regime precisava, primeiramente

Anulando a “pessoa jurídica”, depois destruindo a “pessoa moral” (Obrigando os prisioneiros a fazer escolhas entre alternativas criminosas) e finalmente destroçando a “individualidade”, sede da espontaneidade, deixando no lugar de seres humanos reconhecíveis marionetes medonhas com feições humanas²².

Em face do mundo do horror descrito logo acima por Schell e as perspectivas que isto projeta no que concerne à realidade nacional alemã Grass logo demonstraria todo o seu temor de que esta carga pudesse, novamente, atingir a humanidade: “Tenemos todas las

²⁰ TODOROV, 2002, p.58.

²¹ SCHELL, 2011, p.13.

²² SCHELL, 2011, p.13s.

razones para tener miedo de nosotros mismos como unidad capaz de actuar”²³. Verdaderamente, à raiz de Auschwitz o homem poderia compreender melhor os riscos de sua existência, e neste sentido, diz Grass, que “[...] por fin nos conocemos”²⁴. Neste aspecto divergimos de Grass posto que, em verdade, o homem parece ter regredido em termos de autoconhecimento. Foi chocante conhecer as nossas entranhas após a ilusão do Iluminismo acerca do aperfeiçoamento moral. Após a Segunda Grande Guerra Mundial, finalmente, passamos a saber de que são capazes os homens, e nada menos, a tentar precaver-nos contra o inaudito, tarefa que já não é precisamente um zelo excessivo, senão o absolutamente necessário.

Neste contexto é inspiradora a ideia de Jaspers de que a barbárie nacional-socialista não teve lugar por obra e graça de algum obscuro processo histórico ou, ainda, ancorada em alguma cega vontade. Esta vontade foi operante nos recônditos da história e desde um *locus* nada oculto mas, isto sim, podem ser questionadas as vontades de seus anônimos (em muitos casos) executores. A história tem os seus agentes, mas nem sempre individualizáveis à perfeição. Os seus líderes sempre o são, mas os executores das ordens não, ao menos não sem sua totalidade, algo que, contudo, não lhes retira da posição de responsabilidade em face dos seus atos. A responsabilidade se sustenta na existência da liberdade no mundo, na gama de opções que, inexoravelmente, encontram-se ao dispor do agir humano em qualquer momento²⁵.

De forma bastante acertada temos um conceito de culpa no mundo ocidental que foi construído sobre um conceito que reconhece como base a conduta e as circunstâncias que cercam a ação do indivíduo e, por fim, o resultado derivado de sua conduta efetiva. Mas

²³ GRASS, 1999, p.57.

²⁴ GRASS, 1999, p.58.

²⁵ Devido à limitação deste trabalho não será possível aprofundar nas razões e fundamentos desta noção de responsabilização. Contudo, o que desejamos aqui afirmar preliminarmente é que, ainda quando deparemos-nos com opções trágicas, sempre há algo entre o que se pode escolher. De qualquer modo, cabe referir, esta opção trágica é algo que está longe de ser a regra geral, senão que habita o terreno da excepcionalidade histórica.

se do ponto de vista jurídico a estruturação da culpa deve mesmo manter-se neste patamar teórico para fins de que tenhamos em conta um perfil político de uma sociedade comprometida com os valores democráticos, todavia ficam pendentes algumas avaliações sobre as ações e omissões coletivas que construam as condições de possibilidade ou, mesmo, a própria execução de atos culpáveis.

Muito embora não possamos aqui construir com brevidade uma teoria da culpa coletiva, assumimos como ponto de partida provisório que devemos aceitar uma noção algo fluida de culpa coletiva moral, em paralelo à culpa jurídica, *strictu sensu*. Assumimos que, de fato, somos coletivamente responsáveis pela miséria humana em suas várias formatações históricas. Ao fim e ao cabo, nenhuma delas é inevitável, nenhuma delas decorre de uma intervenção natural que radica além das forças humanas de contenção, senão que, ao contrário, encontram-se no campo da possibilidade de contenção.

Em verdade, os atos reprováveis que redundam em culpabilização são tão evitáveis como foram aqueles componentes da barbárie nacional-socialista. Contudo, a ambição pela erradicação de toda a miséria deste mundo transmuta-se em fuga ao plano do razoável para logo adentrar em densa floresta da qual apenas percebemos com gravidade o silêncio eterno de todo o entorno e de todos quantos se propuseram tal aventura: não há retorno. Com isto não estamos a indicar a miséria do Iluminismo ou sequer a falência de todo o projeto da modernidade, senão que a sua potencialização ou radicalização pode ser tão nefasta quanto a mais absoluta inércia. Neste caso podemos ser responsáveis tanto por positiva quanto negativamente.

Auschwitz e o mundo da plenitude da miséria: da responsabilidade. Um diálogo com Günter Grass

O trabalho literário de Günter Grass permanece onde sempre esteve, e sua qualidade, intocada. Contudo, a sua peculiar reflexão sobre o homem talvez merecesse ligeiros reparos, posto que o escritor que conhecemos poderia ter sido, em verdade, o superego, e já nem tanto a materialização do homem que aí está. Identificamos um dos

trechos superiores de sua obra com o objeto que aqui nos concerne. Em significativo trechos de seu trabalho emerge a potente a ideia de que Auschwitz é uma ferida incapaz de cicatrizar, pois do que realmente se trata é de que “Auschwitz no tiene fin”²⁶.

A ideia de que Auschwitz realmente seja uma ferida incapaz de cicatrização é demasiado potente, e não o é sem um forte motivo, a saber, que há homens aptos a sentir o peso do mal, e o fazem sob a forma da responsabilidade. Mas isto, contudo, não cicatriza Auschwitz, mas apenas nos permite coabitar com a memória. Auschwitz não tem mesmo fim porque somos capazes da recordação, não tem fim porque estamos sempre aptos a voltar a nós mesmos pelo exercício da memória, que nos ensimesma (e faz sofrer), e, por fim, nos aproxima às nossas experiências, e neste passo também às dores, igualmente às alheias, que a história não deixa de registrar.

Em face disto, somam-se não poucas questões. Uma delas é sobre se são mesmo todos e quaisquer homens que podem sentir o mal que produzem e que, na certa medida de sua consciência, sejam capazes de deliberar sobre o resultado (malévolo) de suas ações. São mesmo todos os homens capazes de ser impactados pelo mal produzido por suas ações ou, em algum momento, torna-se o homem infenso à toda dor e sofrimento na vida? Todos os guardas de campos e toda sorte de perpetradores de Auschwitz puderam vislumbrar em seus recônditos de moralidade sombria a amplitude do mal radical que estavam a produzir? Havia ainda algo de humano a pulsar em quem executou o horror tão absurdamente e segundo formas variadas?

Naquele cenário de desolação em que a absoluta ausência de sentido era o único que poderia ser tomado como regra comum, houve um estado de brutalização do humano no qual já nada mais fazia a menor diferença. Nada mesmo? Havia ali a radicalização da produção (e inserção) do mal no âmago do humano. Ao perpetrador, enfim, depois de tudo quanto realizou, já pouco ou mesmo nada mais importava, nem a dor alheia e, no limite, talvez sequer a sua própria, pois livrar-se do cenário talvez importasse mais do que preservar-se de

²⁶ GRASS, 1999, p.41.

algum modo, obliterar a visão do genocídio, quiçá, fosse visto como elemento eficiente para negar a consumação do horror. Estes foram os homens que experimentaram uma situação de radicalização do humano, conjuntos corpóreos em que a putrefação moral condenou a uma situação de sem-esperança severa, errantes, cujos corpos pairavam sob o torpor de uma alma já sem guia ou sentimento. A prática do mal radical extermina o corpo da vítima e, com ele, também a mente do sobrevivente perpetrador. O mal que elimina absorve e consome o seu perpetrador em várias dimensões de aniquilamento em vida. Quem é capaz de saltar do vácuo sem paraquedas no precipício rochoso e, ainda assim, suplantando o resultado, que bem pode ser a plena dor da vida sem esperança?

Quem viveu Auschwitz ou ouviu o ranger dos pesados vagões de carga de Sobibor, Birkenau ou Treblinka (I e II) (e suas câmaras de monóxido de carbono), mas também Chmielno, Theresienstadt, Belzec e Majdanek pode ter o sentimento de culpa depois de milhões de vidas brutalizadas de todas as formas? Quem projetou os detalhes da barbárie poderia considerar-se um mero burocrata alheio aos conteúdos daqueles fétidos vagões da morte? Para Eichmann havia que fazer bem (organizadamente) o que, de qualquer modo, havia de ser feito, em boa ordem²⁷. O que havia de ser feito tinha de sê-lo como se o ator estivesse a tratar de um evento natural e inexorável, psicologicamente ligado que estava Eichmann - bem como tantos outros homens também o estavam - à obediência e os desígnios ocultos de um obscuro processo de domínio²⁸.

Antes de mais nada, há um posicionamento do problema da psicologia social que é essencial para o nosso tema, a saber, como a ação humana gere na prática política a tensão que se põe entre autoridade e obediência e que posiciona dilemas humanos em sociedade. Deste modo cabe a pergunta de Milgram: "Should I hurt an innocent person or disobey authority? They are inevitable dilemmas of the human condition"²⁹. Fazer o mal e infligir a dor ao próximo em

²⁷ ARENDT, 1999, p.209.

²⁸ MILGRAM, 1974, p.2.

²⁹ MILGRAM, 1977, p.92.

face da opção de desobedecer a autoridade *a priori* é um dilema de fácil solução, mas as instâncias da vida empírica não tornam assim a realização desta abstrata escolha algo tão simples assim. Não se trata de uma situação singular mas, antes, de um problema usualmente posto, pois como bem diz Milgram, trata-se de que “Every person must confront them simply by being a member of society”³⁰. É precisamente neste confrontar social que o certo moralmente (não fazer o mal) adquire muitos tons nebulosos de cinza, exatamente o momento em que intervém o Estado por intermédio de seu aparelhamento burocrático para cumprir a orientação da razão de Estado valendo-se da instrumentalização de seus súditos.

A orientação do domínio por parte do Estado não ocultar valer-se de uma atividade burocrática que consiste em abordar com eficácia o seu objeto. Desconsidera-se o papel da análise qualitativa (ou teleológica), desumanizando-se o objeto (ou suas repercussões), impactando tal objeto com o máximo de racionalidade instrumental possível para alcançar os fins propostos, cuja síntese histórica germana mais próxima foi a *Endlösung*. Este foi um processo moderno marcado por uma extrema racionalidade interna quanto aos meios, ao passo que destituído de considerações axiológico-analíticas do ponto de vista teleológico, inspirado na metodologia científica positivista triunfante até então na ciência e nas universidades alemãs.³¹ Aqui encontramos uma das características da modernidade que foi consideravelmente útil, senão mesmo uma *conditio sine qua non* para que a barbárie pudesse ter ocorrido. A convergência da barbárie talvez

³⁰ MILGRAM, 1977, p.92.

³¹ Bauman apropriadamente destaca que o Holocausto foi uma magnífica mostra de organização da moderna racionalidade burocrática (BAUMAN, 1998, p.176). O que é mais, sugere Bauman, que “[...] a história da organização do Holocausto podia se transformar num livro didático de administração científica - não fosse a condenação moral e política do seu propósito” (*Ib.*). Aspecto central é a crítica ainda passível de realização ao mundo contemporâneo da falta de análise moral e política do fazer científico. O que unicamente esteve em causa, e que continua estando em muitas instituições contemporâneas é o aumento desmesurado da eficiência, e ao fazer de modo crescente segundo uma lógica do mercado infensa ao mundo dos valores, eis que fica patente o objetivo de eliminação de critérios qualitativos do fazer científico, portanto, desconsiderando as consequências (BAUMAN, 1998, p.177).

encontre-se em algum ponto específico entre a função tecnológica, a irreflexão e acriticidade aguda dos experts (e também pública) sobre os meios utilizados e sobre o processo de formação (e inserção) social das altas especializações técnicas. Neste ponto talvez encontremos um dos terrenos mais férteis para a radicalização do mal que não deixa de ser fomentado nos dias que correm em que a especialização e a maximização da produtividade orientam a economia de uma forma cabalmente destruturante de seu agente humano, vivendo o homem para o sistema e não o sistema para o homem. O fascismo, ao fim de contas, possui uma marca deste gênero, aquela organização em que o homem não conta, ou conta apenas para fins que lhe são alheios em sua condição de espécie.

A burocracia não intervém neste contexto como definidora de projetos e, portanto, não pode propor-se e nem ser responsável por tarefas tão abrangentes como a do genocídio. Isto sim, quando uma vez encarregada de executá-lo, então, bem definido o seu papel, sabe fazê-lo, e o Holocausto é, certamente, uma prova histórica bem acabada disto. Neste sentido concordamos com a definição de Bauman de que a “[...] burocracia é intrinsecamente capaz de ação genocida”³², mas sob a ressalva de que se trata de ação meramente executiva, e não de concepção de projetos. Do que ela é realmente capaz não é de conceber, planejar e ordenar o projeto, mas, isto sim, de organizar meios e instrumentos para a execução dos fins que lhe sejam atribuídos e apenas nesta medida comandar aos servidores.

Entremeada a esta concepção da burocracia encontra-se uma visão filosófica bastante clara, qual seja, a de que sua perspectiva aponta para que o projeto de extrema racionalização da vida tampouco descortina horizontes radicalmente promissores, pois ela mesma pode ser instrumentalizada para a ordenação última do mal indescritível.³³

³² BAUMAN, 1998, p.131.

³³ Neste sentido cabe recordar o fato de que a regulamentação extrema da vida humana demonstra a perda de uma importante capacidade, qual seja, a de ordenar-nos moralmente enquanto sociedade, de que façamos triunfar a moralidade (livre de amarras legais e suas bases coercitivas) sobre o campo da estrita legalidade. Como diria Bauman, trata-se de que deixamos de lado a “[...] antiga habilidade humana para regular relações recíprocas com base na responsabilidade moral” (BAUMAN, 1998,

Bauman converge com esta interpretação ao dizer que “A desumanização liga-se de modo inextrincável à tendência mais essencial, racionalizante, da moderna burocracia”³⁴. Parte desta questão é explicada pelo próprio autor quando recorda que a ciência esteve marcada pela emancipação da razão em face das emoções e, ainda, da própria racionalidade ante o conjunto de pressões normativas³⁵, ciência esta que serviu, segundo estes parâmetros, ao propósito dos regimes que exploraram os limites insondáveis da barbárie.

Para realizar com êxito tal estratégia um dos movimentos é o da utilização da estratégia da ressignificação semântica, criando vocábulos novos e/ou emprestando conteúdo diverso do usual aos já existentes, com o que cria-se a ilusão de um projeto político diverso e inovador. Assim, a reeducação semântico-política dos regimes autoritários não significa nada mais do que amestramento e escravização, doutrinação forçada. Ao falar em higienização social a carga de que verdadeiramente dispõe é a da produção organizada do assassinato em massa de dissidentes de todo gênero; o conceito de realização da identidade da nação nada mais constitui do que a colocação em marcha do extermínio físico do acultramento diverso. O doutrinação à nova gramática ideológica implica precisamente a submissão ao novo conteúdo dado aos velhos referenciais. A experiência histórica já é conhecida, mas nem sempre as novas terminologias e os atores que as propõem, e daí o necessário cuidado com os perfis e os discursos que, estes sim, assemelham-se historicamente.

O processo de burocratização das tarefas concretizadoras do extermínio passam pela desarticulação e obscurecimento das conexões do ato com o desfecho das ações e, portanto, da consequente

p.228). Deste modo, sugerimos o abandono do campo da moralidade para regulamentar longamente a vida social implica em deseducar o homem conquanto a moralidade torna-se equipamento de segunda classe em detrimento da mera submissão às ordens e medidas coercitivas.

³⁴ BAUMAN, 1998, p.127.

³⁵ BAUMAN, 1998, p.133.

responsabilidade. O instrumento para tanto é tão simples quanto claro, a saber, a fragmentação e desvinculação das atividades, setorializando-as, ao melhor estilo da separação de tarefas do fordismo, de sorte que os atores não avaliem a sua como a ação definidora do mal final resultante do conjunto das ações empreendidas. Ilustrativo a este respeito foi o extermínio dos judeus na Europa, o movimento *Judenrein*, uma imensa ação coletiva que não poderia ter sido executada senão tendo em sua raiz uma firme e operante obediência³⁶ – muito menos com a pressa que então se tinha para cumprir o objetivo de livrar a Europa dos judeus – mas, sobretudo, valendo-se desta repartição de tarefas nas quais o encadeamento era apenas claramente visível desde o topo da hierarquia. Foram necessários infinitos colaboradores para a execução da complexa tarefa, mas todos eles devidamente segmentados, cujos resultados esfumavam na pluralidade anônima e na indeterminação das ações concorrentes ao resultado final.

Realizado exitosamente este movimento desumanizante, passo seguinte, todo o objeto da tarefa da burocracia restou abordável com absoluta indiferença³⁷, indiferença que também foi o material que pavimentou os trilhos para as massivas execuções nos fornos dos campos de concentração, algo que não passou despercebido para Brecht.³⁸ Uma perspectiva deste gênero se presta à ação mais eficaz do burocrata, que já pode executar a sua tarefa consoante às ordens do regime e ainda “[...] manter a sua consciência moral intacta”³⁹. Mas este processo de desumanização que tornou o Holocausto possível teve um de seus alicerces na providência de distanciar o judeu da

³⁶ MILGRAM, 1974, p.2.

³⁷ BAUMAN, 1998, p.128.

³⁸ É interessante destacar que à raiz desta indiferença (assunção da passividade como prática e valor) encontra-se o duro rechaço à solidariedade, infravalorizada em face da concessão de supremacia aos próprios interesses. Isto remete à ideia do deslocamento da centralidade dos valores coletivos para assumir a prioridade de projetos individuais que, por fim, acabam por inviabilizar-se em face precisamente do solapamento das garantias públicas mínimas para que tais projetos individuais possam ser desenvolvidos.

³⁹ BAUMAN, 1998, p.128.

sociedade, acompanhado da campanha difamatória⁴⁰ que facilitava a final inoculação do vírus do ódio nos agrupamentos mais suscetíveis a tanto.⁴¹ Para tanto, conforme mencionado, era indispensável um movimento de distanciamento dos perpetradores do resultado de suas ações, afastar o ator não apenas do cenário de sua obra como, necessariamente, daqueles que sofriam o impacto do mal.

No caso de Eichmann, especificamente, a sua consciência estava a anos-luz dos humanos transportados, pois em suas planilhas reluziam apenas números, toneladas, vagões, combustível, custos, resultados, etc. Nada havia ali que recordasse as vidas que estavam sendo encaminhadas de modo inexorável ao mais brutal extermínio. Se não foi determinante, certamente, a falta de aproximação psicológica de Eichmann ao seu objeto facilitou a execução de tão infame tarefa, e nisto é clara a narrativa de Arendt ao dizer que “Eichmann contou que o fato mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à Solução Final”⁴², e quando ele esteve nesta condição de enfrentar-se com os judeus, todos eles colocados dentro de um caminhão e à minutos de sofrerem a morte por gás, por fim, evitou a cena da forma como pode.

⁴⁰ Bauman muito bem recorda que a propaganda nacional-socialista contra os judeus utilizava técnicas como a de associar a imagem do judeu a de coisas e/ou situações nauseantes. Eram utilizadas técnicas que visavam dissociar o ser judeu da higiene propalada, e que entrava definitivamente no mundo das convicções do homem moderno. Os mecanismos para tanto era de corte sociopsicológico, os quais foram “[...] usados para produzir a reação de nojo e aversão diante, digamos, da carne crua ou do cheiro de urina humana [...] foram utilizados para tornar a própria presença dos judeus nauseante e repulsiva”. (BAUMAN, 1998, p.149s.).

⁴¹ Com isto não estamos a sugerir que na Alemanha algum grupo em especial estivesse mais predisposto a isto, senão que o perfil do antisemita era plural, do homem simples ao homicida, do intelectual universitário ao burocrata e aos brutais altos cargos do nacional-socialismo. Todos eles, passando por industriais e os grandes donos do capital não hesitaram em deixar-se levar por razões outras que não a comiserção e o valor superior a integridade humana. A intelectualidade alemã, acadêmica incluída, “[...] ofereceu justificação histórica e consultoria profissional para ampliação das novas perspectivas exaltadoras da expansão do *Volk*”. (FRIEDLÄNDER, 2012, p.63).

⁴² ARENDT, 1999, p.133.

Poderia Eichmann, ou qualquer dos perpetradores, apiedar-se de si próprio ocultando-se sob o manto do cumprimento de ordens? Qual espécie de consciência poderia suficientemente ocultar-se por detrás de tão frágil manto argumentativo? Sob o regime hitlerista Eichmann foi o protótipo do (desejável) homem alemão do regime nacional-socialista: um homem irresponsabilizável e, assim, sem qualidades. Eis mais um crime de Hitler: os homens alemães foram deslocados da esfera da responsabilização, de absolutamente tudo, pois o *Führer* passava a sê-lo por absolutamente tudo, designando o certo e o errado, e quem eram os seus sujeitos neste mundo.

Era o *Führer* aquele alguém soberano, o guia que dispensava a todos de cuidar das coisas do mundo e de seu amplo conjunto de circunstâncias. Se a possibilidade de responsabilização repousa, em última instância, na concreta diferenciação realizada pelo ator entre o bem e do mal e, assim, permitindo a realização de um efetivo juízo axiológico sobre as escolhas no mundo, então, quando deparamo-nos com um regime totalitário que aposta na desvinculação do homem do conjunto de suas possíveis escolhas, assim, como resultado, o homem é prostrado. É inconveniente para tal espécie de regime todo aquele que almeje o mundo da livre escolha, pois o regime de força abomina a tudo quanto não sejam os seus dogmas e certezas.

Considerações finais

Do autoritarismo ao puro totalitarismo deparamos com regimes que, com intensidade variada, centralizam e monopolizam a emissão de ordens que refletem o único querer válido. Exemplo disto foi o regime hitlerista, que sequer tomou a moléstia de revogar a Constituição de Weimar, senão que marginalizou-a, nada mais do que reservando-lhe a pura indiferença, pois a fonte do poder já era bastante conhecida e obedecida por todos.

O sistema político e jurídico do totalitarismo franqueou que a ordem jurídica formal fosse deslocada de seu eixo, passando a ser reconhecida outra fonte de poder, distinta, pretensamente legitimada pela massa (*acclamatio*), apresentada retoricamente como a fonte última de derivação do poder. A massa operaria sem mediações

importantes, sem a necessidade da intervenção de poderes, senão de uma única força, pura e duramente coatora, forte o suficiente para coibir as dissidências. Esta preocupação radical com a dissidência identifica, via contrária, o ponto fraco dos regimes autoritários, visceralmente opostos ao pluralismo, que é identificado por Bauman como “[...] o melhor medicamento preventivo contra pessoas moralmente normais envolvendo-se em ações moralmente anormais”⁴³.

Depois de tudo, é precisamente contra a diferença que o regime da força se volta, pois ali na diferença está, conexas, a liberdade de escolha, que o plural supõe como sua mola-mestre. No reino da diversidade não há dogmatismo possível e, via inversa, no mundo do domínio e opressão é onde espreita a imposição da homogeneidade. No primeiro caso encontram-se os homens com a possibilidade de responsabilizar-se por seus atos e o sentido de suas vidas; no segundo caso o regime ocupa-se de deslocar o homem da centralidade de suas responsabilidades e, nesta medida, desloca o ator de sua condição essencial para realização humana.

Referências:

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. **Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. 336p.

_____. “Reflexões sobre a violência”. In: SILVERS, Robert; EPSTEIN, Barbara e HEDERMAN, Rea S. 30 anos do The New York Review of Books. **A Primeira Antologia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.99-142.

_____. “Philosophy and Politics”. **Social Research**. vol. 57, n. 1, 1990.

⁴³ BAUMAN, 1998, p.193.

_____. **Los orígenes del totalitarismo**. Madrid: Tecnos, 1974.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BUENO, Roberto. “Brecht e o mal no mundo: exceção ou regra?” **Dissertatio**, n.37, inverno, 2013, p. 139-154.

_____. “Deus, o mundo e o triunfo do mal: um diálogo com Maffesoli”. **Revista Ciências & Letras**. FAPA, n.52, 2012, p. 55-67.

CLARKE, Barry. “Beyond 'the Banality of Evil’”. **British Journal of Political Science**. 10, n. 4, 1980.

COHEN, Roger. Why? New Eichmann Notes Try to Explain. **New York Times**. August 12, 1999. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1999/08/13/world/why-new-eichmann-notes-try-to-explain.html?pagewanted=print&src=pm>> Acessado em: 02 de setembro de 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

FRIEDLÄNDLER, Saul. **Os anos de extermínio, 1939-1945. A Alemanha nazista e os judeus**. V. 2. São Paulo: Perspectiva, 2012.

GOLDENSOHN, Leon. **As entrevistas de Nuremberg**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

GOLDHAGEN, Daniel. **Os carrascos de Hitler**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

GRASS, Günter. **Artículos y opiniones**. Barcelona: Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, 2000.

_____. **Escribir después de Auschwitz. Reflexiones sobre Alemania: un escritor hace balance de 35 años**. Barcelona: Paidós, 1999.

- JASPERS, Karl. **El problema de la culpa**. Barcelona: Paidós, 1998.
- LEVI, Primo. **Se não agora, quando?** São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- _____. **É isto um homem?** São Paulo: Rocco, 1988.
- MILGRAM, Stanley. **Obediência à autoridade**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- _____. “The Individual in a Social World”. Menlo Park: **Essays and Experiments**, CA: Addison -Wesley Publishing Company, 1977.
- _____. “Obedience to Authority”. **An Experimental View**. New York: Harper Perennial, 1974.
- MÜLLER, Fernanda. “Auschwitz e os desafios da representação”. **Anuário de Literatura**, vol.13, n.1, 2008, p. 48-62.
- SCARRE, Geoffrey. “Excusing the Inexcusable: Moral Responsibility and Ideologically Motivated Wrongdoing”. **Journal of Social Philosophy**, vol.36, n.4, Winter, 2005, p.457-472.
- SHELL, Jonathan. “Apresentação”. In: Hannah ARENDT. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- TODOROV, Tzvetan. **Memória do mal, tentação do bem. Indagações sobre o século XX**. São Paulo: Arx, 2002.
- WEIZENBAUM, Joseph. **Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation**. San Francisco: W. H. Freeman, 1976.
- WIESEL, Elie. **Night**. New York: Hill and Wang, 2006.

Condi(a)ção humana, liberdade e responsabilidade*

*Joelma Lúcia Vieira Pires*¹

Na sociedade atual, os homens (genericamente os seres humanos), independentemente da sua situação social e econômica ou da sua formação, não costumam ter a liberdade como condição da sua integridade humana e como orientação das suas ações. A tendência é de estarmos “todos” contribuindo de maneira dedicada, subjugada, e até desumana, a um projeto de “realização” que nos é imposto, considerando a nossa capacidade de adaptação em uma realidade estrutural inquestionável. Nesse sentido, não reconhecemos o significado da autonomia e da reafirmação da individualidade.

Diante de tal situação é imprescindível admitirmos o enraizamento da nossa condição de servidão e obediência. Esta condição impossibilita o nosso reconhecimento do significado da liberdade. De acordo com Etienne de La Boétie: “temos, antes, de procurar saber como esse desejo teimoso de servir se foi enraizando a ponto de o amor à liberdade parecer coisa pouco natural”².

Todavia, somente o amor à liberdade nos qualifica como sujeitos de nossa condição humana. Por isso, o objeto de estudo deste trabalho é analisar a condição humana com referência na autonomia e na

* Declaro agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo financiamento da minha participação no III Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política, por meio da avaliação e aprovação deste artigo.

¹ Profa. Adjunta III da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia (Núcleo: Políticas e Gestão da Educação). Doutorado pelo Departamento de Ciências Sociais na Educação (FE-UNICAMP), mestrado em Educação (Administração Escolar) - FEUSP, especialização em Metodologia de ensino pela Faculdade de Ciências Humanas de Pedro Leopoldo (MG), graduação em Pedagogia (FAE-UFMG).

² 2009, p.21.

emancipação. A principal questão é: qual a possibilidade de existência da condição humana com fundamento na liberdade? O nosso objetivo é estabelecer relação entre espaço público, política, liberdade, condição humana e responsabilidade.

Este trabalho não tem pretensão de encontrar resposta ou respostas definitivas, mas reafirmará o amor à liberdade (que nos habilita a realizar a nossa própria individualidade), independentemente da lucidez quanto ao impedimento da estrutura política e econômica a qual estamos subjugados, mas considerando a história como conflito, contradição, resistência e superação. Decididamente, a escolha pela liberdade demanda coragem e uma intensa vontade consciente de autonomia e emancipação coletiva, mesmo que essa vontade não se manifeste coletivamente, por implicações diversas. A vontade mobiliza a nossa capacidade de agir de maneira racional e livre por meio do reconhecimento da individualidade.

É possível que o nosso anseio e vontade pela liberdade indique que na nossa consciência já somos um pouco livres. Concebemos a liberdade como uma prática de não-sujeição a qualquer poder exterior, que deve ser aprendida e exercitada. Como lembra Fromm: “o ato de desobediência como um ato de liberdade marca o nascimento da razão [...]”³. Contudo, a nossa ação política pela liberdade se expressa na reafirmação cotidiana da autonomia, mesmo que na realidade esta seja parcial e relativa, mas de significado político e coletivo, por uma vida de sentido e pela condição humana.

A elaboração teórica deste artigo será constituída com a contribuição das obras de intelectuais que defendem a condição humana e, por conseguinte, a liberdade, tais como, Etienne de La Boétie, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Agnes Heller, Jacques Rancière, entre outros. Iniciaremos expondo que o propósito da “sobrevivência” impossibilita a condição humana e o objetivo da liberdade. Na atualidade de tempos sombrios, tal propósito é inerente a um contexto de globalização dos mercados

³ 1986, p.37.

como sistema de controle de todos os aspectos da existência humana e a maioria dos homens participa na sua garantia, legitimando o funcionamento da racionalidade econômica. Nessa condição, prevalece a servidão voluntária inerente à *conduta de massa* em detrimento da autonomia, pois a essência dos sistemas consiste em exterminar a individualidade. A tendência é a desqualificação da individualidade e da autenticidade como expressão da “ética da personalidade”.

Na sequência, analisaremos a necessidade de reafirmação da nossa individualidade para constituirmos o objetivo da liberdade com referência na emancipação coletiva, mesmo para os poucos homens que a atribuem algum sentido, somente assim podemos justificar eticamente a liberdade com fundamento na responsabilidade. Confiamos que a nossa vontade de liberdade é imprescindível para a problematização do totalitarismo, da burocratização, da banalização do mal e da servidão voluntária. Dessa perspectiva, a condição de liberdade implica a superação da atividade e do pensamento pragmáticos e fragmentários da vida cotidiana, e a constituição da práxis na dimensão humano-genérica consciente. Para isso, é necessária coragem ao homem. Ela é fundamental para a ruptura com a dominação e a libertação do servilismo inerente à esfera privada, é a ação política que viabiliza a esfera pública.

Esfera privada, interesses particulares e servidão x esfera pública, política, liberdade e responsabilidade

A instauração de condições de liberdade tem como desafio o novo mundo da globalização dos mercados como sistema de controle de todos os aspectos da existência humana. Nesse contexto, a lógica econômica orienta o princípio de tudo relacionado às questões humanas, toda decisão de resistência e insubmissão é considerada inútil e absurda, pois a centralidade é a “sobrevivência”, uma vez que na política neoliberal prevalece a ameaça constante de precarização (que concerne ao emprego e a toda condição social e existencial) e exclusão social.

A participação progressiva da maioria na reafirmação da “sobrevivência”, garante o funcionamento da racionalidade econômica com fundamento no neoliberalismo, em detrimento do fortalecimento da ação política e do espaço público com referência na liberdade. Dessa maneira, prevalece a sujeição dos homens com o propósito das necessidades objetivas pelo mero consumo e a sua conformidade com padrões aceitos. Em função disso, a tendência é de que o conhecimento seja divorciado do pensamento. A ausência de pensamento e, sobretudo, a de “personalidade” verdadeira, pode contribuir para a perversidade e para a banalização do mal. Dejours afirma:

Não me parece que seja possível evidenciar nenhuma diferença entre banalização do mal no sistema neoliberal [...] e banalização do mal no sistema nazista. A identidade entre as duas dinâmicas concerne à banalização e não à banalidade do mal, vale dizer, as etapas de um processo capaz de atenuar a consciência moral em face do sofrimento infligido a outrem ou de criar um estado de tolerância ao mal.

[...] No caso do neoliberalismo, o lucro e o poderio econômico são, em última instância, o objetivo visado. No caso do totalitarismo, a ordem e a dominação do mundo são o objetivo. Na racionalização neoliberal da violência, a força e o poder são instrumentos do econômico. Na argumentação totalitária, o econômico é um instrumento da força e do poder. A diferença recresce também a jusante, no que se refere aos meios empregados: intimidação no sistema liberal, terror no sistema nazista⁴.

No caso do sistema neoliberal, o Estado está mais ligado à classe capitalista do que nunca e legitima o poder de tal classe, incluindo a sua definição das atuais políticas baseadas na mercantilização, que têm como característica o repasse dos custos da reprodução social (educação, saúde, entre outros) às pessoas em benefício do capital. A única constância do neoliberalismo é o ataque ao bem-estar social das pessoas, a instabilidade e o agravamento da desigualdade social, além da orientação e da subjugação da política pela economia. O controle

⁴ 2000, p.139s.

das ações humanas e das relações sociais pela esfera econômica, expressa uma experiência totalitária, que privilegia a manipulação do homem e a sua naturalização. A radicalidade do mal é o fundamento de uma sociedade com pretensão de domínio e controle total sobre a vida, a cultura e as relações sociais.

Uma das consequências do controle do neoliberalismo é a destruição das instâncias coletivas e da condição indivíduo-sujeito, pois o indivíduo tem de responder às pressões externas de produtividade, eficiência e consumo para o interesse da acumulação de capital. A subordinação do indivíduo é um meio para alcançar os fins econômicos.

Por conseguinte, qualquer indício de expressão do conflito é compreendido como ameaça e deve ser eliminado ou administrado, para a manutenção do funcionamento da racionalidade do sistema. Em função disso, qualquer tipo de oposição deve ser integrada no sistema estabelecido.

O declínio da racionalidade crítica e, por conseguinte, da individualidade tem como referência o ajuste do indivíduo ao aparato econômico e social inerente ao desenvolvimento do capitalismo. A organização, racionalização e administração da sociedade capitalista viabiliza a possibilidade de submissão do indivíduo, sobretudo, quando este busca o seu próprio interesse. De acordo com Harvey:

Os impactos sobre a subjetividade política têm sido enormes. Trata-se de um mundo em que a ética neoliberal do individualismo possessivo intenso e do oportunismo financeiro se tornou o modelo para a socialização da personalidade humana. É um mundo que se tornou cada vez mais caracterizado por uma cultura hedonista do excesso consumista [...]⁵.

Quando o indivíduo visa o seu auto interesse, em detrimento da “consciência comum” e da justiça social, ele integra a massa submetida aos grupos dominantes. Dessa maneira, ele não é capaz de reafirmar a

⁵ 2011, p.144.

sua liberdade, por meio da resistência e autonomia, mas expressa uma adaptação que indica a anulação da sua individualidade e responsabilidade.

Dejours (2000) reconhece o predomínio de uma passividade coletiva, nas últimas décadas, desde 1980. A sua hipótese é de que as reações de indignação, de cólera e de mobilização coletiva, em prol da justiça, foram atenuadas, ao mesmo tempo em que se desenvolveram reações de indiferença e de tolerância coletiva à injustiça e ao sofrimento alheio. O autor considera que o sofrimento no trabalho forma o consentimento para participar do sistema e contribuir para o seu funcionamento.

Logo, a sustentação do poder e a banalização da injustiça social são garantidas por meio da colaboração e do consentimento de um grande número de trabalhadores. A intimidação pela manipulação política do poder, por um lado, o medo da exclusão e a sujeição, por outro lado, expressam o predomínio da relação de dominação assegurada pela servidão voluntária. Tal servidão pode ter referência na obediência pela sobrevivência, mas é a obediência pelo auto interesse que parece garantir a sua continuidade na atualidade.

Dejours (2013) analisa que o medo predomina nas novas formas de consentimento dos trabalhadores. No entanto, o engajamento das pessoas na colaboração e no zelo com o sistema ocorre porque, uns, “pensam em tirar proveito de sua colaboração levando vantagens estratégicas, e os outros, porque pensam que, de toda forma, a resistência é inútil e sem esperança”⁶.

Embora não considere qualquer tipo de conflito qualificativo, a autora Agnes Heller (2008) reconhece o valor do conflito como rebelião das sadias aspirações humanas contra o conformismo. Heller, questiona, no mundo atual, os projetos individuais cujo sucesso é certificado “[...] pela disposição do sujeito em se adaptar às mudanças

⁶ 2013, p.2.

de uma sociedade que se autodefine como mundializada e imprevisível em seus rumos”⁷.

Dessa perspectiva, vale ressaltar, que o aprendizado da servidão ocorre pelo costume que um poder considerável exerce sobre os homens. Digno de espanto é ver milhões de homens na condição de servidão, pois enquanto houver algo de humano nos homens eles somente se subjugam ao serem forçados e enganados, não necessariamente por outros, mas por si próprios. Os homens esquecem a liberdade, uma vez subjugados, a princípio servem com constrangimento e pela força, mas os que vêm depois servem sem esforço, sem olharem outra possibilidade, por que não conheceram a liberdade⁸.

A primeira razão que leva os homens a servirem é terem nascido e sido criados na servidão. Os homens tendem a ser o que a educação faz deles. Alguns são educados desde o berço tendo como princípio a defesa da liberdade de cada um, não toleram que alguém lhes toque na liberdade, sequer por palavras, nunca se acostumam à sujeição. Outros homens não conseguem dar significado para a liberdade, pois nunca a conheceram. O que o homem obtém pela educação e pelo costume torna-se natural e constitui-se em hábito, motivo da servidão voluntária⁹.

Os homens não são manipuláveis indefinidamente, pois sempre existe um ponto limite no qual deixam de ser objetos e se transformam em sujeitos. No entanto, esse ponto pode surgir em lugares diferentes quando se trata de homens diferentes, “[...] um homem poderá ser arrastado a uma situação de desumanidade diante da qual outro já terá gritado ‘basta’”¹⁰.

Fromm (1986) reconhece que o homem é moldado pelas necessidades da estrutura econômica e social da sociedade, porém ele

⁷ 2002, p.9.

⁸ LA BOÉTIE, 2009 e 1999.

⁹ LA BOÉTIE, 2009 e 1999.

¹⁰ HELLER, 2008, p.130.

não é infinitamente adaptável, pois a sua tendência é de desenvolvimento e a liberdade é a condição fundamental para tal processo. Por isso, ele constitui o seu pensamento criador e crítico. O anseio de liberdade pode ser reprimido, mas não deixa de existir como potencialidade.

É provável que a perversidade e, a própria servidão, sejam provocadas pela ausência de pensamento, uma experiência tão comum na nossa vida cotidiana. Nesse sentido, Adolf Eichmann¹¹, em seu julgamento, em Jerusalém, não assumiu a sua responsabilidade pela participação criminosa no regime nazista. A sua posição era a de que somente cumpriu as ordens, e o fazia da melhor e mais eficaz maneira. Ele colocou em operação a racionalidade instrumental. Para Arendt (2010), a posição de Adolf Eichmann não indica estupidez, mas irreflexão e obediência, a falta de pensamento, de profundidade, espírito crítico e “personalidade” verdadeira. Ele era um burocrata preocupado apenas em cumprir sua tarefa.

Em um estudo, Wright Mills analisou os trabalhadores burocráticos¹². O autor verificou que ação política, ou até à revolta, não parece ser característica da posição de tais trabalhadores e que é difícil eles se rebelarem contra as injustiças de classe que percebem em sua educação ou em seu trabalho. Essa tendência é reafirmada quando a educação, o trabalho e até o rendimento passaram a ser sentidos como ingredientes da sua personalidade. Em suma, quando conectam os fatos de classe à sua própria personalidade. Dessa perspectiva, “[...] as pessoas não experimentam a ‘alienação’ em relação à instituição, mas antes um ‘vínculo compulsivo’ com ela, de modo que até mesmo a mais trivial das tarefas da corporação engaje seu mais sincero interesse [...]”¹³.

¹¹ Adolf Eichmann foi um funcionário do sistema nazista que agia conforme a ordem legal vigente na Alemanha naquele período. Em sua atuação como funcionário obediente e cumpridor de metas, ele foi responsável pela deportação de milhões de judeus para os campos de extermínio nazistas (ARENDETT, 1999).

¹² *Apud* Sennett, 1998.

¹³ SENNETT, 1998, p.404.

Os trabalhadores burocráticos são legitimados com o crescimento do aparato econômico no âmbito do capitalismo, eles estão profundamente comprometidos com os interesses particulares e são os executores das funções produtivas necessárias. Por isso, aceitam o que lhe é determinado pelas grandes empresas e organizações, e possibilitam o estabelecimento de uma nova ordem econômica e política, por meio do incremento da racionalidade, da submissão e da dominação social, visando um aparato sistêmico governado pela eficiência.

A liberdade do indivíduo eficiente consiste em responder as demandas de funcionamento do sistema econômico. Em função disso, ele deve constituir o meio mais adequado para o alcance de uma meta que não foi determinada por ele.

Conforme Dejours (2000), o funcionamento do sistema não é sustentado somente por seus chefes, mas a colaboração maciça da grande maioria dos “executores” garante a sua eficácia. O sistema nazista teve o consentimento e a participação de cerca de 80% do povo alemão.¹⁴ Adolf Eichmann foi um operador zeloso do referido sistema e agia como engrenagem de uma organização que o transcendia. O autor questiona a *conduta de massa* e adesão coletiva no desprezo das singularidades e das personalidades individuais.

Para Neumann, no nacional-socialismo os grupos dominantes controlavam diretamente o resto da população, sem a mediação do Estado¹⁵. Como lembra Arendt (1989, 2011), o terror foi utilizado como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. A essência do totalitarismo é controlar todos os aspectos da existência humana, é a dominação total dos seres humanos. Segundo Marcuse:

o nacional-socialismo liquidou as características essenciais que caracterizaram o Estado moderno. Tende a abolir qualquer separação entre Estado e Sociedade transferindo as funções

¹⁴ Ver Fromm, 1986 – Capítulo VI – “Psicologia do nazismo”.

¹⁵ *Apud* Marcuse, 1999.

políticas para os grupos sociais que de fato estão no poder. Em outras palavras, o nacional-socialismo tende ao autogoverno direto e imediato dos grupos sociais dominantes sobre o resto da população. Além disso, manipula as massas liberando os instintos mais brutais e egoístas do indivíduo¹⁶.

A essência dos sistemas consiste na tentativa de extirpar toda e qualquer “individualidade” e, por conseguinte, “espontaneidade”, ou seja, a liberdade humana. “São os dirigentes capitalistas ou burocratas que se queixam constantemente da oposição dos homens”¹⁷. No entanto, como afirma Fromm:

A busca da liberdade [...] é a resultante necessária do processo de individuação e da expansão da cultura. Os sistemas autoritários não podem extinguir as condições fundamentais que dão lugar a busca da liberdade, nem podem eles, tampouco, exterminar a busca da liberdade que surge dessas condições¹⁸.

Agnes Heller compreende a espontaneidade e a consciência verdadeira como um ato de liberdade. Para Heller, os elementos da espontaneidade sempre devem ser conservados dialeticamente, nessa condição a espontaneidade criadora está acima da consciência conformista e a consciência criadora está acima da espontaneidade criadora.

Não é verdade, [...], que um caráter seja tanto mais social quanto mais adaptável [...]. Os indivíduos não suficientemente adaptáveis a nenhum papel foram sempre autênticas personalidades, portadoras de novas tendências sociais e de novas idéias¹⁹.

Fromm (1986) contribui para a problematização de uma pessoa que é considerada normal em termos de ser bem ajustada. Conforme o autor, ela tende a ser menos sadia, pois geralmente é bem ajustada

¹⁶ 1999, p.31s.

¹⁷ CASTORIADIS, 1982, p.101.

¹⁸ 1986, p.190.

¹⁹ HELLER, 2008, p.137.

para ser quem ela crê que deve ser, para responder o que é esperado dela socialmente. Assim, ela renuncia a sua própria individualidade e espontaneidade e tende a submeter-se às ordens reais ou supostas de forças externas.

Todavia, Heller (2002) corrobora a autenticidade como escolha existencial e radical por autodesignar-se. A autora admira a nobreza de caráter, a dignidade e a decência do agir humano em não submeter-se aos acontecimentos de forma passiva e resignada, em não conformar-se com os modelos de condutas ou aspirações estabelecidos pela moral hegemônica da cultura na qual se vive. Ela compreende que, para isso, é necessário “escolher a si mesmo”, e os compromissos que desejamos assumir para o resto da vida, de acordo com a “ética da personalidade”. Dessa escolha depende a qualidade ética da ação e do caráter pessoal. Conforme Heller, Jane Austen, George Sand, Rosa Luxemburgo e Hannah Arendt, são exemplos de pessoas que tiveram uma vida difícil, e foram decentes, nobres de caráter e leais a si próprias, viveram segundo aquilo em que acreditavam e reconheceram tal prática como direito de todos.

Fromm (1986), reafirma a relevância do sentimento de dignidade e da atividade espontânea. Para o autor, o sentimento de dignidade humana é a premissa para qualquer posição firme contra autoridades seculares opressoras. A atividade espontânea é a solução para a liberdade, pois ela sustenta a integridade do homem em união com o mundo e na conservação da sua individualidade, por meio da sua participação política na comunidade. Quanto mais ativo for o *eu*, mais forte ela será.

A escolha autodeterminada dos desejos implica ação e, por conseguinte, liberdade e autonomia. Tal escolha é fundamentada na reflexão e na busca de significado, considerando a atividade ético-prática.

Ação humana, vontade e liberdades

A liberdade é constituída por meio da autonomia. No entanto, reafirmando Castoriadis (1982), nenhuma autonomia individual, pode

anular os efeitos sobre a nossa vida, da estrutura opressiva da sociedade na qual vivemos, pois ela encontra, nas condições materiais e nos outros indivíduos, obstáculos constantemente renovados. Assim, só pode permanecer truncada, mesmo para os poucos indivíduos que a atribuem um sentido.

Mas, decididamente, a aceleração ou a frenagem do processo de banalização do mal depende da nossa vontade e da nossa liberdade²⁰. A autonomia não tem sentido se desejada individualmente, mas ela adquire significado quando desejada para todos, mesmo que a sua realização dependa da iniciativa coletiva. Quando a desejamos para todos, a nossa referência é a ética, e reafirmaremos as liberdades. “[...] Trata-se da liberdade no sentido de ‘*amor mundi*’, da disposição de agir e de se interessar por algo que não é da ordem da posse e, sim, do mundo comum sobre o qual o homem não tem controle algum”²¹.

Para Heller (2008), a liberdade como categoria central da ética significa um crescimento axiológico, pois nem sempre a liberdade esteve no cume da hierarquia axiológica das éticas antigas, ela somente conseguiu um lugar significativo no núcleo da ética na época em que assumiu essa mesma importância na própria realidade.

A escolha ética pela liberdade adquire significado com a problematização da cotidianidade com referência na reafirmação do humano-genérico. Nessa condição, a decisão do homem eleva-se acima da cotidianidade e, por conseguinte, tende para a superação do particular-individual, mas não de maneira completa. Por isso, tal decisão é somente uma tendência, pelo fato de o homem atuar sempre como indivíduo concreto em uma situação concreta, sem abolir a sua particularidade.

A arte e a ciência são formas de elevação acima da vida cotidiana que produzem objetivações duradouras, pois rompem com a tendência espontânea do pensamento cotidiano. No entanto, elas não estão inteiramente separadas deste pensamento, uma vez que artistas e

²⁰ DEJOURS, 2000.

²¹ AGUIAR, 2008, p.33s.

cientistas têm sua particularidade individual. A homogeneização é o meio para a superação dialética parcial ou total da particularidade e para a sua elevação humano-genérico, uma vez que ela significa a concentração de toda nossa atenção sobre uma única questão e o emprego da nossa individualidade humana na sua resolução. Dessa maneira, o homem pode transformar-se inteiramente. No entanto, “[...] a transformação em ‘homem inteiramente’, é algo totalmente excepcional na maioria dos seres humanos”²².

A atividade e o pensamento da vida cotidiana são pragmáticos e fragmentários, o conhecimento se limita ao aspecto relativo da atividade, na cotidianidade. Como lembra Heller:

O pensamento cotidiano orienta-se para a realização de atividades cotidianas e, nessa medida, é possível falar de unidade imediata de pensamento e ação na cotidianidade. As idéias necessárias à cotidianidade jamais se elevam ao plano da teoria, do mesmo modo como a atividade cotidiana não é práxis. A atividade prática do indivíduo só se eleva ao nível da práxis quando é atividade humano-genérica consciente [...]²³.

A condição humana é reafirmada pela ação humana (*práxis*), mas a *práxis* não é compreendida simplesmente no sentido ‘daquilo que o homem faz’ em oposição ‘aquilo que o homem pensa’, pois “[...] a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa [...]”²⁴.

O nosso engajamento subjetivo é imprescindível para a conquista da condição humana como significado, para o nosso reconhecimento como sujeito na constituição de uma existência que tem como referência a liberdade. Por isso, tal manifestação é uma ação política consciente ético-prática na reafirmação humano-genérica como problematização do auto interesse na sua particularidade, e envolve responsabilidade. A liberdade do indivíduo depende de ele ter

²² Ibidem, p.45.

²³ 2008, p.49.

²⁴ ARENDT, 2010, p.30.

consciência da sua singularidade, mas também daquilo que ele tem em comum com os outros. “A significação é obra de vontade [...]”²⁵.

Contudo, a vontade de liberdade tem de ser a ação livre que possibilita ao homem se mover de maneira instantânea para afastar-se dos interesses da vida individual e privada e reafirmar a vida e a esfera pública, considerando uma pluralidade de sujeitos de ação política. Dessa maneira, a vontade somente pode ser associada à liberdade e possuir um significado político quando ela é a ação política e a manifestação pública.

De acordo com Arendt, a ação é a atividade que constitui a matéria da política e deve ser livre de motivos e do fim intencional como um efeito previsível, pois ela deve transcendê-los, exatamente por ser livre. Para Arendt, a liberdade é um exercício dos homens em interação e ocorre quando eles se encontram em posição de igualdade²⁶.

A *práxis* é a atividade política por excelência, pois somente a ação depende inteiramente da constante presença de outros, a política surge entre os homens e baseia-se na pluralidade dos homens²⁷. A *práxis* visa o desenvolvimento da autonomia como fim, por isso existe nela um por fazer no qual o outro ou os outros são considerados seres autônomos e sujeitos da constituição da sua própria autonomia, pois nela progridem reciprocamente a elucidação e transformação do real e a teoria emerge constantemente da própria atividade. A política pertence ao domínio de um modo específico do fazer, que é a *práxis*. A *práxis* é diferente da aplicação de um saber preliminar, mas ela é atividade consciente e só pode existir na lucidez, a vontade de lucidez de um revolucionário não é determinada por limites²⁸.

O projeto é o elemento da *práxis*, se ele é revolucionário é orientado por uma política (*práxis*) revolucionária autônoma e que

²⁵ RANCIÈRE, 2002, p.65.

²⁶ JARDIM, 2011.

²⁷ ARENDT, 1997, 1998 e 2010.

²⁸ CASTORIADIS, 1982.

tem como objeto uma sociedade que permita a autonomia de todos. Por isso, o referido projeto não é fundado em uma teoria completa em que a política é considerada uma técnica²⁹.

A liberdade é um conceito exclusivamente político e só pode existir em público. A razão de ser da política é a liberdade, e esta é inerente à ação. A ação política é uma condição para que os homens vivam juntos em uma organização política, sem ela a vida política seria desprovida de sentido. Os homens só podem ser verdadeiramente livres na esfera política³⁰.

Quando o objetivo do homem é o seu interesse individual (a sua particularidade), a liberdade da vida cotidiana está em confronto com a do gênero humano. A condição para que o homem se conscientize da sua prática é a superação da alienação e, por conseguinte, da discrepância entre o desenvolvimento do gênero humano e do particular. Tal superação é possível com a tendência do gênero humano e, por conseguinte, de todo o indivíduo em alcançar a liberdade. Para alcançar a liberdade autêntica o homem tem de assumir a responsabilidade da sua ação de maneira autônoma, liberando a sua personalidade das pressões externas. “[...] La humanidad será libre cuando todo hombre particular pueda participar conscientemente en la realización de la esencia del género humano y realizar los valores genéricos en su propia vida, en todos los aspectos de ésta”³¹.

No contexto atual, o triunfo da personalidade individual sobre as organizações sociais, como as classes, revela uma sociedade intimista. Em função disso, as relações sociais são fragilizadas, assim como a constituição de uma sociedade política que vise ao bem social. Os objetivos coletivos são destruídos pelos interesses comuns de grupos identitários, pois os indivíduos se recusam a participar de decisões

²⁹ CASTORIADIS, 1982.

³⁰ ARENDT 1972, 2011.

³¹ HELLER, 1994, p.217.

públicas e abandonam o campo da política. Temos, assim, o declínio do homem público e a hipervalorização do homem privado³².

O homem privado tem como objetivo a preservação dos seus interesses pela dominação e opressão dos demais. A desigualdade social, a necessidade e a dominação são inerentes a esfera privada, esta corresponde ao que é próprio ao homem. Dessa maneira, o seu pensamento cotidiano orienta-se para a realização de interesses imediatos e utilitaristas. Na esfera privada o homem não exerce a ação política. “[...] La aristocracia que defendía sus privilegios o la burguesía que defiende la iniciativa privada han sostenido y sostienen también actualmente estas libertades cotidianas contra el progreso humano [...]”³³.

Na esfera privada, nos vínculos primários, o indivíduo vive uma condição de dominação, ele é dominado por autoridades ou pelo grupo social. A fuga de tal dominação pode significar para o indivíduo uma condição de insegurança, na qual por não tolerar viver sozinho o seu ego não se manifesta como entidade independente, pois ele não sabe o que quer. Assim, ele tende a fugir para outros cativéis, submeter-se a outras possibilidades de dominação, prevalecendo a sua presteza para aceitar qualquer ideologia e qualquer chefe. Ele só pode estar seguro de si mesmo se viver de acordo com as expectativas dos outros, conformando-se a tais expectativas. No entanto, existe a possibilidade de o indivíduo constituir a liberdade positiva, por meio da ruptura com os vínculos primários. Nessa condição, o indivíduo existe como ego independente, unido ao mundo e aos outros homens, expressando de maneira ativa a sua potencialidade emocional e intelectual como parte integral da humanidade³⁴. Segundo Fromm:

Se o indivíduo consegue vencer a dúvida básica quanto a si mesmo e a seu lugar na vida, ele se relaciona com o mundo abraçando-o no ato de viver com espontaneidade, adquire força como indivíduo e alcança segurança. Esta segurança, todavia, difere da que caracteriza o estado pré-individualista da

³² SENNETT, 1998.

³³ HELLER, 1994, p.222.

³⁴ FROMM, 1986.

mesma maneira que o novo relacionamento com o mundo difere daquele de vínculos primários. A nova segurança não dimana da proteção que o indivíduo recebe de um poder superior a ele extrínseco, nem é uma segurança em que foi cancelada a qualidade trágica da vida. Ela é dinâmica; não se baseia na proteção, e sim na atividade espontânea do homem. É a segurança que só a liberdade pode dar, que não precisa de ilusões porque eliminou as condições que exigem ilusões³⁵.

Conforme Arendt (1997) a condição de o homem problematizar a socialização da esfera privada e superá-la é a coragem. Para a reafirmação da esfera pública, da ação política e da liberdade, é necessária ao homem coragem. A coragem é imprescindível para a libertação do servilismo. Com referência em Arendt, podemos afirmar que a coragem do homem possibilita a sua reafirmação da condição humana. Fromm (1986), considera a coragem a afirmação suprema da individualidade contra a força externa.

A coragem é a qualidade humana mais relevante e uma das principais virtudes políticas, pois ela é indispensável à ação política. A coragem não está ligada aos interesses individuais da esfera privada, mas a reafirmação da esfera pública³⁶. A responsabilidade é inerente à coragem e fundamental para a reafirmação da esfera pública e da condição humana.

Considerações finais

A questão que orientou o desenvolvimento deste trabalho é: qual a possibilidade de existência da condição humana com fundamento na liberdade? Tivemos como objetivo estabelecer relação entre espaço público, política, liberdade, condição humana e responsabilidade. Tendo como referência metodológica a pesquisa teórica, a análise foi realizada com a contribuição das obras de intelectuais que defendem a condição humana e a liberdade, tais como, Etienne de La Boétie, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Agnes Heller, Jacques Rancière, entre outros.

³⁵ 1986, p.208s.

³⁶ ARENDT, 1972.

Considerando que a condição humana é ação política em manifestação no espaço público, verificamos a sua ruptura na atualidade, decorrente da ingerência do espaço privado no espaço público, em um contexto de globalização e transnacionalização do capital, no qual a política é subjugada a ordem econômica. A existência da condição humana e, por conseguinte, da liberdade, depende da capacidade humana de reafirmação da individualidade e de ruptura com a funcionalidade do sistema, com a lógica social e a lógica de instituição, por meio da ação revolucionária baseada na liberdade e na responsabilidade. A emancipação implica uma decisão individual pela consideração da igualdade, como prática de ruptura do funcionamento da desigualdade, uma vez que a maioria dos homens busca garantir a “sobrevivência”, por meio de uma prática individual particular, e fragmentária, em detrimento da dimensão humano-genérica consciente.

A ação política tem significado ético-prática com referência nas liberdades como possibilidade de expressão de relações sociais qualitativas e, por conseguinte, na reafirmação do espaço público. Tal ação é fundamental para a problematização das relações de poder e superação de qualquer indício de alienação e servidão voluntária, trata-se da condição humana com liberdade e responsabilidade.

Referências:

AGUIAR, Odílio A. “Condição Humana e Educação em Hannah Arendt”. **Educação e Filosofia**. Uberlândia (MG), v. 22, n. 44, jul./dez. 2008, p. 23-42.

ARENDETT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Eichmann em Jerusalém; um relato sobre a banalidade do mal.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **La crise de la culture; huit exercices de pensée politique.** Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

_____. **O que é Política?** Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. 10^o impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a Revolução.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade.** Tradução de Guy Reynaud. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DEJOURS, Christophe. **A banalização da injustiça social.** Tradução de Luiz Alberto Monjardim. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

_____. **Entrevista - 2/6/2006** (O medo e a precarização do trabalho). Disponível em:
<http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/print.asp?cod_noticia=7064&cod_canal> Acesso em: 16 jan. 2013.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade.** Tradução de Octávio Alves Velho. 14. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

HARVEY, David. **O enigma do capital; e as crises do capitalismo.** Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

HELLER, Agnes. **Agnes Heller entrevistada por Francisco Ortega**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002.

_____. **O cotidiano e a história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **Sociología de la vida cotidiana**. Traducción de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal. 4. ed. Barcelona: Ediciones Península, 1994.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos, comentários (Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí). São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Brasília: LGE Editora, 2009.

MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Editado por Douglas Kellner; tradução de Maria Cristina Vidal Borba, revisão de tradução Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**. Cinco lições sobre a emancipação intelectual. Tradução de Lilian do Valle. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2002.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público; as tiranias da intimidade**. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VERMEREN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. "Atualidade de O mestre ignorante". **Educação e Sociedade**, Campinas (SP), v. 24, n.82, abr. 2003, p.185-202.

Punição e banalidade do mal

Cláudia Carneiro Peixoto ¹

O julgamento de Adolf Karl Eichmann foi acompanhado por Hannah Arendt, em Jerusalém, em 1961 e resultou na obra *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. Embora a autora, diante da polêmica desencadeada pelo livro, no que tange, por exemplo, ao papel exercido pelos Conselhos Judaicos, afirmasse que a obra constituía apenas um resumo de fatos e não uma exposição de ideias², pode-se acompanhar o seu pensamento voltar-se para a questão que ela denominou de “banalidade do mal”, enquanto ausência de pensamento. Neste contexto, o presente trabalho pretende destacar a relação entre a punição e a banalidade do mal, tendo por chave de leitura um ensaio de Paul Ricoeur, denominado “Condenação, reabilitação, perdão”, escrito para o Colóquio “Justiça e Vingança”.

Os atos eram terríveis, mas o agente banal

Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, chama a atenção para a novidade dos regimes totalitários, que o distingue dos demais regimes tirânicos, corroborando que eles não tinham precedentes na história da Humanidade³. Em sua obra sobre o processo de Eichmann, a autora retoma essa posição, sob a perspectiva de que os atos do funcionário nazista - a prática do genocídio, um crime sem previsão legal - deveriam ser considerados como crimes contra a Humanidade⁴.

O ineditismo dos crimes praticados nos regimes totalitários evidencia a limitação da tradição positivista que faz coincidir o

¹ Mestre em Filosofia Política. Professora no nos curso de Direito da FURG e Faculdade Anhanguera-Rio Grande.

² 1995, p.154.

³ 1989, p.343.

⁴ 1999, p.284.

Direito com a lei⁵. Porém, mesmo diante da incomensurabilidade dos crimes perpetrados, Arendt rechaçou o argumento de que os atos de Eichmann desafiavam a possibilidade de punição humana⁶, ratificando a necessidade do processo e do julgamento.

Arendt acompanhou o testemunho das vítimas e do acusado, além da exposição dos crimes feita pela acusação e os argumentos da defesa, que, em síntese, afirmava que Eichmann apenas cumprira as ordens do Estado. Tudo isso permitiu que a autora elaborasse uma importante distinção entre os atos e o agente, e concluísse que os atos monstruosos não estavam em consonância com o agente.

Com efeito, o funcionário nazista não era a figura demoníaca que, na literatura, simboliza os atos mais terríveis, como Caim ou Macbeth, os quais, nem de longe, poderiam ser comparados aos espectros terríveis das ações do burocrata nazista. Era natural que se esperasse uma envergadura diabólica do homem que determinou cotidianamente o embarque para a morte de milhares de pessoas. Mas o que Arendt observou foi insignificância do funcionário nazista atrás da jaula, que corporificava apenas um burocrata desejoso de ascender na carreira administrativa nazista⁷. As ações e o agente eram absolutamente inconciliáveis. Além disso, a ausência de uma disposição pessoal ou de uma intenção que se concentrasse na ação de matar conflitava inclusive com a tradição de todos os modernos sistemas legais:

Importante entre as grandes questões que estavam em jogo no julgamento de Eichmann era a ideia corrente em todos os modernos sistemas legais de que tem de haver intenção de causar dano para haver crime. A jurisprudência civilizada não conhece razões de orgulho maior que essa consideração pelo fato subjetivo. Quando essa intenção está ausente, quando, por qualquer razão, até mesmo por razões de insanidade mental, a

⁵ LAFER, 1989, p.178.

⁶ 1999, p.272.

⁷ 1999, p.311.

capacidade de distinguir o certo e errado fica comprometida, sentimos que não foi cometido nenhum crime⁸.

Eichmann, que afirmou não ter nenhum problema ou indisposição pessoal contra os judeus, também afirmava ser inocente perante Deus e caminhou tranquila e serenamente para o alçapão de enforcamento. Suas últimas palavras foram clichês de devoção à Alemanha, à Áustria e a Argentina. Este homem banal e insignificante, condenado com todas as pompas que a monstruosidade de seus atos requeria, fez com que Hannah Arendt mudasse de ideia quanto ao mal radical, e passasse a considerar “a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos”⁹.

Punição e banalidade do mal

A banalidade do mal não é uma patologia presente na Psicologia ou na Psiquiatria. Os psicopatas, embora destituídos de empatia, são diagnosticados com um transtorno de personalidade e não um distúrbio cognitivo, o que não os impede de serem processados e julgados por seus atos. Diferentemente dos doentes mentais, os quais, em casos extremos são considerados inimputáveis. Eichmann não era um psicopata ou doente mental. Sua sanidade cognitiva e moral foram afiançadas por médicos em Jerusalém¹⁰. O que Arendt verificou no funcionário nazista diz respeito à incompreensão, à sua incapacidade de representar para si mesmo e dar uma significação a seus atos, uma completa ausência de profundidade ou vazio de pensamento.

⁸ ARENDT, 1999, p.300.

⁹ 1999, p.274, grifos da autora.

¹⁰ Arendt ressalta ironicamente os atestados de sanidade mental e moral de Eichmann (199, p.37): “Meia dúzia de psiquiatras haviam atestado a sua “normalidade” - “pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo”, teria exclamado um deles, enquanto outros consideravam seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, “não apenas normal, mas inteiramente desejável” -, e por último, o sacerdote que o visitou regularmente na prisão depois que a Suprema Corte terminou de ouvir seu apelo tranquilizou a todos declarando que Eichmann era “um homem de ideias muito positivas””.

Em um ensaio intitulado “Condenação, reabilitação, perdão”, Paul Ricoeur estabelece os critérios ontológicos da condenação, a partir dos quais ao condenado o papel de protagonista da punição. Sob este viés, o filósofo francês pergunta: “Não caberia dizer, pelo menos em termos ideais, que a condenação teria atingido o seu objetivo, cumprido a sua finalidade, se a pena fosse, senão aceita, pelo menos entendida por quem a sofre?”¹¹. Compreender a condenação relaciona-se com o reconhecimento de que alguém sofreu um dano, isto é, implica no reconhecimento da violação, da vítima. Por outro lado, também implica no reconhecimento daquele que perpetrou a violação e foi acusado, enquanto culpado. Este duplo reconhecimento exige a faculdade do pensamento, via que possibilita o percurso de resgate da auto-estima da vítima, do restabelecimento de sua honra e dignidade e, indo além de Ricoeur, possibilita a reconciliação com a realidade; ao passo que, para aquele que foi condenado o reconhecimento implica na aceitação da culpa por seus atos, o que também, repercute na reconciliação. Nas palavras de Ricoeur: “enquanto a própria condenação não for reconhecida como razoável pelo condenado, não poderá atingi-lo como ser racional”¹².

No caso de Eichmann, a sua incapacidade de pensar deve ser considerada do ponto de vista do outro, possibilitado pelo pensamento alargado¹³. A couraça estabelecida pela irreflexão em Eichmann também o impedia de estabelecer uma ligação com a realidade. Assim, era impossível ao funcionário nazista deixar-se permear por seus atos e se perguntar sobre o significado deles¹⁴, o que, diante de sua condenação, impedia qualquer percurso do reconhecimento, como pretendido por Ricoeur.

Considerações finais

Arendt considerava o juízo, a capacidade de ditare o que é certo ou errado, como uma das questões morais de maior importância. Tal

¹¹ 2008, p.190.

¹² 2008, p.191.

¹³ 1999, p.62.

¹⁴ 1999, p.310.

questão, de acordo com a autora¹⁵ deveria estar presente nos julgamentos do pós-guerra. Considerando o exemplo de Eichmann, é possível compreender a importância do juízo, como única via capaz de conduzir as ações humanas e, mesmo, em situações em que se deve processar e condenar, o juízo ainda possibilita, o que Ricoeur denominou de “percurso do processo”, o qual por meio do reconhecimento e da significação permite que a condenação e a punição se distanciem da vingança.

Referências:

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo - Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos - Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RICOEUR, Paul. **O justo - a justiça como regra moral e como instituição**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WVF Martins Fontes, 2008.

¹⁵ 1999, p. 318. Nas palavras da autora: “O que exigimos nesses julgamentos, em que os réus cometeram crimes “legais” é que os seres humanos sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo o que têm para guiá-los seja apenas o seu próprio juízo, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta”.

Notas sobre o conceito arendtiano de natureza humana

Alfons C. Salellas Bosch ¹

1. Costuma-se deixar por um *fait accompli* que Hannah Arendt não acreditava na existência de uma natureza humana, mas apenas numa condição humana. Todavia, e sem prejuízo da noção central que anima toda sua filosofia política, isto é, a de *pluralidade* – “o fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”² –, existe e pode ser detectada na sua obra uma concepção do ser humano. Elucidar qual é a ideia arendtiana do homem significa levar a sério e tentar responder à pergunta implícita nos parágrafos finais de *Origens do totalitarismo* (1951): “o que as ideologias totalitárias visam, [...], não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana”³. Segundo Arendt, os campos de concentração nazistas foram laboratórios onde mudanças na natureza humana estavam sendo postas à prova. Por conseguinte, a infâmia não atingiu apenas os presos e aqueles que os administravam seguindo critérios científicos, mas a todos os homens. “A questão não está no sofrimento, do qual sempre houve demasiado na terra, nem no número de vítimas. O que está em jogo é a natureza humana em si; [...]”⁴. A questão pelo ser humano na obra de Hannah Arendt adquire toda sua dimensão, e abre para a discussão que será desenvolvida em *A condição humana* (1958), naquilo que a autora estabelece alguns parágrafos atrás:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em

¹ Doutorando de Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista Capes.

² ARENDT, 2007, p.15.

³ ARENDT, 2011, p.510.

⁴ ARENDT, 2011, p.510.

espécimes do animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se *algo eminentemente não-natural*, isto é, um homem⁵.

Parece evidente que o livro de 1951 pressupõe já aquilo que o de 1958 articulará de forma mais extensa, isto é, que, em certo grau, o humano é um ser *não* natural, um ser desenraizado. Eis o paradoxo dos homens e das mulheres, estes seres capazes de colocar limites humanos aos processos naturais, criar estruturas estáveis para a durabilidade da vida humana na Terra ou instituir leis e sistemas de direitos que são humanos, mas não naturais. Margaret Canovan – cujo livro *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992) talvez seja ainda a mais lucida análise da obra arendtiana como visão de conjunto – chama nossa atenção para algo que facilmente poderia passar despercebido, a saber: “Os líderes totalitários acreditam que tudo é possível sem crer na liberdade e na responsabilidade humanas, nem mesmo a sua própria”⁶. A onipotência que os embriaga, e que os diferencia de ‘simples’ tiranos ou ditadores, faz com que os chefões totalitários acreditem estar executando leis sublimes, superiores às das faculdades propriamente humanas, e, desta forma, desprezam e tornam supérfluas a pluralidade e a espontaneidade, qualidades que, *qua* humanas, tanto pertencem a seus súditos quanto a eles mesmos.

2. Assim as coisas – e em contraposição àquilo que é costume dar por suposto –, parece claro que Hannah Arendt, antes de entrar na análise dos aspectos da condição humana no seu segundo livro, à sua maneira, mais implícita que explícita, deixou claro no primeiro que para ela a existência de uma natureza humana estava fora de qualquer dúvida. Todavia, qual seria a consistência desta natureza do homem que os totalitarismos – passados, presentes ou futuros – tentariam transformar? Tratar-se-ia de um conceito redundante e auto-evidente ou, pelo contrário, seria este paradoxal e contraditório? Existem referências históricas na literatura sobre este assunto que ajudem a definir a posição arendtiana? Parece que a resposta de Arendt à

⁵ ARENDET, 2011, p.506, grifo nosso.

⁶ “Totalitarian leaders believe that everything is possible without believing in human freedom and responsibility, not even their own” (CANOVAN, 2002, p.27).

pergunta sobre o *quê* ou o *quem* do ser humano se inscreve na sua interpretação da Modernidade, parte de uma crítica às concepções iluminista e romântica, respectivamente, e inclui elementos importantes das duas.

3. O filósofo belga Robert Legros explica no seu ensaio *L'idée d'humanité* que para o Iluminismo o homem não é nada por natureza, isto é, a humanidade do homem é engendrada pelo próprio homem⁷. Deixar-se definir por um modelo ideal ou pelas inclinações sensíveis, ou seja, deixar-se enclausurar numa tradição ou numa sociedade concreta, conduz à desumanização. Em decorrência, qualquer naturalização incorre numa alienação. É por este motivo que a ruptura com os processos de naturalização revela-se como o propriamente humano. Deste modo, para os iluministas a autonomia individual é a norma suprema. O primeiro parágrafo do famoso opúsculo redigido por Kant em 1784, *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo* – esse mal chamado texto menor –, dá boa conta do que queremos significar:

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo”⁸.

O Iluminismo subordina o homem de uma sociedade, de uma comunidade particular ao homem da humanidade universal, que é esse indivíduo saído da menoridade sobre a qual escreve Kant. Aquele que se submete a uma religião ou a uma moral concreta com seus usos e costumes, aquele que se abandona a uma tradição, está, sob o olhar das Luzes, renunciando a sua autonomia original e dotando-se de uma forma aparentemente natural de ser humano.

⁷ 1990, p.7.

⁸ KANT, 2013, p.9, grifo no original.

Em contrapartida, segundo Legros a tradição romântica argumenta que a humanidade do homem encontra-se na naturalização, isto é, no fato dele se inserir num coletivo que copia seus próprios modelos e cultiva sua própria sensibilidade, defende suas próprias ideias e suas próprias inclinações, suas crenças e seus desejos, seus gostos particulares e suas próprias normas⁹. O Romantismo assegura que o ser humano não é nada fora da sua inscrição num grupo particular. Isto significa que a naturalização é constitutiva da humanidade do homem, o cerne de sua originalidade. Portanto, segundo os românticos, o que é constitutivo de alienação é essa resistência à naturalização que os iluministas defendiam, é negar-se a abraçar os valores de uma humanidade – leia-se comunidade – particular. Desta sorte, para os românticos o enraizamento é a norma suprema. O propriamente humano é a fidelidade à naturalização. O ideário romântico sobre a essência do humano podemos encontrá-lo também na obra de Kant, notadamente nos epígrafes § 46 e 47 da *Crítica da faculdade do juízo*, quando o filósofo crítico expõe sua concepção do gênio: “qualquer um concorda em que o gênio opõe-se totalmente ao *espírito de imitação*”¹⁰, posto que a “*originalidade* tem de ser sua primeira propriedade”¹¹. Não obstante, esta originalidade está perpassada por um pensamento – ou por uma constelação de ideias e imagens– que lhe excede e que lhe é impossível ensinar aos outros¹². Em sua versão política mais reacionária, o romantismo pode ser definido pela frase lapidária de Joseph de Maistre nas suas *Considerations sur la France* (1796):

não existe no mundo nada que se possa chamar de homem. Ao longo de minha vida, tenho visto franceses, italianos, russos, etc.; sei também, graças a Montesquieu, que se pode ser persa. Mas, quanto ao homem, afirmo que, em toda minha vida,

⁹ 1990, p.7.

¹⁰ KANT, 1995, p.154.

¹¹ KANT, 1995, p.153.

¹² LEGROS, 1990, p.68.

jamais o encontrei; se ele existe, desconheço-o completamente¹³.

De acordo com o pensamento romântico, aprender a pensar por si mesmo significa entrar num mundo que está além da consciência individual e não retirar-se fora do mundo e retrair-se sobre si próprio.

4. Segundo Legros – e nós defendemos a posição –, a forma paradoxal que Arendt tem de definir a natureza do homem deixa-se resumir desta maneira: é o desenraizamento como inscrição no mundo. Em conformidade com o pensador belga, a filosofia de Arendt apresenta dois argumentos de tipo narrativo, que se entrecruzam e se interpenetram. O primeiro está relacionado com o espírito das Luzes e sua ideia principal vem a ser a que segue: Da mesma forma que tem a capacidade de agir, pensar e julgar por si próprio, isto é, de se soltar das engrenagens de uma tradição, das exigências de uma socialização e das evidências daquilo que está dado, o ser humano tem o poder de se desapegar à naturalização, ou seja, a todos aqueles processos que, como o vital, se apresentam como naturais. Neste sentido, aquilo que faz do homem um ser propriamente humano consiste nesta sua capacidade de desarraigo. O segundo argumento concorda com o espírito romântico e sua crítica do subjetivismo moderno, iniciado por Descartes. A base do humanismo a partir do século XVII consiste na afirmação dos poderes do homem para dominar a natureza através da ciência e da técnica, e de construir e reconstruir sociedades de acordo com a ideia de autonomia. Isto, segundo o Romantismo, leva o ser humano a uma desumanização: “a moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude”¹⁴. O primeiro argumento propõe que o homem tem a capacidade de desvincular-se de todos os processos naturais e instituídos, históricos, sociais e culturais, ou, por outras palavras, aquilo que Arendt define como a capacidade humana de operar

¹³ “Il n’y a point d’homme dans le monde. J’ai vu dans ma vie des Français, des italiens, des Russes; je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan; mais quant à l’homme je déclare ne l’avoir rencontré de ma vie; s’il existe c’est bien à mon insu” (DE MAISTRE, 1980, p.64s).

¹⁴ ARENDT, 2007, p.277.

milagres, o que na linguagem da ciência define-se como a infinita improbabilidade que ocorre regularmente¹⁵. O segundo argumento ampara a tese da impossibilidade do homem de se abstrair daquilo que lhe transcende.

O primeiro parece apresentar o homem sob as características de Prometheus: exalta seu poder de produzir o novo, de inventar, de criar, de começar, de romper, de se extirpar, isto é, de gerar ele mesmo o propriamente humano (o desenraizamento). O segundo aplica-se a lembrar que Prometheus está condenado a ser devorado pelo abutre¹⁶.

Para Arendt, em primeira e última instância, o homem é esse ser capaz de romper com a naturalidade, de transcender sua biologia e de esquivar qualquer tradição, instituída historicamente, mas dada a priori. Neste sentido, participar, tomar parte no mundo, nunca é um processo natural e não significa deitar raízes, mas realizar o esforço do desarraigo. Isto não obstante, o homem somente pode inserir-se no mundo escapando do subjetivismo, que traz em si o perigo do isolamento. Esta é a forma idiossincrásica que tem o ser humano de pertencer ao mundo, que é de todos, que é comum.

Referências:

ARENDRT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁵ ARENDRT, 2007, p.258.

¹⁶ “Le premier semble présenter l’homme sous les traits de Prométhée: exalte son pouvoir de produire du neuf, d’inventer, de créer, de commencer, de rompre, de s’arracher, donc d’engendrer lui-même le proprement humain (l’arrachement). Le second s’applique à rappeler que Prométhée est voué à subir la dévoration du vautour” (LEGROS, 1990, p.242s).

DE MAISTRE, Joseph. **Considérations sur la France**. Paris: Garnier, 1980.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LEGROS, Robert. **L'idée d'humanité: Introduction à la phénoménologie**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.

Arendt: mundo comum e educação

*Nei Jairo Fonseca dos Santos Junior*¹

O presente artigo sustenta, a partir de escritos de Hannah Arendt (1906-1975), a possibilidade de constituirmos e cuidarmos de um mundo comum no qual podemos exercer a liberdade. O pensamento da autora destaca que não temos mais um mundo que ofereça estabilidade, pois não há mais uma tradição para ligar as gerações. No entanto, ainda temos a capacidade de agir, portanto, em potência, de constituir um mundo, um espaço comum, que possibilite a interação entre as pessoas. A importância desse mundo designa uma postura ética que emerge da experiência totalitária. O Totalitarismo aniquilou a liberdade de ação e de pensamento, apresentando a possibilidade de seres humanos serem compreendidos como “supérfluos”. O problema, nesse artigo, se baseia no ensaio *A crise na Educação*, pois pertence à Escola a tarefa de preparar os seres humanos “novos”, capazes de inovar por meio de sua ação, de inaugurar começos inéditos, de que o mundo precisa para ser continuado e preservado. Partindo da constatação de que a educação está em crise, e esta se torna um problema político que atinge a todos os seres humanos, incluindo aqueles que não são educadores por profissão, uma vez que “a essência da educação é a natalidade”, afirmou Arendt, os que nascem aparecem no mundo como uma novidade, por isso eles precisam ser acolhidos e familiarizados com este espaço comum, que futuramente está sob sua responsabilidade. Neste percurso, a tarefa da educação é introduzir as crianças num mundo que as antecede e que deverá existir depois delas. Para finalizar, o artigo aponta que a “crise da educação vivida pelo mundo moderno”, particularmente pelo continente americano, pode ser pensada a partir da falência da autoridade no campo da educação, dessa forma, nos questionamos, mais uma vez, sobre o papel da

¹ Doutorando em Educação - FAE/UFPeI

educação, sobre a responsabilidade dos pais (no que concerne aos filhos) e dos educadores (com relação aos seus alunos) e o mundo.

Partindo de uma análise sobre o fenômeno totalitário, acontecimento que emergiu o pensamento arendtiano, afirmamos que o totalitarismo representou a tentativa da destruição total de qualquer espontaneidade e a submissão de todo indivíduo ao processo de desolação totalitária entendida com experiência da não pertença ao mundo, sustentado pelo terror e pela ideologia.

O totalitarismo rompe com a história política do ocidente, porque todos os acontecimentos anteriores ao evento eram abarcados pelas referências tradicionais. O totalitarismo, conforme nos esclarece Arendt, ultrapassa as categorias tradicionais para compreendê-lo, considerando que a tradição política não o considera como sua herança.

A definição do evento totalitário em totalitarismo provoca, no senso comum, a sensação do novo, do extraordinário e que não pode ser explicado pelas categorias de compreensão que a tradição possui. Contudo, não parece coerente imaginar que algo fora do comum possa acontecer, já que não há uma compreensão comum sobre este fenômeno na política. Toda vez que se procura abarcar o novo evento dentro de seu aparato conceitual, este lhe escapa.

Para pensarmos o totalitarismo, Arendt acentua que o próprio termo ruptura não se constitui como um termo de análise histórica, mas sim como o próprio totalitarismo. O fanatismo dos integrantes (Líderes) do movimento totalitário pode esclarecer essa noção de ruptura presente no próprio movimento:

O fanatismo dos altos escalões da elite, absolutamente essencial pra o funcionamento do movimento, liquida sistematicamente todo real interesse em tarefas específicas e produz uma mentalidade que vê em toda e qualquer ação um meio de atingir algo completamente diferente².

² ARENDT, 1989, p.459.

Segundo Arendt, o problema com os regimes totalitários não está na forma como se estrutura a política do poder, isto é, de forma cruel. Atrás da política totalitária esconde-se um conceito de poder novo e sem precedentes. Dessa forma, para Arendt, o poder totalitário significa:

Supremo desprezo pelas consequências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta de seu próprio interesse [...] tudo isso introduziu na política internacional um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão³.

O totalitarismo opera com um conceito de poder produzido pela organização, “cujo movimento gera poder como a fricção gera eletricidade”⁴. O totalitarismo é total, somente no sentido negativo, ou seja, o partido governante não tolera outros partidos, nem está de acordo com liberdade de opinião política.

Para Arendt, a novidade do totalitarismo reside no total e cruel extermínio dos reais inimigos, fazendo do terror o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários. Neste exame, o domínio total só é possível teoricamente se houver condições de domínio mundial, embora os regimes totalitários já demonstraram que esta parte da utopia totalitária pode ser realizada com perfeição, já que temporariamente o regime totalitário independe de vitória ou derrota;

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies

³ ARENDT, 1989, p.467s.

⁴ ARENDT, 1989, p.469.

animais, e cuja única liberdade consista em preservar a espécie⁵.

Pensar o totalitarismo a partir do terror revolucionário, como no caso da Revolução Francesa, que devorou seus próprios filhos, não convence Arendt de que se possa compreender o regime totalitário sob o horizonte desse evento, já que o extraordinário do totalitarismo implica não haver filhos para ser devorados.

Em *Da revolução* Arendt (1988) insiste na ideia de que o âmbito da esfera política se caracteriza pela presença de discursos argumentativos, nos quais a comunicação acontece em função dos interesses comuns. Esfera fundada pelos exercícios de persuasão, de negociações e de compromisso, atividades que ao contrário da violência e da força são essenciais a todas as formas de organização política.

Nessa esfera pública torna-se relevante o aparecer diante dos outros em palavras ou ações, dela devem ser preservados as paixões e emoções do coração, as quais demandam a proteção contra a luz do público para se desenvolverem. Pensar de maneira afirmativa as possibilidades da política implica reconhecer que:

A igualdade, em contraste com tudo que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais⁶.

Para compreender o fenômeno totalitário, é preciso, na reflexão de Arendt, reconhecer a ruptura ocorrida. Tal reconhecimento possibilita entender que o totalitarismo rompe com o fio que une o passado e o presente, rompendo com uma maneira tradicional de olhar os acontecimentos presentes a partir do arcabouço intelectual do passado. A sabedoria passada é sugada pelo evento totalitário, não havendo continuidade entre o que foi e o que é o presente totalitário.

⁵ ARENDT, 1989, p.488.

⁶ ARENDT, 1989, p.335.

As abordagens da historiografia tradicional apresentam como problema precipitar o novo evento por meio de familiaridades encontradas em eventos anteriores, porém a ruptura é a única característica clara deste evento. Os campos de concentração constituem a instituição que melhor caracteriza os regimes totalitários, em que tanto a vida, como a morte, não faz sentido, já que o homem é eliminado de forma impessoal.

Arendt não denomina os crimes ocorridos nos campos de concentração de assassinatos, mas o chama de extermínio em massa. Nem mesmo a imagem do inferno pode servir de suporte para a compreensão deste fenômeno, já que por mais horrível que seja a descrição do inferno, está suposto que vai até ele quem é merecedor, pois passou por um julgamento final. Nas palavras de Arendt:

Há, porém, um detalhe que tornava a antiga concepção de Inferno tolerável para o homem e que não pode ser reproduzido: O Julgamento Final, não pode ser reproduzido: O Julgamento Final, a ideia de um critério absoluto de justiça aliado à infinita possibilidade de misericórdia, Pois, no cálculo humano, não existe crime nem pecado comensuráveis com os tormentos eternos do Inferno⁷.

Diferente dos campos de concentração que exterminaram milhões de inocentes, surge, diante desta atrocidade, uma pergunta decorrente do bom senso: *que crimes estas pessoas podem ter cometido para sofrer tão desumanamente?* Para a autora, nenhum homem jamais mereceu tal coisa.

A leitura que Arendt faz do totalitarismo não traz uma última resposta, apenas evidencia um problema político e histórico das ações humanas. Quando a política é considerada como meio para realização de objetivos, não existe mais nem esfera pública, nem política. Nessa situação, noções como responsabilidade moral, não significam nada visto que a política passa a ser um mero instrumento para administrar a vida material das sociedades humanas, ou para aniquilar os

⁷ ARENDT, 1989, p.407.

indivíduos ou grupos cujos interesses, discursos e ações não sirvam aos objetivos das técnicas políticas que mediam interesses privados.

A violência presente no regime totalitário silencia os dissensos das opiniões, os discursos, as promessas e as ações humanas mesmas. Os campos de concentração provaram que a “natureza” humana pode ser destruída e que há a possibilidade, sempre presente, de que se erradique a pluralidade, o dissenso e a ação frente aos novos acontecimentos políticos e históricos.

A compreensão do evento totalitário até aqui desenvolvida, intenciona, sobre tudo, apresentar a fragilidade e importância da esfera pública para o exercício da ação política neste “mundo comum”.

Na seção 7, da *A condição humana*, Arendt discute as características do domínio público apontando que o termo público indica dois fenômenos relacionados entre si, contudo, não totalmente idênticos⁸. Tal termo significa aquilo que aparece e é visto e comentado por todos, porém, em outro sentido, indica o próprio mundo comum que está interposto entre os homens.

A primeira significação para o termo público representa o espaço em que todas as coisas, ao aparecerem, são tomadas por uma realidade tangível. A aparição garante a existência para as coisas da natureza, para os seres vivos e inanimados, para as coisas feitas pelo homem, assim como para o próprio homem.

Na *A vida do espírito* (ARENDR, 1992) Arendt apresenta uma definição sobre o termo público:

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindo de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincide. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, dependem em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida

⁸ ARENDR, 1987, p.57.

que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra⁹.

Nesse raciocínio, tudo o que existe sobre a terra, incluindo o mundo comum construído pelos homens, tem sua identidade percebida por alguém, pressupondo em seu próprio ser um espectador.

O segundo sentido atribuído ao termo público indica que aparecer no mundo representa conviver com outros semelhantes. Tal convivência indica que há um mundo comum de coisas intermediando o aparecer de cada um. A partir da presença e opinião de outros é garantida a realidade tanto do mundo, quanto do próprio indivíduo que percebe aquilo que os outros percebem. Na eventualidade de um indivíduo isolado conspirar importantes assuntos, que não pudessem ser compartilhados pelas percepções de outros homens, então essa importância, seria incerta e obscura.

Contudo, há coisas, atitudes e sentimentos que não podem ser expostas as luzes do público ou não suportariam a presença de outros, dessa forma, Arendt entende que existem assuntos relevantes que só podem sobreviver na esfera privada, como é o caso do amor, que diferente da amizade, se extingue logo que vem ao público, não podendo ser usado para fins políticos, podendo perverter-se.

O termo público é, na argumentação de Arendt, sinônimo de mundo comum. Existindo dessa forma, algo interposto entre os homens, não orientado pelas necessidades vitais, mas pelo produto das mãos humanas.

Para Arendt, os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas, e o fato dessas coisas aparecerem é o que as torna comum, portanto, são próprias para serem percebidas sensivelmente por criaturas dotadas de órgãos sensoriais apropriados. A palavra aparência só faz sentido porque existem receptores de aparência. Tudo

⁹ ARENDT, 1992, p.17.

que é, é devido á condição de poder ser percebido por alguém. A autora constantemente insiste que são homens que habitam este planeta e não o homem, justificando assim a ideia de que é a pluralidade a lei da terra e a esfera pública ou mundo comum é o espaço político por excelência.

Compreender a dimensão do mundo comum implica no que Arendt designa com a expressão *vita activa*. Tal expressão corresponde às três atividades fundamentais, porque cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem da Terra: trabalho, obra e ação.

O trabalho e a obra, bem como a ação, têm raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo como estranhos ou estrangeiros. Nesse contexto, a ação é a atividade mais intimamente vinculada à condição humana da natalidade; o novo começo presente em cada nascimento é percebido no mundo porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, ou seja, de agir.

Para Arendt, todas as atividades humanas possuem o elemento de ação, portanto, de natalidade, que constitui a categoria central do pensamento político. A ação é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem mediação das coisas ou da matéria, correspondendo à condição humana da pluralidade, haja vista que homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana estabelecem alguma relação com a política, mas a pluralidade é a condição *per quam* de toda vida política.

Segundo a autora, a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos humanos, sem que ninguém seja idêntico a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir. Nesse sentido, a autora registra que ser diferente não equivale a ser outro. A Alteridade é traço importante da pluralidade, é a razão pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Porém, reside no homem esta capacidade para exprimir essa diferença,

podendo distinguir-se; ele é capaz de comunicar-se a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa, como fome, afeto, hostilidade e medo. Dessa forma, o homem possui a alteridade; o que ele tem em comum com tudo o que existe; e a distinção; que ele partilha com tudo que vive. Reconhecendo-se como singular.

A partir do discurso e da ação, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes. Esta manifestação depende de iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.

Para a autora, os homens tomam iniciativas e são impelidos a agir, não sendo impostos pela necessidade do labor, nem se regem pela utilidade como a obra. A ação pode ser estimulada, mas não condicionada, pela presença dos outros, sua característica decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.

Ao contrário da fabricação, é impossível agir no isolamento; estar isolado corresponde a estar privado da capacidade de agir. Tanto a ação, como o discurso, necessitam de outros, já a fabricação necessita da presença da natureza, da qual obtém matéria prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado.

O Estado Totalitário é na perspectiva de Arendt concatenado nas origens do isolamento e do desenraizamento, condições para instauração do totalitarismo, resultando numa nova forma de governo e dominação, articulado na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia.

A capacidade de agir é impedida na condição de isolado. O isolamento configura-se como um impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, encontra-se desmantelada. Outra exigência do totalitarismo é desenraizamento, que indica a desagregação da vida privada. Para Arendt não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.

A experiência do evento totalitário esgarçou a ideia de um fundamento universal autorizador e dispensador da atividade julgadora de cada pessoa. A época a que Arendt se reporta é resultado de uma quebra na autoridade das doutrinas e fundamentos tradicionais. É, portanto, uma herança sem testamento. A situação que o totalitarismo nos pôs aniquila os critérios gerais estabelecidos.

Os universais são inúteis em face da manipulação totalitária, que provocou uma crise no âmbito das decisões por parte dos atores, atingindo a própria filosofia: “como compreender sem padrões?” A ruptura gerada pelo movimento totalitário resultou em uma tradição desamparada de uma teleologia ou critério geral capaz de reconduzir a diversidade e o novo a uma unidade essencialista, restando ao pensamento instalar-se na lacuna; aceitar; levar-se dos incidentes da experiência como únicos critérios.

A responsabilidade com o mundo comum ou esfera pública não pode ser construída apenas para uma geração e planejada somente para os que estão vivos, deve transcender a duração da vida de homens mortais.

A ação, portanto, não apenas matem a mais íntima relação com o mundo comum, a todos nós, mas é a única atividade que o constitui, mesmo que nenhum homem viva permanentemente nesse espaço, porém, privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência, onde cada um é visto e ouvido por todos.

O mundo comum ou espaço da aparência existe sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, dessa forma, o único fator indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens e estes só retêm o poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes.

No mundo comum adentramos ao nascer e o que deixamos para traz quando morremos, não sendo um espaço comum somente com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. Mas este mundo só

pode sobreviver à chegada e partida de gerações na medida em que aparece em público.

Após discorrer de forma breve sobre o evento totalitário, examinados por Arendt, que marcou e transformou a vida do homem no século XX, ela afirma, nos parágrafos finais do *prólogo* da *A condição humana* (1987), que seu objetivo é propor uma reconsideração da condição humana “a luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes... presentes em nosso tempo”. “O que proponho por tanto” diz a autora, “é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo”.

Arendt toma como referência, a Grécia Antiga, para enfatizar que a esfera privada é entendida como o espaço da obra e do trabalho, dessa forma, no âmbito privado, os homens encontravam-se forçados a garantir coletivamente a sua subsistência, a partir da manutenção e reprodução da vida biológica.

O trabalho (labor) é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida¹⁰.

Outra atividade pertencente à esfera privada é o trabalho, que produz coisas que permanecem para além do tempo de sua criação, ao contrário do labor. As criações oriundas do trabalho visam transcender a própria existência individual de seu criador.

A obra (trabalho) produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade¹¹.

¹⁰ ARENDT, 1987, p.15.

¹¹ ARENDT, 1987, p.15.

A ação humana constitui a outra atividade que integra a expressão *vita activa*, correspondendo à condição humana da pluralidade. Sendo assim, as três atividades descritas possuem estreita relação com as condições de *nascimento ou morte, natalidade ou mortalidade*.

No artigo *A crise na educação*, publicado na obra *Entre o assado e o futuro* (2001), Arendt aborda, a partir da crise da educação nos Estados Unidos da América, no final da década de 1950, o tal crise como “um problema político de primeira grandeza”¹². Neste ensaio a autora vincula o tema da educação com a natalidade: “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo”¹³.

O nascimento não significa simplesmente aparecer no mundo, mas constitui um novo início no mundo. A condição humana da natalidade garante aos homens a possibilidade de agir no mundo, dando início a novas relações não previsíveis. Natalidade é como já mencionado, a categoria central do pensamento político, constituindo-se como a raiz ontológica da ação; da liberdade e da novidade.

Entendendo o mundo como um espaço comum, onde homens livres podem agir, a tarefa da educação é empreender a adequada inclusão dos recém-chegados num mundo que lhes antecede, que lhes é estranho e que, ademais, deve perdurar após a sua morte.

Conforme Arendt, o que difere a educação em relação a outras formas de inserção dos seres vivos em um ambiente já existente é a relação privilegiada que a vida humana mantém com o mundo:

Se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém simplesmente uma criatura viva ainda não concluída, a educação seria apenas uma função da vida e não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação a seus filhos¹⁴.

¹² ARENDT, 2001, p.221.

¹³ ARENDT, 2001, p.223.

¹⁴ ARENDT, 2001, p.235.

O mundo comum, como já testemunhou Arendt, com a novidade totalitária, está sujeito à novidade e à instabilidade, também provocada pela ação dos recém-chegados, portanto, assumir responsabilidade pelo mundo, o que a autora denominava de *amor mundi*, significa contribuir para que o conjunto de instituições políticas e leis que nos foram legados não sejam continuamente transformadas ou destruídas segundo os interesses privados de alguns poucos. Quem educa não restringe sua responsabilidade apenas pelo “desenvolvimento da criança”, mas também pela própria “continuidade do mundo”¹⁵. Responsabilizar-se pelo mundo é comprometer-se com sua continuação e conservação.

Para a autora, a educação é determinante no sentido da conservação do mundo comum. A função do educador tem por atribuição apresentar aos jovens o conjunto de estruturas racionais, científicas, políticas, históricas, linguísticas, sociais e econômicas que constituem o mundo comum que eles compartilham. Futuramente, quando as crianças e jovens forem adultos, e optarem por transformar e modificar radicalmente este mundo por meio da ação política, tal movimento pressuporá terem aprendido a conhecer a complexidade do mundo em que vivem. Nesse caso, Arendt deixa subentendido que a educação possui um papel político fundamental, e a razão disso esta no cuidado com mundo comum, que para poder ser transformado, deve estar sujeito à conservação:

Parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa - a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo¹⁶.

Nas pistas da reflexão de Arendt sobre a educação, partimos do ponto onde a educação no mundo contemporâneo passa por uma crise sem precedentes, portanto é preciso compreender tal fenômeno situando-o no contexto da crise política do próprio mundo moderno. Vivemos numa “sociedade de massas” enfatiza as atividades do

¹⁵ ARENDT, 2001, p.235.

¹⁶ ARENDT, 2001, p.242.

trabalho e do consumo; que deseja a novidade pela novidade, orientando-se apenas pelo imediatismo; e que nada quer conservar do passado, configurando aí a perda da autoridade e da tradição.

No diagnóstico de Arendt, vivemos num mundo em que as qualidades de distinção e excelência cederam lugar à homogeneização e à recusa de qualquer hierarquia, essas características que se refletem nos projetos educacionais contemporâneos. Tais considerações parecem assumir um função elitista, quando não reacionária. Mas não é este o aspecto que Arendt aponta, ela alerta para o fato de que as fronteiras entre adultos e crianças vêm se tornando cada vez mais delicadas, problema que, indica a falta de responsabilidade e o despreparo dos adultos para introduzir os recém-chegados no mundo.

A questão que surge neste momento é: qual o procedimento coerente para uma introdução educacional ao mundo, que atravessado por rápidas e constantes transformações, permanece desconhecido e estranho mesmo para os adultos que deveriam conhecê-lo?

Basicamente, estamos sempre educando para um mundo que ou já esta fora dos eixos e para aí caminha, pois é essa a situação humana básica, em que o mundo é criado por mãos mortais e serve de lar aos mortais durante tempo limitado. [...] Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem. [...] Exatamente em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora; ela deve preservar essa novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho¹⁷.

Arendt assume a postura política do cuidado para com o mundo, diferente da atitude predominante na modernidade, qual seja, a “alienação do homem” em relação ao mundo comum, origem do moderno subjetivismo filosófico e das tendências psicologistas do pensamento social e educacional contemporâneo. Nesse contexto, homem passa a se compreender e a se comportar quase exclusivamente como um *animal laborans*, um ser condicionado ao ciclo ininterrupto

¹⁷ ARENDT, 2001, p.243.

do trabalho e do consumo, limitando seu interesse sobrevivência e felicidade imediata.

Na *A condição humana* (ARENDR, 1987), Arendt indagou sobre a mentalidade reinante nas sociedades de massa, segundo a qual toda e qualquer atividade humana é considerada em termos da reprodução do ciclo vital da sociedade e da espécie humana. Conforme a autora, nas modernas sociedades de trabalho e consumo, as barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza vão sendo constantemente derrubadas em nome do ideal da abundância, o qual traz consigo, como consequência, uma forte instabilidade institucional e a perda do sentido de realidade. Não por acaso, ela destaca a perda do senso comum e da capacidade de julgar como males de nosso tempo:

Sempre que, em questões políticas, o são juízo humano fracassa ou renuncia à tentativa de fornecer respostas, nos deparamos com uma crise [...] O desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual. Em toda crise é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós¹⁸.

A crise contemporânea da educação é um indício de uma crise de estabilidade de todas as instituições políticas e sociais de nosso tempo. A escola é para Arendt a “instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo”¹⁹.

Assim, a crise da educação vincula-se a incapacidade da escola e da educação em desempenhar sua função de introduzir a criança no espaço público ou mundo comum. Nesse percurso, a educação deve ser responsável pela capacidade humana de conservar e transformar o mundo, protegendo o desenvolvimento da criança contra as pressões do mundo, ao mesmo tempo em que deve preparar a criança para conservar e transformar o próprio mundo futuramente.

¹⁸ ARENDR, 2001, p.227.

¹⁹ ARENDR, 2001, p.238.

Essas duas responsabilidades de modo algum coincidem; com efeito, pode entrar em mútuo conflito. A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração²⁰.

A complexidade em adequar o lugar da educação evidencia o problema da crise da educação, que não deve estar totalmente exposta à luz e às pressões da esfera pública, resguardando um espaço de independência e autonomia em relação ao mundo tal como ele já existe. Contudo, é necessário que a educação não se feche totalmente no espaço privado, excluindo as crianças do mundo público dos adultos, pelo qual elas devem se tornar gradativamente responsáveis.

Para Arendt, em defesa da possibilidade de que os homens possam trazer a novidade ao mundo, não cabe à educação esta função, pois ela deve voltar-se para o conhecimento do presente e do passado.

Os escritos de Arendt são atravessados pela noção de que o novo somente advém ao mundo por meio da atividade política, orientada pela discussão entre adultos que reconhecem a presença da persuasão e da troca de opiniões.

A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados. [...] Mas mesmo às crianças que se quer educar para que sejam cidadãos de um amanhã utópico é negado, de fato, seu próprio papel futuro no organismo político, pois, do ponto de vista dos mais novos, o que quer que o mundo adulto possa propor de novo é necessariamente mais velho do que eles mesmos. Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar uma nova geração para um mundo novo só pode

²⁰ ARENDT, 2001, p.235.

significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo²¹.

Compreender os diferentes lugares da educação e da atividade política implica infantilizar a educação e a própria política. É a partir desta distinção que Arendt critica projetos educacionais progressistas, que politizam excessivamente a educação, considerando-os autoritários e contraditórios, já que toda tentativa de “produzir o novo como um *fait accompli*, isto é, como se o novo já existisse”²², impede ditatorialmente sua efetiva aparição.

A tarefa da educação é, portanto, difícil e crítica. Em suma, Arendt pensa que a educação está continuamente sujeita à crise e à exigência de se repensar, sendo um campo em permanente tensão.

Para finalizar, entendemos que a reflexão de Arendt sobre a crise da educação é uma perspectiva para pensarmos os males que hoje afligem as relações entre pais e filhos e entre professores e alunos. Em ambos casos, o que se observa é a perda de responsabilidade pelo mundo, tanto no sentido da perda das garantias de sua conservação, quanto no sentido da perda das condições para a sua efetiva transformação política. Portanto, o problema educacional é um problema político de primeira grandeza e não se resume uma questão pedagógica. Ele se refere ao problema da perda do espaço público no mundo contemporâneo, o qual traz consigo uma perda de responsabilidade para com o mundo e, assim, também uma crise generalizada da educação.

Arendt indica que o sintoma mais significativo da crise da autoridade no mundo moderno é o fato dessa crise ter

Se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os

²¹ ARENDT, 2001, p.225.

²² ARENDT, 2001, p.225.

que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros²³.

Após considerar que a genuína autoridade teria desaparecido de nosso mundo moderno e contemporâneo, a autora empreende uma genealogia da noção de autoridade, ao distinguir entre a autoridade legítima, que teria desaparecido do nosso mundo político, e o autoritarismo, isto é, a ausência de autoridade em seu caráter legítimo. Arendt possibilita pensar que a crise na educação é também uma crise da autoridade legítima, isto é, uma crise da perda de estabilidade, tanto do conhecimento quanto do próprio sentido de responsabilidade dos professores e dos adultos pelo mundo em que vivem. “A autoridade foi rejeitada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças”²⁴.

Dessa forma, a crise da educação constitui o problema político da modernidade, entendido como uma crise do mundo público, da autoridade e da tradição em meio à “sociedade de massas” e suas demandas ininterruptas.

Pensar sobre a educação, também implica em pensar sobre a categoria da ação política em Arendt, tal categoria esta atrelada a imprevisibilidade, a infinitas possibilidades abertas a partir de cada iniciativa humana, que não se limitam as expectativas de realização pessoal, mas carregam o intuito de dar continuidade a um mundo de construções e artificialismo propriamente humanos. Nesse caso, não se trata de recuperar o conservadorismo, pois não pode ser considerada conservadora uma reflexão que se dispõe, a partir de uma esperança direcionada a capacidade para agir, que a natalidade enseja, a permanente e igualitária capacidade para começar algo novo. Para que a possibilidade de renovação se efetive, um conjunto de prévios elementos devem assegurar as mediações e interferências para as novas gerações, nesta perspectiva, a educação é algo a se herdar e se a se renovar.

²³ ARENDT, 2001, p.128.

²⁴ ARENDT, 2001, p.240.

Referencias:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Ed. UFRJ, 1992.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. **Da revolução**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

O conceito de justiça em Hannah Arendt

*Gustavo Jaccottet Freitas*¹

A relação entre a justiça e a ética da responsabilidade é um elemento fundamental no pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975). Ela desenvolveu uma Filosofia Política cujo conceito de Justiça é Equitativo, na relação entre Lei, Direito e Estado. O conceito de justiça de Arendt pode estar vinculado à garantia (não necessariamente à fruição) de Direitos Civis e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais:

A igualdade de condições, embora constitua requisito básico da justiça, é uma das mais incertas especulações da humanidade moderna. Quanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas; assim, fugindo da aceitação racional dessa tendência, os indivíduos que se julgam de fato iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados em relação aos outros e, com isto, diferentes².

A preocupação de Arendt é plenamente justificada: na medida em que a igualdade se torna um elemento de aceitação, ou não, algumas pessoas passam a ter direitos iguais, enquanto que outras ficam à margem da sociedade. Foi isto que ocorreu a partir do surgimento da sociedade moderna (séc. XVII), que não absorveu todos os grupos sociais. Havia o senso de igualdade, mas não para todos. Arendt alerta que a mudança no sentido de igualdade,

¹ Advogado; Especialista em Direitos Humanos e Direito Constitucional pela Universidade Católica do Uruguai; Mestrando em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Integrante do Grupo de Estudos Hannah Arendt - GEHAr; Bolsista CAPES.

² ARENDT, 1989, p.76.

Que do conceito político passou ao conceito social, é ainda mais perigosa quando uma sociedade deixa pouca margem de atuação para grupos e indivíduos especiais, pois então suas diferenças com relação à maioria se tornam ainda mais conspícuas³.

Sem critérios de Justiça e Equidade, Arendt atenta para que qualquer pessoa possa se tornar uma “inimiga do regime” ou do sistema político em vigor. O fundamento histórico em que ela ancora suas afirmações são explícitos a partir da leitura da obra *A Origens do Totalitarismo* (1951). Nesta, Arendt investiga não as causas, mas as origens, as “raízes” mais profundas, que permitiram a ocorrência dos Regimes Totalitários, mais especificamente do Regime Nazista (1933-1945):

O antissemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na Terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas⁴.

E Celso Lafer comenta que:

De fato, o totalitarismo, ao monopolizar a expressão da verdade procura através da propaganda e do controle dos meios de comunicação assegurar uma versão oficial dos fatos, desfigurando-os para adequá-los à sua ideologia. Da mesma maneira o antissemitismo moderno, como se pode ver pelo uso dos *Protocolos dos Sábios de Sião* – uma falsificação elaborada no século XIX pela polícia secreta da Rússia czarista e atribuída aos judeus como um projeto de dominação universal – empregou e emprega a mentira de uma falsificação

³ ARENDT, 1989, p.76.

⁴ ARENDT, 1989, p.13.

para fins de propaganda antijudaica, inventando acontecimentos para ajustá-los a uma ideologia⁵.

O ponto de partida para Arendt compreender o que se passou na Alemanha durante o Regime Nazista, “é entender porque ‘um fenômeno desprovido de importância na política mundial, como a questão judaica e o anti-semitismo, se transformou em agente catalizador, primeiro, do movimento nazista, segundo de uma guerra mundial, e finalmente da construção de centros fabris de morte em massa’⁶.”

A mentira política⁷ passa a ser um meio fundamental de proliferação do poder do governo sobre a sociedade, cujos domínios público⁸ e privado⁹ foram deturpados por um fenômeno que Arendt denomina de surgimento da “esfera do social”¹⁰. Sua origem encontra-se na “boa” sociedade¹¹, a qual desdobrou-se, no século XX, na “sociedade de massas”:

⁵ 2003, p.44.

⁶ 2003, p.133.

⁷ “A mentira política ocorre quando a história é reescrita; os dados são eliminados ou filtrados; as imagens são construídas com fins definidos, ou seja, quando o cenário político é destruído por esses fatores unidos ou isolados. A mentira funciona, normalmente, quando o mentiroso está cômico dos objetivos que o levam a alterar a realidade, pois ele constrói o cenário que deseja apresentar, assim como prevê o impacto que pretende obter nos receptores” (SCHIO, 2012, p.209).

⁸ A esfera pública é o local da igualdade na pluralidade. O social para Arendt é uma distorção. O político visa um trabalho, uma espécie de profissão. O público passa a ter a preocupações privadas e o público acaba desaparecendo.

⁹ No domínio privado (onde vige a singularidade) está-se protegido por uma esfera em que as necessidades básicas do ser humano são protegidas, é caracterizada pela individualidade, pelas atividades familiares, desportivas, de aconchego, onde o homem vive com o seu próprio grupo.

¹⁰ O homem, na esfera do social, perde “seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquiriu um valor exclusivamente social” (*Id*, p.85).

¹¹ “A “boa” sociedade, na forma em que a conhecemos nos séculos XVIII e XIX, originou-se provavelmente das cortes europeias do período absolutista, e sobretudo da corte de Luís XIV, que soube reduzir tão bem a nobreza da França à insignificância política mediante o simples expediente de reuni-los em Versalhes, transformá-los em cortesãos e fazê-los se entreter mutuamente com as intrigas, tramas e bisbilhotices intermináveis engendradas inevitavelmente por essa perpétua festa” (*Id*, 2009c, p.251).

A sociedade de massas, contudo – quer algum país em particular tenha atravessado ou não efetivamente todas as etapas nas quais a sociedade se desenvolveu desde o surgimento da época moderna –, sobrevém nitidamente quanto “a massa da população se incorpora à sociedade”¹².

Esta “sociedade” é um fenômeno bastante atual. Nela o indivíduo passa por uma transformação bastante relevante em relação ao que acontecia durante a “boa” sociedade: “enquanto a sociedade propriamente dita se restringia a determinadas classes da população, as probabilidades de que o indivíduo subsistisse às suas pressões eram bem grandes”¹³. A sociedade ainda deixou alguns grupos sociais marginalizados. Além destes, há todo o “lixo humano”, que é o resultado da classe trabalhadora que não foi absorvida pelo capitalismo. A ralé¹⁴, pelo contrário, é aquilo que sobrou de todas as classes.

Arendt utiliza alguns exemplos. Destes, os principais são aqueles expressos no romance (fenômeno moderno que veio a suplantiar o drama) a partir, por exemplo, da exaltação da classe operária, dos homossexuais e também dos judeus. Estes grupos, entre outros, não foram completamente absorvidos pela sociedade. Fenômeno este que não ocorreu na sociedade de massas: “boa parte do desespero dos indivíduos submetidos às condições de sociedade de massas se deve ao fato de hoje estarem estas vias de escape fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população”¹⁵.

A sociedade de massas, por absorver todos os estratos da população, se tornaria algo excepcional para o desenvolvimento de um “cidadão” dentro do Regime Totalitário:

No sistema totalitário, o indivíduo é transformado em “algo” que compõe a sociedade. Ele passa a ser apenas uma “peça” da

¹² ARENDT, 2009c, p.250.

¹³ ARENDT, 2009c, p.252.

¹⁴ A ralé é um subproduto da sociedade burguesa, “gerado por ela diretamente e, portanto, nunca separável da sociedade burguesa, gerado por ela diretamente e, portanto, nunca separável dela completamente” (*Ibid*, 1989, p.185).

¹⁵ ARENDT, 2009c, p.252.

grande engrenagem montada pelo Estado e chamada de nação ou povo. Nessa perspectiva, a singularidade de cada indivíduo tende a desaparecer em proveito de uma uniformização social, isto é, passa a vigorar na sociedade um mesmo comportamento que fez com que o público, o político, se torne uma questão medida em termos de utilidade material e individual¹⁶.

A atividade política cede lugar à passividade política, também conhecida como “apolitia”: o indivíduo deixa de agir, de preocupar-se com o seu entorno e com os outros seres humanos. Porém, as atividades dos homens existem em razão de que os mesmos vivem juntos. A ação é a única forma de atividade que só pode ser exercida na pluralidade¹⁷. Em outros termos, a sociedade de massas, ao “destruir” a pluralidade, destrói, ao mesmo tempo, o agir humano: “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros”¹⁸.

Nesse sentido, a lei é um dos requisitos fundamentais para a garantia da vida em conjunto, e para que haja estabilidade, segurança, é preciso justiça. Apesar de Arendt não ter nenhum escrito que aborde, expressamente, a Filosofia do Direito, pode-se depreender de seus escritos que sem um regime legislativo completo, que para ela é obtido por meio da vivência política:

Arendt não escreveu qualquer obra em que sistematizasse suas concepções acerca da Filosofia do Direito ou em que se detivesse apenas sobre o campo do Direito. Entretanto, pode-se encontrar este enfoque em recortes esparsos, com maior especificidade em *Origens do Totalitarismo*, *A Condição*

¹⁶ SCHIO, 2012, p.44.

¹⁷ “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles” (ARENDR, 2011, p.219s).

¹⁸ ARENDR, 2011, p. 27.

Humana, Crises da República, Sobre a Revolução, entre outros¹⁹.

No Regime Totalitário havia conteúdo legal, mas o Direito era aplicado arbitrariamente, apesar da Constituição de Weimar (1919) não ter sido revogada: ela simplesmente não era utilizada. Isto é, a mesma permaneceu vigente, porém foi desconsiderada pelos Nazistas:

Isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem, apenas formulados mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade²⁰.

Havia lei, mas ela não era utilizada. A vigência e o respeito às leis significa a presença de “segurança”, não que isto signifique a presença da justiça, mas apresenta aos homens a ideia de que de uma forma ou de outra estão protegidos por uma lei que pode vir a lhes proporcionar um senso de justiça. Isto não ocorria no Regime Nazista. Diante da desconsideração das leis, ao contrário da segurança e do senso de justiça, havia o medo, a inconstância e a instabilidade. Destes três elementos negativos, presentes neste governo, pode-se entender que o medo se fazia constantemente presente, em lugar da segurança e da confiança no governo, na lei e na justiça.

Por outro lado, os “criminosos” do Totalitarismo eram escolhidos de maneira aleatória. Seu julgamento era arbitrário, tanto durante a guerra, como também depois dela, pois havia uma escolha de quem era, perante o Regime, culpável ou não culpável²¹. Isto se tornou possível diante da dissociação entre direito e justiça. Todavia, a justiça é considerada, por Arendt, como um dos “elos” existentes entre os homens que devem permanecer sempre conhecidos e duradouros²².

A justiça, no pensamento político de Arendt, pode ser entendida como um elemento de equidade em um panorama independente de organização social, pois ela pensa a Justiça para o ser humano. Entre a

¹⁹ SCHIO; PEIXOTO, 2012, p.289.

²⁰ ARENDT, 1989, p.498.

²¹ ARENDT, 1989, p.26.

²² ARENDT, 1989, p.132s.

tomada de uma decisão e a realização de um juízo se pode perceber que Arendt releva importância a elementos valorativos oriundos do pensar²³. É importante, portanto, analisar *en passant* o papel do “cidadão” no Regime Totalitário, em que o indivíduo é convertido em alguma coisa que não a sua verdadeira razão de ser,²⁴ de acordo com a sua condição humana:

No sistema totalitário, o indivíduo é transformado em um “algo” que compõe a sociedade. Ele passa a ser apenas a “peça” da grande engrenagem montada pelo Estado e chamada de nação, ou povo. [...] Havendo perda do sentido de comunidade; diminuição da possibilidade de comunicação interpessoal; erige-se um conformismo, uma impotência frente aos outros seres humanos; uma ausência de espontaneidade, que levam os indivíduos a concordarem com o regime vigente²⁵.

No contexto do Totalitarismo, não havia a permanência da Lei, da Constituição, do Costume e da Justiça: “a legislação é aniquilada pelo Totalitarismo e substituída pela vontade suprema e mutável do governante”²⁶. Quando o “corpo legislativo” – que pode ser interpretado em uma estrutura piramidal, na qual o ápice contém a Constituição e a base a organização das normas internas da administração pública – é destituído de legitimidade, pois ele é desconsiderado, ele não deixa de existir, mas não fundamenta mais a vida humana em grupo, pois esta se torna fluida, inconstante, gerando confusão e medo, tendendo a desagregação social, e permitindo a criação e o funcionamento totalitário.

A liberdade, portanto, em uma sociedade de massa, necessita de elementos equitativos, a fim de que possa ser minimamente garantida: “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da

²³ 2009b, p.191.

²⁴ A esfera pública e a esfera privada são objeto de deturpações e são substituídas pela “esfera do social”.

²⁵ SCHIO, 2012, p.45.

²⁶ SCHIO, 2012, p.47.

política”²⁷. No contexto em que Arendt pensa ao desenvolver a sua Filosofia Política, o Nazismo, os Direitos passam a ser suplantados pela vontade de “um-só-homem”.

A política, mais especificamente uma política totalitária, funciona a partir do terror total²⁸, o qual é a “essência” do Regime Totalitário, “não existe nada a favor nem contra os homens”²⁹, ou seja, lei, direito, Constituição, ficam reduzidos a um papel secundário. Arendt identifica um governo justo com um “governo legal”, o qual é definido da seguinte forma:

Por governo legal compreendemos um corpo político no qual há necessidade de leis positivas para converter e realizar o imutável *ius naturale* ou a eterna lei de Deus, em critérios de certo e errado. Somente nesses critérios, no corpo das leis positivas de cada país, o *ius naturale* ou os Mandamentos de Deus atingem realidade política. No corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza. Do mesmo modo com as leis positivas, embora definam transgressões, são independentes destas – a ausência de crimes numa sociedade não torna as leis supérfluas, mas, pelo contrário, significa o mais perfeito domínio da lei –, também o terror no governo totalitário deixa de ser um meio para suprimir a oposição, embora ainda seja usado para tais fins³⁰.

Um governo sem leis é aquele em que a autoridade legal suprema deixa de ser um corpo de leis escritas e aprovadas por um parlamento, ganhando o caráter da vontade de uma determinada pessoa ou grupo

²⁷ ARENDT, 2009b, p.191.

²⁸ O terror total pode ser encontrado tanto nos instrumentos de poder, de propaganda, como nos instrumentos jurídicos. A mentira política, no Regime Totalitário, necessária à manutenção do poder, tem como principal objetivo “destruir a noção de realidade, e com ela o ímpeto de agir em conjunto, de discutir, de compartilhar o espaço público e o convívio com os outros. A mentira destrói a pluralidade em prol da homogeneidade de opiniões, e assim a ação fica sem um lastro que a fundamente” (SCHIO, 2012, p.209).

²⁹ ARENDT, 1989 p.518.

³⁰ ARENDT, 1989, p.516s.

de pessoas que assumem o cargo de liderança. A inexistência de leis aniquila os opositoristas, podendo tornar certo aquilo que a legalidade entenderia como errado. “Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário”³¹.

O Totalitarismo que vigorou na Alemanha (1933-1945) legou essa forma abrupta de encarar a lei, a Constituição, o Direito e a Justiça. Enquanto era comum que novos regimes reescrevessem as leis ao seu modo, dando uma nova “roupagem” ao Direito, os nazistas sequer precisaram fazê-lo: ao instituir o seu governo, esvaziaram todo o sistema jurídico. Seus tribunais aplicavam sentenças que não respeitavam princípios jurídicos fundamentais, como o contraditório (o direito de responder quando se é acusado), o direito à ampla defesa, a ser assistido por um advogado, ao duplo grau de jurisdição (isto é, ao direito de recorrer de uma sentença para um órgão ou tribunal superior), eliminando o senso de justiça e de segurança jurídica que uma pessoa precisa para viver, e que são atribuídos por uma Constituição em um Estado de Direito.

Arendt entende por “terror” aquilo que realiza a lei do movimento, sendo o seu principal objetivo que a força da natureza (Hitler) ou a força da História (Stalin) se propagasse por toda a humanidade, sem oposição. “Culpa e inocência viram conceitos vazios; ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno viver’, quanto às ‘classes agonizantes e povos decadentes’”, afirmou ela³². Dessa forma, o conceito de justo, em Arendt, pode ser encontrado quando há a afirmação de que a liberdade é um elemento da ação do homem: “Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos, e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível”³³.

Para tanto, a autora busca separar Justiça, Direito e Política. Os homens, quando pressionados uns contra os outros, sem espaço físico

³¹ ARENDT, 1989, p.517.

³² ARENDT, 1989, p.517.

³³ ARENDT, 2009b, p.198.

entre eles, passam a ter as esferas pública e privada de vida destruídas. Arendt retira a ideia de privacidade e de liberdade individual da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão e da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Ela afirma que um Governo Totalitário não suprime simplesmente os direitos e a liberdades fundamentais. O Regime Totalitário destrói a identidade de um homem³⁴, para fazê-lo um “animal do sistema”: supérfluo, substituível, como se fosse descartável.

É necessário, ainda, que se conceitue o Direito, primeiro desde um conceito geral, depois segundo as ideias de Arendt. Em primeiro lugar, o Direito é formado por um corpo legislativo ou simplesmente por leis, que vão desde a Constituição até as normas de conduta, sempre em respeito à Constituição. Em segundo lugar, esse corpo legislativo passa pela reconstrução dos Direitos Humanos. Segundo Lafer:

O “valor” da pessoa humana como “valor-fonte” da ordem da vida em sociedade encontra a sua expressão jurídica nos direitos humanos. Estes foram, a partir do século XVIII, positivados em declarações constitucionais. Estas positavações buscavam, para usar as categorias arendtianas, a durabilidade do *work* do *homo-faber*, através de normas de hierarquia constitucional³⁵.

Arendt confere uma atenção especial para a Constituição. Como em um Regime Totalitário a “lei” apresentada não tem precedente, pois as decisões são *ad hoc*, é fundamental que em uma ordem jurídica estável existam precedentes, algo em que se possa possuir como base consolidada para entender os fenômenos sociais. Uma destas bases é a Constituição, a qual contém as leis positivas, da mesma forma que essas mesmas leis podem ser simplesmente desconsideradas. Arendt explica:

Em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal

³⁴ ARENDT, 1989, p.518.

³⁵ 2003, p.109.

e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo. Nunca se pôs em dúvida que o governo legal e o poder legítimo, de um lado, e a ilegalidade e o poder arbitrário, de outro, são aparelhados e inseparáveis. No entanto, o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo. É verdade que desafia todas as leis positivas, mesmo ao ponto de desafiar aquelas que ele próprio estabeleceu (como no caso da Constituição Soviética de 1936, para citar apenas o exemplo mais notório) ou que não se deu o trabalho de abolir (como no caso da Constituição de Weimar, que o governo nazista nunca revogou). Mas não opera nem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocadamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis³⁶.

O Governo Nazista fazia uma lei ilegal ser aparentemente legal e, ao mesmo tempo, considerava-a ilegal em outro momento, sem que para isso fosse necessário qualquer espécie de processo legislativo. A lei não mais respondia à sua superiora imediata: a Constituição³⁷. Igualmente, a lei passava a ter uma função que não dependia da vigência, da validade ou da simples consideração de que as normas constitucionais estavam, ou não, sendo cumpridas, pois a lei funcionava a serviço da vontade do governante.

A abordagem sobre a Lei e a Constituição acaba implicando numa necessidade de julgar. “A ética funda-se no apelo constante aos seres humanos para que reflitam sobre as próprias ações, pretensas ou em curso”³⁸. Parece explícito que somente o homem que age pode pensar, refletir e julgar sobre as suas próprias ações, apesar de poder parecer que pode existir um grupo de pessoas que seria, em tese, “desresponsabilizado”, pois vive em um ambiente de pluralidade. Esta pluralidade é constituída justamente pela diversidade de singularidades, comum a cada cidadão:

A ética, então, não diria “o que deve ser feito, mas apenas alertaria para aquilo que não devemos fazer, a fim de que não

³⁶ 1989, p.513.

³⁷ Que no momento era a Constituição de *Weimar* (1919).

³⁸ SCHIO, 2012, p.220s.

tenhamos que fugir à companhia dos outros e à nossa própria companhia. Um alerta que poderia ser assim enunciado: Lembra-te que não estás a sós, nem no mundo, mas contigo mesmo”. [...] Contudo, é oportuno lembrar que a autora não desejava substituir um formalismo por outro, mas chamar a atenção dos cidadãos para sua responsabilidade pelo mundo, oriunda das ações de cada um no espaço que é de todos³⁹.

A ética, portanto, exige o respeito à ação, ao agir, que segundo Arendt é um elemento que só pode exercido, exclusivamente, em um ambiente plural, que pode ser considerado como parte integrante de uma república, em que Arendt faz menção direta ao Espírito das Leis de Montesquieu:

Quer o corpo político repouse sobre a exigência da igualdade ou da distinção, em ambos os casos viver e agir juntos aparecem como a única possibilidade humana na qual a força, dada pela natureza, pode se transformar em poder. É assim que os homens, que apesar de sua força ficam essencialmente impotentes no isolamento, incapazes até de desenvolver a sua própria força⁴⁰.

A ação política requer uma organização e subjaz sob um princípio virtuoso, o do respeito (ou tolerância) típico de uma organização política republicana, em que a pluralidade é o elemento fundamental, superior aos interesses pessoais devido à necessidade de todos estarem submetidos ao corpo legislativo elaborado em conjunto (de fato ou não). De acordo com o pensamento arendtiano, isto condiz com a sua ideia central de política, com a busca de consensos, sem violência ou coerção. Surge, assim, a responsabilidade de todos para com todos, assim como a necessidade do cuidado com a vida de cada um e do Planeta, da fauna, da flora e do meio ambiente (água, solo, ar, etc.), por meio da organização e da preservação dos interesses comuns⁴¹, plurais, o que somente é possível por meio da política.

³⁹ SCHIO, 2012, p.221.

⁴⁰ ARENDT, 2009a, p.116.

⁴¹ “O único atributo do mundo que nos permite aferir a sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os

Referências:

ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. 1º Ed. 10º Reimpressão. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

_____. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 2 ed. São Paulo: Perspectiva Editora, 1999.

_____. Conceito de História - Antigo e Moderno. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 6º Edição. São Paulo, Perspectiva, 2009a, p.188-220.

_____. O que é liberdade? **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 6º Edição. São Paulo, Perspectiva, 2009b, p.188-220.

_____. Crise na Cultura: Sua importância Social e Política. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 6º Edição. São Paulo, Perspectiva, 2009c, p.221-247.

_____. A revisão da Tradição de Montesquieu. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009d, p.110-117.

_____. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 2 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SCHIO, Sônia. **Hannah Arendt: História e Liberdade - da Ação à Reflexão**. 2 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____; PEIXOTO, Cláudia. O Conceito de Lei em Hannah Arendt. **ethic@**. Florianópolis v.11, n.3, Dez. 2012, p.289-297.

nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem” (ARENDT, 2011, p.260).

A responsabilidade dos cidadãos na esfera pública e o uso da liberdade política na concepção de Hannah Arendt

Rossana Batista Padilha¹

O presente ensaio visa a elencar a possibilidade de reflexão no que se refere à liberdade política, bem como, à responsabilidade dos cidadãos para com o mundo. Para isso, faz-se necessário destacar alguns conceitos utilizados por Hannah Arendt em suas obras.

Em *Origens do Totalitarismo*, a autora se reporta ao governo que objetivava a “dominação total”, advindo, então, a denominação de “Totalitarismo”. Fenômeno político, social, histórico, etc., ocorrido no século XX, no qual ela própria vivenciou, tendo que refugiar-se, como apátrida, na França, em 1933. Arendt, então, tem como ponto central, em seu pensamento, a preocupação com a política, pois, é por meio desta que ocorre a preservação das comunidades humanas.

Os seres humanos possuem as mesmas necessidades biológicas que qualquer ser vivo, assim como características semelhantes, sendo os mesmos guiados pela razão, pelos instintos e pelas emoções, na tentativa de fornecer maiores garantias para a vida em comum, na pluralidade². Eles, entretanto, se distinguem uns dos outros no convívio, no agir, no pensar, para que possam aparecer ao lado de seus semelhantes, a se identificar, singularizar-se³.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

² Segundo a autora, a pluralidade é reforçada pela natalidade, pela contínua chegada de seres humanos ao mundo, para lhe dar continuidade, por um lado, e por outro, para permitir o constante fluxo de ações novas no espaço público, aberto à palavra, à doxa, e à sua discussão, no qual o “eu posso”, a capacidade de atuar, se torna efetiva (SCHIO, 2012, p.169).

³ A singularidade é o indivíduo enquanto ser único, insubstituível é mencionada por Arendt como sendo a preocupação do indivíduo com a sobrevivência, por meio do

Ainda em *Origens do Totalitarismo*, a autora divide a sociedade em dois momentos: a boa sociedade iniciando-se no século XVII até o XX, e a sociedade de massas, a qual surge no século XX, perdurando até os dias atuais. O tipo humano que existia na boa sociedade era o “filisteu” (novo rico), o comerciante. Nessa época, em um primeiro momento, a cultura era desvalorizada. Posteriormente, ela passou a ser o fator que agregava *status social*, tornando-se mercadoria. O homem era “*homo faber*”, denominado pela autora como o homem que fabricava em nível de economia, esse indivíduo possuía dinheiro, mas não poder político. Somente adquiria poder político através do casamento, da compra de um título de nobreza ou ainda através de uma Revolução, tem-se como exemplo a Revolução Francesa, na qual a “burguesia” conseguiu poder político.

A sociedade de massas surgiu no final do século XX. Ela caracterizava-se por ter a cultura como divertimento, ou seja, foi usada para o consumo. O homem torna-se o “home de massa”, que deixa o status de “homo faber”, para ser um “*animal laborans*”, passando a produzir e consumir para sobreviver. O tempo vago é “matado”, a política torna-se uma tarefa para profissionais e a economia visa à produção e o consumo de forma cíclica. É nessa sociedade, segundo Arendt em *Origens do Totalitarismo*, que é extinta a possibilidade do homem sair da esfera privada e ingressar na esfera pública, pois ambas foram engolfadas pela “esfera social”.

A distinção entre os seres humanos ocorre em um espaço, chamado pela autora de “público”⁴. Este espaço precisa ser cuidado e preservado, e isso ocorre por meio da ação, oriunda de decisões dos membros que formam uma mesma comunidade. Ao ingressar no espaço público, os membros dessa comunidade adquirem a qualidade de cidadãos.

labor, com intuito de construir um mundo por meio do trabalho, a fim de identificar-se com seus semelhantes. (SCHIO, 2012, p.166).

⁴ Para Arendt, a possibilidade de conceber o espaço público é possível, pois, depende das ações dos humanos em conjunto, o que gera um poder que apenas se desfaz quando o indivíduo retorna para da esfera privada da família, do trabalho, entre outros.

Os cidadãos convivem na pluralidade somente na esfera pública. A pluralidade exige que os cidadãos pensem, falem, ajam em igualdade⁵, decidindo oportunamente em conjunto o que é melhor para a comunidade que pertencem. A existência de um espaço público é necessária para tratar de questões relativas ao mundo, para que se possa discutir, decidir sobre problemas do cotidiano, por exemplo: o descontrole da natalidade, o desemprego, a falta de moradia, a emissão de gases tóxicos na atmosfera, a miséria. O agir para Arendt visa a modificar o curso dos acontecimentos ou a conferir-lhe continuidade⁶, porém, para tanto, ele precisa da espontaneidade de cada um. Independentemente de ser a ação individual ou coletiva, pois quando política elas passam a fazer parte da “teia dos negócios humanos”, a mesma deverá ser o resultado de diálogo, da discussão, por meio de envolvimento entre os interessados sem o uso de qualquer tipo de violência. Isso porque o ser humano habita um planeta comum a todos, categoria que Arendt denomina de “pluralidade”. E a maneira política de fazê-lo é convivendo com os semelhantes, agindo, compartilhando de alguma forma o espaço público, expondo suas singularidades.

É importante salientar que até ingressar no espaço público, o indivíduo primeiramente nasce em um núcleo familiar, e é a partir da educação que o indivíduo é inserido no mundo humano. Para Arendt, a educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana. Os pais assumem, com o nascimento de seus filhos, a responsabilidade pela vida e pelo desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo, preparando o filho para fazer parte do mundo humano. Arendt também destaca a importância da escola, a qual é fundamental no preparo do cidadão para o mundo, posto que ela é a instituição que é interposta entre o domínio privado do lar e o mundo. Cabe à escola auxiliar a criança e o jovem para a transição da família para o mundo, isto é, da esfera privada para a pública.

⁵ A igualdade, em Arendt, é a possibilidade do cidadão de expressar, mas também concordar, discordar, contestar em conjunto com seus semelhantes. Em outros termos, a liberdade nesta autora, apenas existe na esfera pública, na vida política.

⁶ SCHIO, 2012.

A educação precisa objetivar a cidadania, pois deve preparar os indivíduos para a preocupação com o mundo, com o grupo, enfim, direciona àqueles que ingressarão no mundo público, visando ao discurso, à persuasão, ao consenso e à ação. O ato de educar é tornar o mundo familiar ao educando, através das formalidades de comportamentos esperados, é aplicar regras e ensinar os padrões, os quais, ele deverá se adequar. O convívio familiar, o ingresso na escola são momentos essenciais que antecedem o ingresso do indivíduo na esfera pública.

Uma vez inserido na esfera pública, o indivíduo poderá atuar politicamente, para Arendt a política não se restringe ao Estado, pois, ela trata de questões humanas, deverá haver igualdade entre os humanos e em conjunto estes analisarão, discutirão em prol de interesses comuns que permitam um consenso, mesmo que temporário.

A autora salienta a maneira de pensar no plural em sua interpretação da *Crítica do Juízo* de Kant, o qual consiste em ser capaz de pensar no lugar dos outros, mesmo que apenas imaginativamente: é o que Kant chama de “mentalidade alargada”, é buscar a concordância potencial com os outros⁷. A área de jurisdição não é a do pensamento puro, mas sim, a do diálogo com os outros o qual, deverá chegar a um acordo. Para Arendt o ingresso no espaço público, a consciência da presença ou ausência de liberdade decorre da interação com os outros e não apenas no diálogo do eu consigo mesmo⁸. Em suma, a política e a liberdade são coincidentes, a pluralidade humana existe porque habitamos o planeta terra, os cidadãos na pluralidade buscam soluções e tratam de assuntos os quais, referem-se a todos de uma mesma comunidade.

Faz-se necessário, no espaço público e político, a presença de vários homens e de várias mulheres que falem, ouçam, ajam, e diferenciem-se uns dos outros, em igualdade, permitindo que cada um se defina, porém ser diferente não equivale a ser outro, é o que para

⁷ LAFER, **Reconstrução dos Direitos Humanos**, 1998.

⁸ LAFER, **Pensamento, persuasão e poder**, 2003.

Arendt é chamado de “alteridade”⁹. Expressar a alteridade na vida pública é uma capacidade humana: somente os humanos conseguem individualizarem-se e o fazem pela palavra e pela ação, no convívio com seus semelhantes, diferenciando-se da esfera privada, da exclusividade.

Os cidadãos são responsáveis pela vida em conjunto a qual segundo a autora, é reforçada pela natalidade, pela contínua chegada de seres humanos ao mundo para lhes dar continuidade, por um lado e por outro é para permitir o constante fluxo de ações novas no espaço público.

Segundo a autora, a natalidade é concebida como uma categoria política e não em seu sentido biológico, pois permite a inserção do novo ao mundo dos homens, reforçando mais ainda a liberdade em contraposição à necessidade¹⁰. O homem não tem apenas a capacidade de começar: ele representa o começo através do nascimento. Desta forma, a pluralidade surge não apenas como a multiplicação de seres de forma repetida e descontrolada, mas do fato de que todos os seres são distintos uns dos outros e podem aparecer em um mundo comum. Essa relação se fortalece a partir da ação que surge com o convívio. É importante ressaltar a distinção que Arendt faz entre a igualdade política e a igualdade social. Esta existe com uniformidade, está ligada ao lar, a subsistência. Aquela está ligada ao espaço público e a pluralidade.

O cidadão deverá estar sempre atualizado, atento e preocupado com o mundo, ao qual pertence. Deverá estar em sintonia com os demais cidadãos, o que significa estar “entre” e “com” os seres humanos, na vida em conjunto e em igualdade de expressão, também chamado por Arendt de “igualdade política”. Para a autora, a saída da esfera privada¹¹, da subjetividade, é indispensável para que o

⁹ SCHIO, Hegel e Arendt: possíveis aproximações entre eles a partir da alteridade, *Ensaio*, 2012.

¹⁰ LAFER, *Pensamento, persuasão e poder*, 2003.

¹¹ O privado ligado ao social àquilo que pode ser administrado sem necessitar de debates públicos (*Ibidem*, 2012, p.181).

indivíduo passe a ingressar na esfera pública e conviver com os outros de forma política.

É por meio da liberdade¹², que o cidadão preocupado com o mundo responsabiliza-se por este, a ponto de colocar a própria vida em risco, em prol da comunidade: essa é uma forma de agir segundo Arendt. Para a autora o oposto do cidadão é aquele ser contrário à posição de político, é o ser que ocupa a posição de desinteressado. Porém, apenas quando um ser humano colocar-se fora do convívio comum, ele pode ser considerado apolítico.

Uma vez sendo na esfera pública que os assuntos humanos são discutidos, identificados e solucionados, seja definitivamente ou não, caberá ao indivíduo através da institucionalização da organização humana, exercer o seu papel de cidadão, fornecendo a sua colaboração na elaboração de regras, normas e leis que constituem um ordenamento jurídico. A elaboração de leis ocorre por meio das atividades do poder Legislativo, Executivo e até mesmo do Judiciário, em casos previstos na Constituição Federal¹³. Toda a lei, antes de existir, passa por um longo processo de formulação, incluindo a discussão, a produção, a promulgação, a publicação e a vigência.

O ordenamento jurídico é necessário para que ocorra a existência de limites, ou seja, “como deve ou pode agir”, o indivíduo em uma mesma comunidade organizada com seus semelhantes. Para que um ordenamento jurídico seja eficaz, ele precisa da contribuição dos cidadãos, por isso o exercício da cidadania na esfera pública é fundamental para a elaboração de regras que se aplicarão à comunidade. O espaço público de uma comunidade política decorre da ação de seus membros em conjunto, e as leis que eles criam não são para serem obedecidas apenas como meios, mas tendo por finalidade de no mínimo atender e suprir as necessidades básicas de uma comunidade.

¹² Segundo Arendt, esta liberdade só é possível na esfera pública. E se refere à liberdade do agir politicamente. (*Ibidem*, 2012, p.182).

¹³ Disponível em www.stf.gov.br. Acesso em 21/10/ 2013.

A lei que pune e a que autoriza surge a partir da necessidade de um problema existente na sociedade, o qual deverá ser sanado. O conceito de lei, para Arendt, está articulado na concepção de cidadania em dois momentos: um de cunho cosmopolita e outro de cunho mais estrito, de participação¹⁴. A lei atua como garantia de estabilização diante da fragilidade dos negócios humanos.

Toda lei, ao ser elaborada, deve ter por objetivo o bem comum de todos os cidadãos, visando a inserir o homem na sociedade de forma justa, moralmente e legalmente reconhecida. Para que isso ocorra, por outro lado o cidadão precisa sentir-se como participante e responsável tanto pela elaboração das leis e pela escolha de seus representantes no legislativo, quanto da comunidade, a qual precisa ser organizada e preservada.

Segundo a autora, os cidadãos são responsáveis pelo que ocorre no mundo em que vivem. O poder conferido pelas leis que são criadas não é propriedade de um indivíduo, mas algo que lhe é conferido coletivamente pelo apoio dos demais membros de uma comunidade. O campo da política é o do diálogo, o qual surge através da palavra, da ação, no mundo público.

Referências:

ARENDR, Hannah, **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer, 5 ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KANT, Immanuel, **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. São Paulo: Editora Unimep, 2008.

_____. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. São Paulo: Editora Unimep, 2008.

¹⁴ PEIXOTO, 2012.

_____. **Sobre Pedagogia**. São Paulo: Editora Unimep, 2012.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**. São Paulo: Editora Cia das letras, 1998.

_____. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

PEIXOTO, Cláudia Carneiro. Hannah Arendt: A lei como condição de cidadania. **Dissertação de Mestrado**, UFPEL, 2012.

SCHIO, Sônia Maria, **Hannah Arendt: História e Liberdade (da Ação à Reflexão)**. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____. “Hegel e Arendt: possíveis aproximações entre eles a partir da alteridade”. (ensaio). In: **Conjectura**, v. 10, n.1, jan/jun 2005, p.31-51.

Hannah Arendt: educação e responsabilidade

Carmen R. Bülow¹

O tema da educação é complexo e muitas vezes controverso. Em contrapartida, ele é essencial para se pensar a vida em um grupo organizado, e então, política. Nesse sentido, Hannah Arendt (1906-1975), apesar de não ser uma “pensadora da educação”, não pôde contornar esse assunto devido às suas implicações para a esfera pública, aquela da ação, da igualdade e da cidadania. Assim, para investigar as relações entre a educação e a responsabilidade, a escola é um assunto a ser questionado, o que ocorrerá a seguir.

A Escola:

Arendt é uma pensadora política que escreveu sobre a educação, pois esta exerce um papel fundamental na sociedade, sendo uma responsabilidade dos adultos. Todavia, a escola não é o mundo² e não deve pretender sê-lo. Não podemos esquecer que a autora não se refere à educação brasileira, mas à europeia e à norte-americana. Porém, nós nos sentimos bastante familiarizados com a discursão a respeito da educação. Para Hannah Arendt, que não foi uma pensadora da educação, mesmo assim ela analisou essa questão, em dois textos: “A crise da Educação” (na obra *Entre o passado e o futuro*) e no artigo “Reflexões sobre Little Rock” (de 1959, em *Responsabilidade e julgamento*). O primeiro texto trata da educação nos Estados Unidos que, para Arendt pode se estender a vários países

¹ Aluna do Curso de Filosofia da UFPel. Componente do GEHAr, coordenado pela Prof^ª. Dra. Sônia Maria Schio.

² O “mundo”, em Arendt (1992, p.243): “o mundo é criado por mãos mortais e serve de lar aos mortais durante tempo limitado”. O mundo, então, é diferente da physis, o entorno natural. A “destruição” pode ser natural, pelo desgaste causado pelo tempo, ou humana, pelo uso descuidado, pelo mau ou pela não preservação.

na Modernidade. Arendt afirmou que “pode-se admitir como uma regra geral nesse século [ou seja, o séc. XX] que qualquer coisa que seja possível em um país pode, em futuro previsível, ser igualmente possível em praticamente qualquer outro país”³.

A partir destes textos, então podemos pensar na escola. Ainda segundo ela, a escola pertence à esfera que pode ser denominada de “esfera pré-política, pois é a ‘ponte’ entre as esferas privada e pública”⁴. À escola cabe permitir a “transição” entre a esfera privada e a esfera pública. A esfera privada é aquela da família, onde a criança é protegida e educada, recebendo todo o cuidado necessário para sua vida, enquanto que na esfera pública, o que prevalece é o princípio da igualdade, pois é o local onde os cidadãos falam, ouvem, discutem e agem.

Na escola, as crianças, pela primeira vez, são afastadas da esfera privada, isto é, de sua casa, dos responsáveis, estando sozinhas, ou seja, sem a proteção do lar. Elas vão à escola por opção dos pais (para aprenderem, para complementar a educação, para a vida em grupo, com seus iguais, etc.), mas também por exigência do Estado, o qual exige (e necessita) da formação de novos cidadãos, pois em breve eles deverão assumir os “assuntos humanos”⁵.

Muitos pais e responsáveis, atualmente, entendem a escola como um local onde as crianças serão cuidadas e educadas. Entretanto, este não é o autêntico papel da escola. Mas eles o fazem porque são seres da sociedade de massa e componentes do social, momento em que impera o comodismo: “se eu tiver alguém que cuida de meus filhos, porque eu o farei?” O que falta então é o comprometimento e a autonomia deles. Para tanto, citamos Kant, em sua obra: *Resposta à pergunta: Que é o “Iluminismo”?*, de 1784. Neste escrito ele sintetiza sua confiança na “época da razão”, no contexto da Revolução Francesa. De acordo com o texto, o “Iluminismo” é a saída dos

³ 1992, p.222.

⁴ ARENDT, 1992, p.238.

⁵ “Assuntos humanos” são assuntos comuns aos homens que acabam gerando conflitos e necessitam de discussão, de escolha pois precisam ser resolvidos para a vida em conjunto ser possível.

homens de sua menoridade de que ele próprio é culpado. “A menoridade é a incapacidade de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem”⁶. Kant inicia sua exposição definindo a “menoridade” como sendo a incapacidade do homem em fazer uso de sua racionalidade sem a direção de outro indivíduo, ou seja, ele apregoa a autonomia de cada ser humano. Depois, Kant define a menoridade como “culpa” do próprio ser humano, ou seja, por causa de seu comodismo, segundo ele.

Arendt, retomando esta concepção, entende que, a criança não pode ficar no mundo infantil por toda a sua vida: ela precisará, com o tempo, adentrar na vida dos adultos, para depois passar para a esfera pública e dela participar, atuar e se responsabilizar. Para tanto, sua própria identidade precisa estar consolidada: ela precisa saber falar, ouvir, conviver com os outros, sem violência, assumindo seus deveres, sabendo seus direitos, etc. Na esfera privada há a exclusividade. Nela, criança é única, e é protegida pela família, aprende também que na família tem hierarquia e que deve obedecer ao comando legítimo dos pais ou responsáveis. É também na esfera privada que devemos receber os primeiros princípios éticos, e a partir da posse e do uso deles (o que os alunos demonstrarão por meio de atitudes em sala de aula), eles devem ser aperfeiçoados, e a escola tem como tarefa auxiliar nisso.

Mesmo que estejamos em uma “sociedade desestruturada” (uma das características da sociedade de massa), o professor precisa ser um “modelo”, para seus alunos, a partir de atitudes exemplares: ele (ou ela) possui conhecimentos, atitudes que devem ser éticas, deve demonstrar comprometimento, isto é, responsabilidade pelos educandos e pelo mundo. Isso porque o adulto, para exercer a autoridade que lhe cabe sobre os alunos, tanto pequenos quanto grandes, precisa observar: a roupa, a maneira como fala, o que ensina, a didática e principalmente o comprometimento com a profissão demonstrado por sua forma de ser e de aparecer.

A responsabilidade que o professor deve possuir em sua prática profissional é muito grande. Por exemplo, o aluno é avaliado pelo

⁶ KANT 1988, p11 [A 481].

docente. O professor pode “matar” o aluno com uma única palavra. Ou seja, pode levar o aluno a sentir-se inferiorizado, desestimulado a perguntar, a pesquisar, entre outras possibilidades. Mas ele pode também motivá-lo, incentivá-lo com palavras simples, como “vai que tu consegues!”, “eu acredito em ti, na tua capacidade!”, mas também valorizando e respondendo suas perguntas. Por outro lado, o professor precisa questionar-se continuamente: “O Estado garante uma boa educação?”; “Qual é o tipo de educação o Estado quer? E de cidadão?”; “A escola tem a estrutura necessária?”; “Como eu estou ensinando?”; “Como posso melhorar?”

Enquanto que na esfera social, vale mais ter do que ser e isso ocorre porque o princípio intrínseco desta esfera é, segundo Arendt, o da discriminação. Ou seja, enquanto que na família somos únicos, na esfera pública somos iguais e singulares, e na escola o aluno precisa entender essa diferença, aprender a lidar com ela, e perceber que na esfera do social o valor do indivíduo tem sido medido pela posse de dinheiro, de *status social*, etc., distinguindo o que é importante do que é desnecessário.

Em outros termos, o conceito de igualdade não poderá ser apenas formal: estar na lei, mas na vida cotidiana. E a escola, por meio da educação, precisa ensinar esse conceito de igualdade. A preocupação da autora com a escola é porque esta é uma instituição pública e como tal, tem a função de preparar cidadãos aptos a exercer a cidadania. Pois se o Estado oferece meios para uma educação pública, em troca devemos preparar pessoas para adentrar na esfera política.

Como as crianças são prioridade porque, elas representam o “novo”: Arendt defende a natalidade⁷, pela continuidade e preservação do mundo, então devemos trazer novos seres a este mundo e torná-los responsáveis por esse mundo: Segundo Arendt,

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele [...]. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas

⁷ O conceito de “natalidade”, para Arendt, significa que novos seres vão adentrar no mundo.

crianças o bastante para expulsá-las de nosso mundo e abandoná-lá a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as, em vez disso, com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum⁸.

Nesse sentido, os conteúdos devem ser conversados. A metodologia nova ou tradicional precisa ser bem pensada, pois a educação além de ser uma das mais importantes atividades humanas está sempre em renovação por conta das novas gerações, recém-chegados, que por sua vez estão num estado de “vir a ser”.

A crise da autoridade na educação: segundo a autora autoridade é diferente de autoritarismo, pois a autoridade do professor será uma conquista devido ao seu comprometimento com a educação, e via de regra, o autoritarismo exige o uso da força. A crise da autoridade na educação guarda a mais estreita conexão com os conteúdos, quando não exercitados, ou seja, nossos alunos brasileiros, para citar um exemplo, são criativos, mas quando lhes é solicitado expor o que sabem, em uma prova ou mesmo em sala de aula, para eles, os conteúdos não fizeram nenhum sentido, isto é, usando o vocabulário deles é só “decoreba”, e o resultado é insatisfatório. Nesta situação, as perguntas surgem espontaneamente: por que isso ocorre? Porque vivemos em uma sociedade de massa; porque as tecnologias parecem mais interessantes que os conteúdos estudados; porque há o consumismo; a falta de responsabilização, etc. As causas têm sido explicitadas. Mas a pergunta retorna: o que o professor pode fazer? A hipótese é “comprometer-se”, ou, nos termos de Arendt, responsabilizar-se.

Por exemplo, aos professores da Universidade cabe preparar melhor esse profissional, exercitando a capacidade de criar uma aula onde o passado e o presente se encontre e faça sentido para o aluno. Dessa forma, os conteúdos da aula tornam-se mais presentes na memória deste educando.

⁸ 1922, p.247.

O Professor

Nesse contexto, precisamos aprofundar a questão e o fazemos perguntando. Qual é a origem da responsabilidade do professor? Para Arendt: Essa responsabilidade não é imposta arbitrariamente aos educadores; ela está implícita no fato de que os jovens são colocados por adultos em um mundo em contínua mudança. Cito Arendt

Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação⁹.

E esta, autoridade, qual é a sua fonte? Existem três possibilidades de resposta¹⁰. A primeira baseia-se na “idade”. Na Sociedade Romana e também na Americana, por exemplo, os homens eram respeitados pela experiência de vida e pelo conhecimento adquirido no transcorrer desta. A segunda possibilidade é rechaçada por Arendt, pois vincula a autoridade e força, a “lei do mais forte”, e os mais fracos são coagidos a obedecer, não por adesão à situação, mas por medo. Na terceira possibilidade, a autoridade funda-se no saber que o professor possui e no comprometimento com a profissão. O professor tem que ser imparcial. Assim sendo é inaceitável, por exemplo, um profissional que leve para dentro de aula, problemas particulares, ou mesmo imposição de gosto.

Para Arendt, a qualificação e a autoridade do professor são diferentes: a qualificação do professor consiste na conduta que ele possui em ser capaz de ensinar os jovens. É nesse sentido que a autoridade do professor remete à responsabilidade, segundo Arendt. Sabemos que a profissão do docente tem sido remunerada insuficientemente. Essa, porém, não serve como desculpa para desresponsabilizá-lo, pois ele escolheu a profissão e deve, nas devidas instâncias, exigir melhores salários, condições de trabalho, reconhecimento, etc., mas esse lugar não é a sala de aula, e o auditório não são os alunos.

⁹ ARENDT, 2007b, p.239.

¹⁰ SCHIO, 2012, p.33.

O mundo esta em continua mudança, mas o humano não mudou, e o educador está em relação ao jovem como um dos representantes por esse mundo. O educador, então, tem responsabilidade com o mundo, por isso ele precisa auxiliar os “novos”, que pensam ser capaz de transformar o mundo. O mundo é, segundo a autora, uma comunidade política, e é preciso ser preservado. Então há uma responsabilidade ética com relação ao planeta. É preciso lembrar que a educação, não pode desempenhar papel alguma na política, pois a política é para aqueles que já foram educados, e pelo que parece esqueceram seus professores. Todavia a crise na educação é um problema da política, e esse tema gera votos, políticos são eleitos com promessas para a educação, mas depois, não são capazes de cumprir o que prometeram, gerando mais problemas para aqueles forasteiros que vieram ao mundo, e não cabe a eles a responsabilidade por essa crise. O adulto deve resolver as crises sem envolver as crianças e sem prejudica-las.

No entanto, ao que parece os adultos negam a responsabilidade pelo mundo, mas trouxeram crianças a esse mundo, e cabe à família e ao Estado educá-los. Pois o mundo é finito e os efeitos causados por mortais podem ser desastrosos, os exemplos a serem lembrados na História são Hitler, Stalin, Ditadura Militar. A responsabilidade também em ensinar as crianças o valor da água, da terra, do ar, e da energia. Tudo de esperança em cada criança renova as esperanças num mundo melhor, para isso a educação deve ser conservadora, mas também permitir que a criança conserve a espontaneidade e a capacidade de pensar.

Responsabilidade

Os conhecimentos e experiências, enfim, a cultura é transmitida de geração em geração, um conhecimento, uma cultura que nos faz ser o que somos, e como as crianças são seres em desenvolvimento, faz parte de seu crescimento os ensinamentos desses valores transmitidos pelos adultos. Por isso não é possível permitir que eles fiquem sempre na infância, e a família e a escola que esta na esfera pré-política tem que prepará-las para o mundo dos adultos, assumido assim sua própria autonomia. A educação engloba toda sociedade, mesmo numa

sociedade de massa, o homem no seu individualismo é responsável por toda a humanidade, toda ação, gera uma reação, isto é, resultados, como na Física, um exemplo é o desperdício de água, um bem cada vez mais precioso, porém, mais escasso. A escola é tão importante, pois além de preparar o futuro cidadão, os jovens, precisam desenvolver desde cedo, através do “ensaio” para a vida que a escola proporciona que nada mais é do que saber pensar por si mesmo. Tendo um pensamento reflexivo e crítico, assim ele poderá se tornar sujeito de sua vida e da política. Com isso, o futuro adulto poderá sair da minoridade e entrar na maioridade, se apropriando do conhecimento, fazendo jus à educação que recebeu.

A imaturidade ocorre muitas vezes naqueles que deveriam educar. A educação é um problema político e não é com imposições como acontece em algumas escolas públicas que se resolverá a questão do ensino. O professor tem o compromisso de educar, que é muito além de ensinar, pois esse remete ao conteúdo programático, e educar é importante, porque ele está atuando na formação de cidadãos, que no futuro serão os responsáveis por este mundo, e também eles trarão novos seres a este Planeta.

Temos que ter a consciência de que através da natalidade, constantemente novos seres chegam ao mundo, e estes precisam ser cuidados, desta forma, somos capazes, através da educação, recebida desenvolver um sentimento de pertença que nos traz a raiz do passado e a esperança no futuro através de novas gerações.

Referências:

ARENDDT, H. “A crise na educação”. In: _____ **Entre o passado e o Futuro**. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992, p. 221-247.

_____. Reflexões sobre Little Rock. In: _____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo, 2003, p.261-281.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é o “Iluminismo”. In: _____ **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1988.

SCHIO, S. M.. **Hanna Arendt - História e Liberdade: Da ação à reflexão**. Porto Alegre: Clarinete. 2012.

"Direito a ter direitos": a (re)fundação dos direitos humanos em Arendt

*Eduardo Jose Bordignon Benedetti*¹

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), os Direitos do Homem parecem ter se tornado o mecanismo internacional adequado para promover as condições necessárias a uma paz duradoura. Por outro lado, Arendt (1906-1975) questiona essa tradição de pensamento, em ordem a reformular os Direitos Humanos, atentando para sua necessária formulação filosófica e posterior efetividade política. Nesse sentido, ela retoma conceitos como cidadania e reconhecimento, sendo considerada, por isso, uma pensadora de uma política republicana radical.

Atualmente, a discussão a respeito do reconhecimento e de seu papel na efetividade da justiça social está presente em autores de diferentes vieses teóricos, tais como Rawls, Dworkin, Finnis ou nas Teorias Críticas de Honneth e Fraser. Nesse sentido, a presente pesquisa visa a contextualizar a herança arendtiana para esse debate, tendo em vista que a pensadora questionou os preconceitos modernos referentes ao reconhecimento para além de sua manifestação produtiva, garantindo um estatuto político para as noções de reconhecimento e de cidadania.

A formulação arendtiana do “direito a ter direitos” tornou-se um paradigma no estudo do direito internacional, pois muitas das situações vivenciadas por Arendt, como a existência dos refugiados e apátridas, ainda persistem no mundo contemporâneo. Então, desenvolve-se preliminarmente a ideia do “direito a ter direitos” e suas

¹ Graduando em Direito na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Membro do Grupo de Estudos Hannah Arendt (GEHAr /IFISP /UFPel). E-mail: eduardoj.benedetti@gmail.com.

repercussões no pensamento arendtiano (1) para, a partir dos debates a respeito da fundamentação filosófica e da efetividade política dos direitos humanos (2), desenvolver novas leituras a partir da formulação arendtiana (3).

Arendt e os "direito a ter direitos"

A Declaração de Direitos do Homem, segundo Arendt, é paradoxal, pois se baseia na existência do homem afastado de qualquer ordem social, que abstratamente possui “valor em si”, sem que isso seja explicitado. Não só Arendt questiona a justificação naturalista dos Direitos Humanos, como também evidencia que tal representação é posta em cheque quando o homem, sobretudo a partir da emergência dos Totalitarismos, tem seus direitos civis alijados e, por consequência, sua cidadania. Assim, sem a proteção de um ordenamento jurídico nacional, o ser humano perde sua humanidade, não restando sequer o valor abstrato. Logo, o ser humano abstrato somente quando envolto em um tecido social (instituições políticas) pode ser considerado um “sujeito”.

Em Arendt existe apenas um “direito universal”, pertencente a todos e todas, independentemente de qualquer condicionante: é o “direito a ter direitos”. Esse direito, que garante o pertencimento a uma comunidade onde cada um é julgado por suas ações e opiniões, no aparecimento e ação pública e política, requer primeiramente a pertença a uma comunidade política. Assim, a concepção arendtiana de cidadania, prioritária em relação aos demais direitos, é uma forma de acesso à comunidade política.

Todavia, a experiência histórica demonstrou não ser exitosa a fórmula de vincular esse direito estritamente aos critérios de nacionalidade. Caso a cidadania fosse apenas um meio para a efetividade dos direitos humanos, deveria se admitir que um valor universal dependesse da contingência de ser cidadão de uma determinada comunidade². Assim, Arendt pensa a cidadania enquanto exercício genuinamente político, sendo o direito o um dos meios asseguradores de tal atividade.

² LAFER, 1988, p.153.

As perguntas que restam, e que é pertinente neste momento: além de uma expressão indefinida, “direito a ter direitos”, contém nela mesma sua significação? O que se deve pensar a respeito dela?. De fato, não parece que na frase o termo “direito” seja utilizado com a mesma conotação ambas às vezes. Nesse sentido, aqui sustenta-se que a ideia de “direitos a ter direitos” é a expressão fundacional de uma forma de reconhecimento, ancorada necessariamente na intersubjetividade dos atores políticos. O homem, nesse viés, possui apenas um direito que transcende todos os demais: o de nunca ser excluído da participação na comunidade. Conforme Arendt: “excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes”³.

Deve-se ressaltar, ainda, que Arendt não se contrapôs à ideia de Direitos Humanos. Nada é mais contrário ao espírito pluralista e humanístico do pensamento arendtiano. Em realidade, todo o pensamento de Arendt, acerca do Direito, é norteador pela reflexão acerca dos limites do jurídico. Apresentam-se, então, a concepção dela referente à diferenciação feita entre os direitos do homem e do cidadão, separando-se as duas figuras numa dualidade inexistente; a fundamentação naturalista do Direito e, talvez a que faça mais eco atualmente: a subsunção do político ao jurídico. O “sujeito de direito”, seja enquanto representação do sujeito individual ou em coletividades genéricas, quando previsto abstratamente, não garante a efetividade dos direitos humanos, bastando um motivo aparentemente razoável para justificar o seu desrespeito – por exemplo, o terrorismo⁴.

Em um primeiro momento, pode parecer que Arendt, se critica a fundamentação naturalista dos direitos humanos, acaba também ela recorrendo à ficção do contratualismo. Entretanto, apesar de sua primordialidade, o “direito a ter direitos” depende do acordo mútuo. O consentimento, nesses termos, significa que os homens não podem agir sozinhos. A ação política, orquestrada em conjunto, é necessária para realizar algo no mundo. Enfim, Arendt parte de uma revisão da

³ ARENDT, 1989, p.170.

⁴ SCHIO e PEIXOTO, 2012, p.290.

tradição contratualista, chegando à aceção de um “contratualismo horizontal”, tendo em vista seu interesse pelos mecanismos de constituição do poder.

Dessa forma, Arendt evidencia que, mesmo o único direito que transcende os demais, está condicionado ao acordo e ao reconhecimento. Todavia, disso não se depreende que ela antecipe a ideia de uma ficção racional do discurso, como propagada por Habermas⁵. Pela necessidade de que a condição humana da pluralidade possa se manifestar livremente, Arendt se opõe à ideia de soberania, pois quando tida como princípio absoluto, a soberania impõe barreiras, as quais extinguem a pluralidade⁶. Nesse sentido, Benhabib considera que o “direito aa ter direitos” designa o reconhecimento de uma mesma condição universal a todos os seres humanos, independentemente da cidadania nacional⁷. Portanto, Benhabib centra suas análises na elaboração de mecanismos internacionais para a promoção do “Direito Cosmopolita”.

A partir da compreensão de Arendt da cidadania enquanto o direito a ter direitos, é comum sustentar-se uma politização do direito enquanto meio privilegiado para garantia da dignidade humana. Pelo contrário, para Arendt esse fenômeno resulta de sociedades de massas, nas quais o político tem seu espaço reduzido.

De fato, nada e mais contrário ao pensamento de Arendt do que ampliar o espaço da política em detrimento do Direito. Por isso, entende-se que, quando argumenta em relação a uma necessidade de uma nova lei na terra que garanta a dignidade humana⁸, Arendt trata

⁵ DUARTE, 2010, p.60.

⁶ ARENDT, 1989, p.262.

⁷ 2006, p.03.

⁸ Segundo Arendt: “O anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas” (ARENDR, 1989, p.13).

das condições necessárias ao estabelecimento de uma comunidade política, e não de uma ampliação do direito frente a política.

Direitos Humanos, Filosofia e Política

Os estudos acerca da fundamentação dos direitos humanos costumam enfrentar uma suposta cisão entre aqueles que defendem a fundamentação e os que privilegiam a efetividade política dos direitos humanos. Enquanto os primeiros preocupam-se em perguntar quais são esses direitos, as correntes ligadas a sua efetividade partem de questão diversa, a saber, os desafios suscitados pela realidade concreta. Dessa maneira, seguindo a oposição presente em filósofos como Rawls e Taylor, caso seja possível alcançar um consenso global acerca da validade dos direitos humanos, a justificação filosófica seria uma questão de menor relevância⁹.

Entretanto, aqueles que se comprometem primeiramente com a efetividade política, não deixam de contemplar questões filosóficas, embora a requeiem a um plano de subordinação. Já os estudiosos da perspectiva filosófica, eminentemente tratam dos direitos humanos em sua existência moral e independentemente de qualquer outro plano. Portanto, percebe-se que não se trata de planos de análises excludentes, porém divergentes em suas constatações. Aqui, sustentamos que o pensamento arendtiano revela outras saídas a esse problema.

Fato é que, após a Segunda Guerra Mundial, vertentes pragmáticas tem reforçado a ideia de que os direitos humanos não possuem fundamentação única, sendo sua validade baseada em consensos múltiplos, os quais não são propícios à prova filosófica. De forma diversa, a visão de MacIntyre, para quem “esses direitos não existem e acreditar neles seria como acreditar em bruxas e unicórnios”¹⁰, não parece alinhar-se a nenhuma das duas vertentes, acertando apenas em sublinhar a falácia de qualquer fundamentação jusnaturalistas .

⁹ INGRAM, 2008, p.402.

¹⁰ MaCINTYRE, 2001, p.127.

A concepção arendtiana de Direitos Humanos, justamente por partir de um contexto de ruptura, inspira outras interpretações. Se a própria pensadora afirma que, após os totalitarismos, os direitos humanos tornaram-se “idealismo fútil” ou “tonta e leviana hipocrisia”¹¹, trata-se agora de estabelecê-los e garanti-los a partir de uma base radicalmente nova.

A ideia do “direito a ter direitos”, sintetiza perspectivas tanto em relação à efetividade política quanto a respeito da fundamentação filosófica. Retomando BENHABIB em realidade, existem duas concepções de direito presentes nessa formulação arendtiana: primeiro o direito enquanto um direito moral, endereçado a todos os seres humanos¹². Já, no segundo trecho da oração, o direito é o direito material, reconhecido e protegido nos diversos sistemas jurídicos. Há, portanto, no primeiro trecho um direito endereçado ao “outro” tomado genericamente, enquanto alteridade, e no segundo, um direito tutelado especificamente para cada indivíduo.

Finalmente, reforça Arendt que, longe desse princípio constitutivo, os direitos humanos acabam se confundindo aos demais direitos pertencentes ao estado nacional. A formulação arendtiana, se não pretende resolver definitivamente o problema dos direitos humanos, aponta para uma concepção original, já que concilia o direito enquanto pertencente a todos e todos e o direito que protege cada um em sua constituição afetiva e emocional, conciliando identidade e diferença.

Dessa feita, na próxima seção, partindo do trabalho de Ingram (2008) serão analisadas possíveis leituras do "direito a ter direitos". Nesse percurso, percebe-se que o pensamento arendtiano tem sido apropriado por diversas correntes. Tendo em vista a recusa da própria Arendt em rotular e classificar seu pensamento político¹³, a posição

¹¹ ARENDT, 1989, p.350.

¹² 2006, p.6.

¹³ Como afirmou a própria Arendt em entrevista: “você me pergunta onde me situo. Não me situo em nenhum lugar. Realmente não estou na principal corrente do pensamento político do presente ou de qualquer outro pensamento. Mas não porque

mais adequada situa Arendt como uma pensadora da política democrática radical¹⁴.

"Direito a ter direitos": sentidos e interpretações possíveis

A interpretação mais conhecida da formulação arendtiana trata do direito a ter direitos enquanto afirmação da necessidade de proteção jurídica pelos estados nacionais, isto é, da garantia dos direitos políticos a todos os cidadãos. Segundo Arendt: “Não apenas a perda de direitos nacionais levou à perda dos direitos humanos, mas a restauração desses direitos humanos, como demonstra o exemplo do Estado de Israel, só pôde ser realizada até agora pela restauração ou pelo estabelecimento de direitos nacionais”¹⁵.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt expressamente afirma a validade pragmática do argumento de Burke, para quem os Direitos do Homem só são válidos enquanto direitos do “homem inglês”¹⁶. A fim de que as condições de manifestação da pluralidade sejam salvaguardadas, é fundamental deter a expansão dos totalitarismos - tendo em conta que o objetivo desses regimes era a mundialização (seja pelos ditames da lei da história ou da lei da natureza¹⁷). Logo, resta evidente que Arendt não circunscreve seu pensamento as fronteiras das nações, rejeitando expressamente a ideia da soberania absoluta dos estados nacionais.

Partindo do pressuposto da efetivação universal dos princípios de direitos humanos, uma leitura liberal do “direito a ter direitos” tende a ressaltar a importância das instituições internacionais e dos estados

eu queira ser tão original – simplesmente ocorre que não me encaixo”. (ARENDR *apud* DUARTE, 2013, p.42)

¹⁴ DUARTE, 2010, p.45.

¹⁵ 1989, p.385.

¹⁶ 1989, p.350.

¹⁷ Conforme Schio e Peixoto: “por outro lado, a distinção entre legalidade e legitimidade à luz dos regimes totalitários evidencia que estes não precisavam eliminar as leis, restringindo-se a torna-las flexíveis e inoperantes com base em princípios transcendentais, absolutos e inquestionáveis como as leis da natureza – no caso do Nazismo – e da História – no caso do Stalinismo [...] A deformação do “humano” em função da Natureza ou da História converte a humanidade em raças e em unidades naturais-orgânicas” (2012, p.291).

que as lideram em suas tentativas de atuar frente às complexas relações de política internacional. Nesse sentido, questões polêmicas, como a intervenção internacional e a proeminência dos estados mais desenvolvidos econômica e politicamente são prementes.

Em razão do caráter princípio lógico e aberto das declarações de direitos humanos, muitas vezes elas têm se prestado a discursos simplistas que encobrem processos de decisão política e soluções hermenêuticas controversas. O direito a ter direitos, em Arendt, sinaliza para uma saída fundamental, apesar de não unívoca: proteger a pluralidade humana e a comunidade política em ordem a impedir a ocorrência dos totalitarismos.

Nessa visão, os direitos humanos são apenas limites objetivos para o exercício do poder. Partindo da garantia dos direitos individuais e políticos, aqueles que lutam pelos direitos sociais e culturais teriam condições propícias a defesas de suas causas. Todavia, essa leitura liberal, se supostamente parte da fundamentação arendtiana, dela claramente se afasta: quando vinculados estritamente a garantia de direitos individuais, os direitos humanos dependem principalmente do exercício de um poder externo, que não está acessível a todos os cidadãos, mas somente a certas instituições. Assim, a autonomia e a espontaneidade do agir conjunto são afastadas, conseqüentemente eliminando a pluralidade política.

Justamente por desenvolver seu pensamento a partir da ruptura causada pelos totalitarismos no emergente cenário internacional do entre guerras, Arendt é muitas vezes identificada como uma cética em relação aos direitos humanos. Em realidade, seu pensamento está preocupado em estabelecer aquilo que ela chama de "nova lei da terra", demonstrando, por isso, objeções à ideia de um governo global. Afinal, ampliar a ideia de governo, como desenvolvida nos estados modernos liberal, para o nível mundial de nada adiantaria para a garantia do "direito a ter direitos". Conforme demonstra ao tratar da ascensão política da burguesia na modernidade¹⁸, a política ficou confinada aos assuntos governamentais, enquanto questões

¹⁸ 1989, p.153.

econômicas e cotidianas (antes pertencentes à esfera privada) assumiram o espaço da discussão pública. Revisando a teoria política, a pensadora conclui que o governo resume-se a segurança, e não mais a política: “A segurança continuava sendo o critério decisivo; não a segurança individual contra a morte violenta, como em Hobbes (onde a condição de toda a liberdade e a liberação do medo), mas uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo”¹⁹.

Assim, a política acaba facilmente reduzida a um pensamento finalista, que afasta a ação política autônoma ao retirar do corpo político sua espontaneidade²⁰. Refêns desse pensamento, os governos acabam se constituindo como algo acima dos cidadãos e a política tornam-se mera função da sociedade. Nesse sentido, a lei não desempenha um papel político em si, mas cria condições e estabelece vínculos em ordem a propiciar a ação política. Percebe-se, então, que Arendt possui uma visão particular da política, pensado além dos enfoques institucionalistas e ligados a governabilidade que preponderam no pensamento político contemporâneo.

A política está ligada diretamente a igualdade, tanto em sentido formal (todos são iguais perante a lei) quanto material, isto é, de acesso ao espaço público. Essa concepção da política ligada a isonomia levou o francês Etienne Balibar a afirmar que, o "direito a ter direitos" em Arendt significa o direito a política. Para o autor, a possibilidade de que os cidadãos garantam a si mesmos o direito de faltar e de dar lugar ao inesperado e a manifestação antropológica do direito a ter direitos²¹.

Em razão de sua preocupação eminentemente política, Arendt pensa o cosmopolitismo não em relação a um governo global, mas

¹⁹ ARENDT, 2005, p.196.

²⁰ Conforme Arendt, a pluralidade da ação política leva a certo grau de imprevisibilidade. Assim, não poder haver finalidade na ação política, pois seus resultados são inesperados e desencadeiam um processo irreversível de continuas transformações. Para mais informações, consultar DUARTE, 2010 e SCHIO, 2012a, p.153ss.

²¹ BALIBAR, 2007.

sim enquanto um governo que propicie a manifestação da pluralidade política. Logo, os direitos humanos estão necessariamente ligados a prática política.

Somando esforços na reconstrução de um mundo comum, o pensamento arendtiano pensa o direito longe de acepções morais ou éticas. Como é comum em sua obra, Arendt reinterpreta conceitos para assegurar as condições para que a pluralidade se manifeste na ação política. Por exemplo, partindo do conceito grego de polis ela depreende a ideia de ação política: a polis, a rigor, não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização do povo tal como ela desponta do agir e falar conjuntos e seu verdadeiro espaço se encontra entre as pessoas que vivem em conjunto para esse propósito, não importa onde estejam²².

A partir da reconstrução da política, o direito a ter direitos, se considerado como um direito a política demonstra o esforço de Arendt em garantir um espaço para a reprodução de relações de reconhecimento e cidadania. A ideia de direito a ter direitos, é mais uma fórmula política do que jurídica, sintetizando uma série de conceitos caros a Arendt, como pluralidade e cuidado com o mundo, e sublinhando o caráter radicalmente democrático de seu pensamento político.

Considerações finais

No projeto arendtiano, o Direito possui uma função estabilizadora, visto que media as relações entre o poder constituído (instituições) e o poder constituinte (a espontaneidade da ação política) capaz de garantir a emergência dos atos políticos autênticos. Nesse sentido, em sintonia com sua concepção política, Arendt pensou mais o direito em sua relação com a política do que tratou de analisa-lo enquanto ciência.

A reflexão arendtiana acerca dos direitos humanos está baseada nas experiências totalitárias, nas quais o ser humano foi destruído moralmente e em sua personalidade jurídica. Essa ficção jurídica

²² ARENDT, 1989, p.198.

funciona como um “abrigo”, a qual garante a igualdade na esfera pública, para que o poder possa ser constituído. O poder, resultado da ação conjunta dos humanos, pode ser aprimorado com os resultados da imaginação e da criatividade, as quais podem introduzir novas ideias na política. Por isso, Arendt acredita que todos e todas podem, a partir do pensamento e do julgamento, em conjunto engendrar o inesperado, a novidade que vivifica um mundo comum. Apesar da impossibilidade de haver uma autêntica cidadania sem direitos humanos, o direito não pode substituir a política, visto que, somente o poder - quando resultado das ações coletivas - obsta a ocorrência da violência e permite a manutenção tanto da comunidade humana como da dignidade individual.

Referências:

ARENDR, Hannah. **As Origens do Totalitarismo - Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 11 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Sobre a Revolução**. Apresentação Jonathan Schell e trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo, Perspectiva, 2005.

BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism**. Nova York: Oxford University Press, 2006.

BALIBAR, Etienne. “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy”. **Social Research**. Nova York, vol.74, n.3, 2007, p.727-738.

DUARTE, Andre de Macedo. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. **Revista Estudos Políticos**. Rio de Janeiro, 2010, p.46-63.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos”. **Argumentos**. Fortaleza, n.9, 2013, p.39-62.

INGRAM, James D. ““What is a 'Right to Have Rights'”? Three Images of the Politics of Human Rights”. **American Political Science Review**. Nova York, vol.102, n.4, 2008, p.401-415.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos Direitos Humanos: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MaCINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude. Um ensaio em teoria moral**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCHIO, Sonia Maria; PEIXOTO, Claudia Carneiro. “O conceito de lei em Hannah Arendt”. In: **Ethic@** - Florianópolis, v.11, n.3, 2012, p. 289-297.

_____. **Hannah Arendt: historia e liberdade: da ação a reflexão**. Porto Alegre: Clarinete, 2012a.

Hannah Arendt: educação e amor mundi

*Juliana Scherdien Amaral*¹

O ser humano, a partir de seu nascimento, se torna parte integrante de um grupo organizado, de uma comunidade. Em seguida, este ser adentra na escola, momento essencial na vida dele. Nesse sentido, é oportuno questionar: o que é dever da escola ensinar? E para quê? Essa investigação, então, visa a demonstrar a importância de cada um, durante a sua permanência na escola, conhecer, podendo assim, aprender a amar, respeitar e se responsabilizar pelo mundo. Percebe-se que a ética é um conteúdo fundamental para que isso ocorra. Seu aprendizado inicia na família e continua na escola. O suporte teórico referente à constituição da consciência ética é conceito arendiano de “*amor mundi*”. Assim, outro conceito incontornável é o de “sujeito”, na mesma acepção exposta no pensamento kantiano, pois este, a partir da escola, pertencente à esfera pré-política, adquirirá conhecimentos, habilidades, ensaiará experiências com os seus pares, preparando-se para adentrar na “esfera pública”, quando adulto, com plena aptidão para a vida cidadã.

Neste contexto, o professor tem responsabilidade tanto com relação ao ensino e à educação de cada um de seus alunos, quanto com o mundo: com o Globo Terrestre, que é o mesmo para todos, gerando responsabilidade com os seus seres, humanos ou não. Para tanto é preciso humanizar por meio do “*amor mundi*”, apregoado por Arendt. Entretanto, apesar deste conceito aparecer em muitos de seus textos, ele não está exposto explicitamente: a tarefa proposta, então, não é simples: é preciso retomar os conceitos da autora, por exemplo, a singularidade, pois cada um é um ser único, a pluralidade, entre outros, enfatizando a humanidade em comum. E essa pertença na humanidade traz consigo a responsabilidade, a qual o educando precisa tomar ciência e ir, aos poucos, assumindo-a com relação a si

¹ Juliana Scherdien Amaral é graduada em Filosofia Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

mesmo e com o mundo. A compreensão do aluno ocorre por meio da observação de pequenas coisas, e uma delas é compreender que ele, único, faz parte de um todo, e que a responsabilidade tanto é conjunta (política) quanto individual (ética).

A Terra enquanto *habitat* natural é composta pela flora, fauna e o meio ambiente, e de seu agente transformador, o ser humano, o qual a partir de seu nascimento é incorporado ao mundo. A este novo ser, o recém-chegado, Arendt o coloca na condição humana da natalidade². Segundo Arendt o mundo não é algo naturalmente dado, para ela o mundo é algo construído pelo homem, por sua capacidade criadora, essa capacidade torna-o sujeito de suas ações.

O recém-chegado é um potencial “sujeito”, o mesmo na acepção exposta no pensamento kantiano³. O recém-chegado adentra em um mundo velho, que está em funcionamento desde gerações que há muito não existem, este mundo preexistente é algo totalmente novo para aquele que nasce, preexistindo a ele, possuindo sua história, costumes, leis, cultura e outros fatores construtivos de uma comunidade. Nas palavras de Arendt:

Na medida em que a criança não tem familiaridade com o mundo, deve-se introduzi-la aos poucos a ele; na medida em que ela é nova, deve-se cuidar para que essa coisa nova chegue à fruição em relação ao mundo como ele é⁴.

O ser humano, pelo seu pertencimento a este mundo, se torna parte integrante de um grupo organizado, de uma comunidade, e o faz sendo inserido na esfera privada, do lar, do cuidado e da proteção. Quando preparado, participará da esfera pública e política. Isto é, este mundo onde estes seres novos são inseridos possui o “espaço público”

² Natalidade é definido por Hannah Arendt como não sendo algo biológico, mas sim político, pois é a partir do nascimento que o homem faz parte da comunidade. Primeiro na esfera privada, adentrando, após, na pública.

³ O sujeito é o mesmo na concepção de Immanuel Kant (1724 - 1804), isto é aquele sujeito autônomo, consciente de seus atos, é o que pode sair do estado de menoridade para o de maioridade, sendo assim o sujeito orientador de suas próprias ações.

⁴ 2013, p.239.

como meio de interação entre eles, o qual permite que o homem se afirme enquanto seu ser. Conforme observou Schio:

Arendt reconhece que a distinção entre espaço privado e o público (ou político) não é plenamente nítida, mas reitera, constantemente, que a vida privada está ligada ao social, àquilo que pode ser administrado, sem carecer de debates públicos. Ao espaço público caberiam os assuntos que não podem ser resolvidos com rapidez e segurança, motivo pelo qual há a necessidade de reunião, de discussão e de decisão⁵.

A família é a primeira instância que recebe este ser novo, e os pais têm a responsabilidade pela vida dessa criança, assim como pelo seu desenvolvimento, proteção e cuidado, é ele que irá prover o indispensável para a criação de um ser saudável, que possuirá as capacidades cognitivas necessárias para adentrar na esfera pré-política que, aqui compreendemos como sendo a escola, em especial. Na concepção de Arendt, “a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça”⁶, esta primeira instância faz parte da vida privada⁷, é nela que a criança será protegida da vida pública e do mundo que a cerca.

Em seguida, a criança adentra na escola, momento essencial para a vida dela. A escola é a segunda instância que recebe este novo ser, é a partir dela que o novo, a criança entra na esfera pré-política. É na escola que ela passa a vivenciar e a experimentar a vida pública, nas palavras de Schio, “a esfera pública é o espaço do aparecimento dos homens; é o local no qual se efetiva a identidade do *eu*, e também a do mundo⁸”; ou seja, é na escola que a criança vai conhecer o mundo, do qual passará a fazer parte quando estiver apta para isso.

⁵ 2012, p.177s.

⁶ 2013, p.235.

⁷ “Ao espaço privado cabem as pequenas felicidades, relevantes para o próprio indivíduo, pois à esfera pública cabe abarcar todos e permitir que cada um ocupe seu próprio lugar no mundo.” Essa é uma visão arendiana, exposta por Schio (2012, p.176).

⁸ 2012, p.176.

Não se pode tratar da formação das crianças e dos jovens sem a escola, em especial quando se trata do Brasil. E quando se aborda a escola, surge a questão de seu papel (sua obrigação): a educação que, segundo Arendt, o aluno necessita, e à escola cabe preparar a criança para o mundo. É nela que a criança irá se conhecer e reconhecer, assim como ser reconhecida como “sujeito autônomo”, o qual está sendo preparado para utilizar dessa autonomia na esfera política, quando adulto. Para Schio, “a educação autêntica, por seu turno, objetiva a cidadania. Ela busca preparar o indivíduo para a preocupação com o grupo, com o planeta, com a vida em comum”⁹.

Nesse sentido, é oportuno questionar: o que a escola deve ensinar? E para quê? Para responder essas questões, um importante viés é a questão da ética, pois ela é um conteúdo fundamental para uma educação transformadora, que demonstra a importância de cada um, na constituição e na conservação do mundo¹⁰. O aprendizado da ética inicia na família e continua na escola. O suporte teórico referente à constituição da consciência ética é, na hipótese em desenvolvimento nesta investigação, o conceito arendiano de “*amor mundi*”. Essa concepção é utilizada por Arendt em muitas de suas obras, assim como em sua tese de doutorado, intitulada “O Conceito de Amor em Santo Agostinho”, mas mesmo nessa obra Arendt não define amplamente o conceito de “amor”: nela ela trata a ideia de “amor ao próximo”, um conceito teológico, que nesta investigação não será tratado, apesar de seu caráter humanístico.

Nas palavras de Arendt, “a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens”¹¹. A educação enquanto dever da escola, tem como objetivo influenciar no crescimento e no desenvolvimento da criança, desse “sujeito” em potencial. O homem,

⁹ 2012, p.226.

¹⁰ O mundo pode ser compreendido como “Planeta Terra”, onde se dá a realização humana, tudo que diz respeito ao homem. A palavra grega PHYSIS é definida no idioma moderno como natureza, no pensamento pré- socrático, ela abarca a fonte originária das coisas, é aquilo que se manifesta por si.

¹¹ 2013, p.247.

por natureza, possui a capacidade de pensar, de utilizar do raciocínio tanto em seu favor quanto em favor ao próximo e ao mundo que ele habita, ou o contrário. Cabe, então, a contribuição da educação para que essa criança aprenda a utilizar do raciocínio da melhor forma. Logo, a educação possui um caráter transformador, já que ela contribui na ação¹² realizada pelo “sujeito”. A ação acontece no âmbito político, enquanto adulto e instruído.

É na busca desse melhor entendimento em relação à ação do homem que a ética, adentra neste contexto, é nele que o sujeito escolhe os meios mais adequados para chegar ao objetivo desejado. Segundo Schio, a ética arendiana é uma “ética da responsabilidade”¹³. Como a ação depende da escolha do “sujeito”, cabe a ele então deliberar qual é a melhor atitude em relação a tal ato, sendo de total responsabilidade a sua escolha, logo que ela não é mais deliberada por outrem. Schio afirma,

A ética relaciona-se à responsabilidade pelos atos, pois eles não somente tratam de vidas individuais, de comunidades, mas da própria sobrevivência dos seres que habitam o planeta, no presente e no futuro, além da manutenção do próprio planeta¹⁴.

A ética discute os conceitos e os critérios que são utilizados para responder a perguntas que não estão imediatamente direcionadas aos costumes e às práticas do dia a dia, ela pressupõe a ideia de liberdade, permitindo assim o agir.

O “amar ao mundo” é essa possibilidade que o “sujeito” tem de respeitar, cuidar, preservar o Globo Terrestre assim como tudo aquilo que o compõe. O mundo, na perspectiva arendiana, precisa ser constituído por pessoas livres, de todas as idades e de todos os jeitos, isto é, o mundo está repleto de pluralidade e de singularidade, sendo esta pluralidade formada por etnias, culturas, credos, gêneros e etc. E a

¹² Para Hannah Arendt, a ação é uma das atividades humanas básicas da chamada “vida ativa”. Ela se encontra principalmente em três de suas obras: “A Condição Humana”, “Sobre a Revolução” e “Da Violência”.

¹³ 2012, p.219.

¹⁴ 2012, p.219.

singularidade no sentido de que cada ser é único. Possuindo a fala, o discurso, como meio de interação com seus pares. É na escola que ocorre esse primeiro encontro da diferenciação humana, logo, o ser humano que habita o mundo possui a tarefa de produzir, preservar, respeitar, e o amar.

A durabilidade que o mundo possui vai de encontro com a mortalidade do homem, pois o mundo permanecerá mesmo após a morte do homem, e servirá de abrigo para o novo que nunca cessa de surgir. Essa durabilidade permite que cada ser humano forme sua identidade, isto é, que ele seja sujeito de si próprio, autônomo, que aprenda a deliberar sobre seus atos, assim como se responsabilizar pelos mesmos. Na obra “A Condição Humana” Arendt escreveu:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é impostas pela necessidade;[...]Pode ser estimulada mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar[...], imprimir movimento a alguma coisa [...]. Por constituírem *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir¹⁵.

Assim, a escola, por meio da educação, tem o dever de instruir para formar o sujeito autônomo, aquele que delibera sobre suas ações, podendo assim contribuir com seu desenvolvimento frente ao mundo. Assim, é preciso enfatizar a importância que cada um possui, durante a sua permanência na escola, de conhecer, podendo assim, aprender a amar, respeitar e se responsabilizar pelo mundo, essa responsabilidade traz consigo o fato de que através das ações cada um se torna responsável pelo mundo que deixa para as gerações que estão por vir.

¹⁵ p.189s.

Para Arendt, a pluralidade é fundamental para a ação. Nela, a igualdade, assim como a distinção, estão pressupostos. A igualdade permite o convívio entre os homens na comunidade; a distinção que todo o homem possui em relação ao outro, por isso, ele necessita da ação e do discurso para se relacionar. A partir da escola, a criança adquirirá conhecimentos, habilidades, ensaiará experiências com os seus pares, preparando-se para adentrar na “esfera pública”, quando adulto, com plena aptidão para a vida cidadã. Neste contexto, o professor tem responsabilidade tanto com relação ao ensino e à educação de cada um de seus alunos, quanto com o mundo: com o Globo Terrestre, que é o mesmo para todos, gerando responsabilidade com os seus seres, humanos ou não.

O professor, na concepção arendiana, é duplamente responsável, primeiro pelo ensino. Em segundo, pelo mundo, por sua continuidade e permanência. Esta responsabilidade está intrínseca em sua profissão. O professor, ao se responsabilizar por essa dupla responsabilidade, tem a autoridade. Arendt explicita:

Na educação, essa responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade. A autoridade do educador e as qualificações do professor não são a mesma coisa. Embora certa qualificação seja indispensável para a autoridade, a qualificação, por maior que seja, nunca engendra por si só autoridade. A qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os outros a cerca deste, porém sua autoridade se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo¹⁶.

Para ela, a essência da educação é a natalidade, o novo, é ele quem traz consigo a oportunidade de mudança de “vir a ser”. É a partir desse novo que o “amor ao mundo” é enfatizado: o novo tem a capacidade e a possibilidade de mudar o futuro. Ele pode, por meio do ensino, aprender a utilizar a História como exemplo, tanto quanto para o bem quanto para o mal.

¹⁶ 2013, p.239.

Logo, a pergunta: “o que é dever da escola ensinar?” se torna um dos questionamentos que jamais deve cessar, tanto pelos componentes da escola (Direção, setores, professores), pelo “sujeito”, quanto pela comunidade, na qual esta criança está inserida, pois é nessa comunidade em que a criança que está sendo instruída na qual irá vivenciar a ação política, quando adulta. Ou seja, é nessa comunidade que ela irá intervir com sua ação. O mundo está em constante movimento e transformações, cabe à educação e o educador seguir o mesmo movimento, se renovando, se reinventando, utilizando tanto de conteúdo do passado, tradição, quando de tecnologias, que podem auxiliar para melhor didática, já que a criança do séc. XXI é a geração tecnológica, a mídia, por exemplo, é uma ferramenta que desperta o interesse da criança, e que possui muitas utilidades, já, um exemplo tradicional que jamais se deve não utilizar é a biblioteca convencional, pois estimular o interesse pela leitura é essencial na formação de um “sujeito”.

É tarefa também da educação não deixar a criança, nem enquanto criança nem enquanto adulta, se desinteressar pelo mundo, pelo *habitat* em que ela vive, ou permitir que a desmundanização do mundo ocorra, assim como ocorreu no Regime Totalitário. E esse é um dos exemplos que devem, a partir da educação, nunca ser apagado da memória da história, pois esse é um dos exemplos que mostra como o homem pode se deixar dominar, de tal forma que nem o homem nem o mundo importam, acabando por se tornarem ambos supérfluos. Não se pode esquecer que o mundo, o Planeta Terra, pode acabar por ser destruído, assim como o homem é finito, ela também pode o ser, caso não nos responsabilizarmos por sua preservação, manutenção e desenvolvimento.

“Ensinar para quê?” Ensinar para que as gerações futuras, os novos por natureza, adentrem no mundo, aprendendo se responsabilizar por ele, amando-o. Ensinar para formar “sujeitos autônomos” que deliberem sobre os seus atos, ensinando para nunca mais sejam cometidas as atrocidades como no passado; ensinar para que o mundo seja cada vez melhor. Ensinar para que a criança entenda que apesar de ser única, ela faz parte de um todo, e é exatamente esse todo que a torna humana. Isto é, essa pertença à Terra

que aos poucos a criança deve assumir como responsabilidade. Logo a responsabilidade tanto é conjunta (política) quanto individual (ética), e é por meio da educação que o ser humano pode compreender seu papel neste mundo. É função da educação em suas variadas formas “humanizar” o homem, aperfeiçoando suas aptidões, fazendo com que ele pense e aja se baseando em princípios éticos responsáveis, porém em um processo diário na escola. Pois é na escola que a criança, realizará suas primeiras interações sociais, trazendo o peso do desacordo ou da concordância em relação aos seus pares. Lembrando é função da escola ensinar sobre o mundo e não como viver nele.

Referências:

AGUIAR, Odílio Alves. “Hannah Arendt sobre o trabalho, a questão social e a filosofia da história”. In: SCHIO, Sônia Maria (org.); KUSKOSKI, Matheus Soares (org.) **Hannah Arendt: Pluralidade, Mundo e Política**. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013, p.87-98.

ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. 10 Ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2007.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 7. Ed. São Paulo. Perspectiva, 2013.

_____. **O conceito de amor em Santo Augustinho**. Lisboa. Instituto Piaget, 1997.

CESCON, E. “Construindo uma panorâmica do pensamento ético contemporâneo”. In: KUIAVA, E. A.; STEFANI, Jaqueline (orgs). **Identidade e diferença: Filosofia e suas interfaces**. Caxias do Sul: EDUCS, 2010, p.101-113.

JACOBSEN, Eneida. “A esfera pública como espaço de reconhecimento e de ação conjunta: contribuições de Hannah Arendt”. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme. (orgs.) **Hannah Arendt: Uma amizade em comum**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011, p.157-169.

PASSOS, Fábio Abreu. “O desinteresse em cuidar do mundo na perspectiva filosófico política de Hannah Arendt”. In: SCHIO, Sônia Maria (org.); KUSKOSKI, Matheus Soares (org.) **Hannah Arendt: Pluralidade, Mundo e Política**. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013, p. 47-85.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **As implicações políticas da distinção husserliana entre “terra” e “mundo” no pensamento de Hannah Arendt**. Disponível em:
<http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_5/10.pdf>
Acesso em: 02/11/2013.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão**. 2.ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

Responsabilidade pessoal para compartilhar o mundo

*Josete Rockenbach*¹

Pode-se dizer que uma “ação responsável” tem um caráter pessoal, pois sua realização está vinculada a um agente, e seu efeito permanecerá no mundo compartilhado com os outros, é uma atitude que estará aparente a todos e que vai compor a História da Humanidade. Nesse sentido, conforme Hannah Arendt (2004b), “O julgamento é uma, senão a mais importante, atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo”, ou seja, ter responsabilidade, para a autora, é prever os efeitos dos possíveis comportamentos, e diante dessa previsão, decidir, julgar qual atitude tomar. Ela descarta a prerrogativa de uma responsabilidade coletiva, ou seja, onde todos são responsáveis e não se identifica quem tomou uma atitude, não há como imputar a ação a uma pessoa. Ser responsável está em relação com algo possível de acontecer, com o futuro. Diferentemente da imputabilidade, que atribui uma ação a um agente, considerando seu causador, ou seja, o olhar está para uma ação que já aconteceu, que faz parte do passado.

Diante disso, como decidir, sem critérios e regras, qual a atitude para compartilhar o mundo com outros homens? Qual será o elemento que possibilita prever os efeitos de seus atos? Arendt, sob este aspecto, suspende por um momento, a teoria da perspectiva lógico-argumentativa que trata das essências e do universal, de que a partir da essência primordial temos o modelo universal humano, como se eles fossem repetições intermináveis de um modelo, todos com a mesma natureza, e, portanto, tudo seria previsível², tudo estaria determinado, em favor da teoria da perspectiva da aparência e da permanência³, tal tese, vem analisar o domínio dos assuntos humanos, expondo a natalidade como perspectiva deste novo domínio em que a

¹ Professora.

² ARENDT, 2004, p.16.

³ Termos apresentados por Arendt, na obra a “*Vida do espírito: pensar*”.

pluralidade é aparente na história da humanidade. Assim, ao considerar que um novo homem surge a cada nascimento, e com isso, nascem novas situações e novos desafios, faz-se necessário situar como este novo homem ou “ser-real” estabelece seu critério ou seu princípio e como este julgará o modo de se relacionar com os outros e consigo mesmo ao compartilhar o mundo.

Deste modo, tal tese defendida pela autora muda a perspectiva sobre o homem e sobre o olhar do mundo, a fim de refletir sobre os assuntos humanos, atentando ainda para as questões que envolvem as relações entre os homens como: a justiça, a felicidade, a liberdade, e outras mais. Avalia também, a alteração, quais interferências à mudança podem causar sobre as condições dos homens, e como resguardar o que é próprio aos humanos.

A perspectiva da aparência e permanência propõe que o homem aparece no mundo e é pelos sentidos físicos que apreende o mundo. O aparecimento físico original do homem, ao nascer, garante uma identidade física sem qualquer atividade própria. A expressão “aparecimento físico original” implica a origem do homem e ao se revelar aos outros, fato que confirma a sua existência. Portanto, se conclui que a existência de um homem estará sempre vinculada à existência de outros homens.

Destaca-se, então, que essa relação do homem com o homem acontece em um espaço de aparência, num mundo permanente e que compõe a história da humanidade. E com isso, o que é permanente é o planeta que sempre existiu e existirá, enquanto os homens surgem e dele desaparecem. Como diz Arendt sobre o assunto: “em um mundo que precede a nossa própria chegada e que sobreviverá à nossa partida”⁴. Deste modo, se estabelece a natureza fenomênica do mundo tendo como a sua principal característica – a *permanência*. Então, é através do mundo perceptível a todos que se dá início as ações humanas, pois o mundo contém muitas coisas a serem vistas, ouvidas, tocadas, cheiradas, enfim, a serem percebidas. Assim, com relação à existência do homem, é admissível parafrasear Arendt: “[...] não é o

⁴ ARENDT, 2000, p.31.

Homem, mas os homens quem habita o planeta. A pluralidade é a lei da terra”⁵. A dimensão da aparência é o que apresenta o ser vivo, isto é, somos seres que, para existir, pressupomos um espectador. Isto quer dizer que, todos têm receptores das aparências: olhos, ouvidos, olfato, tato, paladar, logo, o que é visível é para ser percebido e nada existe no singular. É na pluralidade que tudo aparece no planeta, portanto, o que existe no mundo está destinado a ser percebido por alguém.

O que permanece, entre os homens e fora dos homens, é a História da Humanidade. Dizemos *entre* os homens porque cada recém-chegado incide sobre teias de relações humanas com sua *História*. Dizemos *fora* dos homens porque é o mundo humano com suas obras e o mundo das coisas que os relacionam e os interligam. Ambas as condições ocorrem no mundo que sempre existiu e existirá. O mundo não tem princípio nem fim, como a História da Humanidade produzida pela ação dos homens. Portanto, o que permanece é a natureza fenomênica⁶ do mundo e a História da Humanidade, as quais estão em estreitíssima conexão.

Ao homem é inerente a mundaneidade:

Somos do mundo e não estamos meramente nele, também somos aparências, em virtude de chegarmos e partirmos, de aparecermos e desaparecermos, embora venhamos de parte nenhuma, chegamos bem equipados para lidar com seja o que que nos aparece e para tomar parte no jogo do mundo⁷.

Esse novo homem, ser-real, tem a característica de sujeito e objeto. "A mundaneidade das coisas vivas significa que não existe nenhum sujeito que não seja também um objeto e não apareça como tal a outra criatura, que garante a sua realidade objetiva"⁸.

Estar vivo significa: primeiro, que vivemos em um mundo que precedeu a nossa própria chegada e que sobreviverá a nossa própria partida; segundo, que estamos possuídos de um impulso de

⁵ ARENDT, 2000, p.29.

⁶ Arendt comenta na obra “Entre o passado e o futuro” (ARENDT, 2005).

⁷ ARENDT, 2000, p.33.

⁸ ARENDT, 2000, p.30.

automostração que corresponde ao fato de nossa dimensão de aparência. Se aparece, aparece a alguém: ao expectador, porque “tudo o que pode ver deseja ser visto, tudo que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo que pode tocar, pede para ser tocado”⁹. Este impulso de “automostração” mostrado por Arendt é diferente do instinto de preservação da vida, e transcende o que é necessário à atração sexual (permanência da espécie).

Este impulso de se mostrar ao outro, ver e ser visto pelo outro, tocar e ser tocado por outro, é um indicativo de como a aparência interfere no desenvolvimento das capacidades exclusivamente humanas. A receptividade dos nossos sentidos, com a predominância das aparências, é uma atividade espontânea, e o impulso para aparecer atinge, no homem, seu ponto mais elevado em relação às formas de vida animal.

Entretanto, responder a pergunta como julgar sem critérios e regras gerais, é estar disposto a enfrentar a realidade, os acontecimentos reais, por isso, a dificuldade em decidir surge, porque as pessoas perdem com facilidade o sentimento de “ser-real”, sendo uma aparência no meio de aparências. E o não pensar, é decorrente desta perda. Mediante isso, percebe-se que as pessoas se acostumam a não tomar decisões apegando-se a qualquer regra de conduta, sem prever os efeitos possíveis de seu comportamento, ou seja, o que irá aparecer e continuar no mundo compartilhado pelos homens¹⁰.

O “ser-real”, é estar entre homens, é saber que se aparece de lugar algum e se desaparece para lugar nenhum em um mundo que é perene e durável, logo, “ser-real” é a experiência do eu consigo mesmo. Arendt menciona que o sentimento de “ser-real”, uma aparência no meio das aparências, equipada com um senso comum, proporcionando a sensação de realidade:

O sentimento de ser real acompanha efetivamente todas as sensações dos meus sentidos, as quais sem ele não fariam sentido. [...] nosso mundo é visível porque temos visão, é

⁹ ARENDT, 2000, p.30.

¹⁰ ARENDT, 2004, p.245.

audível por que temos audição, pode-se ser tocado, e está cheio de cheiros e sabores, por que temos tato, olfato e gosto¹¹.

Pensar é estar equipado de um senso comum, que prepara as coisas que estão presentes aos sentidos, tornando-os não sensíveis, invisíveis. Assim, para confirmar tal posicionamento, Arendt expõe: "Todo o ato do espírito assenta na faculdade do espírito de ter presente diante de si o que está ausente o sentido"¹². Para a autora são três as atividades mentais basilares - o pensar, o julgar e o querer, sendo a característica principal das atividades mentais a sua invisibilidade, com isso, a imaginação torna o objeto sensível, visível em uma imagem não sensível, onde tal faculdade torna possível o pensamento. Essas atividades humanas, do ser-real, têm apetite, necessitam de uma razão, o sentido de 'ser-real'.

Prever é imaginar, a partir das experiências mundanas poder suscitar questões como: O que é a liberdade?, O que é a justiça?, O que é a dignidade humana? e assim por diante, contribuindo para a grandeza da humanidade e sua permanência no mundo ao compartilhá-lo com outros indivíduos. Relacionado a este pensamento, Hannah Arendt menciona:

[...] temos de ter visto pessoas felizes e infelizes, ou testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de saber e conhecido a satisfação ou a frustração deste. Mais ainda, temos que repetir a experiência direta no nosso espírito depois de deixarmos a cena onde ela ocorreu. Dizendo-o mais uma vez, todo o pensamento é uma reflexão. Repetindo na imaginação tornamos não sensível seja o que for que tenha sido dado aos nossos sentidos. É só nesta forma imaterial que pode a nossa faculdade de pensar começar agora a ocupar-se destes dados. Esta operação precede todo o processo de pensamento, tanto pensamento cognitivo como o pensamento acerca do sentido [...] todo o pensamento surge da experiência,

¹¹ ARENDT, 1999b, p.61.

¹² ARENDT, 1999, p.88.

mas nenhuma experiência produz qualquer sentido ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginar e pensar¹³.

É deste modo, que surge o *princípio próprio* de cada um, de “ser-real”, o de ter disposição no enfrentamento da realidade, logo, não vivendo uma vida de ilusões. Com isso, pode-se compreender que as ilusões condicionariam a conduta humana, tornando o homem um ser não pensante, ou seja, obediente àquilo que estratifica tal ilusão, como mostra a colocação de Arendt: “Foi o pensar que deu ao homem a capacidade de penetrar nas aparências e desmascará-las como ilusão”¹⁴. Portanto, ainda sobre esse aspecto, Arendt prossegue: “Não existe obediência em questões políticas e morais”¹⁵. Assim, pode-se concluir que enfrentar a realidade, os acontecimentos reais, é duvidar, é examinar as circunstâncias com o objetivo de tomar decisões, é julgar a partir da realidade que se antecipa ao pensar e o que se quer como realidade.

É na atividade de julgar que a relação do eu consigo mesmo mostra a alteridade humana, por conseguinte, o juízo é uma atividade do espírito que está diretamente ligada aos acontecimentos reais, que enfrenta a realidade. Arendt observa este aspecto da relação do eu consigo mesmo da seguinte forma:

[...] sem subsumi-lo naquelas regras gerais que podem ser condicionadas, e substituídas por outros condicionamentos¹⁶. [...] E parece ser muito mais fácil condicionar o comportamento humano e fazer as pessoas se portarem, mais inesperadamente e abominável, do que convencer alguém a aprender com a experiência¹⁷.

Para Arendt, o pensar dispõe de faculdades como o intelecto, a razão e a cognição. O intelecto quer aprender o que é dado aos sentidos. A razão quer compreender seu sentido, a cognição quer a verdade, e a verdade está localizada na evidência dos sentidos, porque

¹³ ARENDT, 1999b, p.99s.

¹⁴ ARENDT, 1999, p.64s.

¹⁵ ARENDT, 2004, p.108.

¹⁶ ARENDT, 2004b, p.257.

¹⁷ ARENDT, 2004b, p.100.

uma coisa é ou existe de todo, porque sua existência é certa. A razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição. “Os homens estabelecem-se a si mesmo como seres que põem perguntas.” Há um apetite de sentido, isto é o que chama de pensar¹⁸.

O pensar e o julgar são atividades que ocorrem no mundo dos homens, estas aniquilam as distâncias temporais e espaciais por meio da imaginação (memória dos sentidos), decorrentes das experiências vividas do “ser-real”, também possibilitam prever os efeitos de seus possíveis atos e de julgar aquilo que deve permanecer no planeta Terra, ao compartilhar a história da humanidade com outros seres humanos.

O juízo é o misterioso dom pelo qual o geral, que é sempre uma construção mental, e o particular, que é dado aos sentidos, são reunidos [...] natureza autônoma do juízo, o qual não desce do geral para o particular, mas ascende do particular ao universal, decidindo sem regras gerais [...] O princípio orientador, o julgar, só pode se dar como uma lei de e para si mesmo¹⁹.

Uma das características do homem é sua impermanência, isto é, o de não ser eterno, pois surge de lugar algum no mundo e desaparece para lugar nenhum. Decorre, então, desta característica a condição de interdependência entre indivíduos, pois a ação dos homens revela a expressão narrativa da história da humanidade, possibilitando o encontro do novo e do velho, favorecendo, deste modo na permanência do ser humano no planeta. No entanto, Arendt e René Char exploram a temática da seguinte forma: "a nossa herança não é precedida por nenhum testamento"²⁰; isto pode ser considerado um tesouro, um patrimônio da humanidade tanto quanto partilhar palavras e atos como revelar-se a outrem, logo, mantém-se a existência de humanos no mundo. Por isso, quando se decide por uma ação ou outra, prevendo seus efeitos, é, na verdade, a decisão humana de envolver-se com a estabilidade e durabilidade do mundo diante do

¹⁸ ARENDT, 1999b, p.72.

¹⁹ ARENDT, 1999b, p.81s.

²⁰ ARENDT *apud* RENÉ CHAR, 2001, p.265.

espírito da novidade e do entusiasmo humano na perspectiva da aparência e permanência, caso contrário, ter-se-ia uma retroversão da história da humanidade, ou seja, seu fim, em que o único domicílio fixo é o corpo vivido como se fosse uma maldição.

Todavia, a política versa sobre os assuntos relacionados ao homem, sendo a liberdade das futuras gerações um de seus temas, o qual depende da responsabilidade pessoal para decidir o que se deseja deixar às gerações vindouras. Porém, percebe-se de fato, uma despersonalização como consequência da fuga da responsabilidade pessoal, e, observa-se uma irresponsabilidade mundial bem organizada - o governo de ninguém, onde todos são responsáveis e ninguém é. Entretanto, há um vácuo ético decorrente de novas situações, de novos desafios, de uma ruptura com a tradição, com o passado, situação que acarretará um perigoso buraco negro da memória como se fosse um sumidouro. Portanto, este vazio que é proveniente do não sentir e não viver, da renúncia à vida, da perda total do estímulo de referência do homem, da integridade, da dignidade e da liberdade não condiz, de forma absoluta, com a atitude de “compartilhar-o-mundo”.

O “compartilhar-o-mundo” não pode ser confundido com o “bem comum”. Este, por sua vez, institui a existência de um bem, o qual é possuidor de valor comum essencial a todos na sua individualidade, assim a característica de portabilidade do bem é que possui seu verdadeiro valor. O princípio que rege o bem comum está subordinado à comunidade. As atitudes estão vinculadas ao bem da comunidade. Contudo, neste momento, valem as perguntas: Quem é portador e interprete do que é o “bem comum”? Quais são os últimos valores da sociedade e das regras de coexistência? Como utilizar das coisas deste mundo, proporcionando o bem comum a todos, sem correr o risco de desintegrar a sociedade, e somente encontrar a integração mediante o uso da força e da violência? A partir de tais questionamentos, conclui-se que o que sustenta e edifica a concepção de “bem comum” é um sentimento egoísta, da portabilidade de riqueza, pois há o incentivo ao individualismo, o que se resume a cada um “viver no seu quadrado”, isolado, na solidão, não havendo o outro nem o mundo. Alguém decidiu o que é bom para cada indivíduo, dentro do seu quadrado, e, se houver alguma decisão, terá

como base a necessidade do indivíduo, "dentro do seu quadrado", porque não há o que ele pensar e julgar, ele está condicionado em seu quadrado, para somente metabolizar o que há no mundo.

Por isso, compartilhar implica dizer que quem faz parte do mundo não está só nele, e sim, compartilha algo com alguém em algum lugar, isto é, compartilhar não tem implicação alguma com propriedade, pois o mundo não é propriedade de ninguém. Por outro lado, sem propriedade não há uso do mundo, é completamente à parte de seu uso e dessa carência sem fim do consumismo moderno. O que existe é o benefício para as pessoas em compartilhar-o-mundo. Benefício é melhorar o que aparece, é se ajustar ao que favorece o "compartilhar-o-mundo", é ter o discernimento para encontrar o que propicia a alegria de estar com os outros e no mundo, e romper com o que a impede de aparecer. Isso é possível porque os homens tem uma curiosidade acerca das coisas do mundo, das coisas reais. Nesse sentido, Arendt nos lembra de "[...] nossa curiosidade acerca do mundo, do nosso desejo de investigar tudo o que é dado ao nosso aparelho sensorial"²¹. E, é com base na sensação de realidade - a experimentação do mundo e da experiência do "ser-real" dentro de si, que o homem se apropria da história da humanidade ao estar em contato com outros indivíduos e com o planeta, o qual continuará oferecendo um constante fluxo de homens - que é possível imaginar quais seriam as admissíveis ações e seus efeitos, e com isso julgar o que seria benéfico para se "compartilhar-o-mundo".

Conclui-se que é a atitude de cada "ser-real" que deseja estar consigo mesmo, com o outro e no mundo, demonstrando a responsabilidade pessoal para compartilhar o mundo. O seu próprio e único princípio moral que não se ensina, mas é o que decorre da experiência e experimentação do mundo que se ajusta favoravelmente ao compartilhamento do planeta. Consequentemente, a invisibilidade do pensar tem a memória, a recordação e a imaginação que permitem a reflexão, porém a imaginação é que permite prever os possíveis efeitos das possíveis atitudes, julgando com convicção a existência da humanidade, ou seja, estar imbuído do desejo de estar junto a outrem

²¹ ARENDT, 1999b, p.69.

no mundo. Assim, a responsabilidade pessoal em compartilhar o mundo é decidir, é julgar a partir de si o que se quer para si mesmo, para com os outros, para com quem se escolhe conviver e para com o mundo que permanecerá.

Referências:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. de Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005 [Debates; 64 / Dirigida por J. Guinsburg].

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Edição de Jerome Kohn; Trad. técnica Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. **Sobre a Revolução**. Trad. I. Morais. Lisboa: Relógio D'água, 2001.

_____. **A vida do espírito. vol. I: Pensar**. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

_____. **A vida do espírito - vol. II: Querer**. Trad. João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

Responsabilidade como princípio de individuação em Levinas

*José Tadeu Batista de Souza*¹

A pesquisa filosófica hodierna já constatou que o filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas introduziu uma profunda novidade na maneira de considerar o sentido da ética no pensamento filosófico contemporâneo. No instante em que se discutia a possibilidade de fundamentação da ética e as condições de possibilidade e validade dos conceitos de ações morais, Levinas apareceu sugerindo outra forma de “proceder que parte do humano e do aproximar-se do humano, do humano que não é simplesmente isso que habita o mundo, mas envelhece no mundo”. O nosso trabalho intenciona, de início, mostrar que tomar o humano como ponto de partida da reflexão não significa somente relativizar a prioridade do saber teórico, explicitado pela tradição ocidental, mas fundamentalmente resgatar o sentido originário da ética – a relação homem a homem. Será feito o esforço de apresentar a concepção levinasiana de responsabilidade como o componente individualizante do humano e abertura à significação originária da eticidade. Trata-se de mostrar que o conceito levinasiano de responsabilidade propõe a interrupção da temporalização da essência, por julgá-la exercida como liberdade arbitrária na efetivação do conhecimento, na constituição do sentido e nas vivências morais. Diversamente da essência, Levinas propõe o *Dizer* da subjetividade que se constitui em acontecimento extraordinário ao assumir a responsabilidade pelas “faltas dos outros” e até responder pela liberdade dos outros. A responsabilidade ilimitada para com o outro se estabelece no Eu respondente, vinda do “não original, do anárquico”. O Eu escolhido para responder por outrem é checado na sua liberdade e autonomia, não podendo decidir sobre a recusa ou a transferência do que lhe foi incumbido. O Eu torna-se único na obrigação de responder pelo outro. Essa unicidade significa “o para além da essência” e configura a significação ética do humano.

¹ Professor Doutor - Unicap - Recife - PE.

A categoria da responsabilidade ocupa um espaço privilegiado no pensamento de Emmanuel Levinas e pode ser abordada em várias perspectivas. Apesar de ser um conceito comum no vocabulário da filosofia Ocidental, utilizado por grandes expoentes da ética, da filosofia política e das ciências jurídicas, em Levinas ganha um novo sentido e se constitui em categoria nuclear da arquitetura filosófica.

A perspectiva que nos propomos abordar no presente texto será aquela que vincula os conceitos de Rosto, Subjetividade e Responsabilidade. Cada um desses conceitos tem em nosso autor um campo semântico específico e um vasto universo de significações. A fronteira delimitadora de seus respectivos sentidos, por vezes, vibra na pretendida oscilação que garante a plasticidade de suas possíveis determinações. No entanto há um horizonte convergente que alberga as variações pretendidas. O sentido do humano constituído pela vivência de relações éticas fundadas nas demandas dos outros homens poderá ser sugerido aqui como o ponto de convergência de tal horizonte.

Na nossa linguagem toda pergunta "o quê?" manifesta um desejo de saber sobre alguma coisa, sobre algum objeto. O saber sobre algo é sempre trazer à interioridade do sujeito o que ele não tinha, é um trazer para dentro algo que estava fora. Desse modo tudo que se torna presente ao eu torna-se conteúdo objetivo. O resultado da relação entre o sujeito que quer e pode saber e o objeto que pode ser sabido termina na apropriação do objeto pelo sujeito. O objeto é apreendido nas condições do sujeito. Tudo fica na conformidade das condições do sujeito que dá ao objeto a sua própria forma. O objeto, portanto, passa a ser aquilo que o sujeito o denomina. A sua identidade de outro, termina sendo adequada à medida do sujeito.

Levinas propõe-se, com as análises do rosto, inverter essa perspectiva. Suas considerações sugerem outra orientação que se põe para além do ímpeto de um conhecimento de objetos que se acomodam às condições do sujeito. Para Levinas, considerar o rosto é, para além de tudo, não enquadrá-lo numa relação de conhecimentos: "A relação com o rosto não é conhecimento de

objeto"². Ora, se a relação com o rosto não é um conhecimento de objeto, a pergunta "o quê?" perde todo o seu sentido. Sendo assim fica sem sentido também, falar-se em saber de um rosto, saber sobre o rosto. E, portanto, não é a relação de conhecimento que expressa o seu significado. O esforço de tentar dizer o rosto é algo que se verifica como uma espécie de traição da linguagem.

O fato de não ser apropriada à relação do conhecimento não quer insinuar que não se possa manter uma relação com ele. Levinas quer recusar a prioridade da relação teórica porque ela não dispõe de outra maneira para abordar o outro, a não ser tomando-o como tema, e assim reduzindo-o a uma forma abstrata e adequada ao sujeito. O acesso ao rosto deve acontecer por uma via fundamentalmente distinto da gnosiológica. A acessibilidade do rosto pela via do conhecimento o colocaria como uma entidade disposta à representação. A representação já detém o domínio daquilo que representa. O rosto não pode ser representado, porque ele não é uma construção determinada pelo mesmo. A representação é para Levinas exatamente "uma determinação do outro pelo mesmo, sem que o mesmo se determine pelo outro"³. Em outras palavras, pensar a relação com o rosto pela via do conhecimento seria reduzi-lo a uma entidade objetiva que tomaria forma abstrata na representação.

A modalidade de relação com o rosto é absolutamente diferente da relação teórica e de sua corte. A relação com o rosto foi proposta por Levinas como uma relação com a transcendência. Pensar a relação com ele requer uma abertura para a espera de sua revelação. Todas as tentativas de conceptualização encontram uma resistência inabalável, pois aquilo que se quer conhecer ou conceituar é fortemente resistente ao conceito. A ideia que for formulada a seu respeito, qualquer imagem que for projetada sobre ele, serão insuficientes para expressar o seu sentido. Levinas nos oferece o que julgamos ser um núcleo orientador da compreensão do rosto:

O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia de outro em mim, chamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não

² LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.62.

³ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.152.

consiste em figurar como tema sob meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia a minha medida e à medida do seu ideatum - a ideia inadequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas Kat-Auto. Exprimi-se⁴.

Essas palavras nos dão as razões da impropriedade de tentar ousar uma explicitação objetiva do rosto. Se o rosto ultrapassa a ideia que dele podemos ter, é porque transcende essa idéia deixando-a incapaz de revelar aquilo que ele é, o que a rigor não é um aquilo. A fórmula de levinasiana diz: o rosto simplesmente não é. Ele ultrapassa a ideia de ser. Ele não tem a espessura de uma entidade ontológica que pode ser referida como um "isso" ou "aquilo". Conferir-lhe um estatuto de ser, o reduziria à dimensão ontológica que se prestaria adequadamente à apreensão de um sujeito cognoscente. Assim, o ultrapassamento de sua ideia seria formal e não real. A idéia de que o rosto é transcendente, atesta o fato da negação de sua condição ontológica, mas também de uma condição estética. A imagem é algo que pode ser desvelado e oferecer-se à visão - e até transformar-se em conteúdo ideal. Mesmo como conteúdo ideal a imagem se admitida como própria, ainda seria de posse de um sujeito e, portanto, permaneceria na imanência do mesmo. Enquanto imagem, o rosto poderia ser reduzido a objeto visto. A visão atinge outrem, objetivando-o. O ver tem a possibilidade de reduzir o outro ao eu que o olha: "o visível forma uma totalidade ou tende para ela"⁵.

Percebe-se que Levinas recusa-se a aceitar que o rosto seja dado a um olhar, assim como ao sujeito tematizador, pelo fato de ambos o reduzirem a uma imanência objetiva. Evocando Platão ele diz:

A visão como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz. A visão é, portanto, uma relação com um "qualquer coisa" que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um qualquer coisa⁶.

⁴ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.37s.

⁵ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.221.

⁶ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.169.

A claridade provocada pela luz possibilita o emergir da coisa de um espaço escuro. A coisa iluminada torna possível à mão o alcançá-lo. Desse modo pode-se considerar o tato equivalente à visão. No entanto, Levinas observa que há uma diferença privilegiada da visão sobre o tato:

A visão tem, no entanto, sobre o tato o privilégio de manter o objeto no vazio e de o receber sempre a partir desse nada como que a partir de uma origem, ao passo que o nada no tato se manifesta no livre movimento da apalpação⁷.

Apalpar é de algum modo apoderar-se da coisa, ter um domínio sobre ela, mantê-la sobre controle. Numa espécie de prisão: "A visão transforma-se em apreensão"⁸.

A visão que alcança um objeto que está distante, separado, não garante a manutenção de sua exterioridade ou separação. A distância que os separa é perfeitamente transponível: "a visão abre-se para perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contato e confirma-os"⁹. A visão que transpõe os espaços elimina a distância que há entre o olho que vê e o objeto que é visto. Ora, o espaço bem que poderia ser a condição da permanência dos seres separados continuarem no seu em si. Mas, se a luz pode romper o espaço e tornar acessível a coisa ou o objeto, este último perde a dignidade de ter a sua singularidade como uma reserva de si mesmo. Então, responde a pergunta que Levinas se faz quando trata da relação entre "rosto e sensibilidade": "o rosto não será dado à visão?"¹⁰. A pergunta poderia ter uma resposta negativa. O rosto não se dá com propriedade para uma visão. À sua manifestação tem um caráter distinto das nossas costumeiras relações com o sensível. Ainda que possamos afirmar que o rosto se dá numa experiência sensível, temos que advertir que a sensibilidade desempenha uma função que se põe para além da objetividade: "A sensibilidade não é uma objetivação que se procura [...]. Os sentidos

⁷ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.169.

⁸ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.171.

⁹ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.171.

¹⁰ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.167.

têm um sentido que não é predeterminado como objetivação¹¹. De qualquer forma que se pretenda atribuir um privilégio à visão em relação a outros sentidos, precisamos admitir que ela tem seus limites e suas forças. Onde se inscreve a sua força, Levinas vê o seu limite. Ela não mantém um horizonte aberto onde possa resplandecer a transcendência "a visão não é uma transcendência [...] Não abre nada que, para além do mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si".¹² Dessa maneira, toda alteridade aberta pela visão seria, no fim de tudo, uma alteridade imanente ao mesmo, à identidade.

Rosto e transcendência para além do ser

A compreensão levinasiana de rosto poder significar, no sentido forte do termo, a transcendência ou a alteridade de modo absoluto e não relativo. O rosto exprime a própria transcendência que não pode ser atingida por uma reflexão teórica nem por uma determinada prática

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser - ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir em termos de contemplação, nem em termos de prática, ela é rosto, a sua revelação é palavra, A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta¹³.

A apresentação do rosto feita acima, por Levinas, o situa fora das perspectivas do idealismo e do realismo da tradição filosófica. Ele pretendeu evitar as reduções que ambas as correntes plasmaram na nossa cultura filosófica, ora supervalorizando a dimensão intelectual, ora enfatizando a dimensão empírica. Para ele ambas modalidades de pensamentos têm a incapacidade de compreender a transcendência para além do egoísmo da razão e da ação.

¹¹ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 171.

¹² LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 172.

¹³ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p. 172.

A impossibilidade de o rosto poder ser reduzida à dimensão teórica nem à simples experiência sensível, não quer dizer que ele se projete para uma dimensão de além mundo. Esse além mundo ainda seria de alguma maneira, uma representação formal do pensamento. A transcendência do rosto pensada dessa forma, não seria outra coisa do que uma ideia que simplesmente transcende a dimensão sensível da realidade do mundo. Essa modalidade de transcendência tem em Kant um eminente representante. Na verdade, é essa concepção de transcendência de todo o discurso filosófico que vem desde os gregos, formulado e expresso no conceito de teoria que está em questão. Husserl é o último grande representante dessa compreensão de transcendência.

Essa concepção de transcendência tem um sentido importante e sua legitimidade. No entanto, Levinas percebe nela uma deficiência profunda. Trata-se da impossibilidade de atribuir um horizonte de transcendência que se ponha para além da simples diferença entre o sensível e o intelectual. Esse modo de compreender projeta a transcendência para um além mundo, constituindo-a como uma pura abstração. Em última instância o mundo perde a sua espessura de realidade que atrita os nossos sentidos e se transforma numa transcendência abstrata no conceito. A compreensão que Levinas tem da transcendência do rosto difere radicalmente dessa perspectiva. A rigor, a transcendência do rosto nem está nessa dimensão conceitual de transcendência nem tão pouco nesse mundo.

Ele pensa que a transcendência é o modo de ser do transcendente, que se encontra absolutamente exterior ao que pensamos. A relação que ele propõe estabelecermos com ela, não nos arranca do mundo terrestre, mas nos propõe, ao contrário, um enraizamento nele para além do anonimato impessoal e a posse egoísta dos seus elementos. Podemos dizer que ele sugere uma nova maneira de nos situar no mundo onde tudo pode ser reorientado na sua significação. As coisas ou elementos do mundo podem ganhar um sentido novo, no momento em que forem considerados como elementos de fruição que garantem o viver. Coisas para se viver de e não meros objetos de apropriação egoísta. São coisas que eu posso oferecer aos outros, coisas que eu posso dar. As coisas do mundo assim consideradas se

constituiriam em condições de acolhimentos do outro e não elemento de diferenciação dos outros, ou por vezes, motivo de estabelecer a relação entre eles, usando-os como meio para adquirir coisas para mim.

Consideradas nessa perspectiva as coisas do mundo configuram uma condição de possibilidade para o acontecimento da transcendência num sentido forte do termo. O mundo onde o eu se insere, converte-se na condição do acontecer da transcendência. Ela torna-se um movimento de abertura do eu para o outro. Transcender passa a significar um movimento da subjetividade que consegue perceber as coisas em dimensão diferente de puros objetos anônimos, distintos da pessoalidade. A posse de objetos passa a ter uma significação tão importante que acaba definindo o destino dessa subjetividade. O eu que apenas possui objetos não teria como produzir a "experiência" da transcendência no mundo.

O Rosto como Individuação da Responsabilidade

Na perspectiva levinasiana a transcendência do rosto se verifica no mundo, no qual se pode afirmar a eminência da abertura para o outro que requer necessariamente um despojar-se das coisas e o seu conseqüente oferecer a outrem. Para Levinas não se pode imaginar uma abordagem do rosto fora do mundo nem na posse egoísta de bens econômicos

Mas a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de outrem. (Esta converter-se-ia por isso mesmo em idolatria, que incuba em todo o ato de contemplação). A "visão" do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, numa certa forma de vida econômica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada - o recolhimento numa casa aberta a outrem - a hospitalidade - é o fato concreto e inicial de recolhimento humano e da separação, coincide com o desejo de outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exatamente o contrario de

uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um menos em relação à instalação, mas um excedente da relação com outrem ou da metafísica¹⁴.

Observa-se que Levinas usou mais de uma vez a expressão "nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias". Em "Totalidade e infinito" ele usou a fórmula quando articulou a ideia de "transcendência como ideia do infinito". Nessa ocasião, o "de mãos vazias" quis indicar uma espécie de positividade da ideia do infinito que não pode ficar adormecido numa negatividade formal. A sua positividade como desejo não pode ficar restrita à formalidade do desejo que não encontra satisfação. A impossibilidade de apropriação e posse do infinito sugere uma moldura possível de concretude nas relações inter-humanas. Assim como o desejo infinito nunca será satisfeito e, portanto, deve verificar-se como puro desinteresse, assim também o desejo do outro próximo. A abertura para o outro que o desejo manifesta deve acontecer como pura bondade, o outro que se apresenta a mim como próximo suscita do meu eu uma atitude de generosidade para com ele. O meu próximo não se constitui em alguém que simplesmente eu posso ver, falar, saldá-lo; o simples olhar pode identificá-lo num mundo entre as coisas e até mesmo coisificá-lo. De modo que ter a visão do outro não pode ser confundido como o simples fato de vê-lo. Eu posso enxergá-lo e manter a minha posse de tudo. Até posso desejá-lo como alguém que seja útil aos meus interesses.

Levinas sugere outra direção para o desejo. Ele propõe um modo de desejar o outro ou uma orientação para o outro de uma maneira desinteressada, generosa, onde a posse do mundo possa ser oferecida a outrem

O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para outrem só pode perder a avidez do

¹⁴ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.154.

olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias¹⁵.

A segunda vez que ele usa a fórmula "de mãos vazias" aparece acrescida de "e com a casa fechada", quando trata a questão "A liberdade da representação e da doação"¹⁶. Pensamos que há uma intenção explícita de acentuar a radicalidade da transcendência do rosto numa perspectiva de desneutralização da sua ideia, conforme foi estabelecida na tradição filosófica. Em outras palavras, a transcendência do rosto pode assumir uma concretude na dimensão do humano, que é capaz de oferecer sua casa com todos os seus bens como hospitalidade para o outro homem. Abrir a casa para o outro é a atitude adequada para um eu manifestar a sua dimensão de transcendência. A hospitalidade já indica a abertura original do eu que se estrutura como receptividade e doação.

A transcendência considerada desse modo se constitui como uma doação ao outro e não como uma visão do outro: "A transcendência não é uma visão de outrem, mas uma doação original"¹⁷. A doação na aproximação aconchegante – no olhar receptivo, no abraço carinhoso, no dizer bem vindo, estão aqui minhas coisas – constitui o humano que age esquecido de si mesmo. É nessa perspectiva de acolhimento hospitaleiro que o humano pode apresentar a dimensão de sua existência como uma espécie de abertura no ser. A doação que ele faz ao outro dos seus bens e de si mesmo significa uma transcendência do seu modo de ser fechado e interessado por si mesmo.

A doação original inaugura outra compreensão de ser humano, por conseguinte, uma nova perspectiva de compreensão da transcendência a partir da ética. A identificação do ser humano assume outra significação, na medida em que ele é considerado na sua condição de ser ético. A prioridade que ele dá ao outro em relação a si constitui uma nova maneira de referir-se a ele enquanto homem. No entanto, não podemos imaginar que o dar prioridade ao outro signifique uma negação ou diminuição da importância do eu, do si

¹⁵ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.37.

¹⁶ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.150.

¹⁷ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.155.

mesmo do homem. Muito ao contrário, significa a possibilidade de afirmar a sua humanidade como a verdadeira identidade do homem. É nesse sentido que o homem todo passa a significar o rosto e afirmar a sua personalidade como algo único, distinto das outras coisas. Portanto, a prioridade dada ao outro marca, segundo Levinas, um horizonte de inteligibilidade do homem constituído fundamentalmente pela ética. A própria descrição que ele faz da ética, somente pode ser compreendida nessa dimensão de abertura e prioridade para como o outro,

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível¹⁸.

É notória a descrição levinasiana da ética sem a recorrência aos pilares da sua fundação grega. Não mais penetrar nas análises dos sistemas que se instituíram a partir dos grandes modelos de Platão e Aristóteles supõe, justamente, a percepção de que eles não conseguiram fixar o que era mais fundamental: "o humano enquanto humano". Não que a ética grega tenha sido pensada para seres extraterrestres ou não-humanos. Mas pelo fato de que aquilo que priorizaram no mundo da prática ter se detido nos quadros das formalidades lógicas da razão. Na verdade, Levinas não despreza os sistemas gregos e os que deles se originaram como algo imprestável. Ele aponta suas insuficiências e propõe outra forma de encarar o humano para além das formalidades da inteligibilidade fundada no logos e das orientações normativas que dele derivam. Dentre as inúmeras insuficiências, como a inscrição do homem no universo do ser, na generalidade de uma espécie, podemos pontuar o fato de serem justamente essas determinações a razão da impossibilidade de captar o

¹⁸ LEVINAS. *Entre Nós – Ensaios sobre a Alteridade*. p.149s.

humano enquanto rosto. Além disso, às vezes em que o rosto foi percebido, não ultrapassou a condição objetiva do corpo humano com as suas particularidades de frente, boca, nariz, olhos. Foi apenas considerado numa perspectiva ótica e dado para análises das ciências do homem como objetos específicos.

Levinas não imagina um rosto informe, sem os seus órgãos constitutivos, não enfatiza essas particularidades como entidades dispostas à investigação científica. O que lhe interessa é a percepção do rosto como a revelação mais profunda do humano capaz de expressar a sua individuação, sua identidade pessoal como abertura para outro:

[...] o rosto não é a junção de um nariz, de uma frente, dos olhos, etc, ele é tudo isso, mas toma a significação de um rosto pela dimensão nova que ele abre de um ser. Pelo rosto, o ser não é somente fechado na sua forma e oferecido à mão - ele é aberto, instala-se em profundidade e, nessa abertura, apresenta-se de qualquer maneira, pessoalmente. O rosto é um modo irredutível segundo o qual o ser pode se apresentar na sua identidade¹⁹.

Qualquer modalidade de classificação, delimitação conceitual, representação imagética constituem-se em mecanismos falhos e, por vezes, violentos de abordá-lo.

Nessa perspectiva, o rosto somente terá consideração ao nível do seu estatuto, quando for abordado pela via da ética. Nesse nível, as formas de violências possíveis serão sempre rechaçadas como negadoras da identidade do outro e, portanto, fora da orientação ética fundamental. Por outro lado, é possível identificar nas análises de Levinas uma profunda discordância com a orientação recebida da fenomenologia de Husserl.

Podemos afirmar inicialmente, que ele discorda da função ativa do eu, sobretudo, quando esta atividade se apresenta como a sua

¹⁹ LEVINAS. *Difficile Liberté*, p.20.

essência. Para ele, a “essencialidade” do eu enquanto subjetividade é ética. Essa é a sua função primordial, o seu estatuto identificador é, até mesmo, o seu sentido fundamental. O eu não é primeiramente sujeito cognoscente numa relação de conhecimento, mas pólo de uma relação aberta com o outro. A tentativa de reduzir o outro a condição de objeto de conhecimento fracassa, pois ele não se deixa objetivar nem representar numa relação teórica. Levinas não aceita que o outro seja constituído pelo eu. Entre o eu e o outro há uma separação que permite ao outro manter-se numa dimensão de autonomia assumindo a condição de transcendência. Também discorda que o eu tenha por tarefa e identificação ser doador de sentido. Afirma que o outro tem o sentido em si mesmo e que originalmente, aparece como “autosignificante”. É porque tem o sentido em si mesmo pode ensiná-lo. O eu é discípulo do outro que é mestre. Além disso, não aceita a estrutura intencional da consciência que reduz tudo a interioridade. Para ele o outro fica sempre no exterior. É transcendente. A exterioridade é a forma adequada para manter a sua condição de separado, fora do circuito da intencionalidade. Por isso, não se iguala. Mesmo a relação que se estabelece tem que se manter nesta forma de radical assimetria. O outro não se iguala simetricamente. Ele tem uma dimensão de altura que lhe permite manter-se outro diferente.

Por causa de sua maneira de ser, é que ele provoca no eu uma atração, um chamamento, uma solicitação. Aos apelos do outro o eu tem que dar uma resposta. Ele não tem muito a alternativa de ficar indiferente diante dos apelos do outro. Não porque não possa ficar indiferente, mas por causa da radicalidade dos apelos do outro. Exigência de responsabilidade que se apresenta como imperativo que não pode ser recusado.

Numa perspectiva bem diversa da husserliana, Levinas fez derivar o sentido de outra forma de relação que não a teórica. A responsabilidade para com o outro é fonte originária do sentido que se dá fora da trama da intencionalidade. A consciência que em Husserl tem uma função ativa de constituição de sentido e da objetividade foi vista por Levinas como abertura para o acolhimento do outro. O eu não é mais o ponto de iniciativa, mas o pólo de recepção da provocação e lugar da possibilidade da resposta. É,

portanto, na possibilidade de uma relação com o outro que o eu se constitui. É também a partir dele mesmo que deve ser pensado, fora de qualquer horizonte definido pela compreensão.

Trata-se, portanto, de uma nova forma de pensamento em que seja possível destituir o privilégio da subjetividade e da intenção cognitiva e instituir o primado ético, onde o outro aparece como alguém como quem é possível estabelecer uma relação, que possa se fazer próximo, encará-lo num frente-a-frente. Assim, o outro se apresenta como alguém que tem a sua própria identidade e não a identidade construída pelo eu cognitivo. Agora ele aparece como um convite ao estabelecimento de uma relação social e não como um objeto que pode ser feito tema de investigação.

A objetividade possível da relação com o outro é o próprio está presente, fazer frente ao outro, ou por assim dizer, a experiência da relação que se concretiza no encontro com o outro. Esta é uma objetividade real porque passa pela concretude temporal do acontecer. Não é uma objetividade formal instituída por um pensamento que cria objeto de conteúdos lógicos e realidade que apenas existem como formas abstratas.

O sentido ético que advém dessa nova forma de pensamento tem a excelência de ser um sentido que brota de uma concretude experiencial que se afetiva temporalmente. É uma objetividade mais objetiva do que a objetividade pleiteada por Husserl. Pois, trata-se de uma objetividade que não é objetividade de um objeto, mas de outrem que não se objetiva, que se oferece numa relação ilimitada.

Considerações finais

As reflexões que desenvolvemos revelam uma profunda inversão do horizonte de consideração do sentido, da significação, do conhecimento e do ser. A ideia levinasiana do rosto presente em suas reflexões significa o golpe final numa tradição de pensamento que privilegiou a constituição do sentido a partir do sujeito, que o fez conteúdo de uma consciência e reduzindo toda alteridade possível à identidade do eu penso que redundou num eu posso. A sua compreensão do rosto marcou a ruptura com o pensamento que não

conseguiu a abertura necessária para o acolhimento da novidade trazida pela exterioridade do outro que não se imanentiza no mundo na forma de dado objetivo, nem corresponde ao conhecimento resultante da relação sujeito-objeto ou noésis - noema. O rosto foi descrito, para além de "um isto ou aquilo" determinado que se torna presente no mundo e pode ser representado numa forma visível aos olhos. Vimos que o rosto porta uma significação que transcende à presença no mundo e recusa as formas projetadas sobre ele. A forma como o rosto apresenta-se depõe as próprias formas convencionais de referência aos outros entes. Trata-se de uma interdição das elaborações de formas, ou simplesmente, uma deformação que guarda o privilégio de assegurar o seu modo de ser e sua recusa de ser identificado como ente na perspectiva da antologia tradicional.

As reflexões sobre o rosto apresentaram o sentido como a afirmação mais profunda da metafísica como alteridade. O rosto não é um dado que pode ser considerado na perspectiva teórica, mas a solicitação de um comprometimento responsável para com o outro capaz de torná-lo único como indivíduo existente.

Referências:

NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O Outro e o Rosto: problemas da alteridade em Levinas**. Braga: Publicações de Universidade de Braga, UCP, 1993.

LEVINAS, E. **Difficile Liberté**. Ed. Albim Michel, 1976 [Livre de Poche].

_____. **Entre Nós - Ensaio sobre a Alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **De Deus que Vem à Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Ética da responsabilidade “pelo outro”: Emmanuel Levinas

Rubens Machado ¹

O objetivo do presente texto é apresentar a ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas (1906-1995), ou seja, como ele concebe, articula a noção de responsabilidade e quem sabe contribuir para o debate acerca desta questão tão urgente nos dias de hoje “em que se generaliza uma cultura de desresponsabilização individual e social”². Pivatto, no artigo citado, oferece-nos um diagnóstico acerca da responsabilidade não apenas de um ponto de vista de pensar a *noção* de responsabilidade, mas de pensar a *questão* da responsabilidade a partir da própria facticidade “diante do fenômeno da banalização do bem maior que é o dom da vida e da indiferença crescente diante da morte violenta”³. Embora a necessidade de se pensar a *questão* da responsabilidade se faz urgente o que propomos aqui é apresentar, propedeuticamente, esta noção no pensamento de Levinas. Assim, acreditamos que a proposta de Levinas pode servir para dar-nos uma orientação acerca da questão da responsabilidade a partir de uma concepção ética.

Para Levinas, uma ética da responsabilidade (etimologicamente, ideia de resposta) não pode se subtrair ao apelo do rosto, ao apelo de Outrem, à exigência de resposta. Ser responsável, para Levinas, é responder a este apelo de Outrem que é a vulnerabilidade mesma e que me envia à minha. Eu não posso pretender ser responsável por mim-mesmo se eu não respondo a Outrem. Outrem me “ob-liga”; no sentido etimológico⁴, eu sou ligado a ele. Tal é a raiz da obrigação e da responsabilidade para Levinas. As noções de obrigação e de

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Universidade Federal de Santa Maria- RS.

² PIVATTO, 2001, p.219.

³ PIVATTO, 2001, p.219.

⁴ No original em francês é possível fazer essa referência etimológica.

responsabilidade não se concebem senão no quadro desta relação a Outrem já que “não há ética quando se considera só um indivíduo, não há ética quando construída a partir do Eu considerado protótipo de toda humanidade”⁵. Outrem, o rosto, apela à minha responsabilidade e, no final, me revela, ou me lembra a minha humanidade. Assim, podemos dizer que o essencial do percurso filosófico de Emmanuel Levinas é consagrado à elaboração de uma doutrina da responsabilidade ‘a responsabilidade pelo Outro’. Trata-se, pois, de uma concepção da responsabilidade que difere profundamente do sentido comum que damos a esta palavra assim como da doutrina clássica da responsabilidade, em si mesma a origem da acepção jurídica da palavra.

Poderíamos oferecer uma “imagem” da ética como responsabilidade pelo outro defendida por Levinas na passagem da obra de Dostoiévski, *Os irmãos Karamazov*, II parte, livro VI, capítulo II: “Cada um de nós é culpado diante de todos por todos e eu mais do que os outros”, apenas trocando a palavra “culpa” pela palavra “responsabilidade”, “responsabilidade absoluta”⁶, o “eu enquanto eu [...] é responsável pelo mal que se faz”.

Breve apresentação do autor estudado

Emmanuel Levinas (1906-1995) é um filósofo francês que foi lituano inicialmente, depois russo durante a guerra de 1914, depois lituano de novo, depois francês desde os anos 30 e atravessou o século XX e os “imprevistos da história”. Sua filosofia tem como propósito central pensar incansavelmente o Outro e a relação ética. Como já referido, “não há ética quando se considera só um indivíduo”, a ética pressupõe a ideia de relação, pois, “a ética é uma relação primordial”. É necessário, então, considerar esse Outro da relação ética.

⁵ PIVATTO, 2001, p.219.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Pergentino Pivatto (coordenador e revisor); tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2. Ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p.121.

Para quem estuda a filosofia de Levinas é possível dizer que a noção de Outro se diz Alteridade⁷. A noção de Alteridade na filosofia de Levinas se repete como se fosse um mantra dada a sua importância no conjunto do seu pensamento, pois “a categoria fundamental do pensamento levinasiano, em uma abordagem que pretenda levar em consideração seus elementos constitutivos mais fundamentais e definidores, é “Alteridade”; não se compreende o pensamento de Levinas sem a presença constante, explícita ou implícita, dessa categoria no conjunto de sua vasta obra, não apenas filosófica”⁸. Assim, encontramos que a noção de responsabilidade é pensada conjugada com a noção de alteridade, pois, como nos diz Levinas

[...] a alteridade do outro homem em relação ao eu é inicialmente-e, se ousar dizer, é ‘positivamente’- rosto do outro homem obrigando o eu, o qual de imediato- sem deliberação- responde por outrem. De imediato, isto é, responde ‘gratuitamente’, sem se preocupar com reciprocidade. Gratuitade do pelo outro, resposta de responsabilidade que já dormita na saudação, no bom dia, no até logo. [...] responsabilidade que significa- ou que comanda- precisamente o rosto na sua alteridade e na sua autoridade inextinguíveis e inassumíveis do *fazer face*⁹.

Portanto, como nos adverte Souza, é a partir da noção de alteridade que compreendemos noções importantes da filosofia de Levinas. Corremos o risco de parecer repetitivos, mas sabemos que os filósofos costumam ter noções que são centrais no seu pensamento e Alteridade é uma dessas no caso de Levinas. A referência ao Outro, ou Alteridade, já se tornou uma espécie de identificador da filosofia de Levinas porque é na “intriga ética” que a filosofia levinasiana se constitui com todo o seu vigor. Quer-nos parecer que uma filosofia

⁷ A propósito, é digna de nota a escolha que os tradutores da obra *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade* [*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, no original francês] fizeram da expressão *penser-à-l'autre*, isto é, *pensar ao outro*, ou *pensar o outro* por “alteridade”.

⁸ SOUZA, 2004, p.168.

⁹ LEVINAS. **Entre nós**, p.214. Cursiva do autor.

que coloca o Outro, na nudez de seu Rosto, como condição de possibilidade do filosofar só poderia se chamar “Ética”.

Pareceu-nos adequado trazer para esse evento o modo como Levinas propõe a questão da *responsabilidade*. Isso se deve ao fato de que o evento está orientado por essa questão e também porque Levinas tratou da responsabilidade a partir de uma perspectiva ética, ou moral, pois, Levinas não distingue esses termos. É importante salientar que a filosofia de Emmanuel Levinas é orientada pela ética o que significa dizer que as questões tradicionalmente tratadas pela filosofia tem a sua legitimidade e pertinência a partir da ética. É claro que se afirmamos essa importância da ética na filosofia de Levinas se faz necessário dar ao menos um indicativo de como nosso autor constitui essa noção. Encontramos uma caracterização da ética no texto intitulado *Linguagem e proximidade* onde Levinas nos diz:

Chamamos ética a uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação sujeito a objecto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significativo para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar¹⁰.

Optamos por partir do modo como Levinas caracteriza a ética porque nessa caracterização já aparecem os elementos e o âmbito onde Levinas situa a ética e de onde podemos partir para situar a questão da *responsabilidade*, pois, como diz Pivatto, “é nesta intriga fontal [Eu-Outro] que se inscreve a responsabilidade”¹¹. É Levinas quem nos adverte:

É na relação pessoal, do eu ao outro, que o ‘acontecimento’ ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser¹².

¹⁰ LEVINAS. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p.275.

¹¹ PIVATTO, 2001, p.223.

¹² LEVINAS. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, p.269.

Como dissemos, para Levinas as questões importantes da filosofia tem como ponto de partida a questão ética e com a responsabilidade não é diferente, pois, se falamos de responsabilidade falamos de uma relação e, em se tratando de Levinas, a questão da responsabilidade conduz à relação entre Eu e o Outro. Essa relação Eu-Outro é caracterizada por Levinas como *ética*, ou seja, o fato de que o Outro, em relação ao Eu- também designado por Levinas como o Mesmo-, não se presta a uma relação de posse ou domínio, o que caracteriza, por exemplo, a relação de conhecimento onde a alteridade do outro é absorvida na identidade do Mesmo-“uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece”¹³. Na relação ética o Mesmo e o Outro não se fundem em uma unidade, seja conceitual, seja ontológica, mas se mantém separados. A separação é condição da relação ética. Assim, a responsabilidade só poderá ser pensada e proposta como responsabilidade ética onde “eu sou responsável pelo outro antes de ter escolhido sê-lo. [...] Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação”¹⁴.

Responsabilidade pelo Outro

É incalculável a importância das análises que Levinas realiza acerca da noção de responsabilidade e a importância que esta adquire no contexto das relações intersubjetivas, o seu âmbito por excelência. Levinas considera a responsabilidade como a “estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade”¹⁵. Quando examinamos com atenção os textos de Levinas é possível verificar o constante uso que ele faz da expressão *responsabilidade*. Essa frequência indica a importância que a noção de responsabilidade adquire no pensamento do nosso autor. Poderíamos apontar como ponto máximo dessa noção quando Levinas fala de *substituição* onde a responsabilidade do Eu engloba a responsabilidade do Outro, ou, Eu sou responsável pela

¹³ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.30.

¹⁴ PIVATTO, 2001, p.223.

¹⁵ LEVINAS. **Ética e Infinito**, p.79.

responsabilidade do Outro¹⁶. Mas, a noção de responsabilidade encontra-se presente em diversos textos de Levinas e aparece sempre como noção importante e muitas vezes decisiva. Já a encontramos na grande obra de 1961, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Nessa obra a noção de *responsabilidade* já aparece. Diz Levinas:

A presença do rosto- o Infinito do Outro- é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade¹⁷.

A minha responsabilidade para com o Outro me vem do Outro. Portanto de uma exterioridade, como indica o subtítulo da obra referida. Gostaríamos de delimitar o presente trabalho à relação eu-outro e não à relação eu-outros. Isso porque é no contexto dessa relação que surge o *terceiro (tiers)* e é a partir da presença do terceiro que Levinas irá apresentar sua concepção política (o Estado) e a coletividade em seu conjunto: “A partir do terceiro surge nova gama de relações; é necessário fazer justiça [...] erigir instituições”¹⁸. Assim a situação ética que estamos tratando, paradigmática e que Levinas nomeia Rosto (Visage), é, para nosso autor, o momento do encontro com Outrem, onde Outrem nos é dado sob os traços do sofrimento e apelando à nossa ajuda, à nossa solicitude e a nossa responsabilidade.

Responsabilidade e passividade

Podemos afirmar que a responsabilidade é uma modalidade da relação ética, isto é, entre Eu e o Outro. Segundo Levinas, a responsabilidade não se coordena com uma escolha do sujeito, pois,

Responsabilidade anterior à deliberação e à qual fui exposto e votado antes de ser votado a mim mesmo.¹⁹ A

¹⁶ Essa ideia é defendida na obra **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, de 1974.

¹⁷ LEVINAS. **Totalidade e infinito**, p.191.

¹⁸ PIVATTO, 2001, p.226.

¹⁹ LEVINAS. **Entre nós, ensaios sobre a alteridade**, p.219.

responsabilidade pelo outro não pode ter começado no meu compromisso, em minha decisão. A responsabilidade ilimitada em que me encontro me vem de fora de minha liberdade²⁰.

A responsabilidade pelo Outro não se dá na esfera da deliberação²¹ porque não escolho ser responsável. Nesse sentido o sujeito ético levinasiano é “refém” (otage) de Outrem, sem escolher sê-lo. Assim, para Levinas Eu sou responsável pelo Outro antes mesmo de ser livre, “eu sou responsável pelo outro antes de ter escolhido sê-lo”²². Para o leitor ter uma ideia da radicalidade dessa noção no pensamento de Levinas continuo citando o professor Pivatto que nos diz que “a responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade [...] a responsabilidade que tece a subjetividade constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito”²³. Essa responsabilidade me expõe a uma passividade que não é receptividade. Trata-se de uma passividade “mais passiva que toda passividade”²⁴. Essa responsabilidade é incontornável, não posso desviar, “sou responsável pelo outro sem decidir-me, sem escolher, sem pensar, a própria responsabilidade é o sujeito e dessa não posso esquivar-me”²⁵, pois:

A subjetividade passiva- mais passiva que toda passividade- é-nos familiar [...] como responsabilidade irrecusável para com Outrem (o próximo). Responsabilidade cujos limites e urgência extrema é impossível fixar e medir [...] ela é desconcertante já que vai até a obrigação de responder pela

²⁰ LEVINAS. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p.24.

²¹ Nesse sentido, a responsabilidade não pode ser pensada como uma vivência intencional, ou como noema de uma noese, ou como sentido, pois, nesse caso, deixaria de ser passividade e se tornaria ato intencional (ver HUSSERL, *Ideias I*, §88). Essa é a advertência que faz Levinas no texto *L’extra-ordinaire de la responsabilité*, nota 1, página 218 do livro *Dieu, la Mort et le Temps*, obra já citada.

²² PIVATTO, 2001, p.223.

²³ PIVATTO, 2001, p.223.

²⁴ LEVINAS. *De Deus que vem à ideia*, p.104.

²⁵ GRZIBOWSKI, 2010, p.551.

liberdade do outro, de ser responsável pela sua responsabilidade²⁶.

Daí o tema da heteronomia, desenvolvido por Grzibowski, ser tão relevante. A responsabilidade para outrem- “onde o *para* do um-para-outro [...] é um *para* de gratuidade total [...] *para* da fraternidade humana fora de todo sistema preestabelecido”²⁷ - não deriva de minha iniciativa, mas se trata de uma exigência que me vem de Outrem, exigência ética na expressão do Rosto de Outrem. A responsabilidade em si mesma, para Levinas não está ligada a um ato de vontade do sujeito: ela é uma responsabilidade suportada, não assumida. Por outro lado, a responsabilidade por Outrem não pode esperar reciprocidade, nada me autoriza a exigir do Outro responsabilidade por mim, tenho de responder por outrem “sem me preocupar da responsabilidade dele comigo”²⁸, a recíproca é assunto dele. Para Levinas:

[...] o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu <eis-me aqui> do *eu*, em sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional²⁹.

Importa considerar, também, que para Levinas até mesmo a noção de liberdade remete à de responsabilidade haja vista que à liberdade há que se opor uma limitação para ser vivida como liberdade. Levinas, então, liga a liberdade à responsabilidade, “esta anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade significa a bondade do Bem”³⁰. É em minha responsabilidade para com Outrem que encontro minha liberdade, ou melhor, o encontro com Outrem, com seu rosto, é o evento através do qual tomo consciência da minha liberdade e de minha responsabilidade:

²⁶ LEVINAS. *Ibidem*.

²⁷ LEVINAS. **Autrement**, p.154.

²⁸ LEVINAS. *Idem*, p.16.

²⁹ LEVINAS. **Entre nós**, p.293.

³⁰ LÉVINAS. **Dieu, la mort et le temps**, p.206: “Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté signifie la bonté du Bien”.

[...] ela [a liberdade] assemelha-se àquela liberdade que desabrocha na proximidade do próximo, na responsabilidade pelo outro homem³¹.

Vulnerabilidade e responsabilidade

A presença de Outrem (Autrui) é expressa pelo termo Rosto (Visage). Podemos dizer que, na ética levinasiana, Outrem é Rosto dado que é a parte do corpo mais exposta e Levinas fala mesmo de nudez, nudez do Rosto. A nudez do rosto diz respeito a sua *vulnerabilidade*, ou seja, a vulnerabilidade do sujeito. A vulnerabilidade é expressão, também, da passividade- mais passiva que toda passividade. Assim, a noção de vulnerabilidade vai desempenhar uma função importante haja vista que ela aponta para a responsabilidade, ou à resposta que esse rosto vulnerável apela, a um pedido de ajuda. A responsabilidade pelo Outro é, antes de tudo, “uma resposta a um apelo que encontra um eco em nós. É a vulnerabilidade, uma certa fraqueza, uma certa capacidade de ser afetado, que é então a origem do sujeito moral”³². Para Levinas, o Eu é pura vulnerabilidade:

[...] é o sofrimento pelo sofrimento do Outro [...] alguém de toda vontade, de todo ato, de toda declaração, de toda tomada de posição, a vulnerabilidade mesma [...] o Eu, dos pés a cabeça, até o miolo dos ossos, é vulnerabilidade³³.

É importante considerar que Levinas está falando do *estrangeiro* (étranger), do sem pátria, da “viúva”, do “órfão”, “o pobre-de-ser: rico em infinitamente Outro-que-ser”³⁴. Essa vulnerabilidade expressa no rosto de Outrem é também expressão do sofrimento. O rosto, aqui, não é proposto como algo dado à sensação ou como experiência estética (beleza, feiura, um nariz, uma boca, etc.). O que me interpela

³¹ LEVINAS. **De Deus que vem à ideia**, p.48. O colchete é nosso.

³² VALETTE, 2009-2010, p.8.

³³ LEVINAS. **Humanisme de l'autre homme**, p.104: “est souffrance pour la souffrance de l'autre [...] en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position – est la vulnérabilité même [...] le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité.”

³⁴ SOUZA, 1999, p.142.

no rosto não são características físicas (acessíveis à vista), mas sua vulnerabilidade; a vulnerabilidade não é da ordem da visão, está fora da visão (*hors de la vue*). O rosto, para Levinas, significa uma situação ética fundamental onde a vulnerabilidade de Outrem revela a minha apelando à minha bondade. É Outrem quem faz de mim o que Levinas chama um “eleito”, que, por minha resposta a seu apelo, me confere minha realização e meu acabamento enquanto sujeito.

Considerações finais

Já é bastante conhecida a posição crítica que Levinas adota frente ao primado da ontologia ou do saber na filosofia ocidental. Segundo Levinas, “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia, uma redução do Outro ao Mesmo”³⁵ onde o processo de conhecimento se confunde com a liberdade. Levinas vê na relação ao Outro, em seu rosto, o fundamento de toda ética e o único remédio contra a tentação totalitária. Segundo Levinas, na ontologia (doutrina do ser) clássica, o Outro é tematizado, isto é, reduzido a uma coisa conhecida, absorvida e assim reduzida a um objeto. Na relação ética primordial (fontal), ao contrário, o Outro é este infinito ao qual eu sou confrontado, que me ultrapassa absolutamente, que eu não posso reduzir à simples ideia que eu faço e do qual devo tudo aprender. A relação com Outrem é relação com aquilo que não se iguala cuja alteridade se mantém como transcendente, por que não está à minha medida. Na relação ao Outro este se mantém inadequado: Outrem transborda o pensamento que o pensa. Outrem é a possibilidade do eu sair de si; portanto a relação a Outrem não pode ter “a mesma estrutura que o conhecimento”³⁶ que não nos põe em comunhão “com o verdadeiramente outro”³⁷. É Outrem que procura minha humanidade, me obriga a não persistir em meu ser, me obriga ao “autrement qu’être”. O pensamento de Levinas é, antes de tudo, um “humanismo do outro homem” no sentido em que Outrem, esse rosto nu, tem prioridade em seus direitos. Se há, pois direitos “estes são os direitos do outro, antes mesmo que eu os reconheça: os direitos

³⁵ LEVINAS. **Totalidade e Infinito**, p.31.

³⁶ LEVINAS. **Ética e Infinito**, p.45.

³⁷ LEVINAS. **Ética e Infinito**, p.46.

do outro estão antes de minha liberdade e de minha benevolência, e a proximidade queima qualquer abrigo, votando-me ao sacrifício para o qual fui assignado antes de ser e antes de direitos”³⁸.

Levinas mesmo reconhece em muitas passagens de seus textos que essa ética é uma “utopia, transcendência. Inspirada pelo amor ao próximo”³⁹. Projeto ético que tem na substituição seu momento mais alto e que custou a Levinas severas críticas. Ainda que utópica, poderíamos perguntar, juntamente com Pivatto, se os acontecimentos fatídicos do século XX⁴⁰ “não estão a revelar precisamente uma espécie de retorno à barbárie, ao individualismo pré-civilizado, à indiferença para com todo valor que procura resguardar lampejos restantes de humanidade”⁴¹.

Levinas pensa a relação intersubjetiva em termos de relacionamento moral. Em seu ensaio seminal, *Totalidade e Infinito*, que visa proporcionar uma relação “não-alérgica” com a alteridade onde relação intersubjetiva é pensada como relacionamento onde as duas subjetividades são irreduzíveis uma a outra. Contra a tradição hegeliana em que a relação aos outros é vista como síntese ou totalidade, Levinas procura mostrar a relação que pode suportar duas subjetividades em que cada uma conserva o seu poder absoluto. A natureza dessa relação, como se mostrou, é ética. Relações com os outros, a relação é sempre já uma relação moral. Tentamos mostrar como a filosofia de Levinas estabelece uma ética relacional. Para Levinas a moralidade é uma entidade relacional que convida a aceitação da responsabilidade pelos outros face-a-face. O movimento moral não tem fim. A moral não está totalmente adquirida: a moralidade não tem fim. O sujeito fica preso na moralidade, sem nunca ter sucesso. A moralidade é sempre um horizonte, uma terra cuja conquista é impossível e a condição para conquistar a humanidade. A moralidade não é um ser ou um ter, mas um dever.

³⁸ SUSIN, 1984, p.408.

³⁹ LEVINAS. *Entre nós*, p.295.

⁴⁰ “Guerras mundiais, crise da razão e nas ciências humanas, progresso científico e tecnológico, ‘banalização do mal’, indiferença e desrespeito à vida”.

⁴¹ PIVATTO, 2001, p.218.

Referências:

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Pergentino Stefano Pivatto (coordenador e revisor); tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2. ed.- Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 2011.

_____. **Entre nós. Ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. (coord.) - 4.ed, Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Humanisme de l'autre homme**. Paris: Fata Morgana, 1987.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. **Dieu, la mort et le temps**. Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

_____. **Totalidade e infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Ética e Infinito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2010.

GRZIBOWSKI, Silvestre. "Levinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia". In: **Revista de Filosofia Aurora**; Curitiba, v.22, n.31, jul./dez. 2010, p.545-556.

HERNÁNDEZ, Francisco Xavier Sánches. **Vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Lévinas**. Paris: L'Harmattan, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

PIVATTO, P.S. "Responsabilidade e justiça em Levinas". In: **Revista Veritas**; Porto Alegre, EDIPUCRS, v.46, n.2, junho 2001, p.217-230.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas.** Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

VALETTE, Jean-Michel. **Emmanuel Lévinas et le souci de l'autre: éthique de l'intimité et éthique du soin.** Séminaire de Monsieur Marimbert Bujan (DU, jury)- Année 209/2010- Méthodologie philosophique appliqué à la vie et au vivant: rapport privé/public dans l'act medical. Disponível em:
<<http://pt.calameo.com/read/002153346a9da82280b58>>

A “Pequena Ética” de Ricoeur

Claudia Aita Tiellet¹

O que move esta breve análise iniciou-se por conhecidas reflexões filosóficas: *O que devemos fazer? Como agir eticamente? A ética realmente importa para nós e/ou nossas relações?* Para a filosofia, tão necessário quanto encontrar respostas é, por certo, a investigação do tema, fomentando debates. Assim, não faltam definições filosóficas, sobejam análises e estudos acerca da ética, e as respostas quanto a sua importância em nossas vidas costumam ser afirmativas.

Dentro da filosofia contemporânea, a reflexão ética que nos parece mais estimulante e inovadora é dada por Paul Ricoeur nos estudos sete, oito e nove de *O si mesmo como um outro* (1991). A abordagem filosófica deste pensador francês é conhecida por seu caráter dialógico e reflexivo e no campo da ética não é diferente.

“*Minha pequena ética*” (*mon petit éthique*), a como Ricoeur singularmente se refere na supracitada obra, é conformada por três fluxos, a saber: a *perspectiva ética*, a *norma moral* e a *sabedoria prática* (a *phronésis aristotélica* ou a *prudentia latina*). Embora reconheça que tanto ética (*éthos*) do grego, quanto moral (*mores*) do latim tenham o mesmo significado, qual seja, o de *costumes*, o autor fará uso propositado da distinção entre ambas para sustentar seu pensamento, assim como para abarcar duas importantes tradições filosóficas: a ética teleológica de Aristóteles, por meio do predicado *bom*, remetendo-o à “*estima de si*” e à exigência de uma vida pelas virtudes, com a intenção de felicidade, e a moral deontológica de Emanuel Kant, por meio do predicado *obrigatório*, remetendo-o ao “*respeito de si*”, onde vale a atitude moral e universal². Ricoeur faz

¹ Mestranda em Filosofia - Universidade Federal de Santa Maria/RS

² Vide ROSSATTO, 2010, p.48.

essa separação para confirmar uma relação de reciprocidade entre estas duas compreensões. Veremos que para ele tanto a ética teleológica quanto a moral deontológica recorrem uma à outra para superar seus conflitos e para encontrar uma fundamentação para seus argumentos.

Nosso escopo seguirá avaliando seu posicionamento, partindo, assim como ele, do primado da ética sobre a moral, retomando Aristóteles e sua concepção sobre a *vida boa* para no momento seguinte denotar a necessidade da moral Kantiana validar aquilo que é considerado ético. Esse caminho segue em dois sentidos:

[...] em um sentido a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas com referência a valores pretendidos como universais, terão de ser avaliadas pela perspectiva da vida boa³.

Veremos ainda, que essa complementação entre os juízos teleológico e deontológico defendida por Ricoeur torna-se uma necessidade em situações singulares, sobretudo nos conhecidos conflitos morais ou nos *casos difíceis* (*hard cases*), onde somente o recurso à moral não é suficiente para dar alguma solução, haverá que se retornar à intenção ética e até fazer o caminho inverso como saída, dando lugar à *sabedoria prática*, ou seja, a capacidade de agir de modo prudente e conveniente frente a estas conjunturas, “o agente moral autônomo inventa um comportamento adequado à singularidade de cada caso, de cada situação existencial, de cada contexto de ação”⁴. Um agir autônomo, porém, não aquele kantiano. A autonomia aqui é uma autonomia não auto-suficiente.

Por meio dessas noções Ricoeur demonstra como conforma e alcança sua perspectiva ética: “viver a vida boa, com e para os outros em instituições justas”⁵, perspectiva essa alcançada pela reflexão que a ética e a moral impõem ao sujeito capaz de agir, que se reconhece como autor e como responsável de e por suas ações e que, além disso,

³ ROSSATTO, 2010, p.46.

⁴ ROSSATTO, 2010, p.46.

⁵ 1991, p.202.

sabe das consequências de seu agir, que não pode ser isolado do outro e da comunidade.

Ricoeur e a ética teleológica Aristotélica

Para compreender a ética de Ricoeur cabe, de forma breve, rever primeiramente a ética de Aristóteles e acenar ao conceito de *teleologia*, no sentido de que o universo possui uma finalidade (*telos*). Assim, “toda ação e todo propósito visam a algum bem”, sendo dito “que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”⁶. Disso, Aristóteles inferiu que as ações humanas também são sempre voltadas, por meio da razão, a atingir um fim, buscar o bem supremo. Essa busca, porém, se trata de um bem que deve necessariamente ser considerado em si mesmo, pois, como explana o filósofo,

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vã), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens⁷.

O *melhor dos bens* para Aristóteles, sabido, é a felicidade. “Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais”. Ela “é uma certa atividade da alma conforme à excelência” e esta, por sua vez, é a excelência humana, a excelência da alma⁸. Essa excelência se classifica em intelectual (sabedoria, inteligência, discernimento) e moral (liberalidade, moderação). A excelência intelectual é devida à instrução, que requer experiência e tempo. A excelência moral, por seu turno, requer o hábito, e é fruto da prática reiterada de atos conformes a ela, logo, de ações moralmente boas que vão se aperfeiçoando pela prática habitual e pela prática habitual chegam até a excelência, que por seu turno leva à

⁶ ARISTÓTELES, 1992, p.17.

⁷ ARISTÓTELES, 1992, p.18.

⁸ ARISTÓTELES, 1992, p.27; p.32.

felicidade⁹.

Podemos dizer que esse agir então, é o agir bem ou conforme o bom, o agir virtuosamente, intencionando um bem viver e uma vida boa, a felicidade e o bem como fins últimos (*eudaimonismo* aristotélico). Esse viver bem, a vida boa de Aristóteles é então, o primeiro dos três fluxos da ética de Ricoeur. O *telos*, o fim último da ação humana é uma vida feliz, uma ética pessoal de realização virtuosa por meio de boas ações com o propósito de alcançar a esse fim (*telos*). Para o autor francês, na ética Aristotélica o bem é tratado como uma intenção que serve para o agente estabelecer uma boa prática para a sua ação; a boa prática sempre justa e equitativa. Assim, toda ética aristotélica supõe o uso do bem como fim último de sua ação.

Todavia, esse arquétipo aristotélico de meio-fim limita, para Ricoeur, a escolha (pautada pela prudência) e a deliberação (fruto do raciocínio), pois não abriga por inteiro o campo da ação, mas somente a *tekhné*: “uma ação que não se esgota em si mesma e, por isso, tem sua finalidade em outro lugar”¹⁰. Para melhor compreensão, partamos da afirmação de Aristóteles, de que o estadista tem de convencer. Enquanto que para o estagirita o estadista tem de convencer pelo uso de um bom argumento lançando mão da sabedoria prática (*phronesis*), para Ricoeur, que reconhece a gama de meios dos quais pode se servir para chegar a esse fim (convencer), o estadista tem de convencer pelo uso de um argumento que considere a virtude mais elevada da sabedoria prática. Pensemos que disso deve resultar uma melhor maneira ou a maneira mais ética de agir e de convencer. Mas como, no modelo sugerido por Aristóteles, chegar até ela? A partir daí, então, o autor francês introduzirá as ideias de *planos de vida*, que fazem com que as ações sejam praticadas e avaliadas segundo o critério de vantagem e desvantagem e *padrões de excelência* (*standards of excellence*), estes últimos adotados do estudo intitulado *Depois da virtude* (*After virtue*) de Alasdair MacIntyre, que possibilitam classificar como bons um médico, um arquiteto, um

⁹ ARISTÓTELES, 1992, p.35.

¹⁰ ROSSATTO, 2010, p.50.

estadista¹¹. Os padrões de excelência são, para o filósofo, responsáveis por resguardar a perspectiva ética do bem viver, diminuindo caráter instrumental do modelo meio-fim. Estes padrões são regras de comparação que, aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição que sejam comuns a certa coletividade de executantes e interiorizados pelos mestres e virtuosos da prática considerada, são regras que “vêm de mais longe que o executante solitário”¹². De acordo com isso, os padrões são ao mesmo tempo, critérios para se estabelecer o melhor no interior de uma prática específica e o que serve de juízo para o bem agir. Válido anotar que é a cultura comum em “um acordo bastante durável”, que define os níveis de sucesso e os graus de excelência dos padrões¹³. A abrangência da sabedoria prática do autor francês será retomada mais adiante.

Ser um bom sujeito, um bom profissional, agir de maneira reta, praticar a boa ação, adotar planos de vida e padrões de excelência na busca de uma vida boa, nos remete à universalização, ou seja, aquilo que é correto para mim, que é bom para mim, tem de ser correto e bom também para o(s) outro(s), para a coletividade, pois já dito anteriormente que o meu agir certamente não é um agir solitário, ele gera consequências e reflexos também para os demais. Parece-nos que aqui sucede o momento onde a perspectiva ética deve passar pelo crivo da moral, da norma, chegando ao segundo fluxo da ética ricoeuriana: uma ponderação geral do imperativo categórico kantiano, destacando a importância dos conceitos de dever, de autonomia, de respeito e *estima de si* e de universalização, o que passaremos a investigar.

Ricoeur e a moral deontológica Kantiana

Situemo-nos novamente como Ricoeur: mas porque então a ética teleológica aristotélica deve recorrer à moral deontológica Kantiana?

¹¹ ROSSATTO, 2010, p.50.

¹² RICOEUR, 1991, p.207.

¹³ RICOEUR, 1991, p.208.

Recordemos, antes de responder, da concepção da moral kantiana. Escolhemos destacar a dupla dimensão que Kant atribui ao homem e à sua vontade: (1) a dimensão animal, sujeita ao determinismo natural e, portanto, condicionada; e (2) a racional, independente dos sentimentos e dos instintos animais e, portanto, incondicionada, ou então, verdadeiramente livre. O ser humano condicionado é parte da natureza e está sujeito à irracionalidade dos sentimentos, dos interesses egoístas, das inclinações, sendo levado a satisfazer seus desejos de forma interessada, sem considerar os demais. “Todos os princípios práticos materiais são, como tais, sem exceção, de uma mesma classe, pertencendo ao princípio universal do amor a si mesmo, ou seja, à felicidade própria”¹⁴. Com isso, o filósofo de Königsberg também pretende demonstrar que a procura do homem pela felicidade está atrelada à faculdade inferior de desejar, ou melhor, ela se insere no apego à sensibilidade, às nossas inclinações e não à razão, pois costumamos colocar nosso bem estar e nossa felicidade em uma e outra coisa, conforme nosso próprio juízo a respeito do prazer ou da dor. Podemos dizer então, que Kant coloca a ética teleológica de Aristóteles, portanto, na dimensão animal do homem.

Mas, "Um ser racional não deve conceber as suas máximas como leis práticas universais, podendo apenas concebê-las como princípios que determinam o fundamento da vontade, não segundo a matéria, mas sim pela forma"¹⁵. O ser humano racional não pode submeter-se ao determinismo natural, às suas inclinações e aos seus desejos e nem aos seus interesses pessoais. Não estando submetidos à irracionalidade dessas nossas tendências animais e egoístas, seremos autônomos e livres. Essa autonomia é orientada pela ideia de dever, por meio da razão, que se assenta na obediência à legislação *a priori*. Notemos que essa obediência não é uma limitação da liberdade, mas, pelo contrário, ela (a obediência) garante a ação livre. A legislação moral kantiana, então, deve ser independente da experiência do sujeito, bem como de valores, haja vista o componente cultural que estes últimos carregam. É a razão que move as escolhas morais desse sujeito, feitas pelos princípios *a priori*, ou seja, princípios que não derivam da experiência

¹⁴ KANT, 1959, p.44.

¹⁵ KANT, 1959, p.53.

sensível, sucedida da experiência individual e do senso comum. Além disso, "A razão pura é por si mesma prática, facultando (ao homem) uma lei universal que denominamos lei moral"¹⁶.

Vejamos que a força da lei moral kantiana está em sua absoluta necessidade e em sua universalidade, pois, segundo ele ela é válida para todos os seres racionais. Essa universalidade significa racionalidade, pois se o dever ordena universalmente é porque é racional. Disso, Kant alcançou o imperativo categórico: a lei moral deve ser um mandamento e um mandamento que não depende de condições quaisquer. Em outras palavras, o dever moral se apresenta para o sujeito autônomo sob a forma de um imperativo que expressa o conteúdo incondicionado e universal da lei moral. Em virtude de ser incondicional e universal, o imperativo categórico possui conteúdo formal, é uma espécie de fórmula: "Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal"¹⁷. Segundo Kant, nós temos consciência imediata dessa lei, ela se impõe como um fato, um fato da razão. Mas não é um fato empírico, é o único fato da razão pura que se manifesta como originariamente legisladora, impõe-se a nós de forma a *priori* e possibilita ao sujeito criar e submeter-se à sua própria legislação, todavia, inspirado exclusivamente pela razão. Só uma vontade que se submeta de forma incondicionada ao dever moral pode ser indicada, com propriedade, como uma *boa vontade*. Em suma, a *boa vontade* kantiana, por ser universal se torna, pois, obrigação, uma ação realizada por dever. Todavia, essa *boa vontade* kantiana não intencionaria uma *vida boa*? E não poderia conter traços daquele *bom* da tradição teleológica? Seria esse o momento no qual a ética teológica então, mais do que recorrer à moral deontológica, pede complementação, como entendeu Ricoeur?

Creemos que Ricoeur tenha visualizado que assim como na tradição ética a *vida boa* assume significância, também na moral ela surge: "Ora, se a ética se manifesta para o universalismo através de alguns traços que acabamos de lembrar, a obrigação moral também

¹⁶ KANT, 1959, p.67.

¹⁷ KANT, 1959, p.40.

não existe sem ligações na perspectiva da ‘vida boa’¹⁸. É a vida boa como dever. Ponderemos: o sujeito que pensa a sua ação como algo universalizável, pensa que o que é bom e correto o é para ele mesmo (*estima de si*) e **deve** ser igualmente para os outros (*respeito de si* - o outro como fim e não como meio - o reconhecimento e a humanidade do outro). Se o sujeito deve agir na perspectiva da moral universal, age por meio do imperativo categórico, e por meio do imperativo categórico almeja uma *vida boa*. A *vida boa* só pode realizar-se para e pelo sujeito, um sujeito autônomo, que estima e respeita a si mesmo e ao outro, sobretudo porque é livre de suas inclinações e desejos. Não fica difícil, destarte, compreender que esse sujeito tem de ser ao mesmo tempo portador da boa vontade teleológica e da vontade auto legisladora. Guiado pelos sentimentos de dever para consigo mesmo e para com os outros, respeito e obediência à lei moral universal esse sujeito deseja alcançar o bem supremo, é a “experimentação pela norma do desejo de viver bem”¹⁹.

Com isso, podemos perceber que para Ricoeur o imperativo categórico kantiano é uma norma pessoal (universal), que serve de critério e de garantia para que as pessoas respeitem a si mesmas e aos outros²⁰. O respeito de si corresponde à estima de si que passou pelo crivo da norma, restando manifesta a ligação entre norma moral e perspectiva ética: no plano da obrigação e da regra o respeito se desenvolve, caracterizando uma estrutura dialogal com a ética. Esse respeito, portanto, se desenvolve no plano da norma, se conforma na norma e ao mesmo tempo ele é norma em qualquer sociedade que tenha por princípios uma *solicitude* em vista de valores universais. Ricoeur dá um papel importante à *solicitude* pode ser assim concebida:

A *solicitude* é o artifício ético capaz de garantir as condições de compensação da desigualdade manifesta nos casos de sofrimento, em que o outro parece reduzido à condição de

¹⁸ 1991, p.227.

¹⁹ RICOEUR, 1991, p.238.

²⁰ GUBERT, 2011, p.80.

apenas “receber”²¹. Neste sentido, ela passa a ser sinônimo de espontaneidade benevolente. A composição desta categoria ética remonta certamente às noções heideggeriana de cuidado (Sorge) e levinasiana de lassitude (lassitude), e possivelmente à agostiniana de expectativa, porém, diferentemente destes autores, não remete a uma atitude passiva²². Indica mais precisamente a iniciativa da pessoa em direção ao outro²³.

Estima de si e solicitude não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra e, “dessa mesma forma, o respeito que devemos às pessoas não é um princípio moral que está fora da autonomia do si”²⁴. Revelam-se características de uma reciprocidade ética (e moral) em si mesma, de uma solicitude que tem então como equivalente moral o respeito (por mim mesmo e pelo outro).

A investigação deontológica de Ricoeur vai mais além e alcança as noções de universalização e humanidade. Para ele, ambas se complementam, de modo que o conceito de humanidade contém a expressão plural do desejo de universalização; o que garante também uma pluralidade à autonomia. Complementa-se ainda, na passagem do senso de justiça aos “princípios de justiça”. Como isto acontece? Ricoeur considera que a justiça está ligada às instituições como virtude do cidadão justo, como excelência central e unificadora da existência pessoal e política, sabidamente presente na tradição teleológica aristotélica. O autor refere também que as instituições são estruturas variadas do viver junto que agregam as pessoas por costumes comuns e não por regras constrangedoras, localizando-as no plano da ética, portanto. E elas podem ser entendidas como “todas as estruturas do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, irreduzíveis às relações interpessoais e, contudo, ligadas a elas num sentido específico, que a noção de distribuição [...] permite esclarecer”²⁵.

²¹ RICOEUR, 1991, p.223.

²² MENA, 2006.

²³ ROSSATTO, 2010, p.53s.

²⁴ SIMÕES, 2013, p.52.

²⁵ SIMÕES, 2013, p.28.

Remete-se assim à justiça distributiva, dada por Aristóteles. Contudo, que deve ponderar:

É possível ainda segundo o próprio Aristóteles, que a controvérsia não esteja totalmente ausente, uma vez que a forma de avaliação das diferentes contribuições individuais e o sentido mesmo do princípio de distribuição por mérito envolva discussões e se altere conforme os regimes políticos, pois os “democratas identificam a circunstância de a distribuição dever ser de acordo com a condição de homem livre, os adeptos da oligarquia com a riqueza (ou a nobreza de nascimento) e os adeptos da aristocracia com a excelência”²⁶.

No que diz respeito à noção de justiça, Ricoeur recorda-se também das lições de John Rawls. Enquanto para Aristóteles a justiça retirava seu sentido de uma dimensão teleológica da ação moral, Rawls (assim como Kant) atrelou-a a ideia de dever e ainda foi mais além, saindo do plano das relações interpessoais e indo em direção ao plano das instituições²⁷. Ricoeur dá destaque também aos *princípios de justiça* rawlsianos, que têm por finalidade extinguir as disparidades na distribuição, equacionando justiça e igualdade. Parece-nos que para o autor francês, a justiça deve investigar como são aplicados os seus princípios, deve ancorar-se na equidade, enfim, também em si mesma em vista da vivência efetivamente justa.

A investigação deontológica de Ricoeur é bem mais profunda e vai muito mais além, porém, não cabe neste estudo. Até aqui, importa ter em mente que,

Se, de um lado, a igualdade “... é para a vida das instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais”, elas não devem ser confundidas, pois, de outro lado, o alcance da solicitude é menos abrangente ainda que mais concreto. A solicitude diz respeito apenas à relação entre duas pessoas, enquanto a

²⁶ SIMÕES, 2013, p.62.

²⁷ PADILHA, 2012, p.35.

igualdade instituída diz respeito a todos, isto é, a “cada um” dos envolvidos²⁸.

Dito isso, podemos passar ao último tópico, o da *sabedoria prática* que da maneira mais simples pode ser entendida como o momento singular da prática (da ação), do uso do juízo prudencial, onde o sujeito com perspectiva ética precisa não só recorrer à norma moral, como também retornar à reflexão ética na tentativa de solução de conflitos de deveres, especialmente os já referidos casos difíceis.

Sabedoria prática e casos difíceis

Passamos agora, ainda que não tão fundamentalmente como Ricoeur, a justificar a necessidade da norma moral recorrer à ética nas situações práticas de conflito, por meio da sabedoria prática. Esclareçamos como fez o próprio autor, que “não se trata de redimir a moral à ética, ao contrário, trata-se agora de retornar a uma ética fortalecida e amplificada visto que sujeita foi ao crivo da moral”²⁹.

Para Ricoeur, o imperativo de Kant e sua abordagem restrita à moral da obrigação, ao rigor do formalismo, não leva em consideração o conflito. Neste momento,

[...] não só a regra é posta à prova de um modo diverso pelo seu confronto com as circunstâncias e pelas suas consequências, mas também o acolhimento à regra em benefício próprio adquire nova forma, um novo rosto, uma vez que a verdadeira alteridade das pessoas faz nascer em cada uma, uma acepção particular da regra³⁰.

Pensemos também conforme já foi dito acima, mas em outras palavras, que o olhar direcionado excessivamente para e pela regra dispersa do ângulo de particularidade de cada caso. E, além disso, na aplicação de um juízo em situação, a convicção pessoal pode acabar tendo maior importância que a regra. Em determinadas circunstâncias

²⁸ ROSSATTO, 2010, p.54.

²⁹ RICOEUR, 1991, p.283.

³⁰ SIMÕES, 2013, p.71.

a pluralidade humana (*alteridade*) pode não se coadunar com a universalidade das regras que são inerentes à ideia de humanidade, gerando o conflito³¹.

Para tratar da sabedoria prática, Ricoeur parte da visão de Hegel sobre um dos aspectos da tragédia *Antígona* de Sófocles: a força da ação trágica causada pela “estreiteza do ângulo de visão de cada um dos protagonistas envolvidos”, resultando num conflito irreconciliável entre duas convicções bem diferentes a respeito do dever e do que é justo. Notemos ainda, que as perspectivas de *Antígona* e *Creonte* são simplificadas e fazem parte das convicções, que costumam desconsiderar o reconhecimento da presença do outro. O segundo aspecto é apontado por Martha Nussbaum em *A fragilidade do bem*. Para a autora, os protagonistas *Antígona* e *Creonte* são possuidores de uma estratégia que consiste em dissociar os conflitos internos em relação a suas respectivas causas³². Desenvolvendo estes dois aspectos e desacreditando que na tragédia não seja possível resolver o conflito, Ricoeur, ao contrário, vê na tragédia a possibilidade e o momento de agir com sabedoria prática. Para ele, a experiência da sabedoria trágica, deixa duas lições importantes: a primeira parece “intimar” em tom de ameaça: decidir bem ou sofrer as terríveis consequências e a segunda convida a reorientar a ação. Ao nos desorientar com a falta de solução, a tragédia nos impõe a pena de dirigir nossa ação por conta e risco dela mesma. Existe, portanto, uma situação paradoxal no conflito trágico: seu caráter insolúvel, em que as ações terminam em sofrimento terrível, pode conformar uma sabedoria capaz de ensinar-nos a agir futuramente de um modo mais ponderado, sobretudo na questão do querer viver bem em comunidade. Há que se valer da boa vontade para se tornar mais solícito com e para o outro. Pode-se dizer que há uma sabedoria prática que poderá ser posta em ação no momento em que uma situação exige que se responda melhor à sabedoria prática. A sabedoria prática consistiria então em

[...] não interromper o livre fluxo dialético entre a perspectiva ética e a moralidade, que deve acompanhar do início ao fim a

³¹ SIMÕES, 2013, p.70.

³² ROSSATTO, 2010, p.55s.

ação humana. Como isso se tem um vivo movimento entre a perspectiva ética, individualmente situada, englobando o difuso horizonte dos valores habilitados pela herança cultural (costumes), e o juízo moral em situação, no qual se irá aplicar princípios, regras ou normas a um caso concreto³³.

Mas de que forma (e em qual momento) a sabedoria prática pode ser realizada? Segundo Ricoeur, na solução dos casos difíceis e/ou casos típicos do direito que tratam da vida começando (aborto, manipulação genética e células-tronco) e da vida terminando (eutanásia), que terão de ser resolvidos mediante o julgamento moral em ação. Tais casos implicam que nossas decisões se alternem entre a necessidade de cumprir normas e a vontade de cumprir/exercer e agir em função de valores/princípios de conduta que impomos a nós mesmos, mas que também esperamos que sejam aceitos pelos demais. A princípio, os casos difíceis parecem nunca ter resposta suficiente, ou melhor, uma solução satisfatória. Mas Ricoeur se posiciona pela obrigação de decidir, por meio da sabedoria prática, com o engenho de um comportamento adequado à singularidade de cada caso: “inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traíndo o menos possível a regra”³⁴.

Nesse aspecto, em virtude de se querer viver bem e por ter a intenção de agregar ao justo um sentido de bom dá-se, então, um novo sentido à justiça desprendendo-a de seu próprio formalismo. No nível das instituições, pensemos a sabedoria prática como o que permitiria ações mais justas para tentar amenizar conflitos interpessoais.

Essa reflexão detém-nos no exame da própria vida e nos leva de volta àquelas célebres questões: *Como devo agir? Como agir eticamente? A ética realmente importa para nós e/ou nossas relações?* Paul Ricoeur nos sugere façamos isso por meio da perspectiva ética e da norma moral e pelo uso da sabedoria prática, transformando nossas ações e emoções por meio da estima de si e da solicitude, em

³³ ROSSATTO, 2010, p.58.

³⁴ RICOEUR, 1991, p.314.

direção ao outro, tratando em cada situação, o sujeito como fim e não como meio, no intuito de assegurar a todos (e a si mesmo) o bem e o respeito como pessoas. Enfim, podemos ter como ideia básica, a de que, sejam quais forem nossas escolhas, nossas aspirações e o sentido que queiramos dar para a nossa própria vida, devemos *visar à vida boa (cuidado de si) com e para os outros (solicitude) em instituições justas.*

A “pequena ética” de Paul Ricoeur sugere então, que façamos uso, ao mesmo tempo, da virtude e do dever, da constante reflexão que a ética e a moral impõem ao sujeito capaz de agir, que se reconhece como autor e como responsável de e por suas ações e que, além disso, está ciente das consequências de seu agir, que não é e não pode ser isolado do outro e da comunidade.

Referências:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. 2º ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

GUBERT, Paulo. Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur. **Thaumazein**: revista on line de filosofia da Universidade Franciscana de Santa Maria. Ano IV, n.7, Jul. 2011. p.73-89. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/nro_06/Paulo_Gilberto.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2008.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil Editora S/A, 1959. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/razaopratica.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2013.

PADILHA, Rafael Alves. **Entre o bom e o legal** [dissertação de mestrado]. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2012.

PEGORARO, Olinto. **Ética é Justiça**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

ROSSATO, Noeli Dutra. A Ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Org.). **Virtudes, direitos e democracia**. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010 p.45-60.

_____. **Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur**. Mente, Cérebro e Filosofia. 11^o ed. São Paulo: Duetto, 2008.

SIMÕES, Adelson C. **Solicitude e respeito ao outro em Paul Ricoeur** [dissertação de mestrado]. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

Do conflito ao reconhecimento mútuo em Ricoeur

Paulo Gilberto Gubert¹

A negação do reconhecimento: o estado de natureza hobbesiano

A tese hegeliana² da luta por reconhecimento procura apresentar uma resposta moral à interpretação político-naturalista de Hobbes. Neste contexto, o adversário de Hegel não é o *Leviatã*, ou a concepção de Estado de Hobbes, mas a teoria do estado de natureza³ descrita por este.

A teoria do estado de natureza consiste em uma hipótese acerca da brevidade da vida humana na ausência de um Estado. A hipótese hobbesiana revela-se radical ao fundar o estado de natureza no medo da morte violenta infligida pelo outro⁴. Apesar da radicalidade de sua teoria, Hobbes certamente pôde observar que a realidade cotidiana do medo e da violência está presente nas sociedades de todas as épocas, o

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria

² Segundo Ricoeur (2010), o texto **Fenomenologia do espírito** tem como tema central a luta por reconhecimento. Nesse sentido, Reichert do Nascimento e Rossatto assinalam que “a conferência **A luta por reconhecimento e a economia do dom** se inclui no debate mais geral da problemática do reconhecimento, realizado recentemente pelos intelectuais de língua alemã, inglesa e francesa. Ela já é um esboço bem delineado da tese principal que Ricoeur vai defender amplamente neste debate: a ideia hegeliana de luta por reconhecimento tem seu principal mérito assentado na superação moral da moderna tendência da filosofia política que, de Maquiavel a Hobbes, se fundamentou na pressuposição de que há uma luta natural por autoconservação. Além disso, ele introduz aos poucos a tese complementar de que a noção de luta violenta não pode continuar ainda hoje com a palavra final no tema do reconhecimento: ela deve ser completada e corrigida pela ideia não violenta de dom” (2010, p.347).

³ A fábula de origem, o estado de natureza descrito por Hobbes, no *Leviatã*, publicado em 1651, representou um adversário permanente para a filosofia política moderna, inclusive para Hegel (RICOEUR, 2010).

⁴ RICOEUR, 2010.

que significa que sua hipótese é pessimista, mas não é de todo fantasiosa em relação à natureza humana.

O estado de natureza se caracteriza pela “guerra de todos os homens contra todos os homens⁵” e se funda em três paixões primitivas: a competição, a desconfiança e a glória. “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação⁶”. A competição é amparada pela comparação, que gera a inimizade responsável pela eliminação ou pela rendição de um ao outro. Segundo Ricoeur, esta é a gênese de “uma estrutura de negação do reconhecimento⁷ que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda⁸”.

Os seres humanos são capazes de atacar e de matar uns aos outros devido à sua própria natureza. A vida humana é descrita no *Leviatã* como “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta⁹”. Por conseguinte, movidos pelo medo de sua própria natureza e por temerem, portanto, a morte violenta, os humanos abrem mão de seus direitos individuais sobre as coisas e se submetem a um contrato que institui o Estado. Contudo, Ricoeur observa que se trata de uma desistência não apenas individual, mas também recíproca, uma vez que a mutualidade “está inscrita na definição do contrato¹⁰”. Ele esclarece que

[...] abandonar o que se tem sobre algo, desfazer-se da liberdade que se tem de impedir um outro de se beneficiar do direito que é seu sobre essa mesma coisa constituem preliminares a todo ato de fazer contrato. Por sua vez, esse abandono de um

⁵ HOBBS, 1983, p.75. Para Hobbes, a guerra não implica meramente na batalha, “ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (1983, p 75).

⁶ HOBBS, 1983, p.75.

⁷ Segundo Ricoeur (2006), a negação do reconhecimento pelo estado de natureza, na verdade representa um desconhecimento de outra forma de reconhecimento chamada paz.

⁸ 2006, p.180.

⁹ HOBBS, 1983, p.76.

¹⁰ 2006, p.183.

direito se divide em *renúncia* simples e em *transferência* em benefício de um outro; daí provém a primeira obrigação, a de não impedir esse outro de se beneficiar da transferência. Pela primeira vez, os epítetos ‘recíproco’ e ‘mútuo’ são pronunciados sob o signo não mais do estado de guerra, mas da busca da paz¹¹.

A reciprocidade do contrato contribui para estabelecer limites ao estado de natureza, tornado possível graças ao abandono simultâneo dos direitos de ambos os contratantes. Isso representa, para Ricoeur, o reconhecimento de uma igualdade originária, expressa na filosofia hobbesiana pelo termo *acknowledgement*¹². Todavia, a questão é saber se o contrato será suficiente para restabelecer as condições de possibilidade para o bem viver em comum. Por conseguinte, apesar de a igualdade ser reconhecida e legitimada pelo contrato, Ricoeur assinala que a questão é identificar se pode haver um fundamento que seja distinto do medo, “um fundamento moral¹³ que se pode dizer que dá a dimensão humana, humanista, à altura do projeto político”¹⁴.

Por fim, Ricoeur afirma que o contrato, na verdade, porta em si apenas a aparência da reciprocidade, dado que não se verifica o desenvolvimento de uma dimensão de alteridade em Hobbes. Ele esclarece que “não é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta [...], mas a parte de alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato”¹⁵. Ademais, a alteridade representa o princípio e o fundamento da resposta que Hegel procura dar a Hobbes.

¹¹ RICOEUR, 2006, p.182, grifos do autor.

¹² *Acknowledgement* ou reconhecimento. Para Hobbes, cada um deve reconhecer os outros “como seus iguais por natureza” (1983, p.92).

¹³ Conforme esclarece Ricoeur, o *Leviatã* “exclui todo motivo originariamente moral, não apenas para sair do estado de guerra de todos contra todos mas também para reconhecer o outro como parceiro das paixões primitivas de competição, de desconfiança e de glória” (2006, p.230).

¹⁴ 2010, p.358.

¹⁵ RICOEUR, 2006, p.185.

A luta por reconhecimento

O desafio de buscar um fundamento moral que represente uma experiência “tão originária quanto o medo da morte violenta¹⁶” é enfrentado por Hegel por meio do conceito de reconhecimento (*anerkennung*¹⁷). Este conceito abarca três aspectos distintos e complementares: a consciência-de-si, a negatividade e a vida ética.

Primeiramente, o reconhecimento procura garantir o vínculo entre a reflexão de si e a orientação para o outro¹⁸. Para Hegel, “a consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”¹⁹.

A negatividade representa o segundo componente do reconhecimento. Ela pode ser interpretada, sustenta Ricoeur, como motor da dinâmica que move a orientação do polo negativo ao positivo, “do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito”²⁰. A questão nodal do problema da negatividade, ligado ao desejo de reconhecimento, pode ser mais bem vislumbrada na dialética da luta por reconhecimento entre o senhor e o escravo²¹.

¹⁶ RICOEUR, 2006, p.187.

¹⁷ Em alemão *anerkennen* se traduz por reconhecer; *anerkennung*, por reconhecimento (tradução nossa).

¹⁸ Neste ponto, Ricoeur afirma que Hegel é tributário de Fichte, pois este “é o primeiro a ligar a ideia de reflexão sobre si a uma ideia de orientação para o Outro. Essa determinação recíproca da consciência de si e da intersubjetividade, é obra de Fichte” (2010, p.359). Além disso, justamente o que “permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento é a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível” (2006, p.189 grifo do autor).

¹⁹ 2008, p.142, grifos do autor.

²⁰ 2006, p.188.

²¹ A dialética do senhor e do escravo representa, para Hegel (2008), o momento em que a consciência-de-si busca pela certeza da verdade de si mesma. Primeiramente, o outro é percebido como um objeto externo, um ser vivente. Ademais, o outro é entendido como uma duplicação da consciência-de-si. Segundo Hegel, “o duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua

O terceiro componente do conceito de reconhecimento está manifesto no conceito hegeliano de vida ética. Ricoeur emprega em francês o termo *vie éthique* (vida ética) buscando a melhor comparação para a tradução do termo alemão *sitten*, que ele traduz por costumes. Isto se deve ao fato de que na filosofia hegeliana, Ricoeur observa que,

[...] ao invés de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma

duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*” (2008, p.143, grifo do autor). Contudo, Hegel (2008) assinala que a consciência-de-si só pode ser consciência-de-si enquanto for reconhecida como tal por outra consciência. Neste contexto, Hegel introduz a dialética do senhor e do escravo para demonstrar como se dá o reconhecimento entre duas consciências que desejam ser reconhecidas (SOARES, 2009). Para tanto, a consciência-de-si sai da condição de si mesma, – portanto, nega sua própria condição – e, durante a operação de reconhecimento, suprassume o outro, “pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no Outro” (HEGEL, 2008, p.143, grifo do autor), para depois retornar a si mesma. No entanto, o mesmo movimento é simultaneamente praticado pela outra consciência-de-si. Dessa forma, afirma Hegel, “*eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (2008, p.144, grifos do autor). “Esse reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito” (SOARES, 2009, p.60). Entretanto, o reconhecimento tem por função conservar o outro, evitando sua anulação através da morte (SOARES, 2009). “O reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-si, a saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado” (SOARES, 2009, p.61). Ricoeur assinala que a dialética culmina em um distanciamento, “numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento [...]. O senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos ‘nós pensamos’. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes [cada um em relação ao outro]” (2010, p.357). Desse modo, para Hegel, “a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma [...]. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória. Essa consciência infeliz [é] *condida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência” (HEGEL, 2008, p.159, grifos do autor). Portanto, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta – sem sucesso – incorporar a consciência do outro em sua essência. Ricoeur salienta que essa contradição gera uma insatisfação infinita, que resulta em uma interminável luta por reconhecimento. Por conseguinte, ele afirma que infelicidade da consciência é um “produto” da civilização (RICOEUR, 2010).

espécie de eco em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra «*ethos*», os costumes [...]. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais²².

Ricoeur salienta que a filosofia política hegeliana está configurada sobre as bases da *anerkennung* em suas três dimensões, conforme exposto acima. Destarte, é igualmente no campo da filosofia política que se estabelece a luta por reconhecimento,

Que continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica, [a injustiça]²³.

Ricoeur esclarece que essa conexão entre reconhecimento e injustiça, “ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo²⁴”. O adágio traz à tona o sentimento de indignação que ocupa, “em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes²⁵”.

Além de projetar uma resposta à Hobbes, Ricoeur (2010) afirma que o conceito de *anerkennung* possui extrema relevância para o contexto geral da obra, tendo sido elaborado sucessivamente por Hegel em manuscritos anteriores²⁶ à *Fenomenologia do Espírito*. No manuscrito *Filosofia real* ele apresenta os três modelos de

²² 2010, p.359, grifo do autor.

²³ RICOEUR, 2006, p.188.

²⁴ 2006, p. 189. Segundo Ricoeur, é primeiramente pelo senso de injustiça que o indivíduo sente-se tocado. “Injusto! Que injustiça! [...] É efetivamente sobre o modo da queixa que penetramos no campo do justo e do injusto [...]. Ora, o senso da injustiça não é somente mais pungente, porém mais perspicaz que o senso de justiça; pois a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina” (1991, p.231).

²⁵ 2006, p. 189. O desejo de ser reconhecido representa o motivo originário, situado por Hegel frente a frente com o medo da morte violenta (RICOEUR, 2006).

²⁶ De acordo com Ricoeur (2010), estes manuscritos são *Sistema da vida ética*, de 1802 e *Filosofia real*, escrito entre 1804 e 1806.

reconhecimento que evidenciam o caráter histórico e intersubjetivo de sua filosofia política: o amor, o direito e o Estado.

O primeiro modelo de reconhecimento é marcado pela afetividade das relações que vão desde o erotismo, passando pela amizade e chegando ao respeito mútuo. Neste caso, Ricoeur assinala que “a palavra amor é um termo que define todas as relações próximas dos homens que são engajados afetivamente”²⁷.

O segundo nível é marcado pelas relações contratuais, portanto abstratas e meramente jurídicas. Ricoeur salienta que “as relações contratuais para Hegel são sempre relações da frágil qualidade humana, porque na relação de contrato, principalmente em torno da propriedade, separa-se de preferência mais do que se une o ‘isto é para mim’ do ‘isso é para ti’”²⁸. Na relação contratual não se consolida um ato de reconhecimento, dado que o separar conserva um ambiente de desconfiança entre os proprietários envolvidos.

Para além das relações afetivas e contratuais, situa-se o terceiro nível, comunitário por excelência: o Estado. Entretanto, Ricoeur menciona que “é uma questão de grande controvérsia saber se a descrição e a construção do Estado hegeliano não estão ainda carregadas de desconfiança mútua”²⁹.

A fenomenologia do desprezo

A negatividade é o móbil que impulsiona Ricoeur a estabelecer uma reatualização contemporânea da *anerkennung* hegeliana a partir de uma discussão com o texto *A luta por reconhecimento* de Axel Honneth, publicado em 1992³⁰. Este livro tem como tema central a

²⁷ 2010, p.360.

²⁸ 2010, p.360.

²⁹ 2010, p.360.

³⁰ De acordo com Ricoeur, Honneth acusa Hegel de monologismo, pois se trata de uma “filosofia da consciência na qual é o si que fundamentalmente se opõe a si mesmo ao se diferenciar” (2006, p.202). Nesse sentido, Ricoeur reafirma, com Honneth, “o caráter insuperável da pluralidade humana nas transações intersubjetivas, quer se trate de luta ou de algo diferente da luta” (2006, p.202).

tese de que a luta por reconhecimento pode impulsionar o desenvolvimento social³¹. Neste contexto, Ricoeur (2010) assinala que é nas experiências negativas de desprezo e de insatisfação que está fundado o desejo de reconhecimento.

Ademais, os três modelos de reconhecimento intersubjetivo herdados de Hegel são o amor, o direito e a estima social. Neste sentido, o trabalho de Honneth é demonstrar o encadeamento dos três modelos e sua correlação com as formas negativas do desprezo³². Para Ricoeur, este encadeamento significa “a contribuição mais importante da obra de Honneth para a teoria do reconhecimento em sua fase pós-hegeliana, com os três modelos de reconhecimento fornecendo a estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos conferem à luta sua carne e seu coração”³³.

O amor representa o primeiro modelo de reconhecimento. Ele perpassa as relações familiares, de amizade e eróticas, ou seja, “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas”³⁴. Portanto, o reconhecimento, em primeira instância, está em um nível pré-jurídico. Neste nível, as necessidades concretas é que confirmam os sujeitos mutuamente³⁵.

De acordo com Ricoeur (2006), Honneth identificou que o nível pré-jurídico comporta sentimentos negativos que podem ser verificados desde a primeira infância, a partir dos estudos da psicanálise social pós-freudiana de Mead e de Winnicott. Trata-se dos sentimentos de abandono e de desprezo que se antepõem ao complexo de Édipo e que situam a criança frente a duas possibilidades: confiança ou isolamento. Ricoeur esclarece que “a criança busca, no

³¹ HONNETH, 2003.

³² Segundo Ricoeur, “pode-se dizer que todo o empreendimento de Honneth subsequente a Hegel é justamente a noção de conflito destruidor do reconhecimento, porque é onde essa fenomenologia encontra talvez o seu limite e pede uma retomada da questão acerca do papel quase fundador atribuído à noção de conflito e de luta” (2010, p.361).

³³ 2006, p.203.

³⁴ HONNETH, 2003, p.159.

³⁵ RICOEUR, 2006.

desejo de ser confortada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confortada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento”³⁶. Isto representa, nos amores da vida adulta, a maturidade emocional expressa na capacidade de ficar só. Neste caso, o que permanece é o “laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência”³⁷.

Na trilha de Honneth, Ricoeur assinala que a forma de desprezo correspondente a esse primeiro modelo de reconhecimento é a ideia da reprovação. Cada pessoa busca ser aprovada pelas pessoas que ama, especialmente pelos amigos e pelos familiares. A não aprovação significa uma humilhação que atinge o nível mais elementar, o pré-jurídico, do estar-com o outro. Neste caso, “o indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação, é como se ele não existisse”³⁸.

O segundo modelo de reconhecimento é o do plano jurídico³⁹ e está fundamentado nos pilares da liberdade e do respeito. Ricoeur afirma que, por um lado, o predicado livre indica o

Sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em sua dimensão jurídica; por outro lado, o respeito [...] é marcado por uma pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos⁴⁰.

³⁶ 2010, p.361.

³⁷ RICOEUR, 2006, p.204. Ricoeur utiliza também os termos desligamento e ligação para exemplificar a capacidade de ficar só. “O desligamento fala sobre o sofrimento da ausência e da distância, a provação da desilusão, e a ligação fala sobre a força de alma que se encarna na capacidade de ficar só. Mas é a confiança na permanência da solicitude recíproca que faz do desligamento uma provação benéfica” (2006, p.205).

³⁸ RICOEUR, 2006, p.206.

³⁹ Ricoeur afirma estar mais interessado no nível dos afetos (pré-jurídico) e no nível político (pós-jurídico), pois “a esfera jurídica não ocupa tanto espaço: ela é emoldurada por alguma coisa que é do pré-jurídico e alguma coisa que é do pós-jurídico, e é sucessivamente no pré-jurídico e no pós-jurídico que Honneth vê operar o desprezo e a provocação a superar o desprezo pelo reconhecimento” (2010, p.361).

⁴⁰ 2006, p.211.

O nível jurídico implica num movimento simultâneo, em que, por meio da norma, o indivíduo se torna portador de direitos e de deveres. Para Honneth, este modelo de reconhecimento é altamente exigente, uma vez que “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais”⁴¹. Ricoeur esclarece que

[...] no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa [...]. [Trata-se] da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas⁴².

O reconhecimento no plano jurídico procura garantir o acesso de todos aos direitos civis e a igual participação na formação da vontade pública⁴³. Contudo, o problema está no fato de que, nas sociedades democráticas contemporâneas, a igualdade de direitos não encontra igual equivalente no acesso aos bens produzidos. Neste ponto, entra em cena o nível pós-jurídico, representado pela estima social⁴⁴.

Ricoeur (2006) afirma que a divisão equitativa na repartição revela-se frustrante à medida que traz à tona um contraste entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição dos bens. Neste sentido, parece contraditório que a mesma sociedade que produz

⁴¹ 2003, p.182.

⁴² 2006, p.211.

⁴³ Em sociedades não democráticas, especialmente nas que são regidas por ditaduras, o desprezo se manifesta a cada vez que os direitos civis são negados e também na impossibilidade de participação nas decisões da esfera pública.

⁴⁴ Segundo Honneth, “um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o *Ego* e o *Alter* só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente [...] para a vida do respectivo outro” (2003, p.199, grifo nosso).

riquezas, produza também desigualdades geradoras de pobreza e de miséria⁴⁵.

Dessa forma, no nível pós-jurídico, a figura do desprezo corresponde ao sentimento de exclusão⁴⁶ pelo não acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna⁴⁷. De acordo com Ricoeur, “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental que está ligado à própria estrutura dessa contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens”⁴⁸.

A negação do reconhecimento nos níveis pré e pós-jurídico serve de estímulo para Ricoeur seguir com sua investigação acerca da luta.

A interminável luta por reconhecimento representa a única possibilidade de ser reconhecido pelo outro? Enquanto busca incessante, não será ela responsável por gerar uma insatisfação infinita, reflexo da consciência infeliz de Hegel⁴⁹? A questão fundamental é descobrir se há outra possibilidade que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta.

Nesse sentido, Ricoeur apresenta a proposta na qual a infelicidade da consciência cede lugar às realizações felizes do reconhecimento. Para tanto, ele afirma ser preciso recorrer à experiência efetiva daquilo que denomina de “estados de paz”⁵⁰. Contudo, o autor alerta para o

⁴⁵ RICOEUR, 2010.

⁴⁶ Para Ricoeur (2010), os termos negação da consideração social e falta de consideração pública se equivalem ao desprezo pela estima social, no nível pós-jurídico.

⁴⁷ Ricoeur acrescenta que “a experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimentos de exclusão, de alienação, de opressão, e a indignação que deles provém pôde dar às lutas sociais a forma da guerra, quer se trate de revolução, de guerra de libertação, de guerra de descolonização” (2006, p.215).

⁴⁸ 2010, p. 362.

⁴⁹ O perigo de desenvolver uma nova forma de consciência infeliz se deve a dois fatores: “um sentimento incurável de vitimização [...] [e] uma incansável postulação de ideais inatingíveis” (RICOEUR, 2006, p.231).

⁵⁰ RICOEUR, 2006, p.231.

fato de que os conflitos e a luta permanecem a despeito das experiências de reconhecimento mútuo pacificado que serão propostas. Dessa forma, “a certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória. É por isso que não se trata senão de tréguas, de melhorias, dir-se-ia, de clareiras”⁵¹, conforme será exposto na análise subsequente.

Ágape: generosidade versus equivalência

O principal elemento que distingue os estados de paz⁵² é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança. À medida que contrasta também com a justiça⁵³, o *ágape*, enquanto modelo de estado de paz, torna-se, para Ricoeur (2006), figura privilegiada. Enquanto que a justiça se baseia num princípio de justa equivalência para interromper disputas suscitadas geralmente por situações de violência, o *ágape* não se vale de comparações, muito menos de cálculos. Dessa forma, conforme avalia Ricoeur, o *ágape* “torna inútil a referência às equivalências”⁵⁴.

Neste ponto, o fundamental é que o *ágape* ignora a ideia de contradom enquanto retribuição ao dom. Com isso, não se trata de ignorar a relação com o outro, mas de desconhecer por completo qualquer tipo de medida, cálculo ou julgamento que poderiam surgir dessa relação. Diante disso, o *ágape* livra-se da preocupação e permite-se suspender as disputas, inclusive na justiça. Como avalia Ricoeur, “o

⁵¹ RICOEUR, 2006, p.232.

⁵² Ricoeur (2006) introduz a questão dos estados de paz a partir de sua leitura e interpretação do texto de Luc Boltanski *L'Amour et la Justice comme compétences*, publicado em 1990. Ele se refere especialmente à segunda parte do texto, intitulada *Agapè. Une introduction aux états de paix*. Além disso, elenca os três modelos de estados de paz apresentados por Boltanski, que prevalecem na cultura ocidental: *philia* aristotélica, *éros* platônico e *ágape* cristão.

⁵³ Ao comparar o *ágape* com a *philia*, Ricoeur assinala que “o essencial nas análises da *Ética a Nicômaco* sobre a amizade trata das condições mais propícias ao reconhecimento mútuo, esse reconhecimento que aproxima a amizade da justiça, sobre a qual o tratado de Aristóteles diz que, sem ser uma figura da justiça, lhe é aparentada” (2006, p.235, grifo do autor).

⁵⁴ 2006, p.235.

esquecimento das ofensas que ela inspira não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em ‘deixá-las ir’⁵⁵.

Diante de tamanho desprendimento, poder-se-ia pensar que o *ágape* é uma mera utopia ou até um engodo. No entanto, é o próprio discurso do *ágape* que lhe justifica e lhe dá crédito. Ricoeur esclarece que este discurso exerce

[...] seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade, tal como seu conceito de próximo o exige, [e] que joga essa credibilidade: o próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso do *ágape*⁵⁶.

O elemento comum, portanto, entre o *ágape* e a justiça, é a linguagem, ou o uso do discurso. Segundo Ricoeur, o *ágape* fala e, “por mais estranhas que sejam essas expressões, elas se oferecem à compreensão comum”⁵⁷. A aproximação do *ágape* com a justiça se dá justamente pelo mandamento do amor, que é anterior a toda lei e a toda coerção moral. O autor salienta que “o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me⁵⁸! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo⁵⁹”.

⁵⁵ 2006, p.235.

⁵⁶ 2006, p.236, grifo do autor.

⁵⁷ 2006, p.236.

⁵⁸ Ricoeur está fazendo menção ao livro bíblico **Cântico dos cânticos**.

⁵⁹ 2006, p. 237. Em seu texto *Simpatia e respeito - Fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur (2009) já havia antecipado essa dimensão poética implicada em uma filosofia do amor. Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizonte de uma meditação não mais apenas sobre o limite, mas sobre a criação e o dom [...]. [Neste sentido], o amor não seria capaz [...] de se anunciar no campo da reflexão filosófica como uma reconstrução desde os alicerces do respeito, da mesma forma que o respeito é uma retomada corretiva da simpatia. Uma filosofia do amor, caso fosse possível, ‘inventaria’ o respeito como ‘amor prático’” (RICOEUR, 2009, p.332). Ademais, em *O si-mesmo como um outro* o autor menciona que o “*ágape* bíblico depende de uma *economia do dom* de caráter meta ético” (RICOEUR, 1991, p.37,

Independentemente desta possível proximidade entre amor e justiça, ainda permanece a desproporção entre ambas. Isto se torna visível mesmo no âmbito da linguagem. Trata-se de uma dialética discordante, pois, segundo Ricoeur, “o *ágape* se declara, se proclama, a justiça argumenta”⁶⁰.

Os julgamentos que ocorrem em um tribunal⁶¹ representam bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur (2006), a culminância do embate de argumentos em um processo se dá com a decisão do juiz que estabelece uma separação: de um lado a vítima, de outro, o culpado. A justiça cumpre assim seu objetivo ao penalizar o culpado e subtrair um possível desejo de vingança da vítima. Contudo, este procedimento em nada se aproxima do estado de paz.

Diante disso, a questão que se apresenta é se há alguma possibilidade de conexão, ou como afirma Ricoeur, de uma “ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça”⁶². Para o autor, este vínculo não só é possível, como necessário, dado que tanto o *ágape*, quanto a justiça remetem a um mesmo mundo da ação⁶³. Esta ocasião, que envolve simultaneamente confrontação e vinculação, pode ser possibilitada pelo dom. Mesmo sendo dádiva, o dom é regido por códigos sociais em que se verifica a demanda por um contradom. Conforme avalia Ricoeur, o *ágape*

[...] não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca

grifos do autor). Nesse sentido, segundo Corá, “Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo - um amor que, longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal” (2010, p.204).

⁶⁰ 2006, p.237.

⁶¹ O julgamento não é o único contexto possível de aplicação da justiça. De acordo com Ricoeur, ela também pode ser entendida como justiça distributiva, ou seja, “como virtude das instituições que presidem todas as operações de partilha. ‘Dar a cada pessoa o que lhe é devido’, esta é, em uma situação qualquer de distribuição, a fórmula mais geral da justiça” (2006, p.238).

⁶² 2006, p.238.

⁶³ RICOEUR, 2006.

na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço⁶⁴.

A partir da dinâmica do dom e do contradom, verifica-se que na concretude da vida, o indivíduo tem a possibilidade de oscilar entre o *ágape* e a justiça. Contudo, isto pode gerar um mal-entendido, pois há um enfraquecimento de ambas em favor do dom. Ricoeur esclarece que, neste caso, “o *ágape* perdeu a ‘pureza’ que o exclui do mundo, e a justiça a segurança que lhe confere a submissão à regra de equivalência”⁶⁵. Para o autor, tanto a oscilação, quanto o mal-entendido, quiçá possam ser uma chave para os paradoxos do dom e do contradom e ainda contribuir para a “solução desses paradoxos em termos de reconhecimento mútuo”⁶⁶.

A regra da reciprocidade

O texto de Marcel Mauss, *Ensaio sobre o dom*⁶⁷, apresenta uma interpretação do conceito de reciprocidade, baseado na economia do dom⁶⁸, que Ricoeur considera fundamental. Ele esclarece que “Mauss coloca o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica”⁶⁹. Ademais, para Ricoeur (2006), a análise de Mauss parte de um estudo das sociedades arcaicas ainda vigentes e o problema principal para este autor está no

⁶⁴ 2006, p.238.

⁶⁵ 2006, p.239.

⁶⁶ RICOEUR, 2006, p.239.

⁶⁷ Texto publicado por Marcel Mauss em 1925, intitulado **Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques**. Na tradução em português, da editora Edusp, publicada em 1974, o título é: **Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**.

⁶⁸ Ricoeur afirma, por um lado, que Mauss procura não opor “o dom à troca, mas à forma comercial da troca, ao cálculo, ao interesse” (RICOEUR, 2007, p.486); por outro lado, sua interpretação demonstra que, se Mauss trata de uma economia, “que dizer que o dom se encontra na mesma direção que a economia comercial” (2010, p.363).

⁶⁹ 2006, p.239.

caráter obrigatório de retribuição que acompanha o dom. Aparentemente, se o dom possui um caráter gratuito e livre, jamais deveria portar em si um caráter de obrigatoriedade.

Por conseguinte, a complexidade da questão está em harmonizar as obrigações: dar, receber e retribuir, ou seja, encontrar o ponto de equilíbrio da dinâmica do dom e do contradom. Segundo Ricoeur, “Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma ‘forma primitiva’, mas que estava situada num outro plano”⁷⁰.

Essa força primitiva seria a responsável pela retribuição? Ela residiria nas coisas trocadas entre as pessoas? Poder-se-ia designá-la como uma força mágica?

De acordo com Ricoeur (2006), Mauss simplesmente adotou a explicação dada pelos indígenas maoris da Nova Zelândia. Para estes, existe uma força mágica, denominada *hau*, que faz com que o dom retorne ao seu doador.

Ricoeur não adota a explicação do *hau*, mas também não concorda com a análise de Claude Lévi-Strauss no texto *Introdução à obra de Marcel Mauss*⁷¹. Lévi-Strauss, ao criticar Mauss, exclui a força mágica e oculta do *hau* e reduz o dom a uma simples regra de troca, denominada lógica da reciprocidade. Segundo Ricoeur, “é a própria significação do dom que foi desse modo eliminada”⁷².

Tanto a interpretação de Mauss, quanto a de Lévi-Strauss, estão no âmbito de um terceiro, ou seja, de um teórico observador. Neste caso, a troca que se estabelece entre os agentes de uma ação fica relegada a um segundo plano. Ricoeur salienta que Mark Rogin Anspach – em

⁷⁰ 2010, p.363.

⁷¹ O *hau*, ou força mágica, incorporado por Mauss em seu texto, suscitou uma série de discussões, segundo Ricoeur. Ele salienta a crítica de Lévi-Strauss, na **Introdução à obra de Marcel Mauss**, publicada em 1950. Neste texto, Lévi-Strauss critica Mauss por ter assumido as crenças do povo que ele observava (RICOEUR, 2006).

⁷² 2006, p.240.

seu texto *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, publicado em 2002 – caminha na mesma direção destes autores, ao propor uma regra da reciprocidade em que a relação “não pode ser reduzida a uma troca entre dois indivíduos. Um terceiro transcendente sempre emerge”⁷³.

Não obstante sua crítica, Ricoeur (2006) assinala que há méritos nesta regra da reciprocidade. Primeiramente, o mérito consiste em açambarcar três categorias: a vingança, o dom e o mercado, enquanto figuras elementares da reciprocidade. Em segundo lugar, estas categorias se integram a partir de um círculo, que tanto pode ser vicioso quanto virtuoso. Para o autor, verifica-se assim “o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício *versus* contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva”⁷⁴.

Ricoeur (2006), seguindo o raciocínio de Anspach, afirma que o círculo vicioso da vingança se perpetua enquanto os indivíduos permanecem atrelados à regra – mesmo que não a formulem conscientemente – de matar aquele que matou. Por outro lado, verifica-se o caso do indivíduo que se recusa a retribuir violência com violência: é o assassinado que não assassinou. Este é o si que oferece sua própria vida a seu assassino⁷⁵. A reciprocidade permanece, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Ricoeur sustenta que esta oferta do sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo virtuoso do dom”⁷⁶.

Entretanto, o paradoxo da retribuição inerente ao dom persiste. Ricoeur salienta que

[...] o paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a

⁷³ 2006, p.241.

⁷⁴ RICOEUR, 2006, p.241, grifos do autor.

⁷⁵ Ricoeur cita o exemplo do si que “se oferece ao carrasco dando-lhe a cabeça para ser cortada” (2006, p.242).

⁷⁶ 2006, p.242.

retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro⁷⁷.

O paradoxo, na verdade é o círculo vicioso no qual agora também o dom está inserido. Segundo Ricoeur (2006), o problema consiste em manter as trocas entre indivíduos e a regra da reciprocidade em planos distintos, representados pelo círculo da vingança e pelo círculo do dom. O primeiro é verificável pela experiência, enquanto que o segundo existe somente na teoria descrita por um observador de sociedades primitivas.

Ademais, somente o teórico (observador) é que percebe o paradoxo do dom, ao distinguir que há uma hierarquia entre a reciprocidade e a troca gestual⁷⁸. Por conseguinte, Ricoeur, na trilha de Anspach, salienta que o teórico é quem pode compreender a circularidade não viciosa da troca enquanto “unidade transcendente e as operações individuais que a constituem. A transcendência da troca não impede que sua existência dependa do bom desenvolvimento dessas mesmas operações⁷⁹”.

Diante disso, Ricoeur (2006) afirma que as operações entre os indivíduos são fundamentais, dado que é a partir delas que Anspach pôde propor sua tese de autotranscendência da reciprocidade. Neste sentido, a principal contribuição de Anspach foi preservar a dimensão imanente da mutualidade, mesmo que em oposição à reciprocidade

⁷⁷ 2006, p.242.

⁷⁸ Ao paradoxo do contradom, Ricoeur observa que a saída proposta por Anspach situa o teórico frente a uma possibilidade de inversão. Para o teórico, os indivíduos implicados na troca poderiam estabelecer um retorno “da pergunta ‘por que retribuir?’ para a pergunta ‘por que dar?’, colocando assim o dom retribuído na trilha da generosidade do primeiro dom” (RICOEUR, 2006, p.245).

⁷⁹ 2006, p. 243. Ricoeur assinala que, o mérito desta interpretação “é dar razão ao mesmo tempo a Mauss, no que diz respeito à transcendência do *hau*, e a Lévi-Strauss, no que diz respeito à explicação lógica da reciprocidade da troca” (2006, p.243).

transcendente. Preservar a mutualidade significa, portanto, atribuir crédito aos comportamentos entre os indivíduos⁸⁰.

A diferença entre reciprocidade e mutualidade parece ficar mais evidente quando se compara o dom ao mercado. Para o autor, o mercado moderno representa a ausência de dom nas transações entre indivíduos. Neste caso, impera a lei da impessoalidade. Ricoeur esclarece que,

[...] no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade. Assim, o mercado remete, por contraste, à originalidade dos vínculos mútuos próprios da troca de dons no interior da área inteira da reciprocidade; graças ao contraste com o mercado, a ênfase recai mais na generosidade do primeiro doador do que na exigência de retribuição do dom⁸¹.

Por conseguinte, a ação entre indivíduos que reconhecem o dom enquanto dom passa para o primeiro plano, em detrimento do enigma da terceira pessoa (teórico), que fica enfraquecido⁸². Ricoeur esclarece que ocorre “assim a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda é o reconhecer por, portanto da identificação, para o do reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo”⁸³.

Enfim, o percurso que Ricoeur propôs estabelecer até chegar ao tema do reconhecimento mútuo enfatizou, em primeiro lugar o dom, em segundo, o contradom. A reciprocidade passou, assim, para o

⁸⁰ Segundo Ricoeur, “esses comportamentos recolocam o primeiro dom no centro do quadro, dom que se torna modelo do segundo dom; com efeito, há diversas variantes ao ‘para que’ na expressão ‘dar para que o outro dê’; é dessas variantes que supostamente emerge a fórmula neutralizada da reciprocidade que paira sobre nossas cabeças, ao contrário da mutualidade, que circula entre nós” (2006, p.244).

⁸¹ RICOEUR, 2006, p.245.

⁸² Como avalia Ricoeur, “não é a coisa dada que, por sua força, exige a retribuição, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento” (2010, p.364).

⁸³ RICOEUR, 2006, p.244.

primeiro plano. O *ágape*, figura central do primeiro momento, concentra sua força na generosidade do dom, em contraponto com as regras de retribuição da justiça. O *hau* abriu a discussão acerca do contradom enquanto enigma, elevando a reciprocidade a outro nível de sistematicidade, para além das experiências efetivas.

A reflexão que ainda precisa ser aprofundada diz respeito à experiência de reconhecimento mútuo simbólico enquanto modelo de reconhecimento pacífico. Esta forma de reconhecimento, que se estabelece na dinâmica da troca de dons, se aproxima do *ágape* devido ao caráter de generosidade inerente ao dom. O contra dom, por sua vez, é marcado pela gratidão. É no gesto de receber e na gratidão que motiva a retribuição, que está a garantia do reconhecimento mútuo, pois esta maneira de retribuir se difere e se desvincula da reciprocidade imediata da lógica das trocas mercantis. A generosidade do dom não tem preço, pois reconhece o valor da pessoa do outro. A gratidão do contra dom não tem um prazo estipulado para a retribuição, pois não se trata de um contrato, mas de uma relação mútua, na qual se reconhece e se preserva o caráter insubstituível do outro. Por conseguinte, as experiências de reconhecimento mútuo simbólico quiçá possam prevenir que a luta por reconhecimento não desencadeie a violência que pode culminar com a morte do outro.

Referências:

CORÁ, E. J. **Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur.** 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

REICHERT DO NASCIMENTO, C.; ROSSATTO, N. D. “Reconhecimento simbólico e dom”. In: **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2010, p. 347-356.

RICOEUR, P. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2010, p.357-367.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Percurso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SOARES, J. S. **Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito**. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

Algumas considerações acerca da interpretação de John Rawls ao imperativo categórico kantiano

*Édison Martinho da Silva Difante*¹
*Francielle Moreira Cassol*²

Praticamente em toda a obra de John Rawls, apesar das reformulações, ele tenta mostrar as raízes kantianas de sua teoria da justiça como equidade³. Em vários momentos Rawls deixa explícita a ideia de que se considera um kantiano, embora a sua obra, no geral, nem sempre mostre o mesmo. Sem sombra de dúvidas, a partir da busca de superação às doutrinas teleológicas (principalmente o utilitarismo), a doutrina contratualista rawlseana muito se assemelha à doutrina deontológica do filósofo de Königsberg. Contudo, ao considerar a teoria da justiça, bem como o processo pelo qual se concebe uma sociedade bem ordenada, é possível perceber que ambas as teorias, (de Kant e Rawls), diferem em grande medida.

A presente exposição refere-se à interpretação rawlseana de Kant, mais precisamente ao Imperativo Categórico, em suas diferentes formulações, e a respectiva interpretação de John Rawls. Para isso, foram tomadas como bases principais duas obras de Rawls: *Uma teoria da justiça*, de 1971 e *História da Filosofia moral*. A última obra mencionada consiste em uma organização de lições, ou cursos de filosofia moral e política, proferidas por Rawls ao longo de trinta anos na Universidade de Harvard, sendo organizada e publicada em 2000.

¹ Professor de Filosofia na Universidade de Passo Fundo (UPF); Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

² Mestranda em História pela Universidade de Passo Fundo; Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

³ Em **Justiça e democracia**, no segundo artigo, “O construtivismo kantiano na teoria moral”, logo no início Rawls deixa claro que um dos objetivos do texto é mostrar mais claramente as raízes kantianas de sua teoria da justiça como equidade (2000, p.46).

O texto, pois, consiste em uma reconstrução da interpretação rawlseana frente ao conceito de Imperativo Categórico. Ao que parece, em boa parte, a interpretação é coerente, embora voltada aos objetivos de uma teoria da justiça. Em outros pontos Rawls parece atribuir diferentes significados aos conceitos kantianos, incorrendo em equívoco. Se por um lado John Rawls se considera um kantiano, por outro lado, em muitas passagens de sua obra, sua teoria da justiça como equidade não condiz com a filosofia prática de Kant em sua totalidade.

As raízes kantianas da teoria da justiça como equidade

Partindo do pressuposto de que o objetivo de Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é unicamente “a busca e fixação do princípio supremo da moralidade”⁴, bem como pela estrutura da obra, pode-se dizer que ela representa uma propedêutica à *Crítica da razão prática*. Isto é, ela trata dos fundamentos de toda a filosofia prática posterior. A partir da *Fundamentação*, pois, Kant inicia de toda a sua argumentação moral⁵. Por tratar-se de um sistema, a filosofia prática kantiana não pode ser entendida unicamente a partir dessa obra, como bem aponta Rawls na parte dedicada à Kant, de sua *História da filosofia moral*: “ainda que não confira uma visão adequada da filosofia moral de Kant como um todo, proporciona uma consideração analítica razoavelmente completa da lei moral”⁶.

Rawls deixa claro, ainda no prefácio de *Uma teoria da justiça*, que tem como intento “generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. [...]. A teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza”⁷. Essa, pelo menos é a visão de Rawls. Nesse sentido, ele parece invocar constantemente a autoridade de Kant em apoio à sua teoria. Portanto, o contratualismo rawlseano, segundo ele próprio,

⁴ BA, XV, p.19.

⁵ Embora no “Cânon” da **Crítica da razão pura**, Kant já tenha, pode-se dizer, esboçado o seu sistema moral, a **Fundamentação da metafísica dos costumes** que é considerada literalmente a primeira obra dedicada à Ética.

⁶ 2005, p.168.

⁷ 1997, XXII.

de origem deontológica, consiste em uma tentativa de retomar e melhorar a teoria kantiana, transposta, quase que unicamente, nos termos da prioridade do justo sobre o bem.

No parágrafo 40 de *Uma teoria da justiça* Rawls busca aproximar conceitos fundamentais da teoria kantiana aos seus. Sua argumentação, em defesa dos princípios da justiça, representa “acréscimos à concepção de Kant”⁸. Sem sombra de dúvidas, existe uma grande proximidade com Kant em vários pontos. De modo que, a filosofia prática kantiana é comumente vista como a fonte de inspiração principal da teoria da justiça.

A posição original, da teoria rawlseana, uma posição ideal, é o ponto de partida para o estabelecimento dos princípios de justiça⁹. Olinto Pegoraro resume o que seria essa posição:

Supõe que cada um dos participantes seja inteiramente livre, consciente e isento de influências de pessoas e grupos. Supõe também que os participantes ignoram todas as diferenças que existem entre eles, são, por assim dizer, ‘encobertos por um véu de ignorância’ (*veil of ignorance*) a respeito da condição social própria e dos companheiros; ficam, deste modo, esquecidos e

⁸ 1997, p.276.

⁹ Os princípios da justiça são dois em uma sociedade bem ordenada. Rawls apresenta-os em dois momentos: primeiro de uma formulação provisória e posteriormente em uma formulação definitiva, respectivamente nos parágrafos 11 e 46 de **Uma teoria da justiça**. A formulação provisória é a seguinte: “Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (1997, p.64). A formulação definitiva, ou formulação total é: Primeiro Princípio: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos”. Segundo Princípio: “As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades” (1997, p.333).

colocados entre parênteses o *status* social de cada um, os dotes naturais e a ideia de bem-estar individual e social. Mais ainda, ninguém sabe quais serão as vantagens que terá na nova sociedade. Por isso ninguém está legislando em causa própria, visando posições futuras que desconhece¹⁰.

Os princípios da justiça seriam escolhidos sob o chamado véu da ignorância. Nas palavras de Rawls:

Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo. [...]. A posição original é, poderíamos dizer, o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos. Isso explica a propriedade da frase 'justiça como equidade': ela transmite a ideia de que os princípios da justiça são acordados numa posição inicial que é equitativa¹¹.

De modo geral, parece que Rawls “não assume as teses kantianas como uma filosofia geral apta a equacionar os problemas globais da existência humana”¹². Contudo, quando necessário, utiliza-se de conceitos de Kant para justificar a sua teoria. Por exemplo, a posição original pode ser vista, segundo o próprio Rawls, no parágrafo 40, de *Uma teoria da justiça*,

[...] como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica. Os princípios que regulam o domínio dos objetivos são os que seriam escolhidos nessa posição, e a descrição dessa posição nos possibilita explicar em

¹⁰ 2010, p.127s.

¹¹ 1997, p.13s.

¹² PEGORARO, 1995, p.77s.

que sentido agir com base nesses princípios expressa a nossa natureza de pessoas racionais, iguais e livres¹³.

O argumento utilizado por Rawls é que: “A força decorrente da natureza igual do eu está no fato de que os princípios escolhidos devem ser aceitáveis para os outros eus”¹⁴. Decorre daí, uma aproximação do Imperativo Categórico de Kant. Entretanto, isso não significa uma interpretação correta em sua totalidade. Rawls coloca, mais adiante, que Kant talvez quisesse “aplicar a sua doutrina a todos os seres racionais como tais e, portanto, a situação social dos homens no mundo não deve ter papel algum na determinação dos princípios primeiros da justiça”¹⁵. Talvez aqui se encontre um equívoco, pois a lei moral, em Kant, é válida para todos os seres racionais. Mas, ela é imperativo somente ao homem: sensível e dotado de razão, ou seja, um ser pertencente a dois mundos (sensível e inteligível, segundo a *Fundamentação da metafísica dos costumes*). Além disso, com toda a certeza Kant preocupou-se com a aplicação da lei moral¹⁶. Isso pode ser constatado a partir de seus escritos referente à filosofia da história e do direito¹⁷. Segundo consta em *Á Paz Perpétua*:

A verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes prestar homenagem à moral e, embora a política seja em si uma arte difícil, não constitui, porém, arte alguma a sua união com a moral, pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar quando surgem divergências entre ambas¹⁸.

Sem dúvida, um dos grandes objetivos de Rawls é superar as dicotomias presentes na filosofia de Kant¹⁹. Ao tentar fazer isso, em

¹³ 1997, p.281.

¹⁴ 1997, p.282.

¹⁵ 1997, p.282.

¹⁶ Na **Fundamentação**, ao que parece, Kant não tem por objetivo somente avaliar máximas, mas também as ações propriamente ditas.

¹⁷ Pode-se dizer, em certo sentido, que as próprias formulações do Imperativo Categórico atestam isso.

¹⁸ B 96, p.74.

¹⁹ A filosofia de Kant é marcada pelas “dicotomias entre o necessário e o contingente, a forma e o conteúdo, a razão e o desejo, os nôménos e os fenómenos” (RAWLS, 1997, p.283).

sua interpretação, parece que ele desconsidera alguns pontos importantes, o que acaba sendo uma leitura quase, por assim dizer, descaracterizada da teoria kantiana. Segundo Rawls, embora a visão de Kant contenha esses dualismos, ela é mais discernível quando os mesmos não são tomados no sentido em que o próprio Kant lhes atribuiu; “mas sim quando eles são remodelados e sua força moral é reformulada no âmbito da teoria empírica”²⁰. O intuito de um procedimentalismo (na visão de Rawls) é justamente permitir que princípios de justiça sejam construídos. O Imperativo Categórico kantiano²¹ é, de certa forma, transfigurado por Rawls.

As formulações do Imperativo Categórico

Ao longo de trinta anos como professor em Harvard, Rawls ofereceu vários cursos de filosofia moral e política, dos quais resultou a obra *História da filosofia moral*, organizada por Barbara Herman. Nesses cursos incluiu lições referentes às teorias de grandes filósofos. Dentre eles, Kant teve destaque, especialmente devido à importância do Imperativo Categórico.

Para Rawls, a fim de compreender e saber como se ligam as questões gerais que permeiam a filosofia prática de Kant,

[...] é melhor começar pela maneira como Kant pensa a lei moral, o imperativo categórico e o procedimento pelo qual o imperativo se aplica a nós enquanto seres humanos situados no mundo social. A esse último, refiro-me como o procedimento do imperativo categórico, ou o procedimento do IC²².

Em *História da filosofia moral*, na parte dedicada a Kant, Rawls gasta três seções com o Imperativo Categórico kantiano. Ele parte da primeira formulação, e sua variante: as duas podem ser chamadas,

²⁰ 1997, p.283.

²¹ Esse imperativo representa o princípio supremo da moralidade ou a lei moral, que é um fato da razão a priori. “O Imperativo Categórico é uma metarregra, isto é, uma regra das regras” (DALL’AGNOL, 2004, p.91).

²² 2005, p.187.

respectivamente, de “fórmula da lei universal” e “lei universal da natureza”. De acordo com o que pensa o próprio Kant, pode-se dizer que tanto uma quanto a outra (sua variante), expressam conjuntamente a ideia de universalidade (complementam-se). Com a primeira é passada a ideia de que as máximas devem poder ser universalizadas, ou seja, a lei moral deve envolver uma vontade geral. A sua variante, a fórmula da lei universal da natureza, Kant não considera uma segunda formulação, pois ela faz parte da primeira. O homem tem de conceber a máxima como uma lei da natureza para as ações. As leis da natureza já estão universalizadas, portanto as leis práticas também devem sê-lo.

Rawls analisa tais formulações a partir do procedimento do IC, conforme sua denominação. Da mesma forma, Rawls empreende uma análise aos exemplos apresentados por Kant, parecendo desconsiderar que o próprio teste kantiano bastaria para legitimar o Imperativo Categórico. Segundo sua perspectiva, a argumentação kantiana não é totalmente coerente, na medida em que ele a interpreta de acordo com seus interesses. O objetivo de Kant, na visão de Rawls

[...] é propor um argumento que apresente a natureza da lei moral tal como pode ser percebida em nossos juízos de senso comum do valor das ações. Para tanto, ele pretende centrar-se nas ações que concordamos ser conformes ao dever, mas que não são sustentadas pelas inclinações da pessoa²³.

Para a justificação moral em Kant, não existe lugar para inclinação alguma. Além disso, não basta conformidade ao dever, o homem deve agir por dever, logo, intencionalmente.

A segunda formulação do Imperativo Categórico, pode-se dizer que tem um cunho político-social. Com essa formulação Kant traz a ideia de humanidade. Em outras palavras, a relação com as outras pessoas entra no princípio da moralidade. A justificação dessa formulação se dá a partir da primeira (o fim deve ser válido para todos). O fim só pode ser a pessoa enquanto ser racional. Em sentido

²³ 2005, p.207s.

kantiano, o fim é algo que não se deve querer realizar, mas respeitar. A ideia de humanidade consiste em não tratar os outros contra sua própria natureza racional. A atividade da humanidade consiste precisamente em agir de acordo com a ideia de universalização. Nisso consiste a dignidade. Essa formulação, necessariamente pressupõe ou remete à primeira. Em Kant, o conceito de pessoa pertence ao âmbito normativo, não ao âmbito empírico.

No paragrafo introdutório de “O imperativo categórico: a segunda formulação”, Rawls retoma a argumentação kantiana de “que as três maneiras de representar o princípio da moralidade são, na realidade, três diferentes formulações da mesma lei”, Kant afirma que existe um único imperativo categórico²⁴. O problema, segundo Rawls, é que as formulações não são iguais. Em particular, a segunda introduz conceitos novos e bastante diversos.

A partir da interpretação de Rawls, existem quatro “exposições da segunda formulação”²⁵. Na sua leitura, cada uma dessas interpretações acrescenta algo a mais. No entanto, a partir de uma leitura atenta do texto kantiano é possível concluir que existe apenas uma. As variantes apenas complementam e reforçam a ideia de “humanidade como fim em si mesmo”. Para Rawls:

Todas as três variantes enfatizam que devemos tratar a humanidade em nossa pessoa e na pessoa dos outros de uma certa maneira: nunca simplesmente como um meio, mas sempre como um fim em si mesma. A segunda variante acrescenta a ideia de que, uma vez que a natureza de um ser razoável e racional o determina como um fim em si mesmo, a natureza deve servir como uma condição limitativa de todas as máximas que busquem fins meramente relativos e arbitrários, isto é, fins de inclinações e interesses patológicos²⁶.

Ao que parece, a interpretação de Rawls procede, no entanto não é possível perceber se em sua colocação ele considera a dupla natureza

²⁴ 2005, p.209.

²⁵ 2005, p.212.

²⁶ 2005, p.213.

do ser humano. O ser humano é, ao mesmo tempo, sensível e dotado de razão e, a última deve pautar ou determinar as escolhas.

A terceira formulação do Imperativo Categórico de Kant, a “da autonomia”, decorre das duas anteriores: a autonomia constitui a humanidade e, de certo modo, a universalidade. A ideia principal aqui é aplicar regras a si mesmo. A própria pessoa estabelece regras como leis. Nisso se traduz a ideia de autonomia. Um ser autônomo só é submetido a leis na medida em que ele próprio estabelece essas leis. O princípio do agir deve ser aquele que a vontade racionalmente determinada dá a si mesma.

A terceira formulação kantiana também pode ser entendida como “a do Reino dos Fins”. Parece que aqui Kant aplica a categoria de totalidade. Um todo no qual todos determinam a sua vontade segundo leis universais. Surge, pois, a concordância. Só o princípio puro, destituído de conteúdo material, puramente formal, garante que não haja conflito quanto aos fins das pessoas, ou seja, que possa haver uma harmonia das vontades.

Segundo a leitura de Rawls, recapitulando as formulações precedentes:

A primeira formulação especifica o procedimento do IC segundo a fórmula da lei da natureza. Esse procedimento não é a lei moral nem tampouco o imperativo categórico, mas é [...] a maneira mais útil pela qual, partindo da fórmula universal do imperativo categórico como o método estrito, podemos esclarecer sobre o que o imperativo categórico exige de nós²⁷.

Rawls enfatiza que a segunda e a terceira formulações não acrescentam conteúdo algum ao procedimento do IC, enquanto exigências morais. No entanto, tais formulações, servem de complemento. Segundo as palavras de Rawls:

Na terceira formulação, a da autonomia [...], voltamos de novo ao ponto de vista do agente, desta vez considerando-o não

²⁷ 2005, p.230.

como alguém sujeito ao imperativo categórico, mas como alguém que está, por assim dizer, legislando as exigências morais²⁸.

No dizer de Rawls, existem aproximadamente dez variantes da formulação da autonomia. Contudo, da mesma forma que ocorre com as formulações anteriores somente reforçam e mostram outras perspectivas.

Ao julgar pela terceira formulação [no entender de Rawls], Kant necessariamente supõe que, em um reino, cada pessoa reconhece que todas as outras não apenas honram sua obrigação de justiça e seus deveres de virtude, mas igualmente legislam, por assim dizer, a lei para sua comunidade moral. Pois todos sabem sobre si mesmos e sobre os outros, que são razoáveis e racionais, e esse fato é mutuamente reconhecido. Embora esse reconhecimento mútuo seja evidente em virtude do que Kant diz, e suponho que constitui um traço do reino dos fins, ele não o afirma explicitamente. Se ele pensou que não valia a pena expressá-lo, por ser demasiado óbvio, enganou-se: na medida em que deixa de chamar explicitamente a atenção para o reconhecimento mútuo da lei moral no papel público da cultura moral de uma sociedade, esse aspecto acaba por ser negligenciado²⁹.

Rawls busca fornecer princípios, a partir dos quais é possível estabelecer uma sociedade bem ordenada. Nesse sentido, a sua teoria da justiça é ético-política. Pode-se dizer que a interpretação rawlseana, quanto ao Imperativo Categórico, é correta em muitos aspectos. O problema é que Kant, especificamente na *Fundamentação*, não tratou de estruturação social. A obra diz respeito, quase que unicamente, ao estabelecimento de um princípio para a moralidade.

Considerações finais

O objetivo do artigo foi apontar algumas observações referentes à interpretação, do filósofo norte-americano John Rawls, sobre o

²⁸ 2005, p.230.

²⁹ 2005, p.240.

conceito de Imperativo Categórico de Kant. Para isso, foram tomadas como referências principais duas obras de Rawls, embora todos os seus escritos, de alguma forma remetam a Kant. Inicialmente buscou-se, a partir de *Uma teoria da justiça*, fazer um apanhado geral de sua interpretação, bem como de suas pretensões kantianas. A parte final, baseada em *História da filosofia moral*, tenta abordar alguns aspectos da interpretação de Rawls sobre as três formulações do Imperativo Categórico, buscando confrontá-la com a própria argumentação kantiana.

Segundo a exposição referente ao véu da ignorância, na posição original, pode-se perceber algo da moral kantiana. Por outro lado, a posição original não consiste somente em “uma ‘interpretação processual’ das representações kantianas de autonomia e imperativo categórico”³⁰. Nesta medida, parece que não é considerada a diferença entre direito e moral, bem como entre justiça política e pessoal.

Indiscutivelmente Rawls aproxima-se de Kant em vários momentos.

O princípio universalizável de proposições práticas do construtivismo kantiano constitui [...] um modelo normativo para a fundamentação de uma teoria da justiça hoje, desde que seja reformulado como um dispositivo político³¹.

Ao que parece, Rawls passa de uma formulação moral kantiana para uma formulação da justiça (política) sem perceber. Pode-se dizer, com efeito, que é a partir da concepção de véu da ignorância, na posição original, enquanto dispositivo procedimental de representação, abstraindo-se das contingências do mundo social; “que Rawls parece mais se aproximar de Kant”³². Por outro lado, a proposta rawlseana parece apta a servir como ponto de partida para a superação dos principais problemas enfrentados pela sociedade atual. Rawls conjuga o aspecto subjetivo da justiça, ou seja, a virtude moral

³⁰ HÖFFE, 2005, p.284.

³¹ OLIVEIRA, 1999, p.69.

³² OLIVEIRA, 2003, p.32.

dos cidadãos, com o aspecto objetivo, que nada mais seria do que o princípio de ordem social.

Referências:

DALL'AGNOL, Darlei. Princípios éticos deontológicos. In:_____. **Bioética: princípios morais e aplicações**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p.89-129.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**. Trad. Ernildo Stein. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua**. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PEGORARO, Olinto A. **Ética dos maiores mestres através da história**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Ética é justiça**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Organizado por Barbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. Revisão da tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Justiça e democracia**. Tradução de Irene A. Paternot. Seleção, apresentação e glossário de Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

A abordagem teórica na interpretação das decisões judiciais e sua relação com a responsabilidade do Juiz Hércules

*Patrícia Xavier Bittencourt*¹

Dworkin analisa no capítulo 2 de *A Justiça de Toga* o papel da teoria no raciocínio jurídico e na prática jurídica. São muitos os exemplos de controvérsias sobre o que é o direito. Mas o que torna verdadeira ou falsa uma afirmação sobre o que é o direito no que diz respeito a uma determinada questão? Qual é a maneira adequada de raciocinar ou apresentar argumentos sobre a veracidade de alegações de direito?

Para responder a essas perguntas, Dworkin adota duas abordagens. A primeira ele denomina de abordagem teórica. Raciocinar em termos jurídicos significa aplicar a problemas jurídicos específicos uma ampla rede de princípios de natureza jurídica ou de moralidade política. Na prática, afirma ele, é impossível refletir sobre a resposta correta a questões de direito a menos que se tenha refletido profundamente (ou se esteja disposto a fazê-lo) sobre um vasto e abrangente sistema teórico de princípios complexos acerca do significado da responsabilidade civil, por exemplo, ou da liberdade de expressão em uma democracia, ou da melhor compreensão do direito à liberdade de consciência e à tomada de decisões pessoais éticas.

A outra abordagem, denominada de prática, por oposição à teórica, defende que uma decisão judicial é um acontecimento político, e seus operadores devem se atentar ao problema prático que se apresenta. A questão se resume a como tornar as coisas melhores, levando em conta as consequências dessas decisões.

¹ Mestranda em Filosofia pela UFPEL.

Dworkin defende a abordagem teórica. Esta lhe parece não só mais atraente, mas inevitável. Para desenvolver sua argumentação, serão utilizados dados sobre Hércules² e outros titãs. Após, analisará as críticas que recebeu essa teoria por Richard Posner e Carl Sunstein. Ambos endossam a teoria prática, e Dworkin irá tentar refutar seus argumentos com a ideia de que não temos escolha a não ser adotar a concepção teórica e abstrata.

Sobre a concepção teórica

Para a resolução de um caso específico, vários princípios podem ser aplicados. No entanto, a sua aplicação deve, necessariamente, passar por um processo de justificação. Vamos a um dos exemplos citados por Dworkin. Certa ocasião, aconteceu a queima de uma bandeira, como protesto político. Podem ser aplicados dois princípios, com consequências diferentes em cada caso. No primeiro, há a proteção à liberdade de expressão, que é um instrumento fundamental para o funcionamento da nossa democracia. O segundo interpreta que a liberdade de expressão se justifica por orientar a igualdade de cidadania, o que o converte em um princípio mais constitutivo do que instrumental para a democracia. Dworkin assim concluiu que seria mais fácil haver a condenação da pessoa pelo primeiro (concepção mais fraca) do que pelo segundo (concepção mais forte).

A alegação de direito é, portanto, equivalente à afirmação de que um ou outro princípio oferece uma melhor justificação, no sentido interpretativo, ou seja, se ajusta melhor à prática jurídica e coloca esta sob uma luz mais favorável. Para isso, teríamos que ampliar nossa visão do problema ao máximo, o que tornaria qualquer argumento jurídico vulnerável, o que Dworkin denomina de ascensão justificadora. Na prática, isso implica em que, à medida que nos afastamos do caso, das regras e precedentes que nos parecem mais próximos, até princípios gerais que poderiam ser aplicados, corre-se o risco de chegar à conclusão de que nossa primeira opção poderia não

² Guest salienta a freqüente crítica ao modelo de juiz ideal de Dworkin, denominado por ele de Hércules. Segundo ela, o juiz Hércules seria o próprio Dworkin. No entanto, o autor não considera tal visão como negativa (GUEST, 2010, p.15).

estar sob a luz mais favorável. Em que pese tal ameaça possa não vir a se concretizar sempre, na maioria das vezes sequer irá ocorrer, não se pode descartar a possibilidade de surgir um argumento novo e potencialmente revolucionário para contestar uma alegação jurídica que parecia indiscutível.

Para entender essa vulnerabilidade, Dworkin faz uma analogia ao herói Hércules:

[...] tendo em vista seus atributos, poderia muito bem seguir a direção oposta àquela por mim descrita. Ele poderia expressar seus pensamentos sobre uma vasta gama de problemas, desde os mais específicos até outros, mais amplos e abstratos, não de dentro para fora, como fazem muitos juristas, mas sim de fora para dentro, da maneira contrária. Antes de julgar seu primeiro caso, ele poderia elaborar uma teoria gigantesca, de grande abrangência e apropriada a todas as situações. Ele poderia decidir todas as questões fundamentais de metafísica, epistemologia e ética, e também de moral, inclusive de moralidade política. Poderia decidir sobre o que existe no universo, e por que se justifica que ele pensa que é aquilo que existe; sobre o que significa a liberdade de expressão quando bem compreendida, e se por que se trata de uma liberdade particularmente digna de proteção; e sobre quando e por que é correto exigir que as pessoas cuja atividade está ligada ao prejuízo de outras indenizem por tal prejuízo. Ele poderia combinar tudo isso e outras coisas mais de modo a formar um sistema maravilhosamente arquitetônico. Ao surgir um caso novo, ele estaria muito bem preparado. Partindo de fora – começando, talvez, nas dimensões intergalácticas de sua maravilhosa criação intelectual –, ele poderia debruçar-se calmamente sobre o problema em questão: encontrar a melhor justificação possível para o direito em geral, para a prática jurídica e constitucional norte-americana enquanto um ramo do direito, para a interpretação constitucional, para a responsabilidade civil e então, finalmente, para a pobre mulher

que tomou comprimidos em excesso e para o homem enfurecido que pôs fogo na bandeira³.

Reconhece o filósofo que as pessoas comuns, os juristas e os juízes não dispõem de tantas possibilidades. Nós raciocinamos de dentro para fora, vamos do particular para o geral. Estamos em regra limitados pelo tempo que dispomos, pelos recursos a que temos acesso, e pelos argumentos que são apresentados pelas partes. Um juiz que raciocina de dentro para fora raramente terá tempo ou necessidade de se dedicar longas horas para pesquisas e argumentações. Isso, no entanto, pode acontecer. Pode ser necessário alçar os juízes a uma alçada justificadora que não havia sido prevista em um primeiro momento. Mas não há nenhuma análise que possa ser feita a priori a fim de detectar quando essa escalada será necessária.

Dworkin salienta ainda que entre essas duas concepções – de juiz Hércules e de jurista mortal – não há nenhuma incoerência. Críticos da abordagem teórica costumam alegar sua absoluta incompatibilidade. Afinal, no mundo real, os juízes não são Hércules, não são criaturas sobre-humanas. Dworkin reconhece que “analogias são sempre perigosas – quase tão perigosas quanto as metáforas – e espero manter sob controle a que estou prestes a fazer”⁴.

Para então elucidar melhor sua acepção de juiz Hércules, considera que o conhecimento humano é uma rede, em que as áreas de conhecimento científico são interconectadas e coerentes entre elas, de forma a que o que sabemos dentro da área da Física não entre em confronto com a Química, ou ambas com a Biologia, e assim, são todas elas compatíveis. Eventuais costuras e emendas são o objeto de estudo dos cientistas e dos filósofos. Podemos considerar a existência de áreas mais abstratas, e de outras mais concretas. Assim, o conjunto de nossa ciência seria ilustrado pela deusa Minerva, que “gastasse os séculos necessários para dominar a história do espaço e do tempo e as forças fundamentais da teoria das partículas antes de se dedicar a construir uma simples ponte. Então, quando alguém lhe perguntasse

³ DWORKIN, 2010, p.78s.

⁴ DWORKIN, 2010, p.80.

se determinado metal suportaria um certo peso, ela poderia inferir a resposta a partir de sua teoria maravilhosa e completa”⁵.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, não seria possível conceber que nenhum cientista real tivesse a capacidade da deusa Minerva. A sua história serve para explicar a possibilidade de uma ascensão teórica ser estar sempre presente. É isso, segundo Dworkin, que ele pretendeu ao utilizar a figura do juiz Hércules, pois o raciocínio jurídico pressupõe um vasto campo de justificação, aí incluídos princípios bastante abstratos de moralidade política, sem excluir a necessidade de reexaminar de forma mais pormenorizada a questão, e de quando e como isso deverá ser necessário.

A concepção teórica, portanto, é uma descrição do raciocínio jurídico, de como é possível discutir algumas afirmações sobre o que é direito, e sobre sua veracidade. Não é um argumento acerca sobre as responsabilidades dos juízes nos casos comuns, ou até em casos constitucionais, e sim que a correta identificação de qualquer tipo de direito implica um exercício interpretativo, sendo, portanto, vulnerável à ascensão justificadora. Assim, para Dworkin, é perfeitamente compreensível que nossos juízes não devam ser encarregados da interpretação final e definitiva da Constituição. Salienta, ainda, que o direito é um campo com teorias abundantes, ainda que não exista um acordo sobre qual aplicar em um determinado momento.

Guest salienta que a integridade, conceito fundamental para a teoria de Dworkin, existe em dois níveis: um deles corresponde a um princípio legislativo, através do qual barganhas entre justiça e imparcialidade são expurgadas, e um princípio adjudicativo, que indica aos operadores do direito o caminho da integridade como parte do sistema jurídico existente. O juiz superinteligente e diligente de Dworkin aplica este princípio adjudicativo, por isso, denominado Hércules.

⁵ DWORKIN, 2010, p.80.

O filósofo irá refutar os contrários à teoria prática, que denomina de Escola de Chicago, em três níveis: metafísico, pragmático e profissional.

Objeção metafísica

Em algumas ocasiões, os operadores do direito enfrentam questões relacionadas à moralidade política. Dworkin aponta a existência de uma forte influência de uma teoria segundo a qual não existem respostas corretas para tais questões, não existe nenhuma verdade política objetiva que possa ser descoberta. Desta forma, questões como se o genocídio é uma iniquidade, ou se a discriminação racial é injusta, ou ainda se a liberdade de expressão é um direito absolutamente fundamental, são tão somente jogos de linguagem, citando Wittgenstein. Não há versões mais válidas ou menos válidas, no que diz respeito a questões de grande importância.

Posner, em seu livro *Para além do direito*, defende que a linguagem, assim, cria nosso universo moral, ao invés de tão somente expressá-lo. Admitindo-se que não há como chegar a uma verdade objetiva acerca de questões morais, haveria uma verdade distinta para cada um de nós, e não é possível sustentar uma abordagem teórica de decisão judicial com base nisto. Assim, ao afirmarmos que o genocídio é perverso e deve ser banido, estaríamos apenas em concordância mútua em relação às nossas posições pessoais, sem admitir que essa seja uma proposição objetivamente verdadeira ou real. Dworkin refuta a questão linguística da seguinte forma: ao afirmarmos que a discriminação racial é injusta, e em seguida, afirmarmos que a discriminação racial é objetivamente injusta, não é possível distinguir os sentidos das frases, pois estes são iguais⁶.

Objeção pragmática

Sob o prisma pragmático, seriam emitidos pontos de vista independentes do âmbito filosófico. Não estão expressos em uma

⁶ Para maiores esclarecimentos sobre essa afirmação, refutando o ceticismo externo, v. **Objectivity and Truth: You'd Better Believe It.**

teoria geral, mas sim em atitudes, voltadas para o futuro e para a prática, a instrumentalidade, empíricas, céticas, antidogmáticas, experimentais e ativistas. Assim Posner pretende diferenciar sua abordagem da teórica de Dworkin.

Dworkin refuta a teoria pragmatista de Posner, tendo em vista uma teoria do direito não pode ser baseada nestes adjetivos. Por progressista, por exemplo, Posner pode pretender uma visão consequencialista do raciocínio jurídico, não deontológico. Como definição, Dworkin explica que de certa forma, sua visão teórica possui um viés consequencialista como objetivo geral, na medida em que visa a uma estrutura do direito e da comunidade igualitária. Cada argumento jurídico interpretativo tem por finalidade assegurar um estado de coisas que, de acordo com princípios incorporados à nossa prática, seja superior às alternativas. Não é admitido, porém, que a abordagem teórica se comprometa com o utilitarismo como um guia para as decisões judiciais. Dworkin defende, sim, que as bases do direito devem pautar-se por princípios de igualdade e justiça que pouco ou nada tem a ver com o utilitarismo.

A outra crítica de Posner em relação à abordagem teórica diz respeito a ela não ser experimental. Isso significa que os juízes deveriam adotar a posição que melhor funciona na prática para a resolução de um problema. Na mesma linha da resposta anterior, adotar o que funciona na prática sem levar em consideração as questões teóricas para a resolução de um problema pode trazer complicações. Um exemplo que bem elucida a questão é a do aborto. São inúmeras as considerações que podem ser levantadas para considerar se é ou não legal a realização do aborto, a saber, se o feto é considerado pessoa desde sua concepção, ou se até os dois trimestres de gestação não é possível considerar que tenha interesses próprios por não estar totalmente formado. Seria legítimo considerar que, para resolver o problema, deveria ser legalizado por certo período, a fim de averiguar qual a tensão social que tal medida geraria? E se não houvesse tensão, ou se a mesma desaparecesse ao longo do tempo, a decisão de legalização do aborto seria a mais correta ou verdadeira? Parece que para tais questões, entre outras, a opção de aplicar o que funciona é incoerente e incompreensível.

Objeção profissional

Segundo esta abordagem, para a resolução de problemas jurídicos, se faz desnecessária a utilização de teorias e discussões filosóficas, já que o direito, como ciência autônoma, tem métodos próprios de análise e analogia textuais. Entre os defensores desta linha estão os filósofos positivistas do direito, como Bentham, Austin e H.L.A. Hart.

Hart, segundo Dworkin, diz que o raciocínio jurídico consiste, em sua essência, na aplicação de regras jurídicas especiais desenvolvidas em uma comunidade política com essa finalidade, de modo que as considerações teóricas gerais, incluindo a teoria moral e filosófica, as tornam pertinentes ao incorporarem, implicitamente, padrões teóricos. Se assim for, então o raciocínio jurídico será mais bem compreendido enquanto inserido em pressupostos técnicos mais gerais apenas até o grau aleatório em que a prática jurídica convencional assim o determinar⁷.

Além de Hart, temos outros dois defensores da visão profissionalista, Edward Levi⁸ e Cass Sunstein, ambos de Chicago. Levi defende em sua obra que o jurista deve raciocinar por analogia, de um grupo de decisões jurídicas concretas a outro. Já Sunstein aperfeiçoou esta visão, fazendo distinções entre as responsabilidades de cidadãos e autoridades. Temos responsabilidades de julgamento, ao decidir quais posições e decisões políticas iremos tomar; também possuímos responsabilidades de coordenação, ao cooperar com as práticas a fim de fomentar as decisões e políticas que defendemos. As autoridades possuem uma terceira responsabilidade: a de exposição, segundo a qual devem tornar públicas as escolhas que fizeram no âmbito político. Isso pode se dar através de uma prestação de contas, de um relatório ou de um acórdão, dependendo de qual autoridade

⁷ Dworkin, neste capítulo, cita o pós-escrito que foi adicionado em O conceito de direito, no entanto, a fim de não perder o foco, informa que irá formular uma resposta substancial a ele em um momento posterior. No capítulo 6 de A Justiça de Toga, resta publicado “O pós-escrito de Hart e a questão da filosofia política” (DWORKIN, 2010, p.199-264).

⁸ Na Introduction to Legal Reasoning (Chicago: University of Chicago Press, 1949); Uma Introdução ao Raciocínio Jurídico (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005)

estivermos tratando. Quanto aos dois primeiros teoremas, não se evidencia um choque entre os mesmos e a concepção teórica do raciocínio jurídico. Sunstein sugere que juristas e juízes devem se abster, ao realizar julgamentos individuais, de se aventurar nos domínios teóricos filosóficos.

Dworkin salienta que as diferenças entre Hércules e os juízes comuns dizem respeito à direção e à pretensão de suas reflexões, e não quanto ao material sobre o qual refletem ou a natureza de sua reflexão. A investigação vai até o ponto em que a integridade foi atendida da melhor maneira possível, expandindo seu escopo teórico se e quando for necessário.

Nesse contexto, fica claro que é impossível aplicar a analogia sem pressupostos teóricos. Uma analogia é uma forma de afirmar uma conclusão, não de chegar a uma conclusão. Especialmente nos casos difíceis, não há como resolver as questões sem tomar as teorias como base. Ele afirma:

Os juristas (como as outras pessoas) descobrem o alcance das reflexões que precisam fazer ao longo do processo de investigação, percebendo aonde esta irá levá-los antes de chegarem a uma posição de consenso. Eles não aceitam – não podem aceitar – uma metodologia que estipule de antemão onde devem parar, não importa quão inconcludente ou insatisfatória seja sua reflexão naquele momento⁹.

Dworkin salienta que a teoria desenvolvida neste projeto profissional não está distante da abordagem teórica em muitos aspectos, eis que ambas tem a exigência da integridade nas decisões judiciais, e seus aspectos controversos são originários de uma incompreensão da abordagem teórica.

Defesa da abordagem teórica

Dworkin assevera que há muitos adeptos do relativismo jurídico, segundo o qual a verdade, em geral e em particular, e também sobre

⁹ DWORKIN, 2010, p.100.

moralidade política, são criadas por nossas práticas, não havendo verdades independentes. Mas alerta quanto aos perigos desta abordagem. O experimentalismo aparentemente inocente pode desencadear o utilitarismo consequencialista, e uma abstinência judicial não gera um melhor sistema democrático, pelo contrário, traz a imobilização. O filósofo esclarece a questão:

Somos modestos não quando damos as costas a difíceis questões teóricas sobre nossos papéis e nossas responsabilidades enquanto pessoas, cidadãos e autoridades, mas quando enfrentamos essas questões com uma energia e uma coragem forjadas numa nítida percepção de nossa falibilidade. Nossa capacidade de emitir juízos de valor a partir da reflexão pode nos impor mil maneiras diversas de autocontrole, mas aceitá-las só será um ato de modéstia se tais juízos tiverem sido, verdadeira e plenamente, o resultado de um processo de reflexão¹⁰.

Já em considerações finais, Dworkin assevera a importância da integridade no direito:

Toda democracia contemporânea é uma nação dividida, e nossa própria democracia é particularmente dividida. Nossas divisões são de natureza cultural, étnica, política e moral. Não obstante, aspiramos a viver juntos como iguais, e parece absolutamente crucial para essa ambição que também aspiremos que os princípios que nos governam nos tratem como iguais... Só poderemos perseguir essa indispensável ambição se tentarmos, sempre que necessário, nos colocar em um plano bastante elevado em nossas deliberações coletivas, inclusive em nossas decisões judiciais, de modo a pôr à prova nosso progresso em tal direção. Devemos nos incumbir desse dever soberano se pretendemos alcançar um Estado de Direito que não seja apenas instrumento de avanço econômico e paz social, mas um símbolo da igual consideração pública, que nos dá o direito de afirmar a comunidade¹¹.

¹⁰ DWORKIN, 2010, p.104s.

¹¹ DWORKIN, 2010, p.105s.

Em que pese existam críticas à concepção de juiz Hércules, defendida por Dworkin, podemos depreender da análise supra que a perfeição no julgamento é um objetivo, uma meta a ser alcançada. A impossibilidade de se atingir uma resposta correta absoluta não pode jamais obstaculizar a prestação jurisdicional, que é um direito garantido constitucionalmente. Assim, dentro da argumentação jurídica racional, seria impossível conceber um juiz sobre-humano que obtivesse uma decisão 100% correta, mas é possível exigir que ele realize uma escalada teórica até que sua decisão atinja uma integridade coerente com a questão que lhe foi apresentada.

Hércules corresponde a um modelo de aplicação de justiça idealizado. Se o próprio mundo é imperfeito, seria incorreto pressupor a possibilidade de um julgamento ou decisão 100% corretos. A dificuldade de entendimento decorre de uma incompreensão das ideias do autor. A perfeição está sendo buscada como método, como procedimento, e não em seu resultado final. Guest afirma que:

Por meio de Hércules, Dworkin pode apenas fornecer um esquema de argumento que alguém usaria em um tribunal. Ele não é capaz de fornecer um conjunto de premissas das quais conclusões podem ser extraídas por meio de dedução, pela razão de que ele não pensa que o direito seja assim¹².

Citando a obra *Levando os Direitos a Sério*, afirma que a melhor chave para entender a metáfora de juiz Hércules é esta:

Se um juiz aceita a prática estabelecida do seu sistema jurídico – isto é, se ele aceita a autonomia fornecida pelas suas regras constitutivas e reguladoras distintas – ele deve, segundo a doutrina da responsabilidade política, aceitar alguma teoria política geral que justifique essas práticas¹³.

A teoria de Dworkin se pretende mais abrangente justamente por não separar ética da moralidade. Para atingir esse objetivo, ele propõe

¹² GUEST, 2010, p.51.

¹³ GUEST, 2010, p.52, citando **Taking Rights Seriously**, p.105.

a adoção do método interpretativo construtivo. Para tanto, pretende integrar as virtudes da igualdade, liberdade e comunidade de forma interdependente e sem conflitos, com o intuito de atingir um equilíbrio. Assim, o que desejamos para as nossas vidas não pode estar separado de como devemos tratar os outros.

Dessa forma, a interpretação assume papel fundamental nas questões práticas que enfrentamos. Os debates polêmicos levantados sobre a legalização do aborto, do uso de drogas, da eutanásia, entre tantos outros, passam por uma análise interpretativa em sentido amplo. O que será definido como juridicamente viável e aceitável perante a sociedade também passa pelo que entendemos por Direito. O Direito para Dworkin não é uma ciência exata, a prática jurídica não é apenas um exercício eventual de interpretação, mas a sua essência é interpretativa, hermenêutica, e assim não há como dissociar seu caráter de fenômeno político.

Esse é um dos aspectos principais para a adequada compreensão do igualitarismo liberal de Dworkin: sua concepção de direito como integridade. Questões de direito são questões de moralidade. O método interpretativo, portanto, seria o mais adequado para tratarmos tanto de questões sociais como para elucidar conceitos normativos, tendo em vista que a mera descrição não se mostra suficiente, principalmente nos casos difíceis. A interpretação construtiva coloca o Direito sob a sua melhor luz, obtendo um equilíbrio entre a jurisdição e a justificativa para assumir essa prática. Veja-se, ainda, que o método interpretativo tem na construção sua forma primordial, ele não está pronto, em algum lugar, para ser descoberto.

A decisão correta, assim, seria aquela que não só melhor se ajusta ao sistema jurídico existente, mas que atende às questões de moralidade política. Neste sentido, o papel do magistrado ganha evidência em relação aos demais operadores do direito, eis que é sua a responsabilidade de aplicar a lei, os princípios e demais ditames legais, visando não só a solução do caso concreto, mas também uma harmonia sistêmica que gere integridade, preservando a igualdade, a fraternidade e a comunidade.

Referências:

DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A Justiça de Toga**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HART, Herbert L.A. **O Conceito de Direito**. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

GUEST, Steven. **Ronald Dworkin**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

O problema da responsabilidade em Hans Kelsen sob a perspectiva da internacionalização das normas jurídicas

*Rubin Assis da Silveira Souza*¹

Com o artigo, busca-se demonstrar como Hans Kelsen absorve a sua epistemologia jurídica relativista na Teoria pura do direito a partir da ideia de dinâmica da interpretação normativa pelo judiciário, isto é, como há a compatibilidade teórica entre o arbítrio judiciário, o quadro referencial de interpretação e o escalonamento normativo e como tal se relaciona especificamente com a hipótese de uma sociedade globalizada e a responsabilidade também global do interprete singular e do cidadão. Subsequentemente, procura-se analisar o processo de dinâmica normativa e a interpretação de Kelsen sobre a decisão judicial desde questão de competência do juízo de primeiro grau à decisões de pactos internacionais. Dentro desse objetivo, busca demonstrar como os conceitos dispostos Kelsen são utilizados para refutar o decisionismo moral metafísico de um dualismo entre Estado nacional e direito internacional. Com tal procedimento, pretende-se, ainda, discutir como se classificaria a teoria pura e qual a sua posição na discussão jurídica contemporânea, especialmente como, a partir dos conceitos propostos por Kelsen, analisar-se-ia a questão da efetividade das decisões judiciais nacionais contrapostas pela legislação internacional e a mudança da validação das normas: não mais a pressuposição de uma norma fundamental sobre a constituição nacional, mas a pressuposição de validade na própria legislação internacional.

¹ Graduado em direito e filosofia e mestre em filosofia pela UFPel. Mestrando do Programa de Pós-graduação em Direito, da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES.

Nesse sentido, as hipóteses a serem verificadas tratam, em primeiro lugar, da epistemológica relativista de Hans Kelsen e a sua consequência para a formulação da sua tese da Teoria pura no que tange ao problema da criação normativa pelo judiciário, com a consequência de uma politização interna do sistema normativo tanto no âmbito nacional quanto internacional. Nesse interim, o relativismo de Kelsen coerentemente está inserido na perspectiva da falibilidade do juízo; ocorre que para o autor há suplementação lógica e transcendental do sistema tendo em vista a previsibilidade da insuficiência normativa e dos conflitos de normas (tanto autônomas, quanto não autônomas, isto é, os princípios). Desta forma, também a indefinibilidade política do juiz e a consequência indeterminação das normas está prevista dentro do procedimento positivista da Teoria pura e antecipa o problema do decisionismo e do principialismo contemporâneo, o que de fato se agrava quando o autor aborda a questão da decisão judicial em seu aspecto mais alargado, que é a própria decisão judicial do juiz singular que busca a sua validade não mais na pressuposição de uma norma fundamental dentro do direito nacional, na constituição, mas sob o aspecto das normas internacionais e como tal se reflete na sua reponsabilidade e na reponsabilidade dos submetidos a essa legislação.

Nesse sentido, o tema do conflito de normas em Kelsen é atual no que diz respeito à discussão metaética e jurídica contemporânea, principalmente a questão da globalização dos direitos e das responsabilidades. Outrossim, o artigo tem significativa importância para a academia tendo em vista a sua procura em cooperar para a formação bibliográfica na medida em que contribuirá para o convencimento e composição sobre o tema da formação epistemológica da teoria jurídica de Kelsen, especialmente no que tange ao problema da criação normativa pelo judiciário em uma sociedade global.

O conceito de norma como sentido objetivo de um ato de vontade

O objetivo desse primeiro capítulo é esclarecer como Kelsen trata do problema da decisão judicial dentro das variáveis propostas pela teoria pura do direito. Com isso, questiona-se como articula a

concepção epistemológica relativista com a dinâmica do processo normativo por parte do interprete autêntico e como tal se insere no projeto da Teoria pura e demais obras do autor. Nessa sequência, como então se julga, de acordo com Kelsen, as hipóteses de hipossuficiência normativa e as hipóteses de conflitos de normas, com isso afirmando-se a indissociabilidade entre os conceitos de regras e princípios no autor.

Todo o problema se justifica porque a interpretação da teoria jurídica de Kelsen mostra-se invariavelmente problemática a partir das considerações parciais que se imputa a ela, o que também se agrava quando trata-se da questão do direito internacional. Quando não tendenciosos, alguns dos comentadores das teses da Teoria pura pecam por preocuparem-se em compreender apenas o aspecto jurídico da vasta obra do autor, esquecendo-se da extensa produção filosófica e política defendida por Kelsen, tais como a sua abrangente leitura da história da filosofia, desde os sofistas e a vasta obra sobre Platão, até as interpretações de Moore e Wittgenstein. Observa-se que as suas concepções acerca do direito têm significativa relevância para o pensamento jurídico contemporâneo, entretanto a sua obra necessita ser estudada além do pensamento jurídico normativista, essencialmente a partir das variáveis epistemológicas defendidas por Kelsen, dentre as quais estão o relativismo filosófico, o empirismo radical, a irredutível adequação filosófica à lei de Hume e o seu construtivismo neokantiano, diferenciando estritamente o conhecimento do objeto.

O projeto teórico da Teoria pura, afirma Karl Larenz, é fornecer ao conceito de direito um objeto bem definido e distinto dos aspectos da natureza e da moral². Kelsen, desta forma, anseia pela especificidade do conhecimento jurídico. Tal pretensão é nomeada de pureza metódica, a qual não admite elementos estranhos ao conhecimento do direito tais como a psicologia e a sociologia, a não ser apenas o seu próprio objeto definido transcendentemente – a norma válida, isto é, efetivamente posta e globalmente eficaz. A Teoria pura busca, assim, a especificidade lógica e a autonomia metódica da ciência do direito.

² 1997, p.95.

No primeiro capítulo da segunda edição da sua Teoria pura, Kelsen distingue o direito do âmbito daquelas disciplinas que se ocupam da natureza, portanto do *ser*. Estas envolvem o também o conhecimento de certo aspecto do direito, mas não constituem por si só a disciplina autônoma da ciência jurídica. O autor abstrai a ciência do direito das ciências que estudam a natureza do comportamento humano e, conseqüentemente, não tratam de deveres, de normas, mas de fenômenos naturais relacionados ao comportamento do indivíduo ou da sociedade em relação às normas. Em suma, Kelsen procura limitar a natureza do objeto específico de cada matéria, evitando, assim, o sincretismo metodológico que obscurece a essência da ciência do direito³.

Por certo as normas em Kelsen têm, contudo, uma existência factual: têm sua origem em atos de vontade, que se realizam no tempo e no espaço, sensorialmente perceptíveis e constituídas por uma série de manifestações externas de condutas humanas⁴. No entanto, há, segundo o autor, um sentido nessas manifestações humanas – o sentido de uma ordem, de um comando, uma permissão ou autorização, ou seja, deste ato, de um *ser*, não se pode abstrair um *dever-ser*, mas um sentido de *dever-ser*, sem que este *dever-ser* seja derivado do ato, mas constitui apenas o seu sentido, o que não resulta, segundo o autor, em uma falácia, visto a abstração metodológica lógico-transcendental, isto é, não representa a verdade ou uma relação causal necessária, mas apenas um método lógico que possibilita o conhecimento e não realiza a falácia de derivação de um *dever-ser* através de um *ser*.

Ocorre que este sentido do ato pode ser subjetivo ou objetivo. O sentido do ato de *dever-ser* (ordem, comando, permissão ou autorização) objetivo é o que compõe a norma jurídica; o sentido subjetivo do ato de *dever-ser* pode, ou não, constituir futuramente uma norma jurídica, desde que adquira o sentido objetivo, isto é, passe a fazer parte do sistema normativo, ou seja, considerado como pertencente à ordem jurídica. O que caracteriza um sentido como

³ KELSEN, 2006, p.2.

⁴ KELSEN, 1986, p.34s. Vide também BARZOTTO, 2007, p.31s.

sendo objetivo é a sua autoexplicação jurídica, isto é, um ato da conduta humana pode levar consigo uma declaração sobre aquilo que juridicamente significa, ou seja, ele adquire seu *status* de objetividade quando o indivíduo, atuando racionalmente, põe o ato e liga a este um determinando sentido que se exprime pelo entendimento dos outros em uma norma jurídica. Por exemplo: os indivíduos reunidos em um parlamento podem expressamente declarar que votaram numa lei; ou uma pessoa pode expressamente designar como testamento a sua disposição de última vontade⁵.

Em relação a esta autoexplicação, Kelsen pergunta-se: como é dado esse sentido objetivo do ordenamento jurídico? O sentido objetivo de autoexplicação jurídica deve ser entendido, responde, como parte da fundamentação lógico-transcendental da teoria. Para o autor, o sistema jurídico é constituído por uma estrutura escalonada cuja unidade lógica está no cerne do problema da teoria pura. Questiona-se: como é possível uma interpretação, não reconduzível à autoridade metajurídica, como Deus ou a natureza, do sentido subjetivo de certos fatos como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas descritíveis em proposições jurídicas? A resposta de Kelsen dá-se no caminho da pressuposição da norma fundamental, que, por analogia, é retirada da teoria do conhecimento de Kant, pois tal é designada como a condição lógico-transcendental da interpretação do sentido subjetivo do fato constituinte e dos fatos postos de acordo com a Constituição, efetivamente estabelecida, como seu sentido objetivo⁶.

Tendo em vista esta pressuposição, sobrevém-se a teoria da pirâmide. Tal teoria descreve o direito como uma ordem escalonada de normas coercitivas subordinadas à norma do escalão superior, que como mais elevada vincula a sua validade. A primeira norma, como referida, a norma hipotética fundamental, constitui a premissa maior do argumento jurídico. A Constituição efetivamente posta constitui a premissa menor, sendo a validade da ordem jurídica a conclusão, ou seja, no silogismo normativo que fundamenta a validade de uma

⁵ KELSEN, 2006, p.3.

⁶ KELSEN, 2006, p.81ss; p.225s e p.247.

ordem jurídica, a proposição de *dever-ser* que enuncia a norma fundamental: devemos conduzir-nos de acordo com a Constituição efetivamente posta e globalmente eficaz, constitui a premissa maior; a proposição de *ser* que afirma o fato: a Constituição foi efetivamente posta e é eficaz, quer dizer, as normas postas de conformidade com ela são globalmente observadas, constitui a premissa menor; e a proposição de *dever-ser*: devemos conduzir-nos de harmonia com a ordem jurídica, quer dizer: a ordem jurídica vale constitui a conclusão. Assim as normas de uma ordem jurídica positiva valem porque a norma fundamental, formadora da regra basilar da sua produção, é pressuposta como válida⁷.

Observa-se que a partir desse fundamento de validade fica evidente a tendência anti-ideológica da Teoria pura - se é justa ou injusta, ou se garante relativa paz dentro da comunidade, ou se garante a felicidade ou o desenvolvimento das capacidades tidas como naturais não representa uma variável à validade. Na pressuposição da norma fundamental não é afirmado qualquer valor transcendente ao direito posto, da mesma forma que para Kant é possível, segundo Kelsen, uma interpretação alheia a toda metafísica dos fatos dados aos nossos sentidos nas leis naturais formuladas pela ciência da natureza⁸.

A decisão judicial

A fundamentação lógico transcendental, vista no ponto anterior, fornece objetividade para as normas, e as transforma em um esquema de interpretação para conhecer o direito que se reflete em todo o escalão judicial, desde a norma constitucional, até a concretização das normas na decisão do magistrado. Ocorre que a partir da concretização das normas, isto é, o momento em que a norma está na base do ordenamento, na realização do seu sentido objetivo de comando, permissão ou autorização, a autoridade vê-se incumbida de interpretar as normas ao caso concreto. Observa Kelsen que esse é um momento crítico do sistema, pois toda a legislação é constituída pela linguagem humana e, como tal, possui falhas - o ordenamento nunca

⁷ KELSEN, 2006, p.9; p.51 e p.227.

⁸ KELSEN, 2006, p.242.

é absolutamente claro, gerando certa ambiguidade e proporcionando ao interprete uma discricionariedade na decisão⁹.

Assim, dentro do quadro teórico observa-se em Kelsen nitidamente a falibilidade do sistema normativo. Obviamente o legislador não pode prever todos os fenômenos necessários de legislação para a efetiva concretização das normas. Nessa sequência, o intérprete autêntico possui certo grau de liberdade na escolha do sentido de uma norma. Esta liberdade sempre é política, pois depende do arbítrio judicial, isto é, o sentido subjetivo do querer do juiz transforma-se, depois de transitada a sentença, em sentido objeto, vinculando o ato à norma e dando sentido jurídico a ele. Desta forma, afirma o autor, a decisão judicial não tem um caráter apenas declaratório, mas sempre constitutivo.

Uma decisão judicial não tem, como por vezes se supõe, um simples caráter declaratório. O juiz não tem simplesmente de descobrir e declarar um direito já de antemão firme e acabado, cuja produção já foi concluída. A função do tribunal não é simples “descoberta” do Direito ou jurisdição (“declaração” do Direito) neste sentido declaratório. A descoberta do Direito consiste apenas na determinação da norma geral a aplicar ao caso concreto. E mesmo esta determinação não tem um caráter simplesmente declarativo, mas um caráter constitutivo¹⁰.

A decisão judicial é sempre um ato normativo e constitutivo e, logo, um ato de vontade em seu sentido subjetivo em seu momento primeiro, só podendo ser interpretado, conforme Kelsen, de maneira relativista, pois a decisão não proporciona uma legitimidade absoluta ao julgado. As interpretações contrárias à sentença não possuem o *status* de incorretas ou injustas, mas são politicamente indesejadas pelo magistrado. Ou seja, a interpretação autêntica não é uma questão de conhecimento, mas de vontade, e esta é sempre relativa¹¹.

⁹ KELSEN, 2006, p.388.

¹⁰ KELSEN, 2006, p.264.

¹¹ KELSEN, 2006, p.393.

Dentro deste aspecto volitivo da base do ordenamento, fica evidente a distinção absoluta entre conhecimento jurídico e direito. Como conhecimento, a ciência do direito não pode ser dependente da vontade do legislador ou do magistrado, mas tem que considerar regras lógicas e condições de possibilidade do conhecimento, limitações as quais a vontade não tem. No mesmo sentido, a decisão judicial não se restringe a qualquer regra lógica, mas unicamente à vontade, e portanto, apenas conheço não às razões prática da escolha do juiz, mas tenho acesso unicamente a sua vontade. A interpretação dita *autêntica* faz parte do jurídico, referindo-se à vontade política do juiz; a interpretação *não autêntica* é pura determinação cognoscitiva do sentido das normas jurídicas, com o único fim de determinar os vários sentidos das normas, sem, no entanto, eleger qualquer um deles¹².

Para Kelsen, nesse sentido, por certo a hipótese de considerar esta concretização da norma na decisão como única, correta, justa, não a invalida, justamente por ela ser um ato de vontade, não de conhecimento. O interprete *não autêntico* vê tal situação como juridicamente válida, tal qual a validade de um Estado fascista, comunista ou democrático: a função do cientista não é julgar a política do magistrado, mas apenas descrever seu objeto. Contudo o cientista aponta a auto ilusão de uma decisão autocrática¹³. Ou seja, a possível autocracia do magistrado, justificada na forma de justiça absoluta, tem apenas um caráter ilusório do juiz, mesmo que válido. Em suas obras finais, Kelsen vai além e considera este caráter ilusório como oriundo de um *Eros* perturbado do interprete absolutista¹⁴. Enfim, mesmo a ilusão do magistrado, a sua desconsideração da lógica, não invalida o sistema normativo, o que leva a conclusão de que a aplicação do direito não depende do conhecimento do direito, mas o conhecimento é quem cria o mundo cognoscitivo, mas não determina ontologicamente esse mundo.

¹² KELSEN, 2006, p.394-396.

¹³ Ver a introdução da **A Democracia** de GAVAZZIO, 2000, p.3.

¹⁴ Ver a interpretação psicológica das normas morais absolutas em **A Ilusão da justiça**, KELSEN, 2000.

Em tal contexto, torna-se essencial observar a epistemologia¹⁵ relativista de Kelsen como completamente coerente com a sua teoria jurídica, e ainda mais, como se verá no último capítulo, é coerente com sua postura internacionalista, contra qualquer tipo de nacionalismo, tanto de esquerda quanto de direita. O fato de todo o conhecimento ser relativo não significa de forma alguma que não exista conhecimento e valores e de que a autoridade não julgue conforme o seu quadro referencial cognitivo (sob uma concepção política e cultural), ocorre, entretanto, que esse conhecimento volitivo não pode ser determinado *a priori*. Para tal processo interpretativo é essencial compreender a distinção entre direito e ciência jurídica. Esta requer isenção, visto ter o fim de descrever seu objeto; contudo o direito em si sempre é um processo não cognitivo, histórico e aberto; por oposto do conhecimento jurídico, que não determinará uma interpretação como correta, mas descreverá as variáveis do julgamento. Kelsen afirma que o direito não é em si ciência, mas uma técnica de controle social. Como técnica o processo é sempre variável conforme o fim a que se destina, sendo sempre relativo ao seu tempo e espaço e referente a uma questão de poder. Esta técnica sempre evolui em relação a sua dinâmica - a criação e aplicação do direito¹⁶.

Dentro de processo histórico, de poder, Kelsen fundamenta um relativismo epistemológico e, conseqüentemente, uma democracia, visto a posição autocrática ser uma ilusão dualista metafísico-religioso inacessível ao conhecimento humano. O absolutismo filosófico, segundo nosso autor, é a concepção metafísica da existência de uma realidade absoluta que permanece independentemente do conhecimento humano, além do espaço e do tempo. Isto revela um pressuposto da existência de valores e conhecimentos absolutos, negados pelo relativismo filosófico. No absolutismo, os juízos de valor podem proclamar-se válidos para todos, sempre e em toda a

¹⁵ Para melhor compreensão da posição epistemológica de Kelsen, ver: BRINK, David O. **Moral Realism and the foundations of ethics**, 1989 e MOSER, Paul K.. **Realismo, Objetividade e Ceticismo**, 2008.

¹⁶ KELSEN, 2001, p.238.

parte, e não apenas em relação ao sujeito que julga, quando se referem aos valores inerentes a uma realidade absoluta¹⁷.

O relativismo filosófico, por oposto, insiste na distinção entre realidade e valor, sendo os valores fundados nos fatores emocionais da consciência humana, nos desejos do homem¹⁸. O relativismo não significa, como muitas vezes se entende, que não existem valores e que o juiz não julga dentro de seu quadro de interpretação conforme os seus valores. Significa, apenas, que não há valores e conhecimentos absolutos, não existe uma justiça absoluta, e os valores constituídos através dos atos produtores de normas não podem apresentar-se com a pretensão de excluir a possibilidade de valores opostos¹⁹. Ou seja, o relativismo não significa que o juiz julga de forma imparcial, mas que no ato de concretizar a norma define o sentido objetivo através do seu sentido subjetivo, sempre relativo.

A partir daí, torna-se necessário o estudo da fundamentação do conhecimento em Kelsen para, através de uma interpretação sistemática, compreender corretamente as intenções e conceitos da Teoria pura do direito. A doutrina do direito natural analisada por Kelsen também se torna central para esta interpretação. As normas da justiça e a doutrina do direito natural são sistematicamente relacionadas ao processo de concretização e criação normativa por parte do magistrado, que não poderá justificar sob pena da sentença ser tipificada como ilusão absolutista, a sua decisão como ‘a correta’, ‘justa’²⁰.

Enfim, a decisão judicial em Kelsen é um processo de criação normativa a qual constitui uma norma em seu original ato de vontade do magistrado entendido transcendentemente como objetivamente válida a partir da pressuposição de uma norma obrigatória superior que a valida. Assim, toda a decisão judicial será sempre um sentido de um ato de vontade e, portanto, um sentido de um ato político do juiz.

¹⁷ KELSEN, 2000, p.164.

¹⁸ KELSEN, 2000, p.165.

¹⁹ KELSEN, 2006, p.76.

²⁰ Ver KELSEN, 2003.

No fim, o sentido objetivo da decisão judicial será garantido pela sua adequação dentro do escalonamento jurídico, mesmo sendo uma decisão *contra legem*, desde que interpretada pelo tribunal superior como válida mesmo que anteriormente ilegal.

A decisão judicial no aspecto do direito internacional – uma mudança na norma hipotética fundamental

Após analisada a questão da decisão judicial no seu aspecto interno e relativo, referente à validade da ordem normativa sob a pressuposição da norma fundamental logo acima da constituição nacional, este terceiro e último capítulo se destina a compreender como Kelsen articula o problema do direito internacional e como tal refletirá na validade da ordem jurídica desde a pressuposição de uma norma fundamental além da própria constituição, fundada na pressuposição de validade sobre a legislação internacional e como fica, por fim, a decisão judicial a partir desse alargamento e superação do conceito de soberania e nacionalismo.

Como estudado no capítulo anterior, a decisão judicial constitui a base do sistema escalonado de normas. Da pressuposição de validade do escalão superior segue-se todo o processo de autorizações e validações de normas jurídicas até se chegar ao escalão da aplicação da lei, que como último, admitirá a discricionariedade judicial na aplicação da norma ao caso concreto. Assim, o sujeito, dentro do aspecto interno do sistema normativo, pode se perguntar: por que ele deve obedecer à ordem emanada pelo magistrado. A resposta expõe o conceito de ordem e validação do direito para Kelsen – ele deve obedecer ao magistrado porque uma lei superior autoriza ou obriga o funcionário do governo a aplicar uma pena sob determinadas circunstância. Mas se ele continua a questionar por que deve obedecer a essa norma que autoriza o magistrado, chega-se enfim à pressuposição de uma norma hipotética fundamental. Acontece, finalmente, que para Kelsen, no aspecto de uma sociedade moderna global, a pressuposição de uma norma fundamental não se dá logo após a constituição, mas há um escalão paralelo à Constituição e, portanto, estabelece em si também o último escalão para a validação da ordem jurídica. Esse último escalão é a própria legislação

internacional. Assim, sob a pergunta, por que devo obedecer a constituição? A resposta que se segue é – porque uma lei internacional, formada pela comunidade internacional, reconhece a Constituição. E por que devo obedecer a ordem internacional? Aqui sim reside a pressuposição lógico-transcendental da norma fundamental. Ou seja, a teoria monista do direito internacional de Kelsen acaba por alargar o escalonamento judiciário, estabelecendo um escalão superior a própria constituição. E esse monismo, para o autor, é inevitável.

O problema será, enfim, como esse procedimento de Kelsen se relaciona com a questão da soberania do Estado e, finalmente, como fica determinado o problema da discricionariedade do magistrado a partir desse alargamento da validade normativa.

Primeiramente, analisaremos a questão da soberania do Estado para Kelsen para, ai sim, estudarmos o objeto específico desse artigo – a decisão judicial sob a ideia de uma sociedade global. Para Kelsen, a questão da soberania é superada pelo estado moderno na consideração da unidade do direito internacional e do direito nacional²¹. Mesmo sistemas fechados e nacionalista são explicados não pela dualidade entre direito nacional e internacional, mas pelo monismo entre a lei constitucional e internacional, superando-se, então o problema da soberania estatal. Nesse sentido, para o autor, toda a evolução jurídica faz com que se desapareça a linha divisória entre direito internacional e ordem jurídica do Estado singular, dirigida a uma centralização cada vez maior de uma comunidade universal de Direito mundial. Ou seja, a técnica moderna tenderá a superar a concepção tradicional que considera o direito internacional e o direito Estatal como dois sistemas de normas diferentes, independentes um do outro, isolados um em face do outros, porque apoiados em duas normas fundamentais diferentes. Essa construção pluralista do direito internacional e nacional é, para o autor insustentável tanto no aspecto lógico como histórico – lógico porque seria uma dialética admitir a validade normativa de dois sistemas distintos e, possivelmente, contraditórios em alguns assuntos; insustentável historicamente pela evolução das relações internacionais e a relatividade de uma política

²¹ KELSEN, 2006, p.364.

internacionalista, além dos nacionalismo românticos²². É uma visão primitiva do direito, a qual considera o direito internacional como direito sem força vinculante por não possuir um Estado internacional, tal como as tribos primitivas, que possuíam um direito primitivo, mas não um Estado centralizado²³.

Portanto, as normas do direito internacional devem ser consideradas simultaneamente válidas às normas do direito nacional, até mesmo porque esse estado nacional será considerado Estado não a partir da sua própria declaração, mas do reconhecimento dos outros Estados daquela constituição. Enfim, é uma superação do conceito de soberania estatal defendida pelo postulado dualista que obriga a abranger o direito nacional e internacional em dois sistema isolados, no qual, para um nacionalista, a legislação internacional não tem força normativa, mas tão somente representa princípios gerais, de cunho moralista e consultivo, não obrigatório. Tudo isso considerando ainda a inexistência de um Estado internacional. Observa-se que não se trata de desrespeitar a autonomia dos Estados, mas reconhece-los internacionalmente constituídos como uma forma de possibilidade de conhecimento do próprio direito interno na pressuposição de uma norma fundamental no sentido de ser posta e globalmente eficaz para aquele Estado em específico.

Não há, enfim qualquer conflito entre direito internacional e direito nacional para Kelsen²⁴. O sentido do direito internacional impõe ao Estado nacional o dever de realizar qualquer ato, fixando normas de conteúdo que liga sanções específicas. Ocorre, entretanto, que o problema se concentra quando a norma internacional obrigatório contraria uma norma constitucional. Nesse sentido, a quem deve o magistrado recorrer para ter sua norma validade objetivamente através da pressuposição de uma norma hipotética fundamental. Para Kelsen, aí reside uma subjetividade do legislador em admitir um sistema jurídico aberto ou fechado²⁵. Quanto

²² KELSEN, 2006, p.364.

²³ KELSEN, 1945.

²⁴ KELSEN, 2006, p.366.

²⁵ 2006, p.368.

conflitantes, o aspecto internacionalista de Kelsen acaba por se decidir pela norma internacional como último fundamento de validade.

Nesse sentido, segundo o autor, há dois complexos de normas que podem formar um sistema de normas monasticamente tal que os dois ordenamentos surjam como situados ao mesmo nível, quer dizer, delimitados, nos respectivos domínios de validade, um em face do outro²⁶. Isso pressupõe, porém, um terceiro ordenamento, de grau superior que determine a criação dos outros dois, os delimite reciprocamente nas respectivas esferas de validade e, assim, os coordene. Ou seja, a própria ideia de soberania entendida de forma dualista, tal como o projeto da Paz perpétua de Kant, se vê prejudicada justamente porque sustenta duas ordens normativas, uma nacional e outra internacional, na qual essa serve unicamente de valor moral, como uma máxima categórica universal que tem a função de justificar moralmente o direito nacional.

Entretanto, para Kelsen, a determinação do domínio de validade é a determinação de um elemento de conteúdo do ordenamento inferior pelo ordenamento superior²⁷. A determinação do processo de produção pode fazer-se direta ou indiretamente (resultado de uma política mais nacional mais restrigente ou mais aberta), conforme a norma superior determine o próprio processo no qual a inferior é produzida, ou se limite a instituir uma instância que, desta forma, é autorizada a produzir, como bem entenda, normas com validade para um determinado domínio. Fala-se, aí, de delegação, e a unidade em que o ordenamento superior está ligado com o ordenamento inferior tem o caráter de uma conexão delegatório. Daí mesmo já ressalta que a relação do ordenamento superior com os vários ordenamentos inferiores em que aquele delega tem de ser, simultaneamente, a relação de um ordenamento total com os ordenamentos parciais por ele abrangidos. Com efeito, como a norma que é o fundamento de validade do ordenamento inferior forma a parte integrante do ordenamento superior, pode aquele, enquanto ordenamento parcial, ser pensado como contido neste, enquanto ordenamento total. Nas

²⁶ KELSEN, 2006, p.369.

²⁷ 2006, p.369.

palavras do autor: “a norma fundamental do ordenamento superior – como escalão máximo do ordenamento global – representa o último fundamento de validade de todas as normas – mesmo das dos ordenamentos interiores”²⁸.

Daí especificamente sobre o direito internacional.

Se o Direito internacional e o Direito estadual formam um sistema unitário, então a relação entre eles te de ajustar-se a uma das duas formas expostas. O direito internacional tem de ser concebido, ou como uma ordem jurídica delegada pela ordem jurídica estadual e, por conseguinte, como incorporada nesta, ou como uma ordem jurídica total que delega nas ordens jurídicas estaduais, supra-ordenada a estas e abrangendo-as a todas como ordens jurídicas parciais. **Ambas estas interpretações da relação que intercede entre o Direito Internacional e o Direito estadual representam uma construção monista.** A primeira significa o primado da ordem jurídica de cada Estado, a segunda traduz o primado da ordem jurídica internacional²⁹.

Nesse ponto é que o autor irá fundamentar a sua interpretação monista também da decisão judicial no que diz respeito à aplicação mesmo de normas ordinárias das normas do direito internacional como o último recurso positivo de se reconhecer uma normas, sendo acima a norma hipotética fundamental. Inevitavelmente, para Kelsen, há de se superar a teoria dualista do primado nacionalismo do direito interno ser o unicamente válido e o direito internacional uma regra moral a ser seguido, mas sem coatividade. O problema da soberaria é então superado, dando espaço para uma nova dualidade, a qual não seja jurídica, nem epistemológica, mas unicamente política – trata-se do primado do direito internacional ou do primado do direito nacional. O estado que faz a escolha por um primado do direito nacional, fecha-se diante dos outros estados, porém não pode reconhecer o próprio direito internacional como fonte subsidiária de direito – pelo sistema monista de Kelsen, todo direito não posto na

²⁸ KELSEN, 2006, p.369.

²⁹ KELSEN, 2006, p.369s. Grifo meu.

própria constituição carece de validade e, portando, não é em si direito³⁰. Sendo assim, não há dualidade entre direito internacional e nacional para o país que adota um primado nacionalista, simplesmente porque não existe tal direito internacional para aquela Estado³¹.

Por oposto, o primado do direito internacional será previsto na própria constituição e transmitirá a pressuposição de validade de todo o ordenamento normativo não mais para a própria constituição, mas para uma ordem internacional. Como o assunto é complexo e polêmico, analisemos as próprias palavras do autor

A segunda via pela qual se alcança o conhecimento da unidade de Direito internacional e Direito estadual toma por ponto de partida o Direito internacional como ordem jurídica válida. [...] Se se parte da validade do direito internacional, surge a questão de saber como, deste ponto de partida, se poderá fundamentar a validade da ordem jurídica estadual; e, nesta hipótese, esse fundamento de validade tem de ser encontrado na ordem jurídica internacional. Isto é possível porque, como já notamos a outro propósito, o princípio da efetividade, que é uma norma do direito internacional positivo, determina, tanto o fundamento de validade, como o domínio territorial, pessoal e temporal de validade das ordens jurídicas estaduais e estas, por conseguinte, podem ser concebidas como delegas pelo direito internacional, como subordinadas a este, portanto, e como ordens jurídicas parciais incluídas nele como numa ordem universal, sendo a coexistência no espaço e a sucessão no tempo de tais ordens parcelares tornadas juridicamente possível através do direito internacional e só através dele. Isso significa o primado da ordem jurídica internacional. E este primado pode harmonizar-se com o fato de a Constituição de um Estado conter um preceito por força do qual o Direito internacional geral deve valer como parte integrante da ordem jurídica estadual.

³⁰ Tal problema se associa à questão do julgamento *contra legem* ou a questão da lacuna na lei.

³¹ KELSEN, 2006, p.370.

Aqui é de esperar a objeção de que o Estado singular não pode ser concebido como uma ordem delegada pelo Direito internacional, pois os Estados históricos, quer dizer, as ordens de coerção estaduais, têm de preceder o aparecimento do Direito internacional geral, que é criado pelo costume dos Estados. Simplesmente, esta objeção baseia-se na falta de distinção entre a relação histórica dos fatos e a relação lógica das normas. Também a família é uma comunidade jurídica mais antiga do que o Estado - o Estado centralizado, abrangendo muitas famílias -; e, no entanto, é sobre a ordem jurídica estadual que hoje se funda a validade da ordem jurídica familiar. De igual modo, a validade de uma ordem jurídica de um Estado-membro funda-se na Constituição do Estado federal, se bem que o aparecimento desta seja cronologicamente posterior ao dos Estados singulares, outrora autônomos, e que somente mais tarde se reuniram num Estado federal. Não devemos confundir a conexão histórica com a conexão normológica.

Se partirmos do direito internacional como uma ordem jurídica válida, o conceito de Estado não pode ser definido sem referência ao Direito internacional. Visto desta posição, ele é uma ordem jurídica parcial, imediata em face do Direito internacional, relativamente centralizada, com um domínio de validade territorial e temporal jurídico-internacionalmente limitado e, relativamente à esfera de validade material, com uma pretensão à totalidade (*Totalitätsanspruch*) apenas limitada pela reserva do Direito internacional³².

Ou seja, fica claro que para Kelsen, mesmo existindo um primado do direito nacional, ainda o monismo entre direito internacional e direito nacional é inevitável. Mesmo uma política nacionalista só pode reconhecer o direito internacional como juridicamente válido se ele se encontra pareado com a sua própria constituição, o que alarga, também em regimes nacionalista, a interpretação da norma no sentido da sua validade ser atribuída a pressuposição de uma norma fundamental.

³² KELSEN, 2006, p.373-377.

Nesse sentido, podemos concluir o inevitável alargamento da juridicidade em relação ao problema da decisão judicial em Kelsen. A decisão do juiz, a partir das considerações monistas do autor, acaba por ser mais abrangente, englobando normas não apenas do direito positivo nacional, mas também normas do direito positivo internacional, o qual, por fim, será quem funcionará como sistema normativo fornecedor do sentido objetivo dos atos de vontade globalmente considerados. E tal posicionamento do autor, finalmente, agrava a questão da discricionariedade, pois logicamente amplia a subjetividade no sentido reflexo do magistrado. Com isso, faz-se mais do que necessário e urgente a participação da figura do interprete não autêntico de Kelsen, cujo trabalho também se aplica, visto ter de conhecer os vários significados das normas e a sua estrutura escalonada a partir de um âmbito com muito maior extensão.

Considerações finais

O que fica mais evidente na leitura completa da obra de Kelsen, incluindo não apenas suas considerações teóricas da Teoria pura ou da Teoria geral, mas suas obras políticas, antropológicas e psicológicas, é a sua postura coerente no que diz respeito a fundamentação do direito. Para o autor, tanto a sua obra política quanto teórica acabam por se afirmarem no sentido da sustentação de um relativismo epistemológico e moral.

Nesse sentido, a interpretação do autor sobre o problema da responsabilidade do julgador e dos cidadãos sob o aspecto do direito internacional é também coerente com sua posição relativista - a sua recusa em teorizar um dualismo entre Estado nacional e legislação internacional (consequentemente uma responsabilidade nacional e internacional) advém indubitavelmente da sua posição antimetafísica de recusar qualquer ideia de um direito não coercitivo e moralmente determinante, de forma autocrática. Assim, o direito internacional para o autor é logicamente impossível de ser interpretado como um paradigma ou um justificador do direito nacional. O direito internacional se igual ao próprio direito nacional, e na hipótese da política aberta e antinacionalista de Kelsen, o direito internacional

acaba por ser o último escalão de juridicidade antes de remeter à norma fundamental para a validade transcendental do sistema.

Sendo assim, o problema da decisão judicial em Kelsen revelar um agravamento na discricionariedade do magistrado, tornando sua função mais do que nunca constitutiva de direitos, não apenas declarativa, elevando-se em um grau também a sua responsabilidade jurisdicional. Ou seja, reconhece ainda mais fortemente o caráter político da atividade do magistrado. Conseqüentemente, a ciência do direito, personificada na figura do cientista do direito, nomeado por Kelsen como interprete autêntico, tem seu trabalho ampliado no que diz respeito à análise unicamente da legislação nacional, fazendo-se necessário também na consideração da validade das normas em um escalão além dos vários sentidos da legislação nacional, mas resolvendo e demonstrando os vários sentidos das normas no aspecto global. Conseqüentemente, também o cidadão submetido a esse direito responde não apenas pelo aspecto nacional de seus atos, mas considerando logicamente a legislação internacional, isto é, também há um alargamento nos seus deveres e suas responsabilidades.

Referências:

BARZOTTO, Luis Fernando. **O Positivismo Jurídico Contemporâneo: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

BRINK, David O. **Moral Realism and the foundations of ethics**. Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy, 1989.

GAVAZZI, Giacomo. **Kelsen e a doutrina pura do Direito. Introdução à KELSEN, Hans. A Democracia**. Tradução Vera Barkow et.al. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. **A Ilusão da Justiça**. Trad.: Sérgio Tellaroli. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O problema da justiça**. Trad.: João Baptista Machado. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Trad.: Luís Carlos Borges. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Teoria geral das normas.** Trad.: José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986.

_____. **Teoria geral do direito e do Estado.** Trad.: Luís Carlos Borges. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Teoria pura do direito.** Trad.: João Baptista Machado. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do Direito.** Trad.: José Lamego. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MOSER, Paul K. Realismo, Objetividade e Ceticismo. **Compêndio de Epistemologia.** Org. John Greco. Trad. Ermest Sosa. São Paulo: Loyola, 2008.

Motivação moral racional em John Finnis

*John Florindo de Miranda*¹

I.

Esta fala constitui-se como uma tentativa de oferecer um primeiro contato com a forma pela qual o professor John Finnis² compreende a questão da motivação moral em seu projeto jusfilosófico³, visando fornecer também uma introdução geral teoria ética presente no mesmo. Tal projeto diz respeito, basicamente, a uma retomada ou reconsideração contemporânea da doutrina do direito natural de Santo Tomás de Aquino. Além deste último, Finnis conta também com as influências centrais de Platão e Aristóteles, bem como de outros nomes “menores”, por exemplo, Weber e Hart, para construir suas ideias. Contudo, não obstante o peso de suas influências, no prefácio de *Lei Natural e Direitos Naturais* (1980)⁴ – obra que marca a retomada do direito natural no mundo jusfilosófico anglo-saxão – nosso autor deixa clara sua pretensão de ter alguma autenticidade na exposição dos princípios básicos do direito natural que serão delineados introdutoriamente ao longo da mesma⁵. Ainda assim, ele reconhece que seus argumentos são apenas reconsiderações da tradição clássica que vem de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino,

¹ Mestrando do PPG-Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

² Para uma biografia de John Finnis, ver o “**Estudio Preliminar**” à edição argentina de “**Ley Natural e Derechos Naturales**”, por Cristóbal Orrego, FINNIS, John Mitchell. **Ley Natural y Derechos Naturales**. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000, p.455.

³ Para uma visão panorâmica de sua obra, ver: OLIVEIRA, Elton Somensi de. FINNIS, John Mitchell, 1940 *in* **Dicionário de Filosofia do Direito**, Unisinos: 2006.

⁴ FINNIS, J. **Lei natural e direitos naturais**. Trad. Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. Doravante LNDN.

⁵ FINNIS, LNDN, p.11s.

reconhecendo também sua dívida para com o pensamento de Germain Grizes, cujo tomismo lhe influenciou profundamente ⁶.

A partir de uma base filosófica fundamentalmente aristotélico-tomista, então, o professor australiano desenvolve uma teoria jusnaturalista cujo movimento filosófico decisivo está na tentativa de esclarecer e ampliar o entendimento de como a lei natural de Tomás de Aquino fundamenta o raciocínio e ações práticas. A ideia básica é que a lei natural (razão prática natural a todo ser humano) oferece um fundamento normativo sólido, capaz de explicar e justificar (moralmente) tanto a conduta humana particular quanto as nossas instituições políticas e sociais⁷. O autor entende que o pensamento prático baseia-se em primeiros princípios práticos da razão, que nos conduzem aos chamados *bens humanos básicos* ou fins genéricos da vida humana⁸, bem como em um conjunto de critérios metodológicos que conduzem as escolhas de forma razoável, que são chamados de *exigências de razoabilidade prática*⁹. Se agirmos segundo aqueles bens,

⁶ LNDN, p.12s. Quanto à influência de Grizes, no prefácio da *Aquinas: Moral, Political, and, Legal Theory* Finnis aponta que Grizes compreende o direito natural tomista como “a point of departure for a free-standing philosophical treatment of ethical theory.” FINNIS, J. **Aquinas: Moral, Political, and, Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. viii-ix. A obra *Aquinas* será doravante citada como AMPLT.

⁷ Aproximando, assim, direito e moral. AMPLT, II. 8.

⁸ No capítulo IV de **Lei Natural e Direitos Naturais**, Finnis ofereceu uma lista de sete bens básicos, a saber: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, amizade (sociabilidade), razoabilidade prática e religião (espiritualidade). Nesse capítulo, o autor apresentou uma literatura antropológica que pode auxiliar a identificação reflexiva desses bens básicos e ajudar a testar a ideia de que eles formam uma lista exaustiva. Entrementes, no artigo **The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations** o autor fala o seguinte a respeito da inclusão do bem do casamento em sua teoria: “When I wrote “Law, Morality, and ‘Sexual Orientation’” I was by no means as keenly aware of the power of Aquinas’ treatment of the good of marriage as I became writing chapter V.4 of my *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (1998). FINNIS, J. M. “The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations,” *American Journal of Jurisprudence*, 42: 97-134, 1997, p.100, nota de pé de página 13.

⁹ Correspondentes à *prudencia* de Tomás de Aquino e à *prhonesis* de Aristóteles. Finnis ofereceu um conjunto de dez exigências de razoabilidade prática em sua obra **Fundamentos de Ética**. FINNIS, John. *Fundamentos de Ética*. Trad. Elton Somensi. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010, p.75s. Doravante FME.

e pautando-nos pela razoabilidade prática, então caminhamos para a realização humana, ou, para usar o termo técnico do autor, para o *florescimento humano*¹⁰.

Entrementes, um dos pontos interessantes da teoria de Finnis é a forma como a motivação moral é entendida – vale dizer não só um dos pontos interessantes, mas uma de suas implicações mais cruciais para a filosofia moral. Para Finnis o problema da moralidade só surge quando nos confrontamos com alternativas abertas¹¹ em vista de um bem¹², ou seja, quando do ato da escolher livremente. Dito de outra forma, a “moralização” dos fins ou bens básicos da razão prática humana ocorre quando da escolha, podendo tal escolha, por sua vez, ser razoável ou não. Assim, tal visão implica em compreender que o tratamento adequado da motivação moral demanda, antes de tudo, o contato com os fundamentos pré-morais da ação humana, que são os primeiros princípios da razão prática – os bens ou fins básicos a que todo ser humano racional se inclina¹³.

Não discutiremos com grandes detalhes as exigências de razoabilidade prática, preocupando-nos mais, antes, com a primeira parte da investigação que traçamos acima, a saber: com a análise primária dos fundamentos racionais pré-morais da ação humana enquanto chave de explicação para a motivação da ação moral. No entanto, uma vez que a passagem dos princípios básicos da ação para as escolhas razoáveis é importante, não poderemos nos eximir de dar alguma clarificação, ainda que bastante modesta, a esse respeito.

¹⁰ “*Human flourishing*” – Finnis sugere que “florescimento” seria uma tradução melhor para a ideia de “felicidade” (*eudaimonia*) aristotélica, (a qual corresponde à *beatitudo* ou *felicitas* em Tomás de Aquino). FME, p.8.

¹¹ “Por ‘escolha livre’ quero dizer o seguinte: uma escolha é livre, se e somente se, ela está entre alternativas abertas (ou seja, fazer isto ou aquilo...) de tal forma que não seja um fator, mas a escolha em si que define qual alternativa é escolhida” FME, p. 136.

¹² Assim, a verdadeira base da liberdade encontra-se nos bens básicos que a nossa razão evidencia e impele. AMPLT, p.70.

¹³ LNDN, p.87-90.

A intenção básica deste trabalho centra-se, portanto, na análise de algumas das considerações de Finnis sobre o papel da razão¹⁴ na motivação moral (digamos, as considerações introdutórias), de modo a ter uma ideia geral sobre a maneira como ele situa essa questão em sua teoria, para, quem sabe, tomá-la como um ponto de partida para uma resposta relevante ao problema da motivação em filosofia moral. Tais considerações envolvem, fundamentalmente, a análise dos princípios da razão prática, portanto, o escopo deste trabalho¹⁵. A nossa investigação será sobre os fundamentos filosóficos da teoria de Finnis, e estará centrada em um discurso caracteristicamente ético que não tem preocupações com a linguagem jurídica – ou seja, trata-se de um trabalho mais de filosofia moral do que de filosofia do direito, ainda que forneça, quer direta ou indiretamente, conclusões interessantes a esta última.

Antes de passarmos à temática central do presente trabalho, com vistas a evitar uma leitura permeada por “mal entendidos” ou mesmo preconceitos filosóficos sobre o que seja o “direito natural” defendido pelo professor John Finnis, não podemos nos eximir de fazer alguns esclarecimentos iniciais.

II.

Antes de tudo, precisamos saber que tipo de investigação John Finnis diz que a lei natural ou direito natural constitui. Segundo o nosso autor, uma investigação sobre os princípios do direito natural diz respeito à tentativa de descobrir e justificar, a saber:

¹⁴ Para Finnis a diferença entre os termos “razão”, “razão prática”, “razão teórica” etc. é meramente analítica e operacional, pois: “existem essas diferenças nas operações do intelecto de alguém simplesmente porque existem diferentes objetivos.”, FME, p. 10. Ver também: FINNIS, J. **Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico**. Trad. Leandro Cordioli. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed., 2007, p. 29. Doravante citada como DNTA

¹⁵ Em virtude do caráter introdutório do presente trabalho, optamos por focar nos princípios da razão prática, e não nas questões em torno da deliberação, a fim de proporcionar uma visão mais abrangente da obra de John Finnis, que é ainda um autor muito pouco conhecido no Brasil.

(i) um conjunto de princípios práticos básicos que indica as formas básicas de florescimento humano como bens a serem buscados e realizados, e que é, de uma forma ou de outra, usado por todos os que ponderam sobre o que fazer, por mais infundadas que sejam suas conclusões; e (ii) um conjunto de requisitos metodológicos de razoabilidade prática (ela mesma uma das formas básicas de florescimento humano) que distingue entre pensamento prático bem fundado e infundado e que, quando são todos empregados, fornece os critérios para distinguir entre atos que (sempre ou em circunstâncias particulares) são razoáveis levando-se tudo em consideração (e não apenas a um propósito particular) e atos que são desarrazoados levando-se tudo em consideração, isto é, entre modos de agir que são moralmente certos ou moralmente errados - permitindo, dessa forma, que se formule (iii) um conjunto de padrões morais gerais¹⁶.

O direito natural é compreendido, então, como uma investigação tríplice, na qual a tarefa inicial de identificar e justificar os princípios básicos da razão prática (bens humanos) prescinde qualquer posicionamento moral pré-concebido. Em LNDN, entretanto, dentre o amplo vocabulário usado no tratamento dos bens básicos, Finnis utiliza-se do termo “valor básico” para se referir àqueles bens, algo que ele tenta esclarecer para um público mais familiarizado com o discurso ético em FME¹⁷. Mas a expressão “valor”, tanto no caso citado, quanto em todos os outros casos correlatos na obra do autor, remete especificamente ao aspecto básico, basilar, fundamental, daqueles princípios fundacionais da razão prática como fins em si mesmos, sem exigir qualquer conotação moral. Ademais, dissemos antes que esses bens ou fins pré-morais são os primeiros princípios da razão prática ou lei natural ou direito natural. Sendo assim, o que significa lei natural ou direito natural?

O “direito natural” tomista não diz respeito a uma filosofia prática que parte, dedutiva ou inferencialmente, de descrições antropológicas ou metafísicas da natureza humana em seu método.

¹⁶ LNDN, p.35.

¹⁷ FME, p.51.

Finnis se esforça para elucidar que as interpretações metafísicas do direito natural são alheias a conclusões metodológicas tomistas. Note-se, aliás, que são essas interpretações que levam à ideia de que toda teoria do direito natural, independentemente de sua fonte teórica, incorre na famosa “falácia naturalista”, a saber, na passagem logicamente inconsistente da ordem do *ser* para a ordem do *dever-ser* em filosofia prática, o que, como mostra Finnis, não se aplica ao jusnaturalismo clássico de Tomás de Aquino¹⁸.

O jusnaturalismo tomista de Finnis não é falacioso, pois seu *método* não parte do mundo natural ou do conhecimento descritivo da natureza humana para chegar ao entendimento prático do que é bom e razoável na ação humana. Ao contrário: para Finnis, as considerações acerca da natureza humana só podem ser satisfatórias quando complementadas por conclusões genuinamente éticas, pois existem aspectos daquela natureza que só podem ser completa e adequadamente compreendidos pela ótica da reflexão prática que caracteriza a ética¹⁹. Isso nos leva a outra conclusão metodológica fundamental; com efeito, nos diz Finnis que:

Existe então uma interdependência mútua, embora não exatamente simétrica, entre o projeto de descrever os assuntos humanos por meio de uma teoria e o projeto de avaliar as opções humanas com o propósito de agir, pelo menos remotamente, de modo razoável e bem. As avaliações não são

¹⁸ No entanto, as interpretações metafísicas do direito natural de Tomás de Aquino, tal como o próprio Finnis reconhece, não se popularizaram pelo mero acaso. O autor indica três razões para explicar o surgimento dessas interpretações: “A primeira é que a *própria expressão* “direito natural” pode nos levar a supor que as normas a que fazemos referência, em qualquer teoria do direito natural, são baseadas em juízos a respeito da natureza (humana e/ou outras). E a segunda razão é que essa suposição de fato está substancialmente correta no que tange à *teoria estoica do direito natural* e [...] a algumas *teorias renascentistas*, inclusive algumas que alegavam o patrocínio de Tomás e que têm sido influentes quase até os dias de hoje. E, em terceiro lugar, o próprio Tomás escrevia não apenas sobre ética como sobre a totalidade da *teologia*. Ele ansiava por mostrar a relação entre sua ética do direito natural e sua teoria geral da metafísica e da ordem mundial.” LNDN, p.46, grifos nossos.

¹⁹ FME, p. 20-1. Finnis não se vale da distinção conceitual entre Ética e Moral, tal como se valem, por exemplo, Hegel e Habermas. A respeito disso, ver nota do tradutor em *Ibidem*, p.1.

absolutamente deduzidas das descrições; mas é improvável que aquele cujo conhecimento dos fatos da situação humana é muito limitado julgue bem discernindo as implicações práticas dos valores básicos. Da mesma forma, as descrições não são deduzidas das avaliações; mas, sem as avaliações, não se pode determinar que descrições são realmente esclarecedoras e significativas²⁰.

Assim, para Finnis, em uma teoria do direito natural tomista há uma sutil interrelação entre *descrição* e *avaliação*. Entre outras coisas, tal interrelação implica na seguinte condição: para analisarmos adequadamente o *ser* de uma consideração acerca da natureza humana, faz-se necessário que tenhamos, previamente, captado os *deveres* ou as *diretivas* que estão circunscritas na razão prática humana, tendo claro que “a prioridade epistemológica dos objetos inteligíveis da vontade nas explanações da razão prática não envolve negação alguma da prioridade metafísica dos fatos naturalmente dados sobre a constituição humana”²¹. Mas o que são “objetos inteligíveis da vontade”? Tais objetos são, pois, os princípios básicos da razão prática (primeiros princípios práticos que evidenciam bens humanos básicos) que a vontade toma interesse, sendo esta última uma *resposta inteligente* aos primeiros²².

Desse modo, o termo “natural” na expressão “direito natural” ou “lei natural” ou “lei da natureza”, não implica aqui em uma descrição (antropológica ou metafísica) da natureza humana, e sim, na coerência com a razão. Conforme sublinha Finnis, no contexto da ação humana, a expressão “natural” implica em conformidade com a razão. Assim, “a equação nesse contexto de ‘natural’, de ‘racional’ e de seus cognatos, não é mera confusão, mas baseada em uma distinção sofisticada entre *ontologia* e *epistemologia*.”²³ Deste modo, na visão defendida por Finnis, não se trata de partir de uma ontologia da natureza humana, ou das coisas naturais, para estabelecer os princípios da lei natural. Não é que o método da razão prática exclua

²⁰ LNDN, p.31.

²¹ DNTA, p.37.

²² DNTA, p.38.

²³ DNTA, p.90, grifos nossos.

a importância do estudo descritivo da natureza humana. Mas que existe, na metodologia utilizada por Finnis, uma *prioridade epistêmica* quanto aos objetos inteligíveis da vontade, os bens básicos humanos, que “não pressupõe a negação de uma prioridade metafísica dos fatos naturalmente dados sobre a constituição humana”²⁴, como dissemos antes. E essa prioridade explanatória da ação humana vale-se de um princípio metodológico que Tomás de Aquino toma emprestado de Aristóteles²⁵, e que é extrema importância para sua filosofia prática²⁶, a saber:

E o que é um axioma verdadeiramente fundamental da filosofia de Tomás de Aquino, desde o início ao fim de seus trabalhos, é que para compreender a *natureza* de uma realidade dinâmica tal como a do ser humano, alguém deve primeiro entender suas capacidades e, para entendê-las, deve primeiro entender os seus atos (atividades) e os objetos destas atividades. Mas os objetos das atividades humanas são oportunidades (*opportunities*) inteligíveis²⁷.

Os objetos dos atos humanos são os primeiros princípios da razão prática, os quais, enquanto possibilidades práticas de escolhas são também oportunidades inteligíveis (instâncias elegíveis desses bens²⁸). Desse modo, segundo o princípio metodológico exposto, são tais objetos, e não a natureza humana descritivamente considerada, que recebem a prioridade explanatória (epistemológica, e não metafísica) na metodologia do direito natural tomista de Finnis²⁹. Portanto, a reflexão prática, isto é, a reflexão *sobre o que fazer*³⁰, começa pela análise da razão e ação humanas, e, embora não prescindida de uma investigação da natureza humana descritivamente considerada, ela vem

²⁴ DNTA, p.37.

²⁵ *De Anima* 2. 4. 415a 16-22.

²⁶ AMPLT, p.90.

²⁷ DNTA, p.25.

²⁸ AMPLT, p.104.

²⁹ Para uma discussão mais detalhada sobre esse princípio metodológico, ver: AMPLT, p.29-34.

³⁰ FME, p.11.

a desaguar ricamente em uma consideração descritiva desta última³¹. Em ética ou filosofia moral ³², isso implica na ideia de que nós descobrimos o que é bom e razoável para nós a partir de um estudo sobre os princípios da razão prática, buscando compreender o que está em jogo quando nós nos *movemos* a um determinado objeto ou objetivo. Como diz Finnis:

A minha tese, então, é a seguinte: o entendimento primário de alguém sobre o bem humano e sobre o que é valoroso para seres humanos almejarem, fazerem, terem ou serem é alcançado quando se considera o que seria bom e valoroso para fazer, pegar, ter e ser – isto é, por definição quando alguém está pensando praticamente. A minha tese não nega, em nenhum momento, que o entendimento assim obtido pode ser compatibilizado com o conhecimento geral da natureza humana, isto é, das potencialidades humanas e suas várias formas de realização. O que eu, de fato, afirmo é que o nosso contato com o que é bom para nós (ou, na verdade, a realização das nossas potencialidades) é um contato prático³³.

Como vimos na citação acima, o nosso autor não afirma que o reconhecimento dos bens buscados na ação humana seja incompatível

³¹ No caso de Finnis, podemos dizer que ele vale-se da metodologia de Tomás de Aquino, mas que está em vantagem histórica em relação a seu mestre no que diz respeito aos métodos de análise e dados acerca da natureza humana, pois conta uma ampla literatura antropológica para apoiar suas conclusões descritivas daquela natureza, mostrando que, de uma forma ou de outra, os bens humanos básicos estão presentes em praticamente todas as culturas humanas. Ver tal literatura antropológica em: LNDN, p.102s.

³² Segundo Finnis, devemos compreender a ética ou filosofia moral na perspectiva prática: como um empreendimento prático. Tal perspectiva envolve a ideia de tornar-se *capaz de agir* através da reflexão e questionamento éticos, de modo a ter condições de levar uma vida correta e razoavelmente (no sentido mais amplo possível). No entanto, temos que dar conta do fato de a ética buscar a verdade; afinal, ela também é uma investigação teórica. Todavia, Finnis afirma que a ética é primariamente (formalmente) prática, pois o que alguém visa quando faz ética é a *compreensão de quais são os bens reais e verdadeiros alcançados pelos homens, de modo a permitir a participação nesses bens*. Assim, a ética possui dois objetivos formais primários, a saber: (1) a verdade sobre determinado objeto de estudo; e (2) a instância dessa verdade inserida nas escolhas e nas ações. FME, p.1-4.

³³ LNDN, p.12.

com o conhecimento da natureza humana; o que importa notar é que, na verdade, nós só descobrimos o real fundamento de nossas ações quando analisamos o processo do raciocínio prático, o que não implica em alguma forma de idealismo, mas na busca pelas razões mais básicas que movem a ação humana³⁴.

III.

Tendo mais ou menos claras as especificidades da relação metodológica vigente entre razão prática e natureza humana, uma vez que pretendemos compreender a tese de Finnis de que a razão motiva a ação através de bens básicos ou motivos racionais cabe ainda um esclarecimento um pouco mais detalhado sobre a estruturação geral dos princípios fundamentais do entendimento prático³⁵, pois, afinal, esta é a fonte da motivação da ação humana.

A análise do campo das opções humanas nos leva a dar um passo atrás e considerar os bens inteligíveis subjacentes a essas opções, o que inclui a consideração dos princípios normativos fundamentais que circundam tais bens - levando em consideração a lista de oito bens básicos que Finnis oferece em sua teoria, a saber: vida, conhecimento, apreciação estética, amizade, razoabilidade prática, casamento, jogo e religião. A investigação procede dando um “passo atrás”, e não primeiramente detendo-se, por exemplo, em elementos contextuais, porque, segundo Finnis, para entender e descrever a ação humana adequada e consistentemente, faz-se necessário, antes de tudo, entender as razões básicas que levam as pessoas a agirem da forma como agem ou estão agindo³⁶ - o que demanda uma complexa metodologia de raciocínio prático. Essas razões básicas são práticas, ou seja, são

³⁴ Assim, diz Finnis que para encontrar e descrever adequadamente o que alguém está fazendo, a questão estratégica sempre é perguntar e responder a questão: “*Por que você está se comportando assim?*” AMPLT, p.31.

³⁵ O *intellectus practicus* (entendimento prático) é analiticamente distinguível da *ratio practica* (razão prática), sendo o primeiro a habilidade de compreender razões (benefícios) e conceber planos e propósitos, e a segunda a capacidade de relacionar os benefícios uns com os outros, bem como de raciocinar sobre a efetividade dos meios e os méritos dos planos alternativos, AMPLT, p.65.

³⁶ AMPLT, p.41.

essencialmente razões sobre o que fazer, e estão “situadas” na razão prática humana enquanto seus primeiros princípios, bem como, no caso de normas e padrões morais, enquanto conclusões referentes aos mesmos.

Esses primeiros princípios são divididos como segue. Há, pois: (a) um primeiro princípio absoluto da razão prática, bem como (b) outros primeiros princípios da razão prática (bens básicos); e também (c) um princípio supremo da moral, e (d) um conjunto de exigências de razoabilidade prática; sendo todos esses pontos autoevidentes para razão prática humana, em exceção de (d), cuja autoevidência só possível quando tomado enquanto um bem básico (ou seja, no sentido intelectual, e não moral). São esses princípios que formam a *base da motivação da ação moral* – ainda que, como já afirmamos acima e tornaremos a explicar adiante, no caso de (a) e (b), sobretudo de (b), não se trate ainda de princípios morais.

Esses princípios fazem parte da nossa inteligência e razão, as quais – sendo, na verdade, uma única capacidade – possuem aptidões que podem ser analiticamente divididas, possibilitando a distinção entre razão prática e razão teórica³⁷. No que concerne ao enfoque prático da razão, que é o nosso interesse aqui, podemos chegar às seguintes aptidões: (i) a razão prática ocupa-se dos pensamentos sobre o que fazer; (ii) ocupa-se também do conteúdo proposicional ou estrutura do pensamento bem fundado sobre o que fazer, elucidando assim as proposições sobre o certo e o errado; e (iii) é a capacidade que alguém

³⁷ Como mostra Finnis ao afirmar que: “A inteligência e a razão não são dois poderes; “razão” e “raciocínio”, em um sentido estrito, podem ser considerados como a extensão da inteligência de alguém (sua capacidade para *insights* inteligentes sobre os dados da experiência) no trabalho proposicional de raciocinar em direção a um julgamento. E “razão” (*ratio*) num sentido amplo, se refere a toda essa capacidade, apenas analiticamente divisível em aspectos e fases. Assim, também a razão prática não é um poder distinto. Antes disso, a capacidade de alguém pensar sobre *a maneira que as coisas são* pode ser (e o é naturalmente, ou seja, sem esforço e normalmente) “ampliada” (metáfora de Tomás de Aquino) pensando inteligentemente, fazendo julgamentos verdadeiros e razoáveis sobre *o que fazer*” DNTA, p.29.

tem de se engajar, pela compreensão, nos pensamentos sobre o que fazer, sendo guiado por tais proposições³⁸.

Além de ser uma capacidade unitária, apenas analiticamente divisível em suas habilidades, a razão é também uma capacidade para compreender e trabalhar com razões³⁹. Em consequência, todo o processo de reconhecimento e articulação de razões básicas para a ação, sejam elas princípios normativos básicos ou normas morais deles inferidos ou derivados, é regido pela razão e inteligência – ainda que essa regência só possa ser integral quando feita por uma pessoa cujo juízo racional opera em plenas condições, isto é, pela pessoa que vive segundo a virtude intelectual e moral que Tomás de Aquino chamava de *prudentia* e que Finnis chama de exigências de razoabilidade prática.

Passemos agora a considerar os primeiros princípios que compõem a estrutura da razão prática. O primeiro princípio absoluto da razão prática é a raiz comum, o fundamento de todos os outros primeiros princípios práticos, sendo responsável por unificá-los a partir de uma mesma forma normativa ao afirmar que: “o bem é para ser feito e buscado, e o mal evitado”⁴⁰ – esta é, pois, a forma proposicional pela qual podemos tratá-lo. O papel estruturador desse princípio absoluto é tal que ele deve ser equiparado com o princípio de não contradição: assim como este último dá sua forma ao

³⁸ DNTA, p.29.

³⁹ FINNIS, J. *Reason in Action*. In: **Collected Essays: Volume I**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 1. Segundo aponta Finnis, razões ou princípios são proposicionais. As razões mais básicas que fundamentam o raciocínio prático são os princípios da razão prática ou lei natural. Sendo assim, os primeiros princípios da razão prática são proposições, mas não quaisquer proposições: eles são, pois, filosoficamente encarados como *proposições verdadeiras*. Não trataremos aqui da questão da verdade moral em Finnis. Para uma visão geral sobre esse problema ver, por exemplo: FME, 3.3 e o artigo **Objectivity and Content in Ethics** (1975) nesse mesmo Volume I dos **Essays (Reason in Action)**.

⁴⁰ “Good is to be done and pursued, and bad is to be avoided” [Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum] AMPLT, p.86.

pensamento racional em geral, o primeiro princípio absoluto da razão prática dá sua forma ao raciocínio prático em geral⁴¹.

O raciocínio prático versa, fundamentalmente, sobre o que fazer. Pensar sobre o que fazer já uma forma de agir⁴². Podemos, conseqüentemente, reconstruir as razões pelas quais alguém agiu ou age, quando compreendemos o funcionamento de seu entendimento prático⁴³, podendo tal compreensão recorrer tanto à descrição da ação (buscando pelas razões ou motivos inteligíveis que a motivam e fundamentam), quanto à análise do processo de raciocínio prático do qual a ação é um resultado – pois, uma vez que raciocínio prático e ação operam simultaneamente, ambos os caminhos são apenas vias distintas para se chegar ao mesmo ponto, a saber, aos princípios básicos da razão prática. Assim, visando um nível mais fundamental, é possível olhar para o nosso pensamento prático e ação e compreender que, independentemente das mais variadas nuances subjetivas que podem estar presentes aí – e que frequentemente estão –, o *mais fundamental* a esse respeito é que, seja pensando ou agindo praticamente, nós sempre buscamos realizar e perseguir um bem ou benefício e evitar um mal ou malefício. Ora, isso é assim porque no fundamento de nossa ação e raciocínio práticos encontra-se aquele princípio absoluto prático-diretivo que afirma o que é para ser feito e o que é para ser evitado, isto é, o primeiro princípio absoluto da razão prática. Os demais princípios práticos, por sua vez, são unificados e delimitados no relacionamento com esse princípio absoluto. Tais princípios práticos unificados no princípio absoluto não são nem indicativos nem imperativos, mas prescritivos⁴⁴.

A normatividade do princípio absoluto é, dessa forma, instanciada nos demais primeiros princípios, dirigindo alguém, a

⁴¹ AMPLT, p.86.

⁴² FINNIS, John. “Reason in Action”. In: **Collected Essays: Volume I**. New York: Oxford University Press, 2011, p.1.

⁴³ FME, p. 0

⁴⁴ As formas latinas gerundivas “*faciendum* et *prosequendum...* et *vintandum...*” indicam claramente o aspecto diretivo ou prescritivo do que *é-para-ser-feito* (*is-to-be-done*), conduzindo, desse modo, não a uma estimativa do que *será* (*will be*), mas do que *deve ser* (*ought to be*). AMPLT, p.86.

partir deles, às coisas que devem ser realizadas e buscadas, bem como, por oposição, às que devem ser evitadas. Assim, deve-se compreender um primeiro princípio prático, seja ele qual for (conhecimento, amizade, vida etc.), na forma fundamental de um dever, diretiva ou prescrição da razão prática, por exemplo: “o conhecimento é para ser realizado e buscado, e a ignorância evitada”; “a amizade é para ser realizada e buscada, e a inimizade evitada”; “a vida deve ser realizada e buscada, e a morte ou o descuido para com a vida, evitado” etc.

Mas, se estamos falando de motivação moral, concedendo que esta principie por bases racionais não propriamente morais ainda, como se chega ao elemento racional que motiva a pessoa a agir de forma correta, estabelecendo-se assim o que chamamos de moralidade? Em primeiro lugar, é preciso ter claro que o “dever” presente no princípio absoluto é inicialmente inteligível num sentido não-moral⁴⁵. O sentido moral do “é para ser” (*is to be, ought to be*) em “é para ser realizado e buscado... e evitado”, é dado nos demais primeiros princípios práticos uma vez que eles vêm a tomar uma forma propriamente moral nas escolhas humanas, e isso recorrendo a um duplo procedimento moral que vai do princípio supremo da moral às exigências de razoabilidade prática. Deste modo, o primeiro princípio absoluto da razão prática é apenas *insipientemente* ou virtualmente moral (e não atualmente ainda) em sua diretividade ou normatividade. Tal princípio absoluto, tomado isoladamente, é ainda em grande medida sem conteúdo e meramente formal; mas, ao mesmo tempo, ele ganha uma visibilidade inicial no conteúdo inteligível dos demais primeiros princípios, dando a estes, por seu turno, a sua forma normativa prático-diretiva, o seu “é-para-ser-feito” – tendo em vista pessoas de carne e osso, aqui e agora, e não seres outros, em um mundo ideal.

Porém, esse “é-para-ser-feito”, esse “deve” do princípio absoluto, é ainda mero conteúdo proposicional da atratividade ao bem que o primeiro princípio em questão dirige. Essa atratividade ao bem pode ser visualizada considerando-se o seguinte exemplo: em um dado momento alguém compreende, por meio de um ato de entendimento

⁴⁵ AMPLT, p.86.

(*insight*), que o conhecimento é algo bom, devendo por isso ser buscado e realizado, e seu oposto (a ignorância), evitado; essa pessoa compreende que o conhecimento é uma coisa boa de buscar e realizar, que se trata de um bem; logo, a diretiva “automática” de sua razão prática para a busca e realização desse bem descoberto, isto é, a diretiva coerentemente racional de se buscar e realizar tal coisa racionalmente entendida como boa (sendo tal coisa autoevidente e valiosa em si mesma), antes do confronto com as escolhas humanas, é ainda apenas uma atratividade àquilo de bom que se descobriu racionalmente, à bondade inteligível do bem básico em questão⁴⁶.

Do exemplo acima, aliás, deve ficar claro também que os primeiros princípios práticos que nos conduzem a bens inteligíveis não são meras intuições sem conteúdo; eles são entendidos por “indução” de princípios, sendo indução um *insight* sobre os dados da experiência (dados armazenados na memória depois de uma experiência direta), isto é, um reconhecimento consciente das similaridades e correlações dos itens sentidos e lembrados⁴⁷. E aqui cabe ressaltar que os bens básicos não são apenas autoevidentes e valiosos em si mesmos para a razão, como também são incomensuráveis entre si, não havendo, portanto, nenhuma hierarquia objetiva entre eles. Esses bens também não são deduzidos ou inferidos de qualquer outro princípio ou proposição prática ou descritiva. A lista de bens que a teoria de Finnis oferece (conhecimento, amizade, vida, razoabilidade prática, casamento, jogo, apreciação estética e religião) é, segundo o autor, uma lista aberta; e Finnis alega que quaisquer outras formas de bem que possamos pensar são articulações daquelas formas mais básicas a que sua teoria propõe.

Ainda sobre a questão da “moralização” dos bens básicos, em segundo lugar, cabe assinalar que o espaço lógico existente entre os primeiros princípios práticos e as exigências de razoabilidade prática é preenchido por um processo de derivação ou inferência. O conteúdo moral básico a que as exigências de razoabilidade prática recorrem é

⁴⁶ Podemos visualizar o processo de reconhecimento de um bem básico, por exemplo, o bem do conhecimento, em: AMPLT p.88s.

⁴⁷ AMPLT, p.87.

dado pelo princípio supremo da moral, o qual afirma que: “devemos nos manter abertos para a integral realização humana”⁴⁸. Esse princípio moral é uma implicação racional fundamental de se tomar os primeiros princípios práticos (bens básicos) integralmente, levando em consideração todas as pessoas e comunidades humanas. Assim, tal princípio supremo da moral apela a uma consideração dos primeiros princípios não como princípios para a busca de propósitos arbitrariamente delimitados por paixões sub-rationais⁴⁹, mas como

⁴⁸ FME, p.73-6. No prefácio à publicação brasileira da mesma obra (FME), o autor ressalta que essa foi a primeira ocasião em que ele tratou mais claramente de um princípio moral mais básico, algo que constitui um grande avanço em seu pensamento. Mas Finnis segue aprimorando o tratamento desse princípio na obra *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, formulando-o da seguinte maneira: “voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, *one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with integral fulfillment.*” FINNIS, et. al. **Nuclear Deterrence, Morality and Realism**. Oxford: Clarendon Press, 1987, p.281-87. Em AMPLT, p.126, Finnis apresenta esse princípio pela ótica de Tomás de Aquino, o qual, analogamente, afirma que o: “deve-se amar ao próximo como a si mesmo”.

⁴⁹ FME, p.74. Aqui, aliás, entra em questão um problema que mereceria maior atenção no presente trabalho, mas que, em razão de estarmos introduzindo o tema da motivação moral em Finnis, acabará ficando subalternado: referimo-nos ao problema da motivação moral emocional. Essa questão é consideravelmente desenvolvida em AMPLT, III. 3, onde Finnis trata da escolha e deliberação racionais. O ponto chave para o entendimento dessa questão está na compreensão da vontade: a vontade é uma capacidade de dar respostas inteligentes a razões. Essa compreensão constitui-se como uma descrição explanatória (explicativa) da atuação da inteligência na ação, mostrando a forma como razões motivam as ações humanas. No entanto, a ideia de motivação racional assim entendida não pressupõe que as pessoas agem somente por razões; tampouco que as emoções não interagem nem fornecem algum suporte para as ações. Antes, seu ponto central é que as razões fornecem motivos para a ação humana que não são mera ou predominantemente emocionais, pois, as razões primárias para a ação são os princípios práticos que conduzem a bens básicos. No entanto, ocorre que as emoções e sentimentos podem competir com esses princípios, passando-se elas mesmas por princípios básicos, quando, em verdade, não o são. Quando isso ocorre temos “racionalizações” (imperfetamente inteligentes), e não razões genuínas para a ação. Essas racionalizações nos desviam do curso das exigências de razoabilidade prática. No entanto, Finnis afirma que as emoções são inerentemente boas e realçam a bondade das ações razoáveis. Assim, Finnis entende que a vontade está como que entre a razão e as paixões, podendo pender tanto para uma quanto para a outra. Sua visão motivacional não é estritamente racionalista, visando uma integração razoável

“princípios para uma resposta *completamente razoável à atratividade* do bem humano inteligível, o bem estar *integral* das pessoas humanas.”⁵⁰ Esse princípio é, pois, uma espécie de fim⁵¹ de todos os outros princípios morais, sendo estes últimos uma expressão⁵² do primeiro. Finnis sublinha que, se queremos que o “deve/não deve” seja mais do que um mero reflexo de convenções ou uma máscara para desejos (por exemplo, o de dominar), isso deve ser explicado em termos da “inteligibilidade” que foi enfatizada antes⁵³.

Esse princípio moral possibilita uma articulação do “bem” buscado pelo princípio absoluto da razão prática. Ele fornece a finalidade necessária para que o dever moral faça sentido, e assim, expressa o verdadeiro significado da moralidade. Sobre tal princípio, cabe ainda dizer que tal princípio supremo da moral é autoevidente para a razão, diferentemente das normas e padrões morais que são derivados dele. Deste modo, ele não é uma derivação dos primeiros princípios, sendo, antes, uma espécie de “síntese re-descritiva desta tendência”⁵⁴, isto é, da tendência racional ao bem inteligível. A chamada “regra de ouro”, a saber, “os outros devem ser tratados por mim como eu desejaria que me tratassem”⁵⁵, está implícita no princípio supremo da moralidade, sendo uma especificação muito próxima do mesmo⁵⁶.

Finnis diz em FME⁵⁷ que normas morais (por exemplo, sobre roubo ou assassinato), podem ser estabelecidas por argumentos que partem de um ou mais princípios intermediários (exigências de razoabilidade prática que têm como fundamento último o princípio moral supremo) e que têm como termo médio algum dos bens

entre razão e paixões, em que estas últimas não desviam a escolha de sua razoabilidade requerida. Ver especialmente as páginas 72-5 de AMPLT.

⁵⁰ AMPLT, p.125.

⁵¹ AMPLT, p.126s.

⁵² FME, p.76.

⁵³ AMPLT, p.125.

⁵⁴ DNTA, p.25.

⁵⁵ DNTA, p.54.

⁵⁶ AMPLT, p.128.

⁵⁷ FME, p.75.

básicos. Portanto, o procedimento de moralização dos bens básicos demanda uma complexa articulação de implicações racionais realizada pela razoabilidade prática, a qual possibilita um processo de inferências e derivações de normas ou padrões morais a partir do conteúdo básico e geral do princípio da moral.

Em suma, o processo de estabelecimento de normas e padrões morais origina-se no princípio “o bem é para ser feito e buscado, e o mal evitado”, indo até as exigências razoabilidade prática, as quais são derivações do princípio supremo da moral. A razoabilidade prática, por sua vez, considera cada bem humano como uma razão básica para ação cuja diretividade integral não deve ser reduzida ou desviada por paixões sub-rationais, o que não significa desmerecer as emoções e sentimentos, mas, antes, harmonizá-los segundo a orientação e o direcionamento da razão prática, o que nos leva ao florescimento humano. Assim, para Finnis, a motivação moral é tanto racional em virtude de seus fundamentos pré-morais, como em virtude de ser justificada mediante uma ponderação que leva em conta todos os bens humanos básicos em relação a todas as pessoas e comunidades humanas.

IV.

Concluimos dizendo que os princípios práticos básicos são a *fonte* para uma diretividade especificamente moral, embora não sejam eles mesmos princípios morais propriamente ditos. Essa diretividade moral, uma vez firmada no caráter de alguém, constitui virtudes. As virtudes são simplesmente disposições para escolher o correto e evitar o errado sem muito esforço e repetição; elas são, pois, aspectos de uma disposição estável e apta a fazer boas escolhas. Estando na esfera da vontade, que é a capacidade de responder a razões, as virtudes também são respostas a razões. A *prudentia* (ou exigências de razoabilidade prática), porém, além de ser uma virtude intelectual arquitetônica (isto é, a virtude que leva a vontade de alguém a responder de forma adequadamente racional às razões e motivos que se apresentam ao pensamento prático, considerando da forma mais razoável possível as implicações racionais que circundam as escolhas), é também a virtude moral mais básica, pois é “em si mesma parte da definição, do

conteúdo e da influência de todas as outras virtudes morais.”⁵⁸ É partir dela, portanto, que devem-se aplicar os primeiros princípios práticos. Assim, os primeiros princípios práticos são mais fundamentais que as virtudes⁵⁹, sendo, junto dos demais princípios da razão prática (o absoluto e o moral), as razões ou motivos racionais mais básicos para a ação moral.

⁵⁸ AMPLT, p.124.

⁵⁹ AMPLT, p.124.

Problemas de Filosofia Moral: Adorno e a Dialética Moral Negativa

*Giovane Rodrigues Jardim*¹

Theodor W. Adorno (1903-1969) interligou sua reflexão sobre a moral em sua Filosofia Política apontando para a necessidade contemporânea de crítica a moralidade política vigente por suas consequências para o mundo humano. Nesse sentido, em sua reflexão a moral está presente, sendo possível seu delineamento a partir da crítica a sociedade estabelecida, neste sentido, em posição ao princípio social estabelecido como princípio moral. Em outras palavras, a moral tornou-se um ajustamento a “totalidade”.

A “totalidade” para Adorno é uma compulsão à identidade, ou seja, um aplainamento das subjetividades do humano a um modelo determinado. Assim, a elaboração de Adorno aproxima-se da crítica de Nietzsche² à moral no enfrentamento a mesma problemática: a consequência funesta da moral vigente para a vida humana e para a sociedade enquanto nexos funcionais. Na obra *Dialética Negativa* (2009), Adorno insere a questão moral em uma dialética da liberdade, empenho que possibilita compreender melhor sua rejeição a noção da possibilidade de ação ética em uma sociedade desumanizada. Em outras palavras, escreveu ele, “não há nenhuma vida recta na falsa”³.

¹ Mestre em Ética e Filosofia Política (UFPEL); Especialista em Mídias na Educação (UAB/UFPEL); Bacharel e Licenciado em Filosofia (UCPEL); professor da rede municipal de Vila Nova do Sul, do Estado do Rio Grande do Sul, e da Escola Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de São Gabriel.

² Para Christoph Menke em *Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality*, esta postura de Adorno é de uma crítica externa à moralidade que reconhece o empenho de Nietzsche, ou seja, “há um interesse comum que conecta a genealogia de Nietzsche a crítica de Adorno, e os separa de Habermas” (2006).

³ ADORNO, § 18, 1970a.

Nesse sentido, toda a tentativa de uma ética individual, desvinculada de uma organização social justa, é rejeitada por Adorno como possibilidade de uma vida justa do sujeito em uma sociedade não justa. Esta perspectiva está presente na elaboração adorniana e que, enquanto crítica à sociedade estabelecida interliga a obra *Dialética do Esclarecimento* com a *Dialética Negativa*, é explanada por Adorno em um curso ministrado na Universidade de Frankfurt intitulado *Problems of Moral Philosophy*⁴. Neste curso, ele enfrenta questões que considera marginais a discussão moral, mas que, entretanto, na sociedade justifica a lei moral estabelecida a partir de uma concepção positiva da moral.

O mundo humano tende a semelhança, a identificação totalizante. A “totalidade social” exclui a possibilidade de interação, de diálogo, e impossibilita a sociedade enquanto nexos funcional como explica Adorno na obra *Introdução a Sociologia*⁵ (2008). Ao rejeitar uma moral positiva enquanto resposta ao como se deve agir, o teórico crítico aponta para uma moralidade negativa, para um princípio moral negativo. Assim, surge a perspectiva de um imperativo a partir do que não pode voltar a acontecer no mundo, ou seja, a barbárie, a desumanização, o totalitarismo, etc. Nesse sentido, torna-se necessário compreender o conceito de sociedade para Adorno, o que ele define como nexos funcional que seria a característica daquele conceito enfático de sociedade defendido pela modernidade como socialização necessária a urbanidade. A partir deste conceito, melhor se compreende sua crítica à totalidade enquanto estratificação do social como princípio moral, bem como, sua concepção de um movimento de autossuperação da moral a partir da solidariedade frente ao sofrimento do outro.

⁴ Estas palestras são transcritas na obra **Problems of Moral Philosophy**. No total foram dezessete encontros sobre as possibilidades e a tarefa da Filosofia Moral.

⁵ Segundo Gödde, “a *Introdução à Sociologia* é o último curso oferecido por Adorno e o único cujas gravações em fita foram conservadas por completo” (In. ADORNO, 2007a, p.347).

A sociedade como nexu funcional

Adorno insere sua reflexão moral no contexto de sua crítica a sociedade, sendo assim possível delinear sua contribuição para a filosofia moral contemporânea a partir desta oposição e ou recusa frente à sociedade estabelecida por ela não realizar suas promessas de liberdade e emancipação humana. Em outras palavras, para ele longe de ser uma questão pessoal ou individual, a moral é uma questão política no âmbito da continuação do *status quo* estabelecido ou da construção de mundos humanos possíveis. Adorno é um teórico crítico da moralidade política vigente, o que em sua perspectiva não realiza a moral, mas estatiza o princípio social como princípio moral, em outros termos, para ele a "sociedade de massas" é um aglomerado⁶ de indivíduos, não uma coletividade, rompendo nesse sentido com o nexu funcional de interação e participação.

É imprescindível compreender a crítica adorniana a sociedade estabelecida para melhor situar a sua crítica a moralidade e as suas conseqüências para o mundo humano. Se a reflexão moral acompanha a elaboração adorniana desde seus primeiros escritos até suas obras tardias, sua teoria crítica da sociedade é o elo teórico entre Dialética do Esclarecimento e Dialética Negativa, bem como, entre *Mínima Moralía* e as tardias reflexões sobre os *Problemas de Filosofia Moral*. Esta ligação premente na elaboração adorniana resulta de sua filosofia política, ou seja, de seu empenho de compreender a sociedade estabelecida, suas origens e dicotomias, no exame de suas contradições ele busca encontrar possibilidades históricas para a sua supressão. Neste âmbito, ressalta-se desde seus primeiros escritos a perspectiva histórica da sociedade e da moralidade estabelecida, bem como o questionamento do entrelaçamento entre vida e produção, entre liberdade e repressão, entre progresso e desenvolvimento humano.

⁶ Como comenta Moraes, a relação concebida entre individuação e socialização por Adorno aponta para a anulação do indivíduo, o que não significa sua eliminação, mas sua morte como consequência da objetivação total da subjetividade, ou seja, a morte é a "permanência perversa de um modelo historicamente condenado" (MORAES, 2006, p.132).

Adorno compreende dialeticamente a sociedade⁷. Para ele o que se nomeia de sociedade a partir do século XVIII não seria um aglomerado de indivíduos, mas pelo contrário, seria o nexos funcional entre sujeitos únicos e plurais⁸. Entretanto, a burguesia que idealizou enfaticamente como socialização e compromisso entre os seres humanos no convívio urbano, deu origem ao indivíduo a partir de uma estatização de algumas características e concepções, dando início ao aplainamento das diferenças qualitativas entre os homens. Neste sentido, a sociedade tornou-se possível não pela interação entre seres humanos diferentes, mas entre homens e mulheres tornados semelhantes, ou seja, indivíduos⁹ que apenas no "todo social" se reconhecem enquanto iguais, "mais do mesmo". Este fenômeno foi ampliado e completado com o surgimento da sociedade de massas, que ao efetivar a igualação entre os seres humanos, inseriu-lhes mais uma vez na compulsão à identidade que em termos "morais" justifica a mais repressão → a incessante luta por subsistência → ao converter o princípio social em princípio moral.

Para Adorno a organização social estabelecida contraria o conceito enfático de sociedade defendido pela modernidade no sentido de socialização¹⁰. Em oposição ao princípio social estabelecido, que Herbert Marcuse nomeou em *Eros e Civilização* (1999) de "princípio de desempenho", Adorno ao discutir sobre os problemas da sociologia na contemporaneidade aponta para a

⁷ A compreensão dialética situa o conceito de sociedade para além de algo dado no plano dos sentidos, tangível de modo imediato, ou como um dado de segundo grau (ADORNO, 2008, p.118)

⁸ Adorno refere-se ao sentido de sociedade enfatizado deste o século XIX, não se detendo em explicitar pormenores sobre as sociedades primitivas, tais como as hordas, as sociedades dos caçadores e a sociedade dos coletores.

⁹ A crítica à noção de "indivíduo", na exposição de Adorno, é importante; o indivíduo é um produto da sociedade de massas, uma espécie de sujeito alienado de sua singularidade. Para Adorno e Horkheimer (2006, p.128), "o indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social".

¹⁰ O sentido enfático seria enquanto socialização, diferenciando-a do significado antigo de sociedade.

perspectiva de sociedade¹¹ enquanto nexos funcionais entre os seres humanos, compreendendo-a como categoria relacional.

A sociedade em sentido enfático¹² implica em socialização, ou seja, difere das sociedades anteriores pela interação entre os particulares entre si e com o todo. Adorno, então, afirma que “há entre os homens um nexo funcional”¹³, um enredamento, sendo a sociedade “mediada e medidora entre os homens isolados e não aglomerados”¹⁴. A sociedade de massa é o próprio “designificado” do termo enfático de sociedade, pois, a burguesia produziu seu ideário social de liberdade ao mesmo tempo em que aplainou o distanciamento e as particularidades subjetivas por uma incessante “luta por subsistência”. A moralidade política, nesse horizonte, está envolta na mesma dicotomia, tornando-se demasiadamente afirmativa do como agir, do que deve ser feito, etc., num horizonte que não se questiona fundamentos.

A sociedade burguesa que substituiu a ordem feudal, a ontologia escolástica, etc., na promessa¹⁵ de realização da liberdade pela razão, ao perceber-se fracassada e imersa novamente no mito, precisou aderir à meta compensatória¹⁶ de todos os sistemas, “neutralizando rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem”¹⁷. Neste sentido, toda a autonomia é atribuída a esta “totalidade”, e a ela é submetida à própria

¹¹ Para Adorno, “o conceito de sociedade não é um dado tangível, mas apreensível apenas como uma categoria de relação” (2008, p.113).

¹² Segundo ele, o que “denominamos sociedade em sentido enfático representa determinado tipo de enredamento, que em certo sentido não deixa nada de fora” (ADORNO, 2008, p.103).

¹³ 2008, p. 102.

¹⁴ ADORNO, 2008, p.119.

¹⁵ Para Adorno e Horkheimer, “a indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer” (2006, p.115). Um exemplo bem simples pode ser exposto: na propaganda de calçados femininos é acoplado à exposição do produto um lindo homem, como se a compra do referido levasse necessariamente à posse também do exemplar humano.

¹⁶ Para Adorno, “em termos histórico-filosóficos, os sistemas tinham uma meta compensatória” (2009, p.26).

¹⁷ ADORNO, 2009, p.26.

Humanidade. Em outros termos, a promessa de realização da emancipação é substituída pelo “prazer” de pertencer à sociedade, atrofiando as possibilidades de fazer o diferente pela permissão de ir e vir, de ter opinião sobre crenças políticas e religiosas, enfim, o “pertencer” tornou-se uma segurança compensatória. Esta concepção de um "universal em si mesmo", para Adorno, é uma falácia, pois, a totalidade social seria justamente a conjunção de particulares, a conciliação de subjetividades, enfim, ela é uma relação de compartilhamento comum de um tempo e de um espaço, da História como resultado da elaboração a partir de escolhas e de omissões.

No horizonte desta sociedade aparentemente administrada, um dos problemas que Adorno depara-se no trato da moral é o recurso a ética individual¹⁸, ou seja, a um estar por fora da sociedade, um agir correto independente da totalidade vigente. Adorno rejeita esta alternativa, pois, na continuidade da suspeita freudiana de um "mal-estar na civilização", para ele não há este por fora, este alheamento. Para Adorno,

[...] portanto, não há indivíduos no sentido social do termo, ou seja, homens aptos à possibilidade de existir e existentes como pessoas, dotados de exigências próprias e, sobretudo, atuantes no trabalho, a não ser com referência à sociedade em que vivem e que formam os indivíduos em seu âmago. Por outro lado, também não há sociedade sem que seu próprio conceito seja mediado pelos indivíduos, pois o processo pelo qual ela se preserva é, afinal, o processo da vida, o processo de trabalho, o processo de produção e reprodução que se conserva mediante os indivíduos isolados, socializados na sociedade¹⁹.

Está inserida nesta passagem uma afirmação fundamental da *Mínima Moralía*, de que “não há nenhuma vida reta na falsa”, ou seja, de que na sociedade em cuja moral e políticas estão destorcidas, não

¹⁸ Marcuse concorda com Adorno, pois, uma liberdade moral individual em uma sociedade que tudo controla é, no final das contas, um privilégio que garante o funcionamento desta sociedade a partir de uma liberdade limitada, pois, “o homem só pode atingir a verdadeira felicidade e perfeição juntamente com a dos outros”. (FRITZHAND, 1976, p.187)

¹⁹ 2008, p.119.

há a possibilidade de uma vida correta (satisfatória, segundo os padrões do humano)²⁰. Assim, “o sacrifício que a sociedade exige é tão universal que, de fato, só se manifesta na sociedade como um todo, e não no indivíduo”²¹. Isso significa que o indivíduo está imerso propriamente neste sacrifício, embora em sua pseudo individualidade ele possa, até mesmo, conceber-se como para além, ou ainda, como uma exceção. Entretanto, quando Adorno afirma que “se manifesta na sociedade como um todo” não significa a defesa da existência desta “totalidade totalizante”, mas da perspectiva da sociedade como relação. Neste sentido, será quando os homens se colocarem no contato com os outros, na interação e ou responsabilização necessárias para a vida no mundo, que suas qualidades e deformidades evidenciar-se-ão. Assim, seu afastamento não pode ser ignorado, pois, contradiz a condição de sua pluralidade.

Para Adorno, a sociedade na era do advento da tecnologia é concebida arbitrariamente como uma espécie de segunda natureza: a “sociedade enquanto segundo plano”, uma falsa “unidade” de coesão e de administração social. Entretanto, para ele, a sociedade deveria ser compreendida como plural, diversa, contraditória e conflitante, não podendo assim ser tratada como algo homogêneo, unidimensional. Assim, “se a sociedade fosse compreendida enquanto sistema fechado, e com isso, irreconciliável com os sujeitos, ela se tornaria por demais penosa para os sujeitos, se eles ainda se mostrassem como algo desse gênero”²².

Para Adorno burguesia não só idealizou uma concepção de mundo administrado e produziu uma ordem social a partir de si, como também forjou homens²³ sujeitáveis à aceitação do sacrifício infringido pelo seu pensar administrado. Esta “lei da perpetuação do igual” é que retira da humanidade sua “possibilidade de fazer

²⁰ 1970a, § 18, p.29.

²¹ ADORNO, 1970a, § 36, p.50.

²² ADORNO, 2009, p.29.

²³ Como lembra Valls, para Adorno e Horkheimer o protótipo do indivíduo burguês é Ulisses que representa a frieza “instrumental e dominadora da natureza e do outro” (*Apud* TIBURI, 2009, p.36).

experiências”²⁴, uma incapacidade²⁵ que implica na aceitação do aparente como única opção, pois impede a reflexão sobre as possibilidades transcendentais à ordem estabelecida. A incapacidade de fazer experiências formativas, a ausência de reflexão, enfim, o onipotente consenso seguro, é a marca de uma compulsão à identidade, uma tendência arbitrária à “totalidade”. Também a moral tornou-se afirmativa, justificadora da ordem estabelecida, meio de coerção social; e é na tentativa de não rejeitar a moral como um todo, que enquanto "totalidade" também não existe, é que Adorno aponta para a dimensão de uma dialética moral negativa, inserindo a questão da solidariedade e do sofrimento humano como possibilidades de auto-realização da moral.

Questionamento da moralidade política

Adorno não aceita a distinção entre Filosofia e Política, e tampouco a separação entre Moral e Política em sua elaboração teórica. Para ele, na sociedade estabelecida, o princípio social foi imposto como princípio moral, sob a égide de “lei moral”, e este oposto ao sentido por ele atribuído à ação política enquanto *práxis* humana no mundo. Neste sentido, Adorno inicialmente se aproxima de Nietzsche em sua crítica à moralidade política, àquilo que o princípio social estabelecido infringe ao humano, ou seja, à obrigação de adaptação em oposição à própria realização do que seria a moral. Tanto Gagnebin (2008), quanto Schweppenhäuser (2003) destacam que a reflexão moral em Adorno não tem a finalidade de normatização, mas de crítica à interligação entre moral e repressão. Nesse viés, “Adorno pode nos ajudar a entender o universalismo filosófico-moral

²⁴ ADORNO, 2009, p.43.

²⁵ Em *Educação e Emancipação* (2010), Adorno afirma em uma resposta a Becker que “o defeito mais grave com que nos defrontamos atualmente consiste em que os homens não são mais aptos à experiência, mas interpõem entre si mesmos e aquilo a ser experimentado aquela camada estereotipada a que é preciso se opor” (ADORNO, 2010, p.148)

na sua ambivalência, o qual costuma ser negligenciado na controvérsia ética entre universalistas e particularistas”, explica Schweppenhäuser²⁶.

A postura de Adorno é a de um “crítico da moral”. Para tanto, ele desenvolve uma genealogia e uma crítica que surge como herdeira da crítica de Nietzsche, mas que deste “mestre da suspeita”²⁷ se afasta consideravelmente, pois, Adorno não rejeita a moralidade como um todo, até porque ele não a compreende como um todo. Mesmo que Adorno entenda que as mudanças iniciam nos sujeitos \neg singulares \neg , ele pensa não ser possível a ação correta destes sujeitos em uma realidade falsa, e assim, ele não se resguarda na concepção de uma ética²⁸ individual. Destaca Alves que “para Adorno não há além-dohomem que aponte o caminho, por fora da sociedade, para uma transvaloração de todos os valores”²⁹, como em Nietzsche. Ao distinguir o princípio moral do princípio social, Adorno expõe um movimento de autorrealização da moral, uma transcendência da moral como a própria solidariedade, um impulso que se impõe frente ao sofrimento do outro como limite ao domínio da racionalidade estabelecida a recusa da lei moral como princípio social. Neste horizonte, para Adorno a finalidade da reflexão moral é política, ou seja, a “luta por um mundo mais digno de homens”, um percurso no

²⁶ 2003, p. 392.

²⁷ Este termo foi cunhado por Paul Ricoeur e atribuído a Nietzsche, Freud e Marx.

²⁸ Em geral a moral é entendida como conjunto de hábitos, regras, normas, leis, que autônoma ou heteronomamente é assumida pelo sujeito na sua relação em grupos sociais (família, escola, religião, estado, entre outros). A ética, na Tradição, é entendida como julgamento, a reflexão, a ciência da moral. Em Adorno, em certo sentido, ética e moral não são distintas, e seu questionamento procura expor a impossibilidade de autonomia e de julgamento em uma “sociedade administrada”. Assim, a noção de fuga desta realidade é uma ilusão, pois, tal privilégio reforça a moralidade política estabelecida e não a subverte. Por exemplo, um parlamentar que para “fazer as coisas acontecerem” passa a ajudar as pessoas com sua verba de gabinete, ou com o seu próprio salário, mesmo que acredite estar ajudando as pessoas, não está, nesse sentido, colaborando para com a supressão do sistema político vigente, e sim, sua prática é tutela, de manipulação, enfim, dá continuidade ao antigo “apadrinhamento”, um compromisso paralelo entre interesses individual, em detrimento do público.

²⁹ 2005, p.177.

qual o empenho moral é a reabilitação dos seres humanos para a ação política³⁰.

Nietzsche preocupou-se com o tipo de homem que a moralidade estava formando, e apercebeu-se do “rebaixamento” do humano, uma redução qualitativa de seu valor, ou seja, do “último homem”, um ser incapaz de autocrítica, de ir além de si mesmo, e dos condicionantes do “espírito de sua época”. Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*,³¹ investigou a origem dos sentimentos morais,³² dos conceitos de bom e mau, de culpa, de má consciência, e do ideal ascético. Ele buscou as origens das duas morais: da “moral do senhor” e da “moral do escravo”. Ele descreveu o processo na “revolta dos escravos” pela qual a moral destes foi consolidada como única, numa oposição entre bom e mau, e não entre o bom e ruim. Para Nietzsche, “na inversão dos valores é que se fundamenta a importância do povo judeu, com ele, em moral, começa a insurreição dos escravos”³³, esta rebelião que “tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista por que foi vitoriosa”³⁴. Na *Genealogia da moral* há, também, a investigação do estabelecimento da moral de escravos como moralidade, um percurso que não admite um ponto de ancoragem transcendente, mas que lança aos homens as decisões e as consequências das suas escolhas, ou mesmo das não-escolhas. Nela, há o questionamento da moral. Assim, o recurso ético de Nietzsche volta-se para o “eu”, uma vez que o ser homem é ser moral, e é dentro de “si” que o homem pode superar a moral vigente; Nietzsche pode como fez Adorno, ter apontado para um movimento de

³⁰ 2001, p.176.

³¹ “É na obra tardia [de Nietzsche] que a crítica da moral é sistematizada e pragmaticamente desenvolvida, a partir dos estudos da ‘historia natural da moral’.” (ARALDI, 2008. p.33).

³² Temos uma primeira exposição da origem dos sentimentos morais no capítulo II de *Humano, demasiado humano*, num intento de afastar a moral de seus preconceitos.

³³ 2010, § 195.

³⁴ NIETZSCHE, 2009, § 7.

autossuperação da moralidade, mas isso ainda é tema de discussão entre seus comentadores³⁵.

Para Adorno, não há a possibilidade de uma realização individual no meio a uma sociedade cuja racionalidade de dominação busca abranger tudo. O que seria este por “fora da sociedade” acaba por ser apenas um produto desta, de sua racionalidade tecnológica, da cultura afirmativa que “expropria o indivíduo, ao conceder-lhe a sua felicidade”³⁶. Então, ou há uma inversão dos princípios repressivos da sociedade, ou, por mais que um indivíduo acredite estar “além do bem e do mal”, torna-se apenas o resultado ou o sintoma desta “patologia geral da civilização”. Marcuse, neste ponto, concorda com Adorno: uma liberdade moral individual em uma sociedade que tudo controla é, ao final das contas, um privilégio que garante o funcionamento desta sociedade a partir de uma liberdade limitada, pois, “o homem só pode atingir a verdadeira felicidade e perfeição juntamente com a dos outros”³⁷.

Com Nietzsche, Adorno concorda ainda com a descrição da História da moralidade. Entretanto, ele discorda, mais uma vez, do motivo da moralidade para Nietzsche. Adorno expõe que o “amoralismo com que Nietzsche investiu contra a antiga falsidade também incorre no veredicto da história”³⁸, pois “a moral de escravos é de fato má: ela é sempre a moral dos senhores”³⁹. Nas palavras de Alves, a “moral dos escravos é a moral imposta aos oprimidos pela dominação”⁴⁰. Para Nietzsche, foi o ressentimento que criou a moralidade na revolta dos escravos; segundo Adorno, a moral dos escravos era imposta pelos senhores e, assim, ele prefere relacionar a

³⁵ Dentre os quais cabe destacar Paschoal (Nietzsche e a autossuperação da moral - 2009) e Alves Júnior (Dialética da Vertigem: Adorno e a Filosofia Moral - 2005). No horizonte destes comentadores, poder-se-ia afirmar que não há afastamento de Adorno em relação a Nietzsche, mas apenas o desdobramento de sua genealogia crítica.

³⁶ ADORNO, 1970a, § 39.

³⁷ FRITZHAND, 1976, p.187.

³⁸ 1970a, § 60.

³⁹ 1970a, § 119.

⁴⁰ 2005, p.233.

moralidade à solidariedade que, se opondo à lei da moral, possibilitaria a própria realização da moralidade política.

A crítica à moralidade política está presente na obra de Adorno e intrinsecamente ligada à perspectiva da emancipação enquanto crítica à sociedade estabelecida. Na *Dialética do Esclarecimento* há um excursus intitulado *Juliette ou Esclarecimento e Moral*, na qual os autores tratam da interligação entre, por um lado, a necessidade da liberdade do sujeito, e de outro, a existência de uma “lei moral”. Na *Mínima Moralía*, Adorno questiona a possibilidade de haver uma vida correta em um mundo falso, ou ainda, de uma vida justa em um mundo injusto; mas a temática moral foi mais bem tratada em *Dialética Negativa* e no curso sobre os *Problemas de Filosofia Moral*.⁴¹ Tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto na *Mínima Moralía*, o problema da moralidade torna-se claro a partir da rejeição de uma formulação positiva da lei moral e sua aspiração de universalização. Esta crítica, entretanto, não significa que Adorno rejeite a ideia abstrata de moralidade enquanto tal, mas, e pelo contrário, revela uma necessária ligação da moralidade com o “bem”, ou ainda, com o “bom”. Neste sentido, para Adorno, “a busca por uma vida correta é a busca da forma correta de política”⁴².

Dialética Negativa da Moral

A oposição de Adorno a sociedade estabelecida, bem como sua crítica a moralidade vigente, situa sua reflexão filosófica em um compromisso com a temática da emancipação humana. Neste sentido, surge a questão sobre a possibilidade de se pensar a moral de forma não afirmativa, não justificadora da ordem vigente, e ao mesmo tempo, não rejeitar a ideia abstrata de moral? Este questionamento perpassou o delineamento anterior, e sua resposta esteve premente na caracterização da sociedade como nexos funcional, e na crítica a lei moral vigente. Em outras palavras: Adorno pensou a moral dialeticamente, e não em um modelo dialético afirmativo onde a

⁴¹ Estas palestras são transcritas na obra **Problems of Moral Philosophy**. No total foram dezessete encontros sobre as possibilidades e a tarefa da Filosofia Moral.

⁴² 2001, p.176.

negação dá lugar a uma nova afirmação. Adorno procura uma dialética de negação determinada das formas de repressão e dominação do humano, remontando na tradição dialética a Platão. Assim, em *Dialética Negativa* e no curso sobre *Os Problemas de Filosofia Moral*, destaca-se a perspectiva de realização da moral a partir da solidariedade frente ao sofrimento do outro, uma vertigem na própria moralidade.

Após o final da Segunda Guerra Mundial e já de volta a Europa, Adorno retoma a reflexão sobre a moral no contexto de reconstrução da Alemanha, e depara-se com uma situação de crise de certezas, momento oportuno, segundo ele, para a reflexão moral. Optando pelo questionamento da moralidade, e rejeitando uma fundamentação, a *Dialética Negativa* aponta para um movimento interno de auto-superação da moral, algo intrinsecamente relacionado à pluralidade da sociedade histórica, ou seja, a possibilidade de uma sociedade não-repressiva. Assim, ele relaciona a moral com a arte, e a associa com a construção de uma nova sociedade, pois "não aceitar a plena elaboração constitui a participação da arte na moral e a associa a uma sociedade digna de homens"⁴³.

Pensar a perspectiva de uma dialética moral⁴⁴ negativa significa primeiramente uma opção dialética de subverte a tradição, e segundo, um princípio moral que tem em vista estabelecer o que não pode acontecer no mundo humano a partir da experiência histórica, e no caso da Alemanha, estava em voga o Nazismo, ponto nevrálgico da compulsão à identidade. Adorno enfrenta a ligação entre moral e repressão, e procura refutá-la, e isso a partir da superação da dicotomia entre moral e política, e da distancia entre moral e existência. Nesse sentido, como destaca Gerhard Schweppenhäuser, em *A filosofia moral negativa de Theodor Adorno*, Adorno mesmo afirmando "que desde a antiguidade as normas e os princípios morais são duplicações teóricas da dominação social", não renuncia "a uma

⁴³ ADORNO, 1970b. p.206.

⁴⁴ Sobre esta dialética da moral há uma obra importante de Ulrich Kollmann com o título **Dialektik der Moral**.

pretensão de validade crítico-normativo que é refletida de modo filosófico-moral”⁴⁵.

Schweppenhäuser é um importante comentador desta perspectiva moral dialética negativa de Adorno, ou seja, uma moral que aponta para o que não deve voltar a acontecer no mundo humano. Na mesma direção está Jeanne Marie Gagnebin, em *Uma filosofia moral negativa (?)*, que destaca que em sua filosofia moral retoma a corporeidade e a passividade, bem como, a relação entre impulso moral e impulso mimético⁴⁶. Nesse sentido, na *Dialética Negativa* ressurge a tentativa adorniana de crítica determinada da não-liberdade humana, e neste âmbito, da moral positiva, como uma universalização repressiva. O autor tenta, num interlúdio com Kant, situar o problema da “vontade livre” a partir da relação entre vontade e caráter, principalmente, procurando mostrar como esta não passa de algo socialmente engendrado, retornando a concepções fundamentais da *Mínima Moralía*.

Para Adorno o impulso de solidariedade é a base da moralidade que foi distorcido pela própria lei da moralidade, um impulso somático que contradiz o princípio abstrato da moralidade. Em resumo: a superação da moralidade é, ao mesmo tempo, a realização da moralidade e a superação da moral de igualdade; Adorno não rejeita a idéia abstrata da moral de igualdade em favor de uma ordem de hierarquia e privilégios, mas pelo contrário, ele busca na dialética negativa a realização da moralidade por meio de sua transcendência. Esta significação da solidariedade na elaboração adorniana é semelhante à concepção de Herbert Marcuse que ao tratar sobre a “grade recusa” afirma que ela é uma “luta contra os falsos pais, falsos professores e falsos heróis – uma solidariedade com os infelizes da terra – numa revolta instintiva”⁴⁷. Contra toda a ordem de privilégios, contra um sistema aparentemente totalizador, enfim, a partir da solidariedade com o outro, do se colocar no ponto de vista da

⁴⁵ SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p.394.

⁴⁶ 2008, p.152.

⁴⁷ MARCUSE, 1999, p.17.

humanidade – o que Hannah Arendt nomeia de pensar alargado –, é que Adorno situa a possibilidade de efetiva realização da moral.

Adorno aceita a moral como universalidade válida, de modo geral, e de forma interna auto-imposta no sentido Kantiano. Contudo, ele não aceita a afirmação positiva da lei moral, ou seja, dos princípios morais para responder a questões como o que devo fazer? Para se definir o que é moral, nesse sentido, Adorno utiliza da dialética negativa, ou seja, de um "novo imperativo categórico", depois de *Auschwitz*, não de forma imposta aos homens, mas a partir da experiência histórica de sua não liberdade. Assim, destaca Schweppenhäuser em *Adorno's Negative Moral Philosophy*, "Adorno parte do fato de que não mais podemos dizer o que deve ser, mas apenas aquilo que não pode acontecer"⁴⁸. Na mesma linha de raciocínio, reafirma Gagnebin que "Adorno reivindica uma moral ligada não à obrigação de obedecer às normas sociais, mas à aceitação da dimensão animal e sofredora do ser humano e à solicitude em relação a ela"⁴⁹.

Outra característica importante da contribuição adorniana para a reflexão moral é esta retomada do sofrimento humano para a pauta filosófica. Segundo Chiarello, "na imagem do cadáver, Adorno descobre a alegoria mor da natureza oprimida, do mutilado e dissimulado pela civilização"⁵⁰. O sofrimento humano, tantas vezes esquecido ou excluído pela reflexão filosófica, retorna como antítese de uma sistematização excludente do humano, resultando na ausência de uma unidade moral⁵¹. Adorno faz retornar o sofrimento humano

⁴⁸ 2003, p.408. Esta noção está presente também na obra **Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie**.

⁴⁹ 2008, p.143.

⁵⁰ 2004, p.44.

⁵¹ No aforismo *A inteligência é uma categoria moral* (§127) destaca o problema da separação entre sentimento e entendimento, e aponta para a necessidade de uma filosofia que busque a unidade entre ambos, ou seja, a unidade moral. Assim, a inteligência também, como a faculdade do juízo, se opõe ao dado, e pode possibilitar a partir de um pensar antitético superar a estupidez, esta que "continua a ser o produto do interesse não sublimado nem superado dos dominadores", um "interesse que vai se fossilizando num esquema anônimo do curso da história" (ADORNO, 1970, §127).

trazendo algo que tem sido considerado secundário, acidental, sem importância, mas que enquanto fragmento torna-se a própria denúncia contra a identificação, e desta forma, como destaca Alves, na “dialética negativa o sofrer é o motor do pensamento dialético”⁵². Assim, para Adorno é frente ao sofrimento humano que surge a transcendência da lei moral pelo impulso de solidariedade frente ao sofrimento do outro.

A moralidade não é concebida como “homogênea” na elaboração adorniana, mas pelo contrário, ela possui tanto o idêntico como o não-idêntico, situando-se assim em uma dialética entre “o que é” e o que “pode vir a ser”. Alves Júnior, na obra *Dialética da Vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*, afirma que Adorno aposta num movimento de auto-superação da moralidade, o que colocaria o sujeito no centro de seu questionamento, concebendo desta forma “como Kant, que a moral não é repressiva”, pois, “é o indivíduo que impõe a moral a si mesmo”. Adorno deduz a moral da autonomia, e distingue a possibilidade de uma moralidade não repressiva, rejeitando colocar em oposição à liberdade moral da liberdade individual. Nesse sentido, ele pensa em uma crítica interna de auto-realização da moralidade, ou seja, um movimento de realização da moral que significa a transcendência da lei moral, como alternativa para evitar a dicotomia forjada entre o individual e o universal.

Em outras palavras, Adorno aponta para a crítica dialética negativa da moral, para um duplo movimento da moralidade, de um lado afirmação da lei moral, e de outro, sua realização a partir da superação desta lei moral. Esta transcendência se dá por um impulso interno à moral, o impulso de solidariedade, que traz para o não dito, o não identificado, porta a questão corpórea do sofrimento humano como limite da racionalidade que tudo tenta “totalizar”. Este “impulso com os que sofrem”, para Adorno, ao possibilitar a realização da moralidade não permite um domínio total da racionalidade. Assim, o “impulso de solidariedade é a base da moralidade que foi distorcida pela própria lei da moralidade”. Para Adorno a crítica da moralidade que “significa a descoberta de uma

⁵² 2005, p.278.

oposição interna”, a partir um “impulso somático que contradiz o princípio abstrato da moralidade”. Neste sentido, “a superação da moralidade é, ao mesmo tempo, a realização da moralidade e a superação da moral de igualdade”⁵³, sendo a “transcendência da lei moral sua verdadeira realização”⁵⁴.

Em linhas gerais, a elaboração perspectiva de uma filosofia dialética negativa da moral que Adorno alude em diversas passagens tanto na *Mínima Moralía* como na *Dialética Negativa*, e que necessita ser compreendida a partir de uma interlocução com a *Teoria Estética*, é profícua contribuição para a reflexão moral contemporânea, destacando: a retomada da questão do sofrimento humano na questão da moral; a dissociação entre moral e repressão; a aposta em um movimento de transcendência da lei moral como algo intrínseco a própria moralidade; e um imperativo moral negativo. Estes evidenciam a maturidade adorniana em procurar uma crítica moral que tem como objetivo, de um lado, a realização da moralidade, mas mantém-se fiel à recusa de um projeto de fundamentação positiva da moralidade, o que, entretanto não significou a recusa da ideia abstrata de moral. Adorno permite-nos, segundo Schweppenhäuser, tanto “como harmonizar os interesses individuais e as aspirações por felicidade com normas objetivas, obrigatórias para o gênero humano”, como, “em pensar em tentativas de uma transformação que acolha autocriticamente o universalismo filosófico-moral”⁵⁵.

Referências:

ADORNO, Theodor W. **Mínima Moralía: reflexões a partir da vida lesada**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970a.

_____. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970b.

⁵³ CHIARELLO, 2006, p.89.

⁵⁴ MENKE, 2006, p.313.

⁵⁵ SCHWEPPEHÄUSER, 2003, p.412.

_____. **Problems of Moral Philosophy**. Edited by Thomas Schroder. Translated by Rodney Livingstone. California: Stanford University Press: Stanford, 2001.

_____. **As estrelas descem à terra**. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2007.

_____. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.

_____. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. **Dialética da Vertigem: Adorno e a Filosofia Moral**. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.

CHIARELLO, Maurício. **Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno**. São Paulo: EdUSP, 2006.

DUARTE, Rodrigo. “Adorno e Nietzsche: aproximações”. In: **Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: Sette Letras/UFOP, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Divergências e convergências metodológicas sobre o método dialético entre Adorno e Benjamin**. Piracicaba: UNIMEP, 2000.

_____. **Lembrar, escrever e esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

FRITZHAND, Marek. “O ideal do homem segundo Marx”. In: FROMM, Erich (org.). **Humanismo Socialista**. Lisboa: Edições 70, 1976.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud**. 8 ed., Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MENKE, Christoph. "Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality". In: HUHN, T. **The Cambridge Companion to Adorno**. Cambridge University Press, 2006, p.302-327.

MORAES, Alexandre Lara de. Sobre a negatividade do conceito de indivíduo em Adorno: a resistência possível. In: *Psicologia. USP [online]*. vol.17, n.3, 2006, p.127-144.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Brasiliense, São Paulo, 1987.

_____. **Além do Bem e do Mal. Prelúdio à uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. "A filosofia moral negative de Theodor W. Adorno". **Educação e Sociedade**. Campinas, vol. 24, n. 83, 2003, p.391-415.

Democracia de Schumpeter a Habermas

*Daniel de Souza Lemos*¹

*Louise Lanes Lemões*²

O presente artigo tem por finalidade trazer a cena o debate acerca de importantes pontos da teoria contemporânea da democracia. Nele, serão abordados conceitos a respeito de influentes teóricos do tema como, por exemplo, Joseph Alois Schumpeter e o seu trabalho crítico ao que chama de democracia clássica. Em seus estudos, aborda conceitos de representação política que também estão presentes em outros importantes pensadores como, Hobbes, Toqueville, Rousseau. Através de seu trabalho Schumpeter desenvolve o que se conhece por teoria elitista de democracia.

Ainda, avançando na leitura acerca de teorias da democracia abordaremos outros autores, citando “O Federalista”, significativa contribuição na formação do pensamento político americano, representada por Hamilton e seus contemporâneos. Na obra de Pateman, a democracia participativa problematiza o lugar da participação na teoria democrática. A contribuição de Hannah Arendt, com a ampliação do domínio político através da participação direta. Para concluir, em Habermas, a teoria deliberativa, amplia a participação através de espaços de discussão na esfera pública.

¹ Mestrando em Ciência Política (IFISP-UFPel). Bolsista da FAPERGS/CAPES. Graduado em História (ICH-UFPel), Formando em Direito (Faculdade de Direito-UFPel)

² Graduanda em Tecnologia em Processos Gerenciais pela UFPel. Possui graduação em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia, Sociologia e Política - IFISP, da UFPel.

O modelo Elitista em discussão

Joseph Alois Schumpeter, um dos mais importantes economistas da primeira metade do século XX, em sua obra "Capitalismo, Socialismo e Democracia" propôs uma crítica contra o que chamou de a doutrina clássica da democracia. Segundo a qual esta parte do pressuposto que,

O povo tem opinião definida e racional e a manifesta pela escolha de representantes que, se encarregam de sua execução. A escolha dos representantes é secundária, em relação ao eleitorado ter a possibilidade de decidir sobre assuntos políticos³.

Ainda de acordo com Schumpeter, o "método democrático é um sistema institucional, para tomada de decisões políticas, onde o indivíduo tem o poder de decidir através da competição pelo voto"⁴. Sendo este, um critério para distinguir o governo democrático de outros tipos diferentes. Ele cita como exemplo a Monarquia Parlamentar Inglesa.

O autor diferencia Monarquia parlamentar de Monarquia Constitucional. Onde, na primeira, o monarca tem seu poder limitado, pois o gabinete é "escolhido" pelo povo, através do Parlamento. Enquanto na segunda, os ministros são considerados "servos" do monarca.

Em sua crítica à Teoria Clássica, ele anota que esta não prevê o elemento fático, que considera o "papel vital da liderança" (1961). Que é o mecanismo dominante em todas as ações coletivas.

A noção de *Vontade Manufaturada* é o ponto onde em sua teoria Schumpeter admite que não existam "vontades coletivas autênticas"⁵, pois estas não se afirmam diretamente. Mas ele admite que, há interação entre interesses regionais e opinião pública, e um conjunto

³ 1961, p.321.

⁴ 1961, p.321.

⁵ 1961, p.323.

de circunstâncias. Na situação política, ele compara a luta pela liderança política com a concorrência na esfera econômica.

A Democracia é entendida, como a concorrência livre pelo voto livre, sendo o método eleitoral o único exequível. A Democracia se relaciona com a liberdade individual, sendo esta uma esfera de autogoverno individual. Mas salienta: "nenhuma sociedade tolera a liberdade absoluta nem a reduz a zero". Mas "o método democrático não garante maior medida de liberdade individual que os outros"⁶. A relação que Schumpeter faz entre democracia e Liberdade é flexível e, em seu conteúdo a considera uma grande medida de liberdade de imprensa.

Na democracia a função primária do eleitor é formar o governo ou dissolvê-lo. A vontade da maioria é diferente da vontade do povo, conforme sua opinião, afinal o povo é um "mosaico" não reproduzível pela maioria. A tentativa teórica, de solução aceitável para esse problema foi a "representação proporcional". Mas, que Schumpeter considera a oportunidade para o aparecimento de idiosincrasias e governos ineficientes, o que seria um perigo em tempos de crise.

O princípio da democracia - as rédeas do governo devem ser entregues a quem tem a maioria de apoios - assegura o sistema majoritário na lógica do método democrático. Sendo a "verdadeira função do voto, a aceitação da liderança", pois nas democracias a função do eleitor é eleger o governo, ou seja, quem será o líder (ou figura liderante).

Na opinião de Schumpeter, no momento em que ele escrevia, havia apenas uma democracia em que o eleitorado realizaria a função diretamente: Estados Unidos da América. Em outros casos o povo não elege o governo, mas um órgão intermediário, a saber, o Parlamento. Nesse sentido a obra de Schumpeter está inserida na paradoxo democrática, onde predomina: o elitismo, a "crise da representação", onde há uma inevitabilidade da representação e o poder do povo não pode ser direto.

⁶ 1961, p.324.

A grande contribuição de Schumpeter é a analogia entre o Campo Político e o Campo Econômico. O que está presente de sua obra é a questão da economia na política, onde ajuda a construir o modelo elitista da democracia e, trata da questão da competição entre elites pela liderança.

Por outro lado, Robert Alan Dahl em sua obra “Poliarquia: participação e oposição”, avança a teoria elitista, na medida em que busca problematizar a possibilidade de avanço da Democracia. Considerando esta, um “sistema político inteiramente Responsivo”⁷, onde caracteriza a democracia como a “contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados como politicamente iguais”⁸.

Dahl estabelece três condições necessárias à democracia, para que se concretize um governo *responsivo*, com cidadãos plenos com oportunidades plenas, a saber: 1) possibilidade de eles formularem suas preferências; 2) condições de expressarem suas preferências a seus concidadãos e ao governo através da ação individual e coletiva; e 3) ter suas preferências igualmente consideradas na conduta do governo.

Ainda problematizando a questão do aprofundamento da democracia, no sentido de uma poliarquia, para cada uma das três condições colocadas anteriormente, Dahl elenca cerca de oito garantias que devem ser oferecidas pelas instituições da sociedade, para que aquela finalidade seja realizada da melhor maneira possível.

Logo, para que seja garantida a formulação de preferências, faz-se necessário a observação de um conjunto de garantias, quais sejam, “direito ao voto, direito dos líderes disputarem apoio, liberdade de expressão, liberdade de formar organizações, liberdade e acesso a fontes de informação”⁹. Para expressarem suas preferências a seus concidadãos e ao governo é preciso, além das garantias citadas

⁷ 1997, p.25s.

⁸ 1997, p.25.

⁹ 1997, p.27.

anteriormente, elegibilidade e eleições livres¹⁰. E, de forma a garantir que suas preferências serão igualmente consideradas na conduta do governo, faz-se necessário a existência de “instituições para fazer com que as políticas governamentais dependam de eleições e de outras manifestações de preferências”¹¹.

Nesse sentido, Dahl pondera que os regimes democráticos variam muito conforme a menor ou maior presença das oito condições institucionais. Da mesma forma, aqueles se diversificam na proporção da população habilitada a participar, portanto, o regime será mais inclusivo quanto maior o número de cidadãos que possuem aqueles direitos. Logo, percebe-se que Dahl considera o direito de sufrágio, é apenas mais uma característica dos sistemas, que só pode ser interpretada no contexto das outras.

Bernard Manin, cientista político francês que trabalha no campo de pensamento político e conhecido por seu trabalho sobre o liberalismo e democracia representativa, em seu artigo “As Metamorfoses do Governo Representativo”, problematiza a questão da crise de representação política nos países ocidentais. Onde nota que a relação de confiança do eleitorado nos partidos políticos está fragilizada, o que leva ao aumento do número de eleitores sem identificação partidária.

Logo, há uma inversão, onde os partidos que eram reflexos da clivagem social, hoje é que impõem a clivagem à sociedade. Nas suas palavras, “os partidos chegam ao poder por causa de suas aptidões e de sua experiência no uso dos meios de comunicação de massa, não porque estejam próximos ou se assemelham aos eleitores”¹². Em função disso, entende que o abismo entre governo e sociedade, entre representantes e representados está aumentando.

¹⁰ 1997, p.27.

¹¹ 1997, p.27.

¹² MANIN, 1995.

Em seu estudo já mencionado, Manin desenvolve a ideia que nos últimos dois séculos, o governo representativo mudou, houve uma ampliação do sufrágio (voto) e emergência dos partidos de massas. Também houve uma alteração ao longo da segunda metade do século XX em relação ao papel dos partidos na democracia representativa.

Além disso, os programas políticos também ganharam importância e a plataforma política tornou-se um dos principais instrumentos da competição eleitoral. Os militantes de base passaram a escolher os representantes, candidatos. Isso possibilitou certa relação entre os representantes e os cidadãos, ou militantes, fora do período eleitoral.

Esse novo protagonismo dos partidos políticos, foi encarado como uma crise do parlamentarismo ou, da representação, em função do modelo de governo representativo ser, até então, o parlamentarismo inglês, ora questionado. Como consequência, teóricos alemães e anglo-americanos criaram termos para conceituar a nova realidade. Eles queriam distinguir a nova forma de “governo representativo” do “parlamentarismo”, resultado do advento do direito ao voto com novos papéis para os partidos de massas e novas plataformas políticas. Os teóricos anglo-americanos denominaram de “governo de partido” enquanto os alemães definiram de “*parteiendemokratie*”, a novidade.

Essa mudança foi entendida como progresso, avanço da democracia. Decorrencia da expansão do direito de voto e da nova relação de representação. O governo de partido parecia criar maior identidade social e cultural entre governantes e governados, e estes com papel mais importante na definição das políticas públicas. Conforme Manin “esse modelo lembrava o ideal de autogoverno, do povo governando a si mesmo”¹³, lembrando Tocqueville “governo do povo pelo povo”.

Manin soa otimista ao interpretar que a crise observada era de uma “forma particular de governo representativo” e não da

¹³ 1995.

“representação” como tal. O que estaria em declínio seriam as relações de identificação entre representantes e representados e a determinação da política pública por parte do eleitorado. E, se questiona, “essa crise não seria uma sinalização da emergência de uma nova forma de governo representativo?”¹⁴.

Como resposta àquela pergunta, Manin constrói três tipos ideais de governo representativo, quais sejam, “parlamentar”, “democracia de partido” e “democracia do público”. Estes seriam os modelos mais significativos e estáveis, sob o ângulo da representação estabelecido, sendo possível a coexistência e fusão de ambos.

Quatro princípios se destacam nesses modelos. Primeiramente, os representantes são eleitos pelos governados, a natureza da representação é controversa, mas há consenso quanto a eleições periódicas para a escolha dos governantes. As eleições não sustentam o modelo rousseauniano, pois “não eliminam a diferença de status entre povo e governo”, e o “povo não governa a si mesmo”, pois “há uma atribuição de autoridade a determinados indivíduos”¹⁵.

Para o pensador francês, a eleição é o método de escolha dos que devem governar e de legitimação do seu poder. Mas, o sistema eletivo não supõe igualdade entre governantes e governados, o que cabe aos cidadãos é decidir que elite vai exercer o poder.

Em segundo lugar, Os representantes conservam independência parcial diante das preferências dos eleitores. Nessa lógica, tradicionalmente na Inglaterra, os deputados representam o conjunto da nação, não apenas quem os elegeram. É citado Bentham que explica a situação “o único mecanismo de influência dos eleitores sobre os representantes é a não reeleição deles”¹⁶. Dessa maneira, governo representativo não é sinônimo de democracia.

¹⁴ 1995.

¹⁵ 1995.

¹⁶ MANIN, 1995.

Dentre os inúmeros argumentos utilizados para legitimar o sistema representativo, pode-se destacar o que dispõe “a superioridade do sistema representativo se encontra no fato de permitir um distanciamento entre as decisões do governo e a vontade popular”¹⁷. Pois como estabelece a Constituição Norte-americana “colocar no poder pessoas mais aptas a resistir às paixões desordenadas e aos equívocos e ilusões efêmeras”¹⁸.

Em terceiro lugar, a opinião pública pode se manifestar sobre assuntos políticos, independentemente do controle do governo. Um governo representativo supõe que os governados possam formular e expressar livremente suas opiniões políticas. De acordo com a já mencionada Constituição Norte-americana, em sua primeira emenda “o Congresso não aprovará nenhuma lei que vise à oficialização de uma religião ou que proíba sua livre prática, que limite a liberdade de expressão ou de imprensa, ou o direito de reunião pacífica ou o direito de petição”¹⁹.

Por último princípio, as decisões políticas são tomadas após o debate. Nesse sentido o autor não aprofundou como se daria esse debate, ficando essa expressão pouco clara. Não é indicado o “lugar” da discussão dentro do governo. A representação aparece como uma técnica que permite a instauração de um governo do povo em nações muito populosas e diversificadas.

Ao se observar esse percurso trilhado pelos autores citados, conclui-se que o modelo elitista de democracia embora tenha demonstrado certa evolução ao longo do tempo. Inclusive desdobrando-se em alguns modelos mais ou menos democratizantes, ele é extremamente excludente e restritivo em termos de abertura à interferência dos cidadãos nas decisões do governo.

Percebe-se também que o modelo elitista encontra respaldo e presente no sistema democrático ocidental em geral e, no brasileiro,

¹⁷ 1995.

¹⁸ MANIN, 1995.

¹⁹ MANIN, 1995.

em especial. É bastante presente e enraizada uma cultura elitista no modelo democrático representativo liberal, impedindo um maior acesso do conjunto da cidadania às decisões dos governos.

Provavelmente, em razão disso, é tamanha a dificuldade de se desenvolver e aprofundar outras formas de democracia mais avançadas no sistema político brasileiro. E, também de se construir uma consciência democrática e cidadã mais profunda, entre os cidadãos brasileiros.

O modelo de representação em questão

Embora o conceito e a noção de *representação* remontem a um momento histórico muito distante, conforme ensina Hanna Pitkin, a atualidade dessa discussão é inegável. Os gregos antigos em suas instituições políticas já utilizavam a ideia que, na expressão latina *repraesentare* significava “tornar presente ou manifesto”. Nessa evolução histórica, a representação perpassou a idade média, onde o Papa e seus Cardeais “representam” a pessoa de Cristo, esse conceito chega a atualidade. Mas foi certamente, na era moderna que o conceito ingressa no campo político, quando os burgueses iam aos parlamentos representar suas comunidades legitimamente.

A primeira análise da noção de representação na teoria política é feito por Hobbes no *Leviatan*, em 1651, “um representante é alguém que recebe autoridade para agir por outro”²⁰, que é a consequência do *Contrato Social*. A representação é compreendida como delegação de autoridade para outro. Embora, Hobbes não aponte para uma possibilidade do representante “não representar” de fato o representado, na teoria hobbesiana esse problema não está previsto, pois aquele é o próprio soberano.

Dessa forma, na esteira desse debate sobre representação, surge a questão sobre a independência do representante sobre o representado. Um debate muito polêmico, que tem defensores de todos os pontos-de-vista. Contudo, no campo da ciência política, essa questão se

²⁰ PITKIN, 2006.

desdobra em preocupações bastante relevantes: papel dos partidos políticos, forma pela qual a deliberação se relaciona com o voto, interesses locais e nacionais, entre outros temas.

O governo representativo seria uma maneira de se resolver uma impossibilidade de se praticar a democracia direta, em função do grande número de pessoas de um determinado estado. Esse sentido está expresso na obra *O Federalista*, clássico do pensamento político norte-americano, onde Alexander Hamilton e outros expoentes da filosofia política, formulam a noção de representação, neste caso vinculada à ideia de bem público, que está acima do interesse individual.

Mais recentemente essa ideia de representação tem sido questionada, especialmente por socialistas e anarquistas. Estes sugerem, não apenas a democracia participativa direta, mas participação no poder público e a responsabilidade como valor no sentido do desenvolvimento do ser humano. Nessa perspectiva é preciso um povo ativo e com envolvimento político que ultrapasse os limites da representação meramente formal institucionalizada.

Duas alternativas: Participação ou Deliberação

Carole Pateman em *“Participação e Teoria Democrática”* critica os formuladores do que denomina de *“Teoria Contemporânea da Democracia”*, ou seja, quatro proeminentes pensadores que foram diretamente influenciados por Schumpeter: Dahl, Sartori, Eckstein e Berelson. Em suas elaborações da teoria elitista encaram a participação como um dispositivo de proteção, onde a natureza democrática do sistema reside nos arranjos institucionais nacionais, especialmente no que se refere à competição entre os líderes.

Por outro lado, Pateman recorre a Rousseau, que considera o teórico da democracia participativa, por excelência, para tratar da função mais abrangente da participação que é fundamental para a manutenção do estado democrático.

Dessa maneira, a autora de *“Participação e Teoria Democrática”*, identifica nas teorias da democracia participativa um propósito:

A educação de todo o povo até o ponto em que suas qualidades e capacidades intelectuais, emocionais e morais, tivessem atingido o auge de suas potencialidades e ele tivesse se agrupado, livremente e ativamente numa comunidade²¹.

Pateman é defensora da democracia participativa e procurar problematizar qual o lugar da participação na teoria da democracia. Critica a posição da teoria da democracia ortodoxa que, julga a participação como “perigosa”, e a delega a um papel irrelevante. Por isso ela é uma crítica da teoria elitista de Schumpeter e dos seus discípulos mais brilhantes elencados anteriormente.

Ela não concorda com a percepção do teórico elitista, segundo a qual a massa é incapaz de outra coisa que não seja um “estouro de boiada”. O que o leva a uma concepção de democracia concentrada em um número reduzido de líderes. Portanto, Carole Pateman propõe uma teoria da democracia participativa, no sentido de superar o modelo da teoria contemporânea da democracia, fundamentada pelos quatro discípulos de Schumpeter.

Em outra perspectiva crítica frente às teorias elitistas, encontram-se os defensores da teoria deliberativa da democracia, cujo destaque são as elaborações feitas pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. Nesse modelo é proposto o aumento das práticas participativas, das práticas deliberativas baseadas na ampliação dos espaços de discussão.

Sendo que, o sentido da discussão é o de reconstruir as ideias com vistas à convergência de opiniões, na busca incansável da unanimidade e imparcialidade das decisões. Cabe salientar, entretanto, que discussão é diferente de diálogo, nessa teoria deliberativa. A deliberação possui o sentido de ser o ato de justificação das decisões tomadas pelos cidadãos e seus representantes.

²¹ 1992, p.33.

Na formulação de deliberação elaborada por Habermas, aquela envolve alguns elementos essenciais. Em primeiro lugar a argumentação, que é nas palavras de Faria, “intercâmbio regulado de informações e de razões entre partes que introduzem e examinam criticamente propostas”²². Além disso, também é fundamental a publicidade e a inclusividade, onde todos os atingidos pelas decisões devem ter oportunidades iguais de participarem delas.

Para a deliberação se realizar é preciso que os participantes desse sistema tenham plena autonomia para formularem seus juízos, isso será garantido de duas maneiras: primeiramente pela ausência de coerção externa; e, em segundo lugar, com a ausência de coerção interna, quando cada participante terá oportunidade de fazer propostas e contribuições, assim como criticar eventualmente aquilo que foi proposto.

Contudo, embora as deliberações devam levar em conta a decisão da maioria, o objetivo da deliberação é a formulação de acordos racionalmente motivados. Outro importante elemento da agenda deliberativa é a questão da regulação de todos os assuntos que serão objeto de deliberação. De forma que todos os envolvidos possam deliberar a respeito de qualquer tema. Assim sendo, tudo diz respeito a todos.

Por fim o último elemento que Habermas elabora na sua percepção sobre deliberação é apresentado da seguinte forma, extensão das deliberações políticas à interpretação de necessidades e à transformação de preferências e enfoques pré-políticos. Nas palavras de Habermas, citado por Faria, significa:

[...] o procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisão” pressupõe uma associação que concorde em regular imparcialmente as condições de vida comum de seus cidadãos, uma vez que aquilo que os agrupa será, em último termo, o

²² 2010, p.102.

laço linguístico com capacidade de manter a coesão de qualquer comunidade de comunicação²³.

Essa prática discursiva, que é a tentativa de resolver situações problemáticas e, não a busca pelo consenso, ocorre na esfera público, ou em partes do sistema político como o parlamento ou o judiciário.

Após essas breves considerações sobre os modelos participativo e deliberativo de democracia, é oportuno fazer algumas comparações e críticas. O primeiro busca problematizar maneiras de se realizar e concretizar a participação do cidadão nas decisões políticas. De forma que a participação tenha um conteúdo democrático e pedagógico. Enquanto que, o modelo deliberativo procura formular sobre os espaços e as condições objetivas necessárias para a deliberação.

Ambas as teorias sucintamente apresentadas são, certamente, bem mais avançadas que o modelo elitista. Possuem um conteúdo muito mais democrático e amplo no acesso ao poder de decisão. Contudo, têm limites bastante evidentes. Pois os obstáculos no sentido de uma radicalização da participação e, mesmo da deliberação estão muito sedimentados no mundo ocidental.

A influência e a presença de elementos e noções da teoria elitista ainda são muito fortes. Soma-se a isso, A natureza centralizadora do poder e das decisões que lhe são próprias. Outro elemento que dificulta a implementação dos modelos alternativos citados, são as muitas variáveis e condições para sua razoável aplicabilidade.

Porém, a conclusão óbvia é que os modelos, participativo e deliberativo, apontam para um aprofundamento da democracia. Certamente, são concepções teóricas plenamente válidas, na busca de uma democracia com conteúdo universal, que contribuem no sentido do rompimento com a teoria elitista, tão enraizada na cultura ocidental.

²³ 2010, p.102s.

Essa discussão sobre a democracia chega em Hannah Arendt, defensora de uma teoria política moderna que focaliza na dignidade do domínio político. Onde apenas a participação política direta resolve o dilema da representação e um mandato independente.

A participação direta na democracia possui a finalidade de não ser necessário o recurso ao que Hannah Arendt chama de poder reserva de revolução (*On Revolution*, 1965), onde o que resta ao representado que não está satisfeito como governante é revolucionar o poder.

Portanto a questão da representação, embora tenha uma origem bastante distante, esse conceito está profundamente inserido no debate democrático contemporâneo, em função tanto de seus aspectos positivos quanto dos negativos. Em razão do avanço que representou e dos limites que possui. Certamente, desatar o nó de uma melhor e maior participação dos cidadãos nas esferas de poder está no maior ou menor sucesso na superação do modelo da representação e de tudo o que significa na busca da ampliação da democracia.

Referências:

ARENDR, Hannah. **On Revolution**. New York: Viking Press, 1965.

DAHL, Robert A. **Poliarquia: participação e oposição**. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Ed. USP, 1997.

FARIA, Cláudia Feres. “O Que *Há De Radical* Na Teoria Democrática Contemporânea: análise do debate entre ativistas e deliberativos”. **Rev. bras. Ci. Soc.**, Jun 2010, [scielo].

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia. Entre a facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tpo Brasileiro, 2003, p.91-121.

HOBBS Thomas. **Leviatã Ou Matéria, Forma E Poder De Um Estado Eclesiástico E Civil**.

MANIN, Bernard. “As Metamorfoses Do Governo Representativo”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.29, ano 10, outubro de 1995, São Paulo.

PATEMAN, Carole. **Participação E Teoria Democrática**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PITKIN, Hanna Fenichel. “Representação: Palavras, Instituições E Ideias”. In: **Lua Nova**, n.67,2006.

SCHUMPETER. Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Editado por George Allen e Unwin Ltd., traduzido por Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

A ética do discurso de Habermas como fundamentação para um projeto de paz perpétua

Alexandre Neves Sapper¹

O respectivo texto tem como objetivo abordar a obra *A Paz Perpétua e outros opúsculos* de Kant, que ficou conhecida como a primeira tentativa teórica de uma unificação em âmbito global dos Estados nacionais, estabelecendo-se, para tanto, da Ética do Discurso, fundamentando uma possível aplicabilidade na Filosofia/Teoria do discurso proposta por Jurgen Habermas. Nesse sentido, a *Teoria da razão comunicativa e do agir comunicativo* deste autor se enquadra na medida em que cria e justifica as condições de equiparação e aceitabilidade no discurso, fundamentação esta intenta esclarecer questões proporcionadas pelo multiculturalismo, que como o próprio Habermas define, é um fato. Um das grandes problemáticas na hipótese proposta no respectivo trabalho é evidenciar a superação da impossibilidade de consenso, crítica muito comum à obra de Habermas.

Assim, a Teoria acima mencionada põe em evidencia um potencial crítico no seio da linguagem ordinária, ou seja, se cada enunciado se insere numa ação, instaura uma comunicação intersubjetiva, o simples fato de falar implica, além de uma exigência de compreensibilidade, um tríplice ideal de validade que define a dimensão comunicativa da razão. A proposta para esta concretização/fundamentação se dá resumidamente de 03 formas: 1- Exatidão objetiva; 2- Justeza (*Righth*) (relação com o social, com

¹ Bacharel em Direito pela UCPel. Licenciado em Filosofia e Mestre em Ciências Sociais na UFPEL. Professor de Filosofia na Rede Básica de Ensino no Município de São Lourenço do Sul, Professor substituto de Direito na Faculdade de Direito da FURG.

normas intersubjetivas, concernentes às regras de ação) e; 3- Sinceridade (veracidade subjetiva). A comunicação aqui proposta tem como único objetivo o sucesso da intercompreensão. De acordo com os objetivos de uma Paz Perpétua em âmbito global, tal fundamentação possui pertinência fundamental, uma vez que a sua ineficácia leva ao estado de natureza internacional, levando o que Hobbes chamou de *guerra de todos contra todos*, tornando atualmente o terreno propício para o retorno dos nacionalismos que se mostraram tão prejudiciais para a Comunidade Internacional, principalmente, no último século.

Também é pertinente salientar, para uma maior delimitação do problema proposto, que o retorno ao *Estado de natureza* no âmbito internacional após uma possível a personificação do Estado soberano perante outros Estados, estabeleceria um estado de guerra constante no cenário internacional, voltando ao *status quo ante* e tornando obsoletos o conceito de soberania, sua importância e fundamento.

Neste sentido, o próprio Kant coloca sobre a concepção de guerra que “cada Estado vive em relação ao outro na condição de liberdade natural e, portanto, numa condição de guerra constante”². Ainda corroborando com a questão, o próprio autor acrescenta sobre a concepção de *paz*, deixando uma lacuna sobre sua eficácia, dizendo que:

[...] na obra intitulada “A fundamentação da metafísica dos costumes”, Kant descreveu a paz perpétua como o “sumo bem político” e uma idéia de razão prática em relação à qual “devemos agir como se fosse algo real, embora talvez não o seja”³.

Conforme a citação acima e, sabendo-se que Kant é ícone do idealismo alemão⁴, como seria possível, então, uma unificação real cosmopolita que formule uma liga de povos⁵?

² CAYGILL, 2000, p.167.

³ CAYGILL, 2000, p.251.

⁴ WOOD, 2008.

O professor Terry Nardin, da Universidade de Wisconsin - Milwaukee contrasta a questão afirmando que:

[...] a justiça requer a independência e a igualdade legal entre os Estados, o direito de autodefesa, o dever de não-intervenção, a obrigação de se cumprir os tratados e as restrições sobre a conduta de guerra⁶.

Kant propôs uma federação de Estados em conformidade com os dizeres acima referidos, sendo esta federação inserida no contexto do direito internacional, marcando importante etapa da realização da ideia de *Paz perpétua*. Na sua formulação, o autor alemão não pretendeu desintegrar as soberanias dos Estados, mas estabelecer uma liga de nações, não devendo envolver nenhuma autoridade soberana da qual os Estados podem sair e cujos termos eles podem renegociar⁷.

O professor Wolfgang Kersting, colabora com a questão no que tange ao projeto Kantiano, ensinando que:

Entre os superadores estatais do *status naturalis*, prevalece o mesmo *status naturalis*, que as fortalezas territoriais reduzem a meros provisórios jurídicos, pois a proteção jurídica interna do Estado pode ser destruída por uma guerra repentina entre os estados⁸.

No entanto, a referida obra de Kant sob uma leitura fundamentada por Habermas aponta outra hipótese através do discurso ético ente os participantes, ou Estados-membro de uma comunidade internacional, como passa a ser analisado a seguir no presente artigo.

⁵ KANT, 2008, p.31.

⁶ NARDIN, T. 1987, p.270.

⁷ CAYGILL, H. 2000, p.147.

⁸ Conferir em: </ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.3-n.2-2004.pdf>.

Conceituação e histórico da concepção de soberania

1. Conceito de Soberania na história e filosofia

Os referidos conceitos, como foram previamente anunciados na introdução, são de extrema pertinência e têm um caráter ilustrativo para uma melhor compreensão dos capítulos sequenciais.

Conceito de Soberania se congrue no poder preponderante ou supremo do Estado, considerado pela primeira vez como caráter fundamental em 1576, pelo francês Jean Bodin¹, que ditou “*Os seis livros da República*”, onde pretendeu caracterizar de forma pétrea o âmago da República ao enunciar o célebre conceito. Assim, no Capítulo VIII do Livro I diz:

A Soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República, palavra que se usa tanto em relação aos particulares quanto em relação aos que manipulam todos os negócios de estado de uma República.

O conceito expresso pelo jurista francês sofrerá inúmeras variações no desenvolver histórico, conforme a evolução do pensamento político e da realidade histórica. Como se pode ver pela ordem dada no desenvolver do conceito, que tem como autor sequência Hegel², que assim preceitua sobre o tema:

As duas determinações, de os negócios e os poderes particulares do Estado não serem autônomos e estáveis nem em si mesmo, nem na vontade pessoal dos indivíduos, mas de terem raízes profundas na unidade do Estado - que outra coisa não é senão a identidade deles- constituem a soberania do Estado.

Hegel esclarece esta noção dizendo:

¹ Citação compilada do artigo de José Blanes Sala, do livro “**Contratos Internacionais e Direito Econômico no Mercosu**”. CASELLA, Paulo Borba São Paulo: LTr, 1996, p.707.

² HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**, Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.57.

O idealismo que constitui a soberania é a mesma determinação segundo a qual, no organismo animal, as chamadas partes deste não são partes, mas membros, momentos orgânicos cujo isolamento ou existência por si é enfermidade³.

Essas determinações últimas de Hegel são dirigidas contra o princípio afirmado pela Revolução Francesa, de que a Soberania está no povo. Rousseau qualificara de Soberano o corpo político que nasce com o contrato social e assim definia o seu poder:

O corpo político ou soberano, cujo ser deriva tão somente da santidade do contrato, nunca pode obrigar-se, nem mesmo em relação a outros, a nada que derroque aquele ato primitivo, que seria a alienação de alguma parte de si mesmo ou a sua submissão a outro Soberano. Violar o ato graças ao qual existe significaria anular-se; e o que nada é nada produz⁴.

Portanto, no dizer do referido autor, o princípio da soberania é ser o poder mais alto em certo território: não significa poder absoluto ou arbitrário. Para a moderna teoria do direito, a Soberania pertence à ordenação jurídica, sendo entendida como a característica em virtude da qual “acima da ordenação jurídico-estatal não existe outra”⁹.

Segundo Kelsen, se admitirmos a hipótese da prioridade do Direito Internacional, o Estado pode ser considerado soberano apenas em sentido relativo; se admitirmos a hipótese da prioridade do direito estatal pode ser chamado de Soberano no sentido absoluto e originário da palavra.

2. A soberania em Hobbes: descaracterizando o realismo político

O ponto de partida para a apresentação da concepção de soberania em Hobbes deve ser a sua intenção para com outros Estados

³ Ibidem.

⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: Martins fontes, 2005, p.16.

⁹ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo, Martins Fontes; Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1990, p.45.

e sua convivência pacífica. À sua obra não são encontradas referências que pudessem buscar uma tentativa de integração entre Estados. Nesse sentido, Paulo Paiva diz o seguinte acerca do tema proposto:

Em Hobbes, as relações internacionais são um meio, não um fim como na dimensão interna da soberania que teorizou. Não se está à procura da cristalização positiva da lei natural, mas de uma postura racionalmente dirigida, onde as relações internacionais (sejam elas pacíficas ou belicosas) são mais um instrumento para que o soberano mantenha estável sua autoridade interna. Deste prisma, portanto, as relações internacionais não só são fundamentais para a soberania e prosperidade dos cidadãos (e em Hobbes estes dois conceitos não se separam) de uma Cidade, como é provável que a levem ao choque com uma outra Cidade¹⁰.

A colocação acima relata bem o aspecto Hobbesiano no que diz respeito a lógica da formação de um Estado, pois esta lógica é fundada intrinsecamente nas relações humanas e suas respectivas paixões¹¹, que levam o ser humano a nunca estar completo, satisfeito. Ou seja, no âmbito “macro” (ou de Estados), o surgimento e permanência de um Estado se dá em contraposição a outro Estado soberano, segundo Hobbes, evidenciando o “estado de guerra de todos contra todos¹²” na esfera de Estados.

O fundamento da soberania nesse sentido está justamente delimitada para proteger os Estados de outros Estados, entrando necessariamente em outra orbita que será analisada a seguir, que diz respeito a proposta elaborada por Kant para uma “Paz Perpétua”.

A releitura de Habermas do Projeto de Paz Perpétua

As consequências da era moderna mostram-se crescentemente em medida global, são, infelizmente, inevitáveis as reivindicações de

¹⁰ Conferir em:

< http://www.unieuro.edu.br/downloads_2005/consilium_02_08.pdf>.

¹¹ O respectivo tema sobre as paixões não será abordado no presente trabalho por não ser objeto de estudo do mesmo.

¹² HOBBS, 2004.

direitos humanos universais; Kant já argumentava a favor de um direito universal, pretendendo uma resposta política e jurídica à interdependência factual e irreversível entre os Estados sobre a terra comum a todos, evitando o que fora abordado no capítulo anterior do presente trabalho.

A ideia cosmopolita de Kant foi reconstruída por Jürgen Habermas, especialmente na obra intitulada “A inclusão do Outro: estudos de teoria política”, na qual se mostra evidente a orientação a uma política universal dos direitos humanos e seus perigos em virtude da sua manipulação por alguns Estados, que podem degenerar em uma moralização autodestrutiva da política, já que quando um Estado combate seu inimigo político em nome da humanidade, toma um conceito universal para se identificar com ele contra o adversário, em outras palavras, reivindica para si a paz, a justiça, o progresso e a civilização, negados ao inimigo, conforme abordado sobre a proposta de Hobbes no presente texto.

Habermas, assim, em sua coletânea intitulada acima, especificamente no texto A ideia Kantiana de Paz Perpétua à distância histórica de 200 anos, retoma o projeto Filosófico Kantiano sustentando que o mesmo não estacionou, mas passou a ser implementado pela política, desde a iniciativa do Presidente Wilson e a fundação da Liga das Nações em Genebra, ou seja, que após a Segunda Guerra Mundial, a referida ideia ganhou uma forma palpável nas instituições, declarações e políticas das Nações Unidas.

De outra forma, Habermas defende que, o cosmopolitismo apregoado por Kant -obviamente- precisa de uma reformulação, caso não queira perder o contato com a realidade, por isso, no referido trabalho apresenta um interesse prático no sentido de redefinir o ideal Kantiano à luz do atual estado de coisas no mundo. Sua reformulação possui um viés mais propositivo, tendo em vista a reorganização do atual sistema de organização das Nações Unidas em uma espécie de Estado Mundial e, a transformação do Direito Internacional vigente em um ordenamento cosmopolita.

Habermas se mostra um entusiasta da noção Kantiana de propor um direito cosmopolita. No entanto, esse reconhecimento não o impede de assinalar questões que nos separam do filósofo de Königsberg, como as experiências históricas, que obviamente – e necessariamente – são diferentes e, o uso da linguagem do jusnaturalismo racionalista, cujos pressupostos metafísicos já não podem ser simplesmente aceitos.

No que tange ao direito cosmopolita em relação com as do clássico direito internacional, Habermas encontra um problema conceitual. Segundo Kant o traço distintivo entre os dois ordenamentos jurídicos seria a presença de um órgão colegiado supranacional, ao qual denominou Congresso Permanente de Estados. Entretanto, Habermas adverte uma contradição, pois tendo em vista eles se encontrariam num Estado de Natureza, os laços seriam frágeis para garantir uma federação continuamente livre; além disso, somente um poder vinculante, uma autoridade coercitiva seria capaz de impor decisões e garantir a paz, ou entraríamos/retornaríamos ao estado de natureza em âmbito internacional, como podemos analisar a seguir.

A impossibilidade de uma sociedade cosmopolita: a guerra de Hobbes

O projeto kantiano visou especificamente uma comunidade de iguais para assegurar o desenvolvimento e convivência pacífica entre os Estados. Kant previa sobre a *Paz perpétua* o seguinte:

Para frear o ímpeto dominador dos Estados e a homogeneização in-discriminada dos povos, a natureza conta com os diferentes idiomas e religiões que, por outro lado, contém sementes de ódio pela diversidade e incitam guerras fundadas na intolerância. Se isso era verdade na época de Kant, também o é hoje, como mostram os movimentos fundamentalistas e os conflitos na Irlanda, entre tantos outros¹³.

¹³ Conferir em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/407/304>>.

Segundo a citação acima sobre o tema, Kant previa a polarização de Estados com mais condições de sobrepujar os delimitantes, seja no âmbito econômico, político ou cultural. A ONU foi uma tentativa de unificar os Estados em um bem comum, pois Kant mesmo afirmava que a paz não é algo natural, como pode-se auferir a seguir:

Uma idéia central na concepção de Kant é de que a paz não é um estado natural e que, por isso, precisa ser instituída por meio de um contrato entre os povos. Na verdade, é o mesmo entendimento da paz que está no âmago do trabalho atual da Organização das Nações Unidas, que também foi constituída com o fim de trazer a paz¹⁴.

À citação acima parece concordar com a necessidade de um *contrato* para uma convivência pacífica entre as nações. No entanto, Kant não é tido como um autor contratualista pelos seus comentadores, ao contrário de Hobbes, que formulou a sua teoria baseado em um contrato entre os súditos para eleger¹⁵ o soberano. Para contrastar com esta proposta kantiana e manter o objeto do presente texto, serão apresentadas as três causas da guerra que Hobbes originalmente formulou para delinear a guerra de *todos contra todos*, mas que neste texto será transposta para a questão dos Estados, que são: competição, desconfiança e glória¹⁶.

É redundante a afirmação de que as causas da guerra mencionada por Hobbes e descritas acima podem ser apontadas para a relação entre os Estados, beligerantes ou não. Porém, a sua consequência implica diretamente no cancelamento da proposta feita por Kant de uma sociedade (federação) de Estados que delegam algo em prol de

¹⁴ Conferir em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/407/304>>.

¹⁵ É comum ocorrerem equívocos na interpretação do contrato em Hobbes na questão que diz respeito so súditos, pois estes elegem um soberano, mas este, por suas vez, não estipulou nenhum contrato com os súditos. Esta afirmação deixou diversas lacunas na história da filosofia, na qual diversos autores passaram a denominar o autor Thomas Hobbes como autor autoritário, ou absolutista. Na verdade, objetivamente, não há obrigação formal entre os súditos e o soberano, pois este foi instituído no cargo, e não convencionado.

¹⁶ HOBBS, 2004, p.111.

uma comunidade pacífica. Os Estados estão constantemente em movimentação de *competição e desconfiança*, sendo a *glória* podendo ser atribuída aos movimentos nacionalistas que surgem e re-surgem constantemente na ordem mundial.

Hobbes é enfático ao dizer sobre a guerra que:

Na guerra, a força e a fraude são duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito. [...] Não há propriedade nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza¹⁷.

O autor inglês encerra a questão colocando que o medo da morte e o desejo daquelas coisas que são confortáveis são motivados pelas paixões. Especificamente quanto à questão abordada no presente artigo, pode-se auferir que somente por medo da morte (violenta) os homens estabelecem acordos. No caso dos Estados soberanos pode-se dizer, então, que são feitos acordos. Mas com um Estado mais forte, ou, com “soberano dos soberanos”. Neste caso, uma ideia cosmopolita mostra não ter respaldo de prosperidade na teoria política apresentada até o momento. Mas, sendo a hipótese apresentada por Habermas para uma possível justificação, adentraremos a seguir com a fundamentação pertinente para o tema.

A fundamentação da ética do discurso: o princípio da Universalização como justificativa de fundamentação

O autor Jürgen Habermas, na sua *Ética do Discurso*, propõe a fundamentação de enunciados morais num discurso válido. Enunciados morais, segundo o autor, são do tipo “Essa ação/norma é certa/errada”¹⁸. Discurso é uma situação em que um falante desenvolve a pretensão de validade de seus enunciados. Por exemplo,

¹⁷ HOBBS, 2004, p110.

¹⁸ HABERMAS, 1997.

se A afirma que “roubar é errado”, B pode lhe perguntar “Por que roubar é errado?”. A situação que se seguirá, com A justificando para B seu enunciado moral, é um discurso moral.

O discurso moral é, na proposta de Habermas, uma modalidade de discurso prático. Existem três tipos de discursos práticos: I- o discurso pragmático, em que se delibera sobre a melhor ação (meio) para alcançar certo estado de coisas futuro (fim); II- o discurso ético, em que se delibera, a partir de uma autocompreensão (quem somos?) e de uma autoprojeção (quem queremos ser?), sobre que projeto de vida boa realiza melhor nossa felicidade; e III- o discurso moral, em que se delibera sobre quais ações devem ser obrigatórias (deveres) para todos os participantes. Na medida em que Habermas distingue o discurso moral tanto do pragmático quanto do ético, sua proposta pode ser considerada de caráter deontológico, herdeira da tradição kantiana (objeto de análise no presente texto).

Nesse sentido, Habermas pensa que é possível fundamentar o princípio da Universalização que dá suporte à ética do discurso através de duas suposições:

[...] que (a) as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade, e que (b) a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetivação de um discurso real e em última instância não monológico¹⁹.

Dizer que as pretensões de validade têm um sentido cognitivo significa que os juízos morais, bem como as asserções normativas, podem ser verdadeiros ou falsos. Ou seja, é através do conceito ética do discurso que Habermas pretende formular um fundamento moral que sirva como critério para distinguir normas legítimas (ou ações certas) de normas ilegítimas ou falsas. Este fundamento ou princípio moral é o *princípio da Universalização*. A ética do discurso deve fundamentar porque se deve reconhecer o princípio da Universalização, pois quando se fazem juízos morais o uso desse

¹⁹ HABERMAS, 1983, p.78.

princípio moral tem que necessariamente ser reconhecido como legítimo. A partir disso, pode-se levantar a seguinte pergunta: quais são os fundamentos a partir dos quais o princípio da Universalização da ética do discurso pode ser reconhecido? A fundamentação moral baseada no princípio da Universalização é um fenômeno das sociedades modernas. Segundo Habermas, a partir da modernidade, as tradições culturais se tornam reflexivas no sentido de que os diversos projetos de vida em competição não mais se afirmarem uns frente aos outros sem a comunicação.

Diante deste fenômeno, todas as nações e culturas são obrigadas a confrontar e justificar seus pontos de vista morais, de forma argumentativa, perante pontos de vista morais diferentes ou até contrários. Enfim, as condições de vida moderna não deixam uma segunda alternativa²⁰.

Considerações finais

O presente artigo tentou ilustrar a possibilidade de justificação e fundamentação da Paz Perpétua de Kant sob a ótica da Ética do Discurso de Habermas, confrontando a perspectiva realista das relações internacionais, na qual o idealismo kantiano ilustrado em sua *Paz Perpétua* não teria validade (ou receptividade) na contraposição a obra de Hobbes, principalmente, como foi demonstrado, sob as concepções de Estado, Soberania e Guerra à obra do filósofo inglês.

A perspectiva realista das relações internacionais defende o fato de os Estados viverem, nas suas relações recíprocas, sem a existência de um governo mundial, significando essencialmente um estado de anarquia no âmbito internacional. De maneira formal, há uma igualdade de direitos e obrigações entre os Estados, mas a materialidade e as circunstâncias (ou paixões) fazem com que esses direitos e obrigações sejam dirimidos por um Estado mais forte. Ou seja, não há força coercitiva, de forma supra-estatal, para coagir o Estado com maior força.

²⁰ HABERMAS, 1991, p.179-182.

Assim, ficaria caracterizada situação anárquica internacional. Nesse sentido, o conceito de soberania que vinha sendo diluído pelos defensores do processo de integração, independente do *lócus*, volta a sua posição de destaque, pois este conceito é imprescindível à manutenção do Estado.

No entanto, se as premissas para um discurso válido de acordo com Habermas foram observados, é justificável e plausível a obediência dos Estados em uma comunidade internacional discursiva, onde todos estariam na mesma esfera e possibilidade de ação.

Referências:

APEL, Karl-Otto. “O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética”. In: **Transformação da filosofia**. Trad. Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Ética do discurso como ética da responsabilidade**. Cadernos de Tradução, Trad. Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, USP.

ARON, Raymond. **Paz e Guerra Entre as Nações**. Brasília: 1962.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handels**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Trad. F. B. Sie beneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2008.

NARDIN, Terry. **Lei, moralidade e as relações entre os Estados**. São Paulo: Forense Universitária, 1987.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso: a racionalidade ético comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

WOOD, Allen. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

A exiguidade das éticas tradicionais para com o agir humano transformado pela técnica na ótica de Hans Jonas

*Vinicius Britto Moraes*¹

É porque a técnica, hoje em dia, interfere em quase tudo o que diz respeito ao ser humano – viver e morrer, pensar e sentir, agir e padecer, ambiente e coisas, desejos e destino, presente e futuro –, em suma, dado que ela se tornou um problema tanto central quanto ameaçador da existência humana global sobre a terra, que ela, por meio disso, se converte também numa questão da Filosofia. Com isso, faz-se necessário algo como uma Filosofia da Tecnologia².

A presente pesquisa tem como objetivo geral investigar alguns pressupostos teóricos desenvolvidos pelo filósofo contemporâneo Hans Jonas³, essencialmente o que tange sua Opus Magnus, O Princípio Responsabilidade; com foco precisamente na problemática em torno da questão da técnica e das críticas às éticas tradicionais levantadas pelo autor no transcórre da obra. Acerca do problema da técnica e de suas implicações éticas – pontos estes que serão nucleares neste trabalho – uma questão nevrálgica destaca-se: seria possível um novo agir humano, transformado pelas novas circunstâncias e meios do mundo moderno, que ao tomar proporções nunca antes imaginadas de causa e efeitos, continue a ter como “bússola” de orientação moral a antiga ética tradicional? É em torno desta

¹ Bacharelado em filosofia, UFPel. Ex-bolsista de iniciação científica da FAPERGS sob orientação de Dr. Robinson Dos Santos. Email: Vinicius_britto.moraes@hotmail.com

² JONAS, 1997, p.15.

³ Hans Jonas nasceu em 10 de maio de 1903, na cidade de Mönchengladbach, Alemanha. Nas cidades Alemãs de Freiburg, Heidelberg e Marburg, estudou Filosofia, Teologia e História da Arte, tendo como mestres Husserl, Heidegger e Bultmann. Jonas apresentou seu trabalho de doutorado em 1930, tendo Heidegger e Bultmann como orientadores.

discrepância da práxis do homem moderno para com os princípios que a regem, que Jonas propõe a ética *da responsabilidade*⁴, uma ética *para a civilização tecnológica* - conforme o título do livro indica. Pois, ao examinar-se a ação humana regida pela técnica moderna, é evidente a enorme dimensão de sua mudança em cotejo a ação que precede essa regência; tanto no que tange a ampliação ilimitada do poderio dessa ação técnica, como na carência de perspectivas dos impactos da mesma, problemas esses, que não são resolvidos satisfatoriamente com os encanecidos preceitos morais clássicos, visto que eles se dirigiam a uma natureza humana já obsoleta equiparada à condição atual. Como expõe o próprio autor:

A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e refletir sobre o que isso significa para nossa situação moral. Mais especificamente, creio que certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética. [...] pois a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional⁵.

Por conseguinte, a investigação tem como objetivo inicial, estabelecer em que termos Jonas aborda o que ele denomina de *natureza modificada do agir humano*, ou dito de outro modo, pretende-se esclarecer o significado desta expressão. Não há, portanto, o intento de realizar uma investigação exegética dos diversos problemas e dos diversos capítulos adentro da complexa teoria ética formulada por Jonas na obra *o princípio responsabilidade*, mas tão somente - ao menos neste primeiro momento - descrever e elucidar os

⁴ A *ética da responsabilidade* fundamenta-se no *princípio responsabilidade* inaugurado por Jonas: “o Princípio Responsabilidade contrapõe a tarefa mais modesta que obriga ao temor e ao respeito: conservar incólume para o homem, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder” (JONAS, 2006, p.23).

⁵ JONAS, 2006, p.29.

argumentos que o filósofo utiliza ao afirmar que a natureza da ação humana sofreu graves alterações em sua essência, assim também como apontar quais foram os fatores que corroboraram tais mudanças; e na sequência analisar em pormenores os argumentos que Jonas arrola para sustentar a tese da limitação da moral clássica perante esse atual agir, foco principal da pesquisa.

Diferenças essenciais entre a técnica moderna e técnica pré-moderna

Como ponto de partida, Jonas procura demonstrar a transformação da ação humana comparando a ideia de técnica para a antiguidade com a moderna compreensão da mesma - assim como a diferença entre os impactos gerados. Quando o autor descreve a ação antrópica nos tempos antigos ele menciona:

[...] a despeito de toda grandeza ilimitada de sua engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos, continua pequeno: é justamente isso que torna as suas incursões naqueles elementos tão audaciosos e lhe permite tolerar a sua petulância. Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram, enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos. [...] Tudo isso é válido, pois antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado⁶.

Todavia, enquanto na antiguidade o *ethos* humano se revelava como superficial e inócuo demais para ameaçar a integridade e equilíbrio de um planeta tão imenso - ao viés antigo, quase que inesgotável⁷ -, de forma contrastante a esse comportamento rústico e

⁶ JONAS, 2006, p.32.

⁷ Isso se dava, justamente pelo fato de que a *techne* praticada pelos povos clássicos em suas incursões pela natureza, serem apenas medidas para compensar certas necessidades frugais de suas comunidades, não havendo então, essa ambição pelo progressivo domínio da natureza, realidade da civilização moderna; logo, como citado

frugal de ação onde o ente 'homem' permaneceu inalterado e situado fora da esfera tecnológica; a *techné* praticada na sociedade moderna extrapola todos esses limites, e além da natureza ser violada em sua essência e equilíbrio, não obstante o próprio homem também tornou-se objeto de (re)configuração dessa prática, pois as hodiernas tecnologias, em especial as biotecnologias, são capazes de inserir elementos completamente novos e fazer do homem, objeto da técnica.

Outro ponto crucial que evidencia a diferença mencionada entre o pré-moderno e o atual agir cívico, é o fato de que a velha tradição ética não associava o exercício da *poiesis* ou *techné*⁸ à uma forma de manifestação da liberdade humana. Pois para os pensadores desse tempo essa prática tratava-se apenas de uma resposta à uma necessidade material, (por ex. a construção de um arado rústico) logo o fabricar/inventar – como era entendida a técnica – não se adequava ao campo da teoria moral.

É compreensível que Hans Jonas enfatize de forma tão veemente o problema da técnica; pois para o autor, a técnica não é mais apenas um meio para a civilização suprir certas necessidades; não se trata mais aqui da técnica como ferramenta ou recurso que se aprimora no decorrer do tempo como um avanço natural de sofisticação de meios e objetos que permeiam a vida humana no planeta. Se, ao que precede a revolução industrial, a técnica era apenas um tributo prestado à necessidade, para o homem contemporâneo ela é a mais significativa tarefa. O *homo faber* adquiriu o primado sobre o *homo sapiens*. A dominação da natureza por via da tecnociência transforma-se no projeto nuclear das sociedades contemporâneas.

anteriormente por Jonas, era precisamente devido à irrelevância dos impactos de sua ação, que era permitido tamanho atrevimento.

⁸ Para os gregos o saber era dividido em dividido em três momentos: *poiesis* ou *techné* que neste contexto se refere a algo como fazer, fabricar, criar; Se associando a arte de criar, ofício do artesão, ou a inventividade do inventor; Práxis (agir, ação) que é a atividade humana em sociedade e na natureza, e *Episteme* que é o verdadeiro conhecimento, diferente da opinião, o conhecimento das causas que são necessariamente verdadeiras.

Nesse sentido, duas perguntas lançam-se à reflexão: Não nos sentimos eufóricos e interessados frente as periódicas conquistas e benefícios possibilitados pelo avanço tecno-científico? Mas em contrapartida, será que reflexionamos sobre as consequências indesejáveis ou imprevistas implicadas por esse “triunfo tecnológico”?⁹ É para esta espécie de hipnose provocada pela confiança cega no progresso técnico que Jonas quer atentar. Não se trata de ter a pretensão de freiar o processo/progresso técnico, pois estamos enveredados no encadeamento técnico ao ponto que esse tipo de medida já não pode mais ser considerada; já que, além de inexecutável, não daria cabo do problema tecnológico. A questão que realmente merece enfoque é a de como repensar nossa responsabilidade, substancialmente distinta, no mundo da civilização tecnológica (ou idade da técnica, como definiu o filósofo Humberto Galimberti).

Desse modo, Quando Jonas menciona a palavra técnica, não há aqui o interesse de se referir à ideia ordinária que se faz de tecnologia¹⁰, mas pelo contrario, problematizar a técnica sobre uma dimensão muito mais ampla, onde a técnica não é apenas um meio de

⁹ Exemplos desastrosos advindos dessa confiança cega e acrítica na técnica são inumeráveis, mas estes são alguns dos que marcaram a história, a saber: as bombas nucleares que sucederam as pesquisas em ficção atômica (projeto Manhattan) e os posteriores bombardeios em Hiroshima e Nagasaki; O caso da Talidomida, droga analgésica (indicada para aliviar os desconfortos da gestação) que foi prescrita extensivamente para gestantes do mundo inteiro, e que mais tarde causou danos teratogênicos em centenas de milhares de fetos; Os danos incalculáveis oriundos da aplicação do DDT, pesticida criado para exterminar praticamente qualquer espécie de artrópode, que foi usado abundantemente no combate a mosquitos, piolhos e como “defensivo” em lavouras etc.(o trágico caso do herbicida Agent Orange, e sua aplicação na guerra do Vietnã também é semelhante a esse exemplo); as consequências devastadoras e inexoráveis proveniente do uso extensivo dos agrotóxicos e transgênicos; contudo, o mais inquietante é que todos os projetos que antecederam esses resultados catastróficos citados foram agraciados com prêmios internacionais, inclusive Nobel.

¹⁰ À ideia ordinária de tecnologia inclui-se o entendimento de senso comum, que visualiza a tecnologia apenas como conjunto de meios que viabilizam um gradual e significativo desenvolvimento da qualidade de vida do homem civilizado. Segundo o autor, essa definição passa a perder sua validade a partir do advento da revolução técnico-científica; como foi comentado anteriormente; mas ainda assim é ingenuamente usada.

possibilidade para um fim, mas “Como um progresso que se autojustifica como fim precípua da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos”¹¹. Ou, dito em outras palavras, a técnica ao se sobressair de tal forma, de uma simples ferramenta passou a ser força regente da ação antrópica, situando-se como um centro de gravidade dessa ação.

Por conseguinte, entende-se aqui, a ideia de técnica desenvolvida pelo filósofo, muito mais como uma tecnocracia que governa o agir, do que uma “tecnologia” que permeia esse agir, por assim dizer. Com efeito, este ideal tecnocrático tem como fundações históricas o advento da revolução técnico-científica, onde perseverava categoricamente, a aspiração ambiciosa de um progressivo saber humano sobre natureza, saber esse que procederia em poder sobre a mesma; tal como foi sentenciado pelo pensador Francis Bacon, com a expressão: “saber é poder”. No entender de Jonas esse poder, nos dias de hoje, é diagnosticado como exploração predatória da natureza por via da técnica, que nesse raciocínio progressivo, amplia-se de forma incomensurável.

Ambos necessitam de proteção (o homem de si mesmo, e a natureza, do homem) por causa da magnitude do poder que se atingiu ao se buscar o progresso técnico, cujo crescente poder engendra a crescente necessidade de seu uso e, portanto, conduz à surpreendente impotência na capacidade de pôr um freio ao progresso contínuo, cujo caráter destrutivo, cada vez mais evidente, ameaça o homem e sua obra. Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse¹².

¹¹ JONAS, 2006, p.35.

¹² JONAS, 2006, p.236s.

E como consequência lógica deste ilimitado poderio do *homo* para com a *physis*, resultam os inumeráveis problemas ecológicos¹³. Mas não se limita apenas ao cenário material a objeção de Jonas, pois não se trata “[...] apenas do destino do homem, mas também da imagem do homem, não apenas de sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência [...]”¹⁴. Esse poder inexorável detido pela humanidade a coloca em um posto “supremo”, e Jonas indaga “se estamos qualificados para esse papel demiúrgico”.

Entraves da ética tradicional: Antropocentrismo e simultaneidade ética

No que tange a crítica enunciada por Jonas em relação às éticas da tradição, dois aspectos se caracterizam como basilares acerca da mesma, a saber: o antropocentrismo e a simultaneidade ética. Pontos estes que para Jonas situam-se como centro de gravidade de todos imperativos éticos até agora proferidos, e que a partir do filósofo são colocados em xeque, tendo em vista a mudança da natureza do comportamento humano, tecnologicamente potencializado.

De acordo com sua análise, primeiramente é constatado que a estrutura das tradições éticas se limitava exclusivamente à esfera do agir humano relativo em si, isto é, ao cenário das relações intra-humanas (homo-homo), no qual “A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo; toda ética tradicional é antropocêntrica”¹⁵. O extra-humano não era levado em conta no que concerne a moral, i.e. até então era nítido a desconsideração da natureza enquanto

¹³ Dentre esses problemas sobressaem-se: escassez gradual de recursos naturais - em resultado de um sistema linear de exploração de recursos em um planeta dotado de finita matéria prima -; efeito estufa (do qual sucedem muitas das catástrofes ambientais); probabilidade de uma eminente guerra bélica; às consequências inexoráveis da prática extensiva da transgênese (a saber, a cada vez mais notável “epidemia” de doenças como câncer, o colapso ecológico) etc.

¹⁴ JONAS, 2006, p.21.

¹⁵ JONAS, 2006, p.35.

propriedade do plano ético humano¹⁶; logo, a tradição ética conservou-se ao longo dos tempos, reduzida ao homem, e não obstante à esfera da *polis*, como enuncia Jonas:

Ainda assim, essa cidadela de sua própria criação, claramente distinta do resto das coisas e confiada aos seus cuidados, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana. A natureza não era objeto da responsabilidade humana [...] diante dela eram úteis à inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma de sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado¹⁷.

Na sequência, não obstante a esse entrave da moral tradicional, onde só a esfera humana é considerada em sua reflexão, agrega-se ainda o fator problemático do imediatismo ético; onde a área de alcance dos postulados éticos ficam reduzidos ao tempo presente, ao aqui e agora, em um limite reduto não apenas temporalmente mas espacialmente. Tendo em vista essa redução temporal-espacial do foco de abrangência da moral clássica, não só todo o extra-humano, ou seja, a natureza, a biosfera é desconsiderada, mas também “a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie.”¹⁸, não eram atingidos pelas curtas perspectivas nas quais se fundamentavam as conjecturas éticas. Assim:

O bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo

¹⁶Dito em outros termos, verifica-se uma “alienação” do homem em relação à natureza (Biosfera), talvez não apenas um simples desprezo, mas pelo fato de a humanidade se auto-proclamar no ápice hierárquico da criação, e com o homem entendendo-se como senhor e dominador da natureza entronado como um rei que explora seu reinado, pouco espaço resta para uma cosmovisão que aspire uma relação de integração e equidade para com o extra-humano, que elenque-o como parte da responsabilidade moral.

¹⁷ JONAS, 2006, p.33s.

¹⁸ JONAS, 2006, p.41.

prazo. Essa proximidade de objetivos era válida tanto para o tempo quanto para o espaço. O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre circunstâncias. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata. O longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência¹⁹.

Portanto, é neste confinamento ao círculo imediato da ação que era (e ainda o é) regida toda moralidade tradicional, onde há como exemplo emblemático as máximas e provérbios que reverberavam como mandamentos imperativos: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”; “Faze aos outros o que gostarias que eles fizessem a ti”; “Nunca trate os teus semelhantes como simples meios, mas sempre como fins em si mesmos”. Os objetos das relações éticas são sempre o próximo nunca o longínquo - geograficamente -, que dirá as gerações futuras que estão por vir. Pois:

Em todas as máximas, aquele que age e o “outro” de seu agir são partícipes de um presente comum. Os que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito comigo são os que têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que esta os afete pelo fazer ou pelo omitir. O universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível de tempo de suas vidas²⁰.

Se antes “o braço curto do poder humano não exigia um longo braço de conhecimento preditivo”²¹, hoje, o “braço” extenso e poderoso da *Techne* humana, exige um longo “braço” de precaução, este que ainda não foi estabelecido no tocante aos nuances éticos atuais. Nas palavras de Jonas,

[...] a complexidade das relações causais na ordem social e na biosfera, que desafia qualquer cálculo (inclusive o eletrônico); o caráter essencialmente insondável do homem, que sempre

¹⁹ JONAS, 2006, p.35s.

²⁰ JONAS, 2006, p.36.

²¹ JONAS, 2006, p.36.

nos reserva surpresas; e a imprevisibilidade, ou seja, a incapacidade de prever as futuras invenções. [...] Em todo caso, a extrapolação requerida exige um grau de ciência maior do que já existe no *extrapolandum* tecnológico²².

Considerações Finais

Como vimos a técnica para a ética clássica não era associada a uma forma de manifestação da liberdade humana, dessa forma, não se adequava a esfera ética; isso se justificava pelo fato de, naqueles tempos, a *techne* tratar-se meramente de uma compensação de necessidades; todavia, em nossa civilização tecnológica, com o exemplo emblemático da apoteose das ciências biotecnológicas, com a globalização da aplicação da transgênese, da manipulação genética não somente na vida vegetal e animal, mas também humana (eugenia por manipulação Biogenética por ex.), do controle comportamental humano por meio de agentes químicos e intervenção cirúrgica cerebral, enfim, novos problemas que evidenciam a obsolescência de nossa velha teoria moral acerca dos desafios da era técnica.

É nesse sentido que é possível ratificar que “A ameaça que pesa sobre o homem não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem”²³; até mesmo no que diz respeito a uma de nossas poucas certezas, a certeza que sentenciou Heidegger, do homem como “Ser-para-a-morte”, não é possível mais assegurar-se, tendo em vista, os progressos da biologia celular e o prolongamento indefinido da vida.

Diante disso, é legítimo questionar: até que ponto admitiríamos, que o âmbito da *techne* atual, seria moralmente neutro? O avanço tecnológico tem incontestavelmente implicações éticas; perante esses novos paradigmas, urge colocar o problema da tecnologia e da ciência no cerne da reflexão filosófica e ética, pois a ação/práxis humana já não pode mais ser cogitada sem a técnica e sem o saber científico,

²² JONAS, 2006, p.73.

²³ HEIDEGGER, 2002, p.30.

como asseverou o filósofo italiano Humberto Galimberti: “A técnica não é neutra, porque cria um mundo com determinadas características com as quais não podemos deixar de conviver e, vivendo com elas, contrair hábitos que nos transformam obrigatoriamente”²⁴ (dimensão normativa da técnica). Nessa ótica, a ética da responsabilidade de Hans Jonas aspira colaborar para uma revisão e reformulação dos princípios norteadores. E para isso, muito mais importante do que uma crença inocente no progresso tecnológico ilimitado, é éticamente decisivo, uma postura de temor e de modéstia perante o poderio imperioso que o *Homo Faber* tem em suas mãos.

Com aquilo que fazemos aqui e agora e, quase sempre, com o olhar sobre nós mesmos, influenciamos massivamente a vida de milhões em outros lugares e no futuro, que não tiveram voz aqui e agora²⁵.

Referências:

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2012.

GALIMBERTI, U. **Psiche e Techne: o homem na idade da técnica**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **O princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Técnica, medicina y ética: La práctica Del principio de responsabilidade**. Barcelona: Paidós, 1997.

²⁴ GALIMBERTI, 2006, p.8.

²⁵ JONAS, 1997, p.45.

SANTOS, R. D. *et al.* (Orgs.). **Ética para civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

A questão dos grupos como sujeitos de direitos: as críticas de Barry ao multiculturalismo de Kymlicka

*Ana Paula Brito Abreu de Lima*¹

As questões de direitos de grupos minoritários no interior dos estados em que vivem são parte de um intenso debate filosófico sobre se e em que medida as demandas por direitos especiais, fundamentadas em considerações acerca da relevância da cultura na vida de indivíduos pertencentes a grupos minoritários devem ser reconhecidas como legítimas. Integra esse debate, que vem se intensificando desde as últimas décadas do século XX, a discussão acadêmica sobre o Multiculturalismo, cuja contribuição e Will Kymlicka é uma das mais relevantes.

Dentre as principais críticas ao Multiculturalismo estão as de Brian Barry, que considera um problema o reconhecimento público de direitos diferenciados cujos portadores seriam grupos, e não os indivíduos. O autor personifica um posicionamento comumente adotado, mesmo entre os liberais igualitários, diante da teoria dos direitos de grupos defendida por Kymlicka.

O contraponto entre as teorias de Kymlicka e Barry, nos aspectos ora levantados, é bastante representativo do debate filosófico contemporâneo envolvendo a questão dos direitos fundamentais e da teoria liberal igualitária desde Rawls, principalmente, sobre a pertinência de se considerarem os grupos culturais como sujeitos de direito.

A não consideração dos direitos de grupos por parte dos liberais, dentre eles Barry, entretanto, tem contribuído para com a

¹ Doutoranda em Filosofia na UFSM.

marginalização dos grupos minoritários, absorvidos pelo grupo cultural majoritário, o que seria o caso dos indígenas e dos quilombolas diante da sociedade brasileira dita *miscigenada*. Tal realidade é fortemente indicativa da necessidade de complementação da teoria liberal igualitária de Rawls, com uma abordagem específica dos grupos culturais, inclusive e principalmente os minoritários, como sujeitos de direito.

Multiculturalismo: uma teoria liberal dos direitos de grupos minoritários, segundo Kymlicka

Multiculturalismo é uma discussão acadêmica que vem se intensificando desde as últimas décadas do século XX e é parte de um movimento filosófico mundial que busca a consolidação dos direitos humanos como princípios ético-jurídicos, enfatiza o direito à diferença e tenta resgatar a memória das vítimas da história condenadas ao silêncio. As políticas do Multiculturalismo estão presentes tanto nos países que adotam políticas pluralistas do reconhecimento da identidade cultural de seus múltiplos grupos étnicos e na Comunidade Internacional, cujo reconhecimento crescente da legitimidade das demandas de grupos minoritários está presente em documentos como o *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, da ONU, de 1992². São exemplos célebres de questões de direitos de grupos minoritários no interior dos estados em que vivem os casos das populações indígenas no Brasil, que reivindicam o direito ao ensino básico na língua original de suas respectivas tribos, bem como o de imigrantes muçulmanas, na França, buscando o direito de usarem o véu nas salas de aula e também o dos quebequenses, no Canadá, que demandam o direito de terem o francês como única língua oficial no Quebec, entre outros.

As questões de direitos de grupos minoritários no interior dos estados em que vivem são parte de um intenso debate filosófico sobre se e em que medida as demandas por direitos especiais, fundamentadas em considerações acerca da relevância da cultura na

² Disponível em: <<http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm>>.

vida de indivíduos pertencentes a grupos minoritários devem ser reconhecidas como legítimas. Uma das contribuições mais relevantes no contexto desse debate é apresentada pelo filósofo canadense Will Kymlicka, do departamento de Filosofia da Queen's University, em Kingston, Ontário.

Kymlicka pertence a uma geração de filósofos políticos anglo-saxões que se formou sob a influência direta de John Rawls, adeptos de uma proposição normativa que vem sendo denominada de Liberalismo Igualitário como forma de diferenciá-la do Neoliberalismo. Para os liberais igualitários, sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos, existindo, assim, uma divisão moral de trabalho entre a sociedade, responsável por dar forma a uma estrutura institucional que propicie aqueles direitos e oportunidades para todos, sem distinção de qualquer tipo, tais como raça, etnia, sexo ou religião, e seus membros individuais, aos quais cabe decidir que uso farão em suas vidas desses recursos institucionalmente garantidos. A formulação considerada a mais completa desse ideal político no século XX é a de Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*

A teoria liberal dos direitos das minorias, de Kymlicka, baseia-se no fato de que os antagonismos de fundo cultural tornam cada vez mais óbvia a constatação de que os direitos das minorias não podem ser abarcados pelos direitos humanos, devendo os padrões tradicionais dos direitos humanos ser suplementados com uma teoria de direitos das minorias, para resolver tais questões de maneira mais justa. Segundo essa teoria de Kymlicka, os termos “cultura” e “multicultural” são utilizados com sentido étnico. Cultura é sinônimo de nação e povo, ou seja, uma comunidade que se perpetua por várias gerações, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou terra natal, compartilhando uma língua distinta e uma história. Um estado é multicultural se seus membros pertencem a nações diferentes (estado multinacional) ou emigraram de diferentes nações (estado poliétnico) e se esse é um aspecto importante da identidade pessoal de seus integrantes. Assim, Multiculturalismo não é

um “guarda-chuva” para qualquer diferença relacionada à diferença de grupo, na perspectiva moral ou de identidade pessoal.

O objetivo da teoria de Kymlicka é a acomodação das minorias etnonacionais, utilizando-se de mecanismos compatíveis com os princípios liberais igualitários, o que é necessário pelo fato de a maioria dos países da América e da Europa serem multinacionais e poliétnicos ao mesmo tempo. Para isso, parte do princípio de que os grupos nacionais não são definidos por descendência ou raça, mas sim em termos da integração a uma comunidade cultural e, por esse motivo, a nacionalidade deve ser aberta a qualquer pessoa, sem restrição de raça ou cor, que tenha interesse em aprender a língua, a história da sociedade e participar de suas instituições políticas e sociais.

Em sua teoria Kymlicka identifica e trata das minorias nacionais, que buscam a diferenciação da maioria dominante, o autogoverno, e as minorias étnicas imigrantes, as quais buscam a integração à sociedade dominante, mas podem tornar-se minorias nacionais se forem estabelecidas coletivamente em uma mesma região e lhe forem dado poder para se tornarem efetivamente minorias nacionais. A imigração e a incorporação de minorias nacionais são os dois tipos mais comuns de diversidade cultural nos estados modernos, mas nem todos os grupos etnoculturais se encaixam perfeitamente dentro deles, segundo Kymlicka. A situação dos afro-americanos, por exemplo, é bastante distinta: não se enquadram no padrão dos imigrantes voluntários, foram impedidos de integrar as instituições da cultura majoritária e também não são minoria nacional, pois não possuem terra natal na América ou uma língua histórica comum.

Na teoria de Kymlicka, os direitos de grupos consistem em direitos de autogoverno, para as minorias nacionais nos estados multinacionais, direitos poliétnicos e direitos de representação especial. O federalismo pode ser um mecanismo para autogoverno se a minoria nacional formar uma maioria em uma das unidades federadas, como no caso do Quebec e os direitos poliétnicos são medidas específicas de grupos que englobam isenções de leis e regulamentos a integrantes de grupos étnicos devido a

incompatibilidade de tais normas com suas práticas religiosas (ex.: isenção do uso de capacetes aos homens sikh, devido ao uso de turbantes). Já os direitos de representação especial são medidas temporárias utilizadas como respostas a desvantagens sistêmicas ou barreiras no processo político que tornam impossível a representação da visão e interesses dos grupos. Uma forma de “ação afirmativa”.

As reivindicações dos grupos étnicos ou nacionais, segundo Kymlicka, são de dois tipos: restrições internas e proteções externas. As restrições internas ocorrem quando o grupo étnico ou nacional persegue o uso do poder do estado para restringir a liberdade de seus próprios membros em nome da solidariedade do grupo, o que se verifica em certas culturas teocráticas e patriarcais, onde as mulheres são oprimidas e a ortodoxia religiosa é legalmente reforçada. Proteções externas são medidas adotadas quando o grupo étnico ou nacional busca proteger sua existência distinta e identidade pela limitação do impacto das decisões da sociedade maior.

Na concepção de Kymlicka, os liberais devem endossar certas proteções externas para promover a justiça entre os grupos, mas deveriam rejeitar as restrições internas que limitam o direito dos membros dos grupos a questionar e revisar as autoridades e práticas tradicionais. Em sua teoria, Kymlicka considera ser de fundamental importância o conceito de *cultura societal*, a qual é responsável pelo estilo de vida específico que os membros do grupo irão adotar e perpassa por uma cadeia completa de atividades. Assim, a cultura societal tende a ser territorialmente concentrada e baseia-se em uma língua compartilhada por seus membros, envolvendo não só memórias e valores compartilhados, mas também instituições e práticas.

Para muitos liberais o processo de construção de uma cultura comum é algo estendido a todo o país e, portanto, existiria apenas uma cultura em cada país. Para Dworkin³ por exemplo, haveria apenas uma estrutura cultural nos EUA, baseada em uma só língua. Kymlicka discorda dessa visão, por considerar a cultura baseada na

³ DWORKIN, 2005, p.232s.

língua inglesa, naquele país, não a única, mas a dominante, sendo as poucas culturas minoritárias existentes simplesmente excluídas. Tal exclusão é origem de muitos conflitos, já que as culturas societais tendem a tornar-se culturas nacionais e são fundamentais para a liberdade das pessoas, pois as instituições sociais apresentam enorme significância em nossas vidas e na determinação de nossas opções.

Kymlicka⁴ faz distinção entre grupos “étnico-culturais” e “minorias nacionais” e, por meio dela, argumenta que a teoria multiculturalista destina-se às minorias nacionais. Para Kymlicka, a primeira categoria se aplica a grupos étnicos e raciais constituídos de forma voluntária, por meio de imigração, como os grupos hispânicos nos Estados Unidos, os sihks na Grã-Bretanha, os turcos na Alemanha, entre outros. A segunda compreende as minorias não imigrantes, cujos territórios foram involuntariamente incorporados às fronteiras de um estado maior, por meio de conquista, colonização ou federação, entre os quais se encontram os grupos indígenas de países como o Canadá, os Estados Unidos, o Brasil, os quebequenses, do Canadá, os chicanos e porto-riquenhos nos Estados Unidos, os maoris na Nova Zelândia e os grupos aborígenes da Austrália. Os primeiros podem demandar certos direitos de grupos, que Kymlicka denomina “direitos poliétnicos”, como o direito dos sihks da Grã-Bretanha de dirigir motocicletas sem usar capacete (pois não podem tirar seus turbantes por razões religiosas), mas objetivam a integração na sociedade mais ampla, e os segundos demandam essencialmente direitos de autogoverno. Assim, a motivação central de Kymlicka em sua argumentação seria propor uma teoria normativa capaz de reconhecer e fortalecer as demandas de reconhecimento dos direitos das minorias nacionais, como a dos quebequenses do Canadá.

Barry e as críticas ao uso normativo do termo multiculturalismo

Dentre os críticos mais contundentes ao Multiculturalismo, por outro lado, está Barry⁵, que considera ser controverso o significado do termo multiculturalismo, pois frequentemente se oscila entre um uso

⁴ KYMLICKA, 1995, p.10-18.

⁵ BARRY, 2001, p.22.

descritivo e um uso normativo de multiculturalismo. No sentido descritivo esse termo equivale a pluralismo, ou outros termos semelhantes, e não identifica nenhuma posição normativa específica. Assim, todas as sociedades contemporâneas são multiculturais, nesse sentido. O autor critica o multiculturalismo entendido como uma posição normativa e um programa político, que tem como ideia central o fato de que não basta garantir direitos iguais entre os membros das minorias e os membros da maioria cultural. Quando há identidades culturais envolvidas, segundo o programa político multiculturalista criticado por Barry, a justiça exigiria o reconhecimento público de direitos diferenciados cujos portadores seriam grupos, e não os indivíduos.

Muito comentadas e criticadas por Barry⁶ são as isenções, advindas das políticas multiculturalistas, do cumprimento de determinadas normas legais por razões culturais ou religiosas – como o exemplo da isenção do cumprimento de normas humanitárias de sacrifício de animais ou a demanda por parte de grupos de judeus ortodoxos e de muçulmanos, em países como a Inglaterra, de fazer seu direito familiar religioso prevalecer sobre o direito do Estado liberal, sobre formas de tratamento médico, mesmo quando isso possa ser a única maneira de salvar crianças em situação de risco de vida.

Barry denomina o modo como o liberalismo enfrenta as diferenças culturais e religiosas de “estratégia da privatização”. Essa estratégia consiste na desativação do potencial de conflito das diferenças culturais no mundo ocidental que, segundo o autor, requer sua despolarização, fazendo com que seus adeptos se utilizem dos mesmos recursos institucionais disponíveis para todos. Não seria essa estratégia, na concepção de Barry, uma ideia de uniformidade cultural, como consideram os multiculturalistas citados e criticados pelo autor, inclusive Kymlicka, mas sim, a afirmação pública de princípios como a igualdade cívica, a liberdade de expressão e de consciência e a liberdade de associação, a não discriminação e a garantia de oportunidades iguais que, para ele, seria a única forma equitativa de enfrentamento dos conflitos decorrentes das diversas visões sobre as

⁶ BARRY, 2001, p.122.

condições sociais da boa vida.

Assim, Barry se encontra dentre os pensadores liberais que acreditam que a implementação efetiva desses princípios, por meio dos arranjos institucionais básicos da sociedade, por si só, permitirá às minorias culturais e religiosas a observância e vivência de seus costumes diferentes e valores distintos e o empenho em preservar sua identidade de grupo. O autor personifica um posicionamento comumente adotado, mesmo entre os liberais igualitários, diante da teoria dos direitos de grupos defendida por Kymlicka.

Os liberais, entre eles Barry, defendem políticas de “ação afirmativa” e de “admissão diferenciada”, implementadas para combater os efeitos da discriminação racial, étnica e de gênero no acesso às universidades e a postos de trabalho, mas o fazem, no seu entender, diferentemente da forma adotada pelo programa político multiculturalista, por beneficiarem diretamente indivíduos e não grupos. Espera-se que tenham efeitos benéficos para o grupo. Vale lembrar, entretanto, que Barry não defende as ações alternativas temporárias baseadas em critérios socioeconômicos como a maneira em si de combater os efeitos da discriminação, mas sim como um suplemento à maneira efetiva de se combater tais efeitos, que são as políticas universais de bem-estar (saúde e escola iguais e gratuitas para todos, entre outras). Como tais medidas são universalizantes, Barry critica o multiculturalismo por buscar leis e políticas particularizantes (hospitais para mulheres, escolas para meninas, etc.) e enfraquecer a unidade em favor das políticas públicas.

De acordo com o pensamento liberal representado por Barry, a expectativa é de que, por exemplo, ao se aumentar a participação de negros em posições ocupacionais valorizadas, possa-se produzir um efeito benéfico à autoestima dos negros em geral, que, desde crianças, se espelhariam em pessoas, modelos de sucesso, com características semelhantes às suas. Contudo, para Barry, o problema envolvendo a discriminação racial não estaria na cultura negra, pois os negros norte-americanos não seriam discriminados por serem portadores de uma cultura específica. Como os grupos de imigrantes em vários países industrializados, os negros sofreriam de uma forma de discriminação

direta que se definiria muito mais por ser considerado um “estrangeiro”, ou um “agregado, do que pela cultura específica da qual fariam parte.

Dessa forma, Barry considera que os negros norte-americanos não se ressentem pelo fato de o “Black-English” não ser ensinado nas escolas frequentadas por suas crianças, mas sim por não possuírem as oportunidades e recursos que uma sociedade liberal justa deveria garantir a todos. O problema seria, então, de desigualdade social, o que se pode combater com as políticas de “admissão diferenciada”, que têm o propósito de promover oportunidades iguais para todos, apesar de ainda serem insuficientes para isso, e que devem durar enquanto for necessário e se possa demonstrar que a discriminação racial contribui para a geração de oportunidades desiguais.

Barry, então, enfatiza ser um equívoco considerar que aquilo que constitui grupos de negros, mulheres, idosos, homossexuais e até mesmo minorias étnicas e nacionais tenha um fundamento cultural. A filiação ao grupo das mulheres, por exemplo, é definido pelo sexo, assim como o pertencimento ao grupo de idosos se define pela idade e a orientação sexual é o fator que define uma pessoa como membro do grupo dos homossexuais, e assim por diante.

A posição de Barry, bastante incisiva em suas críticas diretas ao multiculturalismo é eivada de conceitos encontrados no pensamento de John Rawls⁷ que, utilizando-se de Mill, formula a concepção de povos liberais como aqueles detentores de três características básicas: um governo constitucional razoavelmente justo, que serve os seus interesses fundamentais; cidadãos unidos por afinidades comuns e uma natureza moral. A primeira seria institucional, a segunda cultural e a terceira exigiria uma ligação firme com uma concepção política (moral) de direito e justiça.

A denominação “afinidades comuns” que Rawls empresta de Mill advém da consideração de que o que faz um grupo de pessoas se torna uma nacionalidade, que as faz cooperar entre si, com mais disposição

⁷ RAWLS, 2004, p.30.

do que com relação a quaisquer outras, desejar ter um mesmo governo que seja o delas mesmas ou de seus representantes no interior do grupo, é um sentimento derivado da combinação dos seguintes fatores: identidade de raça e ascendência, comunidade de língua, religião, limites geográficos e, considerado o mais forte, a identidade dos antecedentes políticos, uma história nacional e a consequente comunidade de recordações, o orgulho e a humilhação, o prazer e o pesar coletivos, ligados aos mesmos incidentes do passado.

Porém, Rawls considera quanto ao fato de os povos liberais estarem unidos por afinidades comuns e desejarem um mesmo governo democrático, se essas afinidades fossem inteiramente dependentes de uma linguagem, história e cultura política comuns, com uma consciência histórica compartilhada, essa característica raramente seria plenamente satisfeita, se o fosse de fato em algum grau, uma vez que as conquistas históricas e a imigração causaram a mistura de grupos com culturas e memórias históricas diferentes, que agora residem no território da maioria dos governos democráticos contemporâneos. Não obstante, o Direito dos Povos de Rawls parte da necessidade de afinidades comuns, não importa qual a sua fonte, esperando que, com isso, começando-se dessa maneira simplificada, seja possível a elaboração de princípios políticos que, no devido tempo, nos capacitarão a lidar com casos mais difíceis, em que nem todos os cidadãos sejam unidos por uma linguagem comum e memórias históricas compartilhadas.

Rawls acredita, de forma semelhante à de Barry, que uma política liberal (ou decente) razoavelmente justa seja capaz de satisfazer os interesses e necessidades culturais de grupos étnicos e nacionais diversos, o que Kymlicka, por sua vez, diz não ser suficiente.

A ideia de afinidades comuns que Rawls já enxerga como algo que pode não ser compartilhado por todos os grupos integrantes de um Estado-Nação, é admitida, de certa forma, por Kymlicka, com a diferença de que, em sua teoria de direitos de grupos minoritários Kymlicka enfatiza a necessidade de que haja maior respeito a tais diferenças, institucionalmente, pois a imposição da cultura majoritária às demais fomenta o ressentimento e os conflitos, demonstrando que

as políticas liberais (ou decentes), com o enfoque apenas no indivíduo abstraído de seu grupo cultural, não são capazes de satisfazer os interesses e necessidades culturais de grupos étnicos e nacionais diversos.

Considerações finais

O contraponto entre as teorias de Kymlicka e Barry, nos aspectos ora levantados, é bastante representativo do debate filosófico contemporâneo envolvendo a questão dos direitos fundamentais e da teoria liberal igualitária desde Rawls, no que se refere à pertinência de se considerarem os grupos culturais como sujeitos de direito.

A não consideração dos direitos de grupos por parte dos liberais, entretanto, tem contribuído para com a marginalização dos grupos minoritários, absorvidos pelo grupo cultural majoritário, o que seria o caso dos quilombolas e indígenas diante da sociedade brasileira dita *miscigenada*. Nesse contexto, a posição de Barry, universalista, a mais declarada contra a tese dos direitos de grupos, contribuiria para com a manutenção desse status quo. Por esse motivo, faz-se necessária a intensificação do debate filosófico no sentido da complementação da teoria liberal igualitária de Rawls, com uma abordagem específica dos grupos culturais, inclusive e principalmente os minoritários, como sujeitos de direito.

Referências:

BARRY, Brian. **Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism**. Cambridge-Mass: Harvard University Press, 2001.

47/135. **Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities**. Disponível em: <<http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm>>

DWORKIN, R. **Uma Questão de Princípios**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
Disponível em:
<<http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm>>

Responsabilidade moral e atitudes reativas

*Alexandre Xavier Vargas*¹

Normalmente ao trazer à tona para discussão o problema da responsabilidade moral ou algum outro intimamente relacionado, logo percebemos a quase constrangedora e, na maioria das vezes aparentemente inevitável, necessidade de um posicionamento acerca de questões sobre a possibilidade do determinismo. Em termos simplificados, pode-se dizer, o determinismo pode ser entendido em certo sentido como a tese de que as pessoas estão pré-determinadas em suas ações, em algum grau. Nessa perspectiva, os elementos do par de termos, responsabilidade e determinismo, parecem sempre andar juntos como termos relacionados a uma mesma discussão, pois se trata no mínimo de um lugar comum, não sem certo fundamento, que a possibilidade de responsabilização de um agente, seja por uma ação praticada ou omissão deliberada da mesma, deva envolver a possibilidade de escolha por parte desse agente e, portanto, mesmo que implicitamente, que este não se encontre determinado por qualquer fator externo à sua vontade de modo a inviabilizar sua capacidade de escolha por si mesmo entre diferentes cursos de ação. Nesse sentido, creio que a discussão sobre a possibilidade da responsabilização de um agente por sua conduta nas principais discussões correntes sempre passe, direta ou indiretamente, por um tratamento que se pretende satisfatório quanto ao problema da liberdade X determinismo.

A partir daqui passarei a tratar esse problema como algo que tem sido, em larga medida, considerado como uma questão central nas discussões sobre a responsabilização moral de agentes, assumindo também, por conseguinte, que sua resolução tenha no mais das vezes sido vista como um pré-requisito necessário para respostas que se

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas.

possam chamar de adequadas ao problema da responsabilidade moral. Como esclarecimento preliminar, gostaria apenas de acrescentar que ao enunciar o problema da liberdade X determinismo, entendo o termo liberdade em sentido ordinário. Tomo tal termo como um sinônimo da expressão livre arbítrio em um uso comum, significando apenas agir de modo a não estar condicionado de maneira determinante e involuntária por algum fator alheio à própria vontade.

Parece razoável supor que um primeiro e importante passo para uma discussão adequada do problema seja certa delimitação, ainda que em linhas gerais, de qual seja de fato o problema que enfrentamos. Assim, tentarei estabelecer de modo mais claro as possibilidades de posicionamento acerca do tema que parecem se apresentar a fim de posteriormente avaliar que consequências tais posições parecem implicar, bem como em que sentido se relacionam com meu presente propósito, a saber, sugerir certa desqualificação do problema da liberdade X determinismo, classificando-o enquanto problema apenas teórico e sem relação necessariamente determinante nas práticas efetivas de responsabilização de agentes do ponto de vista moral.

Sem desconsiderar a especificidade e complexidade das diferentes posições relevantes ao assunto sustentadas por filósofos, cientistas, outros estudiosos e até mesmo pela opinião comum, segundo penso, parece forçoso que, pelo menos, com elevado grau de generalização, todas elas possam de algum modo ser encaixadas em uma das três categorias que enunciarei a seguir. Nomearei essas categorias, com certa imprecisão conceitual, como 1) determinismo absoluto ou estrito; 2) liberdade absoluta ou irrestrita; e 3) determinismo moderado ou liberdade moderada, dependendo de sua orientação favorecendo um extremo ou outro da dicotomia em questão. A textura aberta e geral dessas três categorias ou posições, em sentido bastante amplo, pode ser mais bem compreendida como indicando acima de tudo famílias de concepções específicas que possuem argumentos próprios referentes ao modo como se dão as ações humanas, ou mesmo para além disso. Contudo, assumirei aqui para meus propósitos apenas o que se refere a ações praticadas por agentes humanos.

A primeira dessas posições, que me referi como determinismo absoluto ou estrito, diz respeito à ideia de um determinismo total e intransponível. Nesse tipo de concepção não há qualquer espaço para escolha, de modo que, nesse caso, toda e qualquer ação humana estaria necessariamente determinada por fatores externos à vontade dos indivíduos. Em outras palavras, sequer faria sentido falar em vontade ou escolha. Na segunda, a liberdade absoluta ou irrestrita, temos o outro extremo, por assim dizer. O indivíduo é visto como absolutamente livre, isto é, suas ações têm como origem tão somente sua vontade ou mesmo racionalidade, sendo a escolha do agente a causa de sua ação, ou pelo menos, a possibilidade de escolha é sempre vista como o fator determinante.

A terceira posição, que chamei determinismo moderado ou liberdade moderada, constitui, creio eu, a família mais ampla e plausível de posições acerca da questão. O sentido geral que parece unir tais posições é justamente o de que essas constituem, em conexão com as teses ou argumentos particulares que as fundamentam, algo intermediário entre as duas famílias acima elencadas. Nesse caso, apenas para enunciar de modo geral, temos a tese de que as ações humanas são parcialmente livres ou parcialmente determinadas, sendo que, algumas ações são livres e outras determinadas ou, em uma outra interpretação possível, a mesma ação poderia, por certa mistura de elementos, na sua motivação, por exemplo, ser em parte livre e em parte determinada.

O que parece importante notar das delimitações acima, apesar de sua enorme generalidade, é que a cada uma delas parece corresponder implicitamente, um posicionamento quanto ao determinismo no que diz respeito ao seu valor de verdade. Tomando nossa delimitação respectivamente temos o seguinte esquema: em '1' o determinismo é considerado verdadeiro; em '2' o determinismo é considerado falso e; em '3' o determinismo é considerado parcialmente verdadeiro ou, de modo mais claro, verdadeiro em determinados casos ou em certa medida.

Dado esse estado de coisas, parecem legítimas as seguintes perguntas: as posições '1', '2' e '3', acompanhadas de seus correlatos

quanto ao valor de verdade do determinismo, têm, de fato, implicações relevantes para a responsabilização de qualquer agente? Ou ainda, poderia alguma possível implicação barrar completamente a prática de responsabilização dos agentes por sua conduta? Não parece de modo algum tarefa fácil estabelecer qualquer resposta a esse respeito, tratarei por hora, a fim de tornar a questão mais palpável, de fazer algumas brevíssimas considerações sobre as linhas argumentativas que promovem a tensão que sustenta o problema da liberdade X determinismo.

Não tenho a pretensão de apresentar algo exaustivo, dada a grande quantidade de argumentos ou pelo menos de tendências argumentativas envolvidas na tentativa de defesa ou refutação do determinismo, entretanto, há certas vias argumentativas conhecidíssimas envolvidas na discussão. Do lado favorável ao determinismo podem-se elencar certos argumentos de inspiração científica, filosófica ou mesmo de ambas. Alguns exemplos são as noções gerais de determinismo biológico, determinismo psicológico, determinismo causal, entre tantos outros. Certamente esses não são os únicos ou mesmo a única categoria de argumentos pró-determinismo, há também certos argumentos filosóficos que parecem cair em uma grande categoria dos argumentos lógicos, em sentido peculiar. Um exemplo a considerar dentro dessa categoria, embora não pareça claro se este é realmente um argumento a favor do determinismo, é o de que não é possível apresentar uma prova cabal da falsidade do determinismo justamente porque qualquer refutação simplesmente pressupõe a liberdade pelo menos no sentido de que nossa capacidade de julgar deve necessariamente ser considerada não sujeita a qualquer tipo de determinação no ato de uma pretendida avaliação adequada das premissas da qual se seguiria uma possível conclusão de que o determinismo é falso. Do outro lado, porém, que afirma a falsidade do determinismo, temos, normalmente a partir de diferentes justificativas, que são provavelmente tão numerosas quanto o número de pensadores que se interessaram pelo assunto, diferentes e muitas vezes bastante engenhosas formas de apelo à sensação intuitiva que em geral parecemos apresentar de que somos livres, de que podemos

realmente escolher nosso curso de ação, pelo menos, dentro das possibilidades que a nós se apresentam.

Cabe notar, todavia, que a aparentemente mais ampla variedade de vias argumentativas pró-determinismo se mostra, contudo, duvidosa, pois, considerando, por exemplo, apenas algumas das noções anteriormente listadas não se mostra claro se há, de fato, fronteiras bem definidas entre essas formas de determinismo, por assim dizer. Dizer que alguém está biologicamente determinado, por exemplo, pode muito bem conter o fato de que este esteja psicologicamente determinado. Além disso, não parece completamente claro se a primeira afirmação não serve como explicação para segunda, ou se a primeira, por sua vez, não pode ser ela mesma explicada por uma forma mais ampla e geral de determinismo causal que englobe organismos humanos, por exemplo, como mera parte pouco significativa de um todo determinado por leis gerais da natureza ou algo do gênero.

O ponto ao qual quero chegar é que, em resumo, o problema da liberdade X determinismo no que diz respeito às ações humanas parece poder ser formulado como se segue: parecemos ter a convicção de que em alguma medida possuímos liberdade de escolha, entretanto, a compreensão de que fazemos parte de uma enorme cadeia de eventos de algum modo conectados entre si e sob a qual não parecemos ter qualquer controle significativo oferece um obstáculo aparentemente intransponível para a justificação dessa convicção. Thomas Nagel, por exemplo, apresenta uma compreensão semelhante do problema em seu trabalho *Visão a Partir de Lugar Nenhum*.² Desse modo, a possibilidade aparentemente sempre presente de que a tese do determinismo seja verdadeira parece, até certo ponto, ameaçar a legitimidade de nossas práticas de responsabilização de agentes. Pois, parece razoável a conclusão de que se alguém não tem, em última instância, controle sob suas ações, então não faz sentido aprovar ou desaprovar, e, por conseguinte, responsabilizá-lo por suas atitudes sejam elas quais forem.

² NAGEL. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Por outro lado, alguns filósofos têm chamado a atenção para o caráter prático da ideia de responsabilização e, por vezes, oferecido bons argumentos para sua desvinculação de uma resposta sobre a verdade ou falsidade da tese do determinismo. Uma contribuição notável nesse sentido, segundo penso, encontra-se no trabalho *Freedom and Resentment*, de Peter Strawson. Nesse trabalho, Strawson apresenta a noção de atitudes reativas, que procurarei descrever em seus aspectos essenciais indicando, embora de modo mais ou menos desconectado com os propósitos do próprio Strawson no trabalho em questão, que esta pode contribuir para um possível redirecionamento do problema da responsabilidade moral, isto é, um redirecionamento centrado em nossas práticas comuns sem a necessidade de dar conta de questões obscuras e aparentemente sem resposta, como parece ser caso da pergunta pela verdade ou falsidade do determinismo.

A própria simplicidade da ideia de atitudes reativas parece, de modo um tanto inusitado, dificultar sua exposição. Desconsiderando, para fins de simplicidade, certa classificação precisa, pode-se dizer que Strawson entende por atitudes reativas certas reações emocionais de nossa parte para com o comportamento de outros. Trata-se de certas reações que caracterizam práticas envolvidas em nossas relações interpessoais e que denominamos gratidão, ressentimento, mágoa, entre outras similares. Essas atitudes são, na verdade, reações com as quais estamos tão familiarizados em nossas práticas cotidianas, que mencioná-las por meio de exemplos ganha um caráter até mesmo trivial. Por outro lado, parece residir justamente nessa familiaridade boa parte de sua capacidade de explicação e apelo intuitivo.

Sendo as atitudes reativas, de modo geral, respostas emocionais que apresentamos em relação a atitudes de outros, seja por participação ativa ou omissão, e, que nos referimos por diversos nomes, com os quais também estamos familiarizados, assumirei a simplificação, assim como o próprio Strawson o faz, de que uma atitude reativa é essencialmente uma reação emocional de aprovação ou desaprovação moral. Assim, na dinâmica das diversas formas de relação interpessoal entre indivíduos residem diversos tipos de atitudes reativas que correspondem a diferentes formas de aprovação ou reprovação quanto às atitudes de outros.

A ideia geral relacionada à noção de atitudes reativas que pretendo fazer uso é justamente a de que independentemente de uma resposta definitiva à verdade ou falsidade do determinismo reagimos de certo modo às atitudes de outros. Simplesmente nossa prática denuncia algo que parece se apresentar para além de qualquer racionalização a esse respeito. Quando, por exemplo, alguém pratica determinada ação que nos causa dano, parecemos simplesmente nos ressentir desta pessoa e, por conseguinte atribuir-lhe tacitamente culpa, isto é, responsabilidade por aquela ação. Parece evidente, todavia, que uma mera resposta emocional que traz como implicação subentendida que alguém está de fato culpando alguém não parece constituir razão suficiente para que isso esteja, de fato, justificado. Pode-se contra-argumentar, inclusive, que muitas vezes certas pessoas agem de modo extravagante e incoerente a esse respeito. Por outro lado há um sentido, segundo penso, em que esse tipo de atitude ganha certa objetividade apresentando não apenas o mero *status* de reação subjetiva de um indivíduo. De acordo com Strawson, algumas atitudes reativas assumem um papel objetivo no sentido de que são constituintes essenciais de determinadas práticas típicas das relações interpessoais mais comuns.

Para ilustrar em que consiste essa noção de objetividade, consideremos o seguinte exemplo. Muitas, senão todas as relações interpessoais envolvem de algum modo a prática de fazer promessas, e, em muitos casos, o descumprimento dessas promessas gera reações de desaprovação moral, sobretudo, por parte daqueles que sofrem malefícios com esse descumprimento. Entretanto, dada tal situação, pode-se colocar a seguinte questão: seria isso uma desaprovação apenas subjetiva? Aparentemente, não. Em geral, mesmo aqueles que não sofrem quaisquer malefícios com o descumprimento de uma promessa feita a outrem, uma vez familiarizados com o contexto no qual tal promessa foi feita, parecem tender a concordar por certa capacidade de empatia, segundo Strawson, que alguém que teve descumprida uma promessa feita está sim justificado a culpar quem a descumpriu. Em outras palavras, qualquer um familiarizado com o modo como efetivamente tal prática funciona, parece em condições normais compreender que se o incidente tivesse acontecido em sua

desvantagem ele também culparia aquele que o proporcionou, do que segue certa legitimação dessa culpa em uma comunidade moral suficientemente familiarizada com um modo comum de agir, além disso, nesse caso, é plausível supor que esse mesmo indivíduo concordaria, pelo menos teoricamente, que ele próprio deveria ser responsabilizado em um cenário hipotético onde ele promovesse o incidente.

O ponto a que Strawson parece chamar a atenção é justamente que, independentemente das racionalizações que possamos apresentar para defender que as pessoas podem não ser, em última instância, responsáveis por suas ações nosso modo de agir em termos de respostas emocionais mostra que isso efetivamente não faz qualquer diferença significativa no modo como efetivamente procedemos em nossas relações com outros indivíduos. Segundo Strawson, em argumentação de inspiração de tom acentuadamente humeano, isso se apresenta como um tipo de característica da natureza humana.

Procurei até aqui usar o termo prática, pois, segundo penso, parece duvidoso assumir algo tão forte como uma natureza humana tão somente a partir de considerações acerca do modo como funcionam algumas das mais conhecidas relações interpessoais, entretanto, por outro lado, não vejo qualquer razão definitiva para descartar de antemão tal conclusão. Contudo, essa discussão em particular não parece de grande importância, de modo que, o que me interessa aqui é o modo como a noção de atitudes reativas parece capaz de oferecer uma fundamentação plausível para a responsabilização moral, ao mesmo tempo em que, segundo penso, não parece necessitar de considerações ao problema da verdade ou falsidade do determinismo.

É fundamental notar, nesse sentido, que ainda assim tal explicação para o modo como se dá a responsabilização moral de agentes parece deixar intocado o problema da verdade da tese do determinismo e, a fim de ver como isso funciona mais de perto, passemos agora a algumas considerações acerca do papel desse tipo de aprovação ou desaprovação em conexão com aquelas três posições inicialmente listadas.

A consideração da possibilidade de um determinismo absoluto acaba, de algum modo, sempre soando um tanto desconcertante. Na prática, ela compreende a ideia de que simplesmente toda e qualquer ação humana já está por alguma razão, pré-determinada. Entretanto, do ponto de vista da ideia de atitudes reativas enquanto parte dos fundamentos da justificação da responsabilidade moral tal possibilidade não parece fazer a mínima diferença. Se, afirmamos, por exemplo, que certas respostas emocionais de aprovação ou reprovação a ações de outros constituem os fundamentos para a responsabilização destes, mesmo que essas ações sejam completamente determinadas e que, por conseguinte, sejam involuntárias, nossa atitude de atribuir responsabilidade aos agentes dessas ações também seriam. Assim, não estaríamos incorrendo em erro ao responsabilizar alguém por tais ações uma vez que nós mesmos não teríamos escolha e simplesmente faríamos isso automaticamente, do modo como tudo o mais aconteceria no caso de um determinismo absoluto. O que não podemos esquecer é que dado um cenário hipotético onde todas as ações fossem determinadas isso ocorreria igualmente para qualquer ação de todo e qualquer ser humano, o que implicaria a impossibilidade de qualquer tipo de erro, bem como de acerto do ponto de vista moral. Em tal situação a noção de moral simplesmente não existiria. Parece fácil vislumbrar o absurdo disso tudo se levamos em conta que, na hipótese de tudo ser determinado, caso condenemos alguém por responsabilizar um indivíduo que não tem escolha estaremos fazendo o mesmo que ele e, não obstante, também não seremos culpados disso já que do mesmo modo não temos escolha. Na verdade, a discussão sobre a possibilidade de um determinismo absoluto não tem qualquer relevância, já que, se tudo for de fato completamente determinado, não parece haver razões para se pensar que mesmo a capacidade de julgamento que usamos para escolher que argumentos são corretos em detrimento de outros não está de algum modo ela mesma determinada.

Quanto à segunda das possibilidades inicialmente elencadas, a liberdade absoluta, não parece haver muito a se dizer, pelo menos nada que seja de algum modo controverso. A noção de atitudes reativas parece completamente compatível, pois, se somos

completamente livres para escolher entre cursos de ação alternativos então nossas respostas emocionais de aprovação e desaprovação são, em verdade, completamente justificadas. E, por outro lado, pode-se inclusive argumentar que a liberdade absoluta de escolha que possuímos pode ser entendida como uma justificação possível para o porquê de parecermos muitas vezes tão convictos da correção dessas respostas emocionais. Embora, seja importante ter presente que isso não seria mais do que uma entre outras respostas possíveis.

O ponto que parece realmente crucial é a relação entre a noção de atitudes reativas conforme até aqui procurei descrever e a terceira posição elencada no início e que chamei de determinismo moderado ou liberdade moderada. Seria possível conciliar a noção de atitudes reativas com a possibilidade de que em certa medida nossas ações, ou pelo menos algumas delas, são determinadas? Se levarmos em consideração o caráter objetivo que certas atitudes reativas apresentam, parece se tornar possível defender que pelo menos algumas atitudes reativas continuam aplicáveis. Nesse sentido, o próprio Strawson nos oferece uma explicação que parece fortalecer ainda mais a pretendida objetividade de certas atitudes desse tipo. Segundo Strawson, nossa aprovação ou desaprovação moral, no que diz respeito a essas reações emocionais, também possui certo elemento distintivo. Consideremos o seguinte exemplo: normalmente, quando sofremos algum dano passível do tipo de resposta emocional ao qual temos nos referido, tal resposta também leva em consideração certas condições. Se, por exemplo, o dano vem por parte de alguém sabidamente mentalmente incapacitado ou mesmo de uma criança, parecemos tender a não reagir do mesmo modo que faríamos se, por exemplo, o dano viesse de alguém em condições semelhantes às que nós mesmos nos encontramos. O que isso parece indicar é justamente que certas atitudes reativas podem ser, segundo certos critérios objetivos, melhor ou pior justificadas. Assim, se aceitamos a tese de que certas ações são determinadas, embora não todas, encontramos um redirecionamento do problema da responsabilidade. A questão não seria mais a de saber se podemos responsabilizar moralmente os indivíduos, mas apenas em que condições estamos justificados em tal modo de proceder, dado o fato de que pelo menos em algumas situações realmente estamos.

Procurei aqui apresentar algumas considerações gerais acerca da responsabilidade moral e sua possível conexão com o problema da possibilidade do determinismo ser uma tese verdadeira. Ao usar a noção de atitudes reativas conforme enuncia Strawson, antes de procurar uma defesa pontual de sua capacidade para solucionar o problema da responsabilidade, procurei apresentar essa ideia muito mais como um exemplo do tipo de posicionamento que pode promover um redirecionamento do problema. Esse redirecionamento do problema que coloco apenas com o propósito de uma sugestão consiste na tentativa de chamar a atenção para o caráter prático de questões como a responsabilização moral de agentes. É nesse sentido, que posições como a de Strawson, entre outras, parecem poder contribuir para uma crescente desvinculação do problema da liberdade X determinismo como subjacente a toda resposta que se possa oferecer ao problema da responsabilidade moral. O problema da verdade ou falsidade do determinismo se apresenta como um problema sobre a estrutura última da realidade e não como um problema de implicações práticas. Não parece nem mesmo necessária uma análise mais aprofundada para perceber que tal problema exerce pouca ou nenhuma influência em nossas relações com outros, único contexto onde a moral parece encontrar sentido. A exigência de consideração da possibilidade do determinismo como problema relevante do ponto de vista prático se mostra tão absurda quanto seria a exigência de que a possibilidade da inexistência de um mundo exterior tivesse qualquer implicação relevante em nosso modo de agir na vida cotidiana. Ademais, parece razoável suspeitar que qualquer tentativa de resposta ao determinismo já esteja desde o início fadada ao fracasso, pois, a rigor, sem um critério seguro para garantir algum tipo de liberdade, pelo menos de nossa capacidade de julgar, não parece possível sequer excluir a possibilidade de que estejamos de modo extremamente paradoxal completamente determinados a, em algum momento, passar a acreditar que encontramos uma prova cabal de que a tese do determinismo é falsa.

Referências:

FEINBERG, Joel. "Responsibility in Law and Morals" In: **The Philosophical Review**, vol.71, n.3, Jul. 1962, p.340-351.

FISCHER, John Martin. "Responsibility, Control, and Omissions" In: **The Journal of Ethics**, vol. 1, n.1, 1997, p.45-64.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOWELL-SMITH, P. "Freewill and Moral Responsibility" In: **Mind, New Series**, vol.57, n.225, Jan. 1948, p.45-61.

STRAWSON, Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility" In: **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, vol.75, n.1/2, Free Will, Determinism, and Moral Responsibility (Aug., 1994), p. 5-24.

STRAWSON, P.F. "Freedom and Resentment" In: **Freedom and Resentment and Other Essays**. New York: Taylor and Francis e-Library, 2008.

_____. **Skepticism and Naturalism: some varieties**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.

WITTGENSTEIN. **On Certainty**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

_____. **Philosophical Investigations**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Proposta de um Realismo Moral a Partir da Teoria dos Três Mundos de Karl R. Popper

Mateus Romanini¹

A metaética é uma área da filosofia que visa compreender e refletir sobre a prática da ética, pensar e, dentro do possível, explicar as diversas partes que compõem essa prática. Os temas tratados pela metaética não necessariamente exigem a adoção de uma posição moral particular, isso seria assunto para a ética aplicada. No entanto é inegável que pensar sobre a prática da ética pode levar a tomada de determinadas posições morais e seja qual for o papel da metaética na tomada de uma posição moral, é inegável que tal atitude deve envolver reflexão sobre os pressupostos e compromissos assumidos por aqueles que se engajam moralmente. Sob este aspecto, a metaética parece preocupar-se mais com o *background* no qual os debates da ética aplicada ocorrem.

Enquanto uma disciplina de segunda ordem², a metaética busca compreender os pressupostos e compromissos ontológicos, semânticos, epistemológicos e psicológicos que são assumidos quando se está levando em consideração um determinado discurso ou prática ética. Tais pressupostos trazem consigo uma gama de problemas, alguns dos quais podem ser formulados da seguinte forma: há fatos morais? Que tipos de fatos eles são? Como é possível conhecer fatos morais? Como esses fatos se relacionam com outros fatos do mundo? Qual o significado dos enunciados morais? O que justifica um enunciado como sendo moral? Como ocorre, se é que ocorre, a conexão entre valores, razões para agir e motivação humana?

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista CAPES.

² Para maiores detalhes sobre o que trata a metaética, ver Fisher (2011, p.1-9), Miller (2003, p.1-9) e Sayre-McCord (2011, p.1-4).

O tema deste trabalho gira em torno do debate entre realismo e não realismo moral, focando principalmente no problema relacionado à existência ou não de entidades ou fatos objetivos que possam servir de parâmetro para avaliações morais. Visa-se aqui propor uma forma de realismo moral bastante específica, baseada na tese de Karl R. Popper a qual afirma que a realidade, ou pelo menos a realidade que os seres humanos conhecem, é composta por três mundos.

Popper sustenta um realismo no que toca as entidades abstratas, o que permite a formulação de uma teoria realista sobre a moralidade a partir da sua teoria dos três mundos. Tal realismo se baseia na tese de que, ao conhecer o funcionamento de instituições sociais ou mesmo ao apreender teorias ou normas morais, o ser humano sofre influência dessas entidades abstratas, muitas vezes modificando seu “agir no mundo” e, conseqüentemente, modificando o próprio mundo físico. O realismo que aqui se quer propor permite afirmar que discursos e ações morais podem ser considerados corretos ou incorretos tendo por referência objetos situados naquilo que o autor chama de Mundo 3, o mundo das entidades abstratas objetivas. Tais entidades seriam reais no sentido de que interagem com o Mundo 1, o mundo das entidades físicas, por intermédio do Mundo 2, o mundo da subjetividade, das vivências e experiências particulares.

Fundamentado na teoria dos três mundos, o realismo moral aqui proposto parece ser capaz de responder três questões que, segundo Geoffrey Sayre-McCord, são essenciais e devem ser defendidas por uma teoria realista da moralidade, a saber: qual a natureza dos fatos morais? Como eles podem ser conhecidos? Por que eles funcionam como razões para agir? Tendo em vista a proposta acima apresentada, este trabalho será dividido em três partes: primeiramente será apresentada uma noção sobre as características gerais do realismo moral bem como sua contraparte, o não realismo; em seguida será apresentada a teoria dos três mundos de Karl Popper, mostrando como se desenvolvem esses três mundos e as relações entre eles; na terceira parte visa-se apresentar as normas e princípios morais enquanto objetos do Mundo 3, visando demonstrar como é possível desenvolver um realismo moral baseado na teoria de Popper.

Caracterização Geral do Realismo Moral

Embora não haja consenso sobre quais seriam as características mais fundamentais das posições realistas e não realistas em ética³, uma exposição em linhas gerais de algumas das características centrais do que se pode compreender por realismo moral contribui para o esclarecimento dos problemas tratados por essa posição.

Grande parte das caracterizações do realismo moral inclui com algumas variações dois postulados centrais: (1) enunciados morais relatam fatos morais ao atribuir propriedades morais às pessoas, ações, instituições, etc., isto é, enunciados morais são descritivos e podem ser verdadeiros ou falsos dependendo se suas descrições correspondem ou não aos fatos; (2) pelo menos alguns enunciados morais são verdadeiros. Segundo Geoffrey Sayre-McCord⁴, essas duas condições seriam necessárias e suficientes para caracterizar o realismo moral. Deste modo, o que demarcaria a posição realista da não realista seria que a primeira assumiria as duas condições, enquanto que os não realistas negariam pelo menos uma das condições⁵. No entanto, outros pensadores consideram tais condições insuficientes ou mesmo desnecessárias para caracterizar o realismo moral.

Há autores como Christian Miller, que afirmam que o núcleo do realismo é seu compromisso metafísico com as propriedades e fatos morais objetivos, compromisso esse que independeria dos postulados

³ William FitzPatrick afirmou que a própria existência do debate foi posta em risco pelo problema do *creeping minimalism*, a utilização de uma teoria da verdade deflacionista por parte dos não realistas mais sofisticados tornou suas teorias tão flexíveis – quanto mais bem sucedida, mais próxima do realismo moral ela se coloca – a ponto de tornar a caracterização do debate impraticável (2009, p.747). Richard Joyce (2007) chegou a afirmar que o debate em termos de realismo VS não realismo não tem mais espaço na metaética e a única coisa que se pode afirmar com mais certeza é que uma posição é contrária à outra.

⁴ *Apud* FITZPATRICK 2009, p.746.

⁵ Não cognitivistas negariam a primeira condição, alegando que enunciados morais não relatam fatos ou descrevem crenças, mas sim expressam outros estados não cognitivos como emoções e sentimentos. Teóricos do erro concordam com a primeira condição, no entanto negam que possa haver qualquer enunciado moral verdadeiro, pois os fatos relatados não existem (Sayre-McCord 2005; Joyce 2007).

semânticos propostos por Sayre-McCord⁶. O que de fato importaria para o realista moral é a existência de propriedades e fatos objetivos independentes da mente humana, sua preocupação seria mais ontológica do que semântica⁷. Sob esse ponto de vista, realistas morais seriam aqueles que afirmam a existência de fatos e propriedades morais independentes da mente humana, enquanto que não realistas seriam aqueles que afirmam que não há tais fatos e propriedades e mesmo que o discurso moral seja construído como que pretendendo relatar tais fatos ou descrevendo tais propriedades, tal construção se dá porque os fatos são projetados pelas pessoas como se eles realmente existissem.

Em geral, realistas morais tendem a considerar mais atrativa a proposta semântica de Sayre-McCord, pois mesmo que se possa atribuir convincentemente uma propriedade moral a uma determinada pessoa, ação ou instituição, isso parece não ser suficiente para apontar de modo determinante para o tipo de fato ou propriedade que se quer demonstrar. Pela dificuldade em estabelecer o que seriam esses fatos e propriedades no nível ontológico é que os realistas consideram mais atrativa a caracterização semântica. No entanto, mesmo os realistas que, discordando de Miller, assumem as condições acima mencionadas afirmam que é necessário algo mais que as duas condições para caracterizar o realismo moral.

O desenvolvimento de teorias não realistas mais sofisticadas colocou essas teorias em condições de se acomodar de tal modo que possibilita que esses pensadores se utilizem de um discurso deflacionista sobre a verdade⁸, fatos, propriedades e crenças, ou seja,

⁶ FITZPATRICK. 2009, p.746s.

⁷ Para maiores detalhes ver FITZPATRICK (2009, p.746s) e MILLER (2009, p.124-130).

⁸ “O deflacionismo minimalista sobre a verdade afirma que a verdade é um mero dispositivo de afirmação de proposições, que, para usar a caracterização de Frege, não contribui para o sentido das proposições asseridas. Nas suas formas mais radicais, as concepções da redundância e pró-sentencial da verdade, sugerem que ‘é verdadeiro’ bem poderia ser eliminado, caso em que nem mesmo seria um predicado.” (ENGEL 2002, p.43 - tradução minha). Segundo essa concepção, ao contrário do que sugere a noção de verdade utilizada pelos realistas morais, utilizar o predicado “é verdadeiro”

teorias não realistas passam então a poder se referir à moralidade se utilizando das mesmas condições propostas pelos realistas. Isso torna a demarcação em termos semânticos difícil de ser estabelecida.

Tendo este problema em vista, para destacar o realismo do não realismo moral, seria preciso estabelecer algo mais do que as condições semânticas propostas. Excetuando Miller, quem afirma que as condições semânticas não são necessárias, um grande número de realistas morais assume tais condições como centrais para o realismo moral, no entanto eles acrescentam a elas novas condições, dentre as quais podem ser mencionadas: a proposta de uma terceira condição que garanta a objetividade dos fatos e propriedades morais; a rejeição da independência da mente e proposta de uma via construtivista⁹; enquanto outros ainda apelam à força normativa categórica dos fatos morais.

É dentro deste turbilhão de propostas que se visa aqui propor uma teoria realista que abarque algumas dessas características gerais e que, dentro do possível, ofereça uma resposta às três tarefas apontadas por Sayre-McCord como cruciais para a defesa de um realismo moral¹⁰, a saber: (1) demonstrar de modo compreensível como tais fatos e propriedades morais se encaixam com os outros fatos no mundo; (2) demonstrar como esses fatos e propriedades são acessados de modo que se possa ter evidência quanto às crenças sobre eles e; finalmente (3) revelar os fatos morais como razões prováveis para agir, isto é, como elementos motivadores para a ação moral. Para tanto, primeiramente far-se-á uma breve apresentação da teoria dos Três Mundos de Karl Popper, que será a base do realismo moral aqui proposto.

não traz nenhuma implicação metafísica, isto é, não há uma verdade substantiva, que acrescente algo ao significado do enunciado. Dizer que “2 mais 2 são 4 é verdadeiro”, não é nada mais do que dizer “2 mais 2 são 4”, o “é verdadeiro” não acrescenta nada ao significado do enunciado.

⁹ É preciso deixar claro que há desacordo no debate se o construtivismo deve ser considerado uma teoria realista, como sugere FitzPatrick (2009). Há pensadores como Stephen Finlay (2010) que consideram o construtivismo uma visão antirrealista. Esse debate não será abordado no presente trabalho.

¹⁰ 2006, p.43.

A Teoria dos Três Mundos

Karl Popper propõe e defende uma filosofia pluralista segundo a qual podemos atribuir realidade a três mundos ou universos¹¹ distintos que interagem entre si: “há, primeiramente, o mundo que consiste dos corpos físicos: de pedras e de estrelas; de plantas e de animais; mas também de radiação, e de outras formas de energia física”¹². Popper chama este mundo de *Mundo 1*. Em segundo lugar, há “o mundo mental ou psicológico, o mundo dos nossos sentimentos de dor e de prazer, dos nossos pensamentos, das nossas decisões, das nossas percepções e das nossas observações; em outras palavras, o mundo dos estados ou processos mentais ou psicológicos, ou das experiências subjetivas”¹³. A este segundo mundo Popper denomina *Mundo 2*. Por fim, Popper defende a realidade de um terceiro mundo, segundo o autor o *Mundo 3* é “o mundo dos produtos da mente humana, tais como linguagens; contos e histórias e mitos religiosos; conjecturas ou teorias científicas, e construções matemáticas; músicas e sinfonias; pinturas e esculturas”¹⁴, este é o mundo dos inteligíveis, composto pelos objetos do pensamento que são objetivos e experiencialmente inobserváveis¹⁵. Ao mesmo tempo em que é produto da mente humana, o Mundo 3 também possui uma autonomia que não é controlada pelos seres humanos, criadores da maioria das entidades que nele habitam. É essa autonomia que possibilita a descoberta de novos problemas – que por sua vez não são criados, mas descobertos através da análise e argumentação dos objetos do Mundo 3 – que requerem a construção de novas teorias cada vez mais explicativas.

¹¹ Segundo Popper, para explicar a expressão “terceiro mundo” não se deve levar demasiado a sério as palavras “mundo” e “universo” (1999, p.108). Esses termos, para serem mais bem compreendidos no interior da teoria dos três mundos de Popper, devem ser tomados como “submundos” que constituem o mundo tal como os seres humanos o compreendem.

¹² POPPER, 1978, p.143.

¹³ POPPER, 1978, p.143.

¹⁴ POPPER, 1978, p.143.

¹⁵ POPPER, 1999, p.152.

Para explicar essa teoria, Popper adotou um viés evolucionista¹⁶, demonstrando como os mundos evoluem e como culminam com a criação do mundo das entidades abstratas através do desenvolvimento orgânico dos seres vivos e, em um momento mais avançado deste desenvolvimento, a evolução da linguagem humana¹⁷ produzindo assim o que o autor chamou de Mundo 3. Popper sugere um resumo bastante esquemático de como esses mundos evoluem, onde os números entre parênteses na coluna da direita sugerem a ordem que essa evolução seguiu¹⁸:

Mundo 3 (os produtos da mente humana)	(6) Obras de arte e de ciência (inclusive tecnologia) (5) Linguagem humana. Teorias do “Eu” e da Morte [teorias sobre a passagem do tempo]
Mundo 2 (o mundo das	(4) Consciência do “Eu” e da morte [também da passagem do

¹⁶ Popper assume um ponto de vista otimista do evolucionismo de Darwin. Esse ponto de vista, que consiste não em competir e aniquilar o mais fraco, mas sim em expandir a liberdade e buscar melhores condições de vida, possibilita tomar o mundo, ou mesmo a sociedade como um todo, não como sendo entidades malignas que visam subjugar os seres que nele vivem, mas sim como um espaço aberto para a busca de nichos ecológicos mais satisfatórios, uma busca por melhores condições de vida. Para maiores detalhes ver: POPPER, Karl R. “Conhecimento e formação da realidade: A busca por um mundo melhor”. In: **Em Busca de um Mundo Melhor**. São Paulo: Martins, 2006.

¹⁷ Popper adotou a teoria das funções da linguagem de seu mestre Karl Bühler, segundo a qual a linguagem possui três funções: [1] a função sintomática ou expressiva; [2] a função estimulante ou sinalizadora; e [3] uma função descritiva. As estas três funções Popper acrescenta outras, dentre as quais a mais importante é a [4] função argumentativa. As funções [1] e [2] são compartilhadas por todos os animais enquanto que as funções [3] e [4] seriam compartilhadas apenas pelos seres humanos. É a partir do desenvolvimento dessas últimas que teria se dado a criação e desenvolvimento do Mundo 3. Para mais detalhes sobre essa teoria da linguagem ver Popper (1978 e 1999), além de Popper e Eccles (1991).

¹⁸ FONTE: POPPER, Karl R.; ECCLES, John C. **O Eu e seu Cérebro**. Campinas, SP: Papirus, 1991.

experiências subjetivas)	tempo] (3) Sensibilidade (consciência animal)
Mundo 1 (o mundo dos objetos físicos)	(2) Organismos vivos (1) Elementos mais pesados; Líquidos e Cristais (0) Hidrogênio e Hélio

Esses três mundos relacionam-se causalmente entre si. Segundo Popper, essa relação se dá de modo que o Mundo 1 se relaciona diretamente com o Mundo 2 e esse, por sua vez, se relaciona diretamente com o Mundo 3¹⁹. Não há interação direta entre o Mundo 1 e o Mundo 3, essa interação ocorre apenas indiretamente por intermédio do Mundo 2. Enquanto mediador, o Mundo 2 pode tanto apreender, com o auxílio dos órgãos sensoriais, objetos materiais – tais como pedras, maçãs, cadeiras e livros – quanto objetos teóricos inobserváveis ou abstratos – como as entidades da física teórica, as instituições, os números, as figuras geométricas e a linguagem humana de um modo geral. Deste modo o Mundo 2 é o elo que une e faz com que o Mundo 1 seja capaz de interagir com o Mundo 3:

Por essas ligações a mente estabelece um elo indireto entre o primeiro e o terceiro mundos²⁰. Isto é de extrema importância. Não se pode negar seriamente que o terceiro mundo das teorias matemáticas e científicas exerça imensa influência sobre o primeiro mundo. Exerce-a, por exemplo, pela intervenção de tecnólogos que efetuam mudanças no primeiro mundo aplicando certas consequências dessas teorias; incidentemente, de teorias originariamente desenvolvidas por outros homens

¹⁹ 1999, p.152s.

²⁰ Popper, seguindo sugestão de John C. Eccles, posteriormente substituiu as expressões primeiro, segundo e terceiro mundos pelos termos Mundos 1, 2 e 3, mas essa mudança não interfere em nada o conteúdo ou significado das mesmas.

que podem não ter percebido quaisquer possibilidades tecnológicas inerentes a suas teorias. Assim, essas possibilidades estavam ocultas nas próprias teorias, nas próprias ideias objetivas; e foram descobertas nelas por homens que tentaram compreender essas ideias²¹.

As entidades que habitam o Mundo 3, tais como as instituições sociais, teorias científicas, os mitos e os objetos culturais em geral são reais no sentido de que, embora não existissem antes de sua criação por parte dos seres humano, são autônomas²² e exercem influência causal sobre o mundo físico, ou Mundo 1, por intermédio de sua apreensão por parte da mente humana, ou Mundo 2.

A objetividade das entidades do Mundo 3 decorre da sua autonomia. A objetividade e a autonomia dessas entidades seriam garantidas pelo fato de que, apesar de serem criações humanas, elas têm implicações imprevistas e inconsistências que não são percebidas quando esses objetos são criados. Tais implicações e inconsistências muitas vezes não são notadas pelos sujeitos logo que criam ou entram em contato com essas entidades, porém, e isso parece evidente para Popper, tais inconsistências e implicações são inerentes às entidades, se encontram nelas o tempo todo, aguardando para serem descobertas. Como afirma Popper, a contradição na teoria de Frege já se encontrava nela quando Russell a descobriu. Essa contradição imprevista não poderia estar na mente de Frege, pois, deste modo, somente o próprio autor teria acesso a ela e Russell não poderia tê-la descoberto, pois não teria acesso direto a ela como teve à teoria construída por Frege²³. Sendo assim, segundo Luiz Henrique Dutra,

²¹ POPPER, 1999, p.153.

²² Segundo Popper, as entidades do Mundo 3 são autônomas, porque embora uma teoria ou argumento possa ser incorporado a um determinado livro ou mesmo aplicada na construção de um objeto como um avião que é um objeto físico do Mundo 1, a realidade do pensamento que produziu esse objeto físico independe da existência desse livro ou desse avião, ou de qualquer livro ou objeto existente em todo o Mundo 11999 (p.116-120). Mesmo que todos os livros de matemática no mundo todo sejam destruídos, ainda assim é possível saber que 2 mais 2 são 4 e que o resultado de um número dividido por ele mesmo é 1.

²³ POPPER, 1991, p.83s.

podemos nos referir às propriedades das entidades do Mundo 3 do seguinte modo:

[...] quando falamos das propriedades dessas entidades, falamos de questões de fato, e as afirmações sobre elas podem ser verdadeiras ou falsas no mesmo sentido em que podem ser verdadeiras ou falsas nossas afirmações sobre o Mundo 1. Podemos agir sobre as entidades abstratas assim compreendidas, mas nossa ação requer determinados meios, e esses envolvem sempre, em maior ou menor grau, mas igualmente, entidades dos outros dois mundos a que Popper se refere²⁴.

Entidades abstratas do Mundo 3 não são apenas objetivas e autônomas, elas também possuem duas outras características extremamente importantes: sua institucionalidade e sua normatividade²⁵.

Segundo Peter e Brigitte Berger²⁶, as instituições são experimentadas pelos indivíduos como sendo algo externo a eles, que diferem das suas experiências e vivências subjetivas. As instituições se assemelham a objetos externos físicos, como mesas e cadeiras, que independem do que o indivíduo pensa sobre eles. Do mesmo modo que os objetos físicos, embora possa ser modificada de outros modos, uma instituição não pode ser eliminada ou transformada pelo mero desejo ou sentimento de que ela não é o que deveria ser para um sujeito particular.

Entidades abstratas do Mundo 3 possuem essas mesmas características, tendem a ser instituições para aqueles que as criam e, enquanto instituições, tem poder normativo sobre aqueles que dela se utilizam. Enquanto instituições, as entidades abstratas do Mundo 3 controlam, de forma mais ou menos flexível, as interações dos indivíduos com outros indivíduos bem como as interações com o mundo que os rodeia.

²⁴ DUTRA 2013, p.250.

²⁵ DUTRA, 2013, p. 252.

²⁶ 1983, p.84-88.

Entidades do Mundo 3 como ideologias, religiões e teorias em geral exercem influência sobre o comportamento dos indivíduos. Uma pessoa que entra em uma universidade passa a se comportar de modo semelhante às outras pessoas dentro da mesma instituição, mesmo que não haja algo como uma instituição fisicamente observável impondo fisicamente regras de conduta, há algo mais sutil, que independe do que as pessoas pensam sobre a instituição universidade e que é inobservável. Entidades do Mundo 3 possuem essa espécie de institucionalidade e normatividade que são coercitivas, que faz com que os indivíduos ajam conforme suas regras, tornando-as efetivas, do mesmo modo que normas linguísticas devem ser obedecidas para que a linguagem se torne funcional.

Apesar de seu caráter objetivo, institucional e normativo, o Mundo 3 está em constante mudança, muitas de suas entidades são constantemente modificadas. As teorias e argumentos, que segundo Popper, juntamente com o que ele chama de problemas-em-si, são seus principais habitantes, são modificados constantemente pela influência direta do Mundo 2, mas também pela influência indireta do Mundo 1. O Mundo 3, assim como os outros dois mundos, é um mundo aberto que interage, influencia e é influenciado pelos outros dois mundos ao mesmo tempo que se retroalimenta, sendo modificado pelos seus próprios objetos - uma teoria pode vir a modificar outra teoria, mostrando inconsistências ou mesmo sua falsidade.

Os objetos que habitam o Mundo 3, tais como as instituições sociais, teorias científicas, os mitos e os objetos culturais em geral são reais no sentido de que, ao serem objetivos e autônomos, além de possuírem caráter normativo e institucional, exercem influência causal sobre o mundo físico, ou Mundo 1, por intermédio de sua apreensão por parte da mente humana, ou Mundo 2. Sugere-se aqui que normas e princípios morais são entidades do Mundo 3, isto é, são objetivas e autônomas devido à sua institucionalidade e normatividade.

Realismo Moral de Mundo 3

Entidades do Mundo 3 como a linguagem propriamente humana - talvez a mais essencial de todas as entidades do Mundo 3, pois foi

com ela que ocorreu seu surgimento e ela que é a principal responsável pelo seu desenvolvimento -, as instituições sociais, as ideologias e, sugere-se aqui, propriedades e fatos morais possuem as características anteriormente mencionadas, à saber, são objetivas e autônomas devido a suas institucionalidade e normatividade, características essas que são responsáveis por tornar tais entidades reais.

Segundo o realismo aqui proposto, propriedades e fatos morais seriam construções humanas que visam dar conta de problemas práticos sobre o que é certo ou errado, sobre o que se deve ou não fazer, sobre o que é justo ou injusto, etc. Tais problemas têm suas consequências observáveis no Mundo 1 através da pobreza, da falta de liberdade e, de modo mais geral, do sofrimento humano, que segundo Popper é o principal problema moral a ser resolvido. Enquanto construções humanas, as soluções a esses problemas dependem de mentes, isto é, dependem do Mundo 2, para que existam. No entanto, propriedades e fatos morais, ao serem codificados²⁷ em uma determinada linguagem, adquirem autonomia, isto é, tornam-se independentes de qualquer mente, tornando-se entidades do Mundo 3 e, conseqüentemente, passíveis de análise e crítica racional. Deste modo, fatos e propriedades morais poderiam ser utilizados por outros indivíduos que compartilham uma mesma linguagem, ou que sejam capazes de compreender tal linguagem.

As ações ou discursos morais podem ser considerados verdadeiros ou falsos quando eles correspondem ou não a essas, como a partir de agora serão chamados os fatos e propriedades morais, *entidades*

²⁷ Popper trata do efeito de “corporificação” das entidades abstratas em entidades físicas (POPPER, 1978, p.193-195). O Mundo 3 efetua alterações no Mundo 1 sempre por intermédio do Mundo 2, através da apreensão de seus objetos pela mente humana, apreensão que se dá em geral através da leitura de livros, da audição de discos ou da contemplação de uma obra de arte. Também se dá pelo debate e discussão críticos, mas mesmo nesse caso se faz necessário um elemento físico: a voz e a audição, ou as mãos no caso de pessoas que não conseguem falar. Os objetos do Mundo 3, para serem apreendidos, de algum modo devem estar codificados fisicamente, mas seu significado não se reduz ao estado físico no qual está representado.

morais do Mundo 3. Embora não se possa ter certeza da correção dessas entidades morais, da mesma forma que não se pode ter certeza da verdade²⁸ das teorias científicas, seriam elas que regulam as ações e o discurso moral dos indivíduos, que os tornam verdadeiros ou falsos caso eles correspondam ou não a tais entidades, mesmo essa verdade ou falsidade sendo provisória, visto que dentre as entidades do Mundo 3 que estão em constante mudança e aperfeiçoamento estariam essas entidades morais.

Apesar de seu caráter normativo, a regulação dessas entidades morais sobre o indivíduo não se dá acriticamente. Segundo o próprio Popper, seguindo o que ele chamou de *princípio da autonomia* de Kant, de forma alguma um ser humano deve acatar qualquer tipo de autoridade seja ela humana ou sobre-humana, seja na busca de conhecimento seja como princípio ou base da ética, sem antes julgar criticamente a teoria ou norma que está adotando. Segundo Popper, o princípio da autonomia “expressa a percepção de que não devemos aceitar ordens de uma autoridade, por mais enaltecida que seja, como base da ética. Sempre que deparamos com a ordem de uma autoridade, devemos julgar criticamente se é moral ou imoral obedecer”²⁹.

²⁸ Embora Popper utilize a ideia de verdade como correspondência, deve-se ter em mente algumas características peculiares sobre como se pode utilizar o termo no interior da teoria do autor. As entidades do Mundo 3, enquanto construções conjecturais e hipotéticas criadas pelos seres humanos, não passam de tentativas bem ou mal sucedidas de aproximação da verdade, são descrições mais ou menos próximas da totalidade das teorias e enunciados verdadeiros, que explicam e descrevem o mundo da forma mais fidedigna, isto é, são mais ou menos *verossimilhantes*. “O máximo que se pode asseverar é que a teoria encontra apoio em cada observação feita até o momento e que fornece previsões mais precisas do que qualquer outra teoria conhecida. Ainda assim, pode ser substituída por uma teoria melhor” (MAGEE, 1973, p.31). Essa busca e descoberta de teorias sempre melhores é possível porque existem teorias melhores a serem descobertas, porque existe um sistema de enunciados que descreve perfeitamente o mundo, que ao ser exposto aos mais severos testes ou resistir aos mais severos argumentos seria corroborado. Tal teoria, que corresponde a todos os enunciados verdadeiros pode vir a ser descoberta, embora nunca se esteja justificado a crer na sua verdade, em face da falibilidade dos seres humanos.

²⁹ POPPER, 2010, p.51.

Dada a falibilidade do ser humano, que segundo Popper é uma das características mais fundamentais da condição humana³⁰, nada garante que suas criações não possam vir à se mostrar incorretas ou falsas. Qualquer grupo ou indivíduo humano pode vir a cometer erros, os quais podem ser descobertos por eles próprios ou por outros. É a capacidade de identificar e corrigir os erros que caracteriza o que o autor chamou de *racionalismo crítico*, elemento que, segundo Popper, é indispensável para a análise dos argumentos e para a solução de problemas, propõe-se aqui que dentre essas soluções estariam as entidades morais, principais habitantes do Mundo 3. Popper afirma que a atitude básica do racionalista é a de aceitar sua falibilidade e acatar sugestões quando sua proposta de solução estiver errada, escapando assim de qualquer forma de dogmatismo ou imposição acrítica. A atitude básica do racionalista pode ser resumida na seguinte afirmação: *talvez eu esteja errado e você esteja com a razão*, ao que afirma Popper:

Podemos então dizer que o racionalismo é uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiência. É fundamentalmente uma atitude de admitir que ‘eu posso estar errado e vós podeis estar certos, e, por um esforço, poderemos aproximar-nos da verdade’. É uma atitude que não abandona facilmente a esperança de que por meios tais como a argumentação e a observação cuidadosa se possa alcançar alguma espécie de acordo sobre muitos problemas de importância, e que, mesmo onde as exigências e os interesses se chocam, é muitas vezes possível discutir a respeito das diversas exigências e propostas a alcançar – talvez por arbitramento – um entendimento que, em consequência de sua equidade, seja aceitável para a maioria, senão para todos. Em suma, a atitude racionalista, ou, como talvez possa rotulá-la, ‘a atitude da razoabilidade’, é muito semelhante à atitude científica, à crença de que na busca da verdade precisamos de cooperação e de que, com a ajuda da argumentação, poderemos a tempo atingir algo como a objetividade³¹.

³⁰ POPPER, 1978, p.167.

³¹ *Apud*, OLIVEIRA. 2010, p.4.

Essa analogia entre atitude moral de assumir o racionalismo crítico e a atitude científica não se resume apenas em demonstrar que ambas são atitudes que afetam outros seres humanos, mas também que a análise racional e imaginativa das consequências de uma tentativa de solução a algum problema – seja ela uma teoria científica ou alguma entidade moral – deve ser uma atividade comum tanto quando se está avaliando uma teoria científica quanto quando se está praticando ou discursando moralmente. Essa atitude é plausível a maioria (senão a todos) dos seres humanos, dado o desenvolvimento da razão através das funções superiores da linguagem, mais precisamente a função argumentativa. Segundo Popper, somente o uso crítico da razão é capaz de solucionar conflitos e unificar de algum modo à humanidade³².

Apesar de a adoção do racionalismo crítico ser inicialmente baseada em uma crença não racional, uma profissão de fé na razão, como sendo a melhor atitude a ser tomada, o ser humano somente desenvolveu essa capacidade por causa da evolução da linguagem propriamente humana e, conseqüentemente, da criação do Mundo 3. Sem argumentação não haveria crítica. Por isso a importância de defender a ideia da existência de um Mundo 3 de entidades abstratas objetivas, de argumentos e problemas em si, de instituições e princípios que norteiem a vida dos seres humanos, guiando-os no Mundo 1, através da sua vida orgânica.

Como já mencionado, o maior problema moral apontado por Popper está relacionado ao sofrimento humano. No tocante a isso, segundo o autor, é dever de todos os seres humanos ajudar os que necessitam de ajuda³³. Toda e qualquer possível solução ao conjunto de problemas relacionados ao sofrimento humano não passa de conjectura, formulada de modo a comunicar a outros seres humanos

³² Segundo Popper, o abandono da razão leva a divisão da humanidade impossibilitando o igualitarismo político e levando a intolerância (2010, p.40). Além disso, somente a razão é capaz de solucionar conflitos. O irracionalismo, ao apelar a sentimentos como o amor, não levaria em consideração que quanto mais intensos forem os sentimentos das partes conflitantes pior será o conflito e mais difícil será sua resolução.

³³ POPPER, 2010, p.41.

pelo menos uma solução possível a esses problemas. Essa solução, após ser codificada e tornada uma entidade moral do Mundo 3, pode ser aceita ou não, dependendo dos resultados da análise crítica dos indivíduos e dos grupos particulares. Acredita-se, em concordância com a proposta popperiana, que a tendência é a de que, se utilizando da razão e não sentimentos ou paixões que em geral são particulares e tendem a ser menos imparciais, se chegue aos melhores resultados possíveis para a solução desses problemas.

Dadas as características das propriedades morais do Mundo 3, é possível afirmar que o realismo moral aqui proposto coaduna com as duas condições propostas por Sayre-McCord, a saber, que ao fazer enunciados morais, indivíduos relatam fatos ou atribuem determinadas propriedades que não são subjetivas de modo que esses enunciados podem ser verdadeiros ou falsos e, embora a maioria desses enunciados sejam falsos há alguns desses enunciados que são verdadeiros.

Além de coadunar com as condições mencionadas, o realismo de Mundo 3, ao possibilitar tomar entidades morais como sendo tão reais quanto entidades físicas do Mundo 1, diferindo tão somente que essas últimas são concretas enquanto as primeiras são abstratas, assume um compromisso semelhante ao proposto por Miller, isto é, um compromisso com a realidade de propriedades e fatos morais objetivos que podem ser descobertos, assim como ocorre com outras entidades do Mundo 3 como os números e suas propriedades, bem como com entidades do Mundo 1 que são descobertas e não construídas. A realidade dessas entidades morais ainda apresenta outras características que merecem ser aqui mencionadas e que permitem uma clara demarcação frente ao não realismo moral como sua objetividade e normatividade, sua independência da mente humana - mesmo que essa independência não seja plena, tendo em vista que sua criação e o acesso a essas entidades dependem da mente humana - e a forma como essas entidades se institucionalizam e adquirem força normativa. O realismo aqui proposto parece abarcar e sintetizar grande parte das características gerais que vêm sendo atribuídas ao realismo sem tornar a linha demarcatória com o não realismo difusa.

Por fim, resta demonstrar de que modo esse realismo moral de Mundo 3 efetua as tarefas que Sayre-McCord considera obrigatórias para uma teoria metaética realista: (1) demonstrar de modo compreensível como tais fatos e propriedades morais se encaixam com os outros fatos no mundo; (2) demonstrar como esses fatos e propriedades são acessados de modo que se possa ter evidência quanto às crenças sobre eles e; finalmente (3) revelar os fatos morais como razões prováveis para agir, isto é, como elementos motivadores para a ação moral.

(1) Entidades do Mundo 3 teriam surgido no decorrer do processo evolutivo humano, tendo início no desenvolvimento orgânico, passando pelo desenvolvimento da sensibilidade e das sensações e da expressão das mesmas culminando, pelo menos até onde é possível saber, com o desenvolvimento das funções superiores da linguagem - a descrição e a argumentação, dentre outras. Essas funções superiores permitiram ao ser humano desenvolver tanto ferramentas concretas quanto ferramentas abstratas que permitem com que ele interaja com o mundo, resolvendo toda espécie de problemas que surgem do modo mais eficiente possível, sem que ele tenha que ser eliminado com seus erros. Dentre essas ferramentas abstratas estariam as entidades morais, que ao serem tomadas como princípios norteadores da ação e do discurso moral, regulam as ações dos indivíduos nos grupos sociais, exercendo um papel semelhante ao das restrições que o mundo físico impõe. Ambas as formas de regulação podem ser modificadas, as do Mundo 1 por força de intervenções na natureza e as do Mundo 3 por meio da argumentação e do uso da razão.

(2) As entidades morais do Mundo 3 são acessadas e transmitidas por meio da linguagem, seja ela corporal, escrita, falada ou o que quer que seja utilizado para codificá-las. Uma entidade moral pode também ser conhecida ou apreendida através da vivência cotidiana em uma determinada comunidade, observando os costumes e criticando-os quando não parecerem satisfatórios para a solução de problemas morais.

(3) Entidades morais, assim como outras entidades do Mundo 3, funcionam como instituições normativas para os indivíduos. Ao apreender e assimilar criticamente tais entidades os indivíduos as assumem como sendo as melhores formas de agir, mesmo que isso se choque com seus desejos e crenças particulares. Embora ele nem sempre venha a agir do modo como regula a entidade moral, ocasionando assim um erro moral, as entidades morais, dada sua institucionalidade, poderiam ser consideradas razões prováveis para agir.

Considerações Finais

Buscou-se através do presente trabalho propor uma teoria metaética realista sobre a moralidade. A especificidade desta teoria está fundamentada na tese de Karl Popper cuja afirmação principal é que a realidade, ou pelo menos a realidade como é conhecida pelos seres humanos, é composta por três mundos distintos e inter-relacionados.

Para apresentar essa ideia, foi apresentado primeiramente um panorama geral do que se está tratando quando se fala de realismo moral, algumas de suas características bem como uma breve apresentação do estado atual do debate entre realismo e não realismo. Em seguida buscou-se apresentar da forma mais sistemática e objetiva possível do que trata a teoria dos três mundos de Popper, caracterizando cada um dos mundos, demonstrando como ocorrem suas interligações e como devem ser compreendidas as entidades do Mundo 3 onde, sugere-se aqui, se encontram as entidades morais. Por fim, foi proposto como devem ser compreendidos os fatos e propriedades morais enquanto entidades do Mundo 3, bem como o modo como essa abordagem se adéqua às características gerais do realismo moral apresentadas na primeira seção desse trabalho.

Como é de se esperar, a brevidade do presente trabalho não possibilita de forma alguma esgotar o assunto, afinal, o objetivo central aqui foi o de apresentar a proposta e mostrar como ela se adéqua ao realismo moral de modo geral sem entrar em suas nuances e ramificações em maiores detalhes. Futuramente, com o desenvolvimento mais robusto da proposta aqui apresentada esses

detalhes serão abordados e, visando o fortalecimento do realismo moral de Mundo 3 buscar-se-á também contrapor-lo às críticas levantadas pelos não realistas contra o realismo moral. Somente assim, se espera, será possível estabelecer o alcance e as possibilidades que a abordagem aqui proposta poderá acrescentar ao realismo moral e ao debate com o não realismo.

Referências:

BERGER, Peter L.; BERGER, Brigitte. **Sociology: A Biographical Approach**. Middlesex, England: Penguin Books, 1983.

DUTRA, Luiz Henrique. **Pragmática de Modelos: Natureza, Estrutura e uso dos Modelos Científicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ENGEL, Pascal. **Truth**. Canadá: Acumen, 2002.

FINLAY, Stephen. "Recent Work on Normativity". In: **Analysis Reviews**, v. 70, n. 2, Abril 2010, p.331-346.

FISHER, Andrew. **Metaethics: An Introduction**. Durham: Acumen, 2011.

FITZPATRICK, William J. "Recent Works on Ethical Realism". In: **Analysis Reviews**, v.69, n.4, Outubro 2009, p.746-760.

JOYCE, Richard. "Moral Anti-Realism". In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/moral-anti-realism/>>

MAGEE, Bryan. **As Idéias de Popper**. São Paulo: Cultrix-Edusp, 1973.

MILLER, Alexander. **An Introduction to Contemporary Metaethics**. Cambridge: Polity Press, 2003.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo de. "A base ética da filosofia de Karl Popper". In: **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 2, 2010, p. 1-9.

POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento Objetivo: Uma Abordagem Evolucionária**. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.

_____. **Conjecturas e Refutações**. Trad. Sérgio Bath. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1972.

_____. "Three Worlds". In: **The Tanner Lectures on Human Values**. The University of Michigan, 1978.

_____. **Textos Escolhidos**. Org. David Miller. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed PUC rio, 2010.

POPPER, Karl R.; ECCLES, John C. **O Eu e Seu Cérebro**. Trad. Sílvio Meneses Garcia, Helena Cristina F. Arantes e Aurélio Osmar C. de Oliveira. Campinas, SP: Ed. Papirus, 1991.

SAYRE-McCORD, Geoffrey. "Moral Realism". In: COPP, David. **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. New York: Oxford University Press, 2006.

_____. "Moral Realism". In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2011 Edition, Edward N. Zalta(ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/moral-realism/>>.

O ateísmo postulatório e a responsabilidade em Sartre

*Isis Moraes Zanardi*¹

*Luiz Ferreira de Almeida Neto*²

*Ricardo Antonio Rodrigues*³

O propósito deste artigo é situar o entendimento e o fundamento que Sartre dá ao seu humanismo e que papel tem, nesse sentido, a inexistência de Deus. Dentro dessa perspectiva, certamente está o interesse de responder algumas das principais críticas de alguns segmentos de seu tempo com relação ao existencialismo ateu.

Como ponto de partida e chegada desta intenção será utilizado dois textos como base para a discussão, um de cunho introdutório e o outro como fundamentação. No primeiro caso o texto é de Zilles⁴ e no segundo o próprio texto de Sartre “*O Existencialismo é um Humanismo*”⁵.

Sartre foi um pensador que levou a sério a sua opção pela liberdade e pela responsabilidade que o homem tem com a sua finitude, principalmente no que diz respeito ao fato de que cada homem tem como tarefa central construir e delinear o seu destino a partir de sua própria realidade existencial.

¹ Acadêmica do 4^a Semestre do curso de Filosofia- Licenciatura Plena do Centro Universitário Franciscano.

² Acadêmico do 6^a Semestre do curso de Filosofia- Licenciatura Plena do Centro Universitário Franciscano.

³ Professor Doutor e Pós-doutor em Filosofia, orientador e professor titular do Centro Universitário Franciscano.

⁴ ZILLES, U. **A Crítica da Religião**. Porto Alegre, EST Edições, 2009.

⁵ SARTRE, J. P. **O Existencialismo é Um Humanismo**. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo, Editora Abril, 1973.

Isso foi extremado ao ponto de que até mesmo Deus ter que sair de cena, ou pelo menos da cena filosófica para que o homem tivesse uma convicção maior e mais emergencial de ter que definir o seu destino, a partir de suas escolhas. Ele que começou a sua carreira de escritor e pensador na literatura e no teatro, talvez até como forma de protesto, aos poucos vai se firmando como um pensador, que por ter sua obra e suas ideias reconhecidas podia dar-se o luxo de não ter um emprego fixo⁶.

Seus empreendimentos filosófico-conceituais foram bastante pretensiosos que fluíram entre a tentativa de correção do marxismo até desembocar numa tentativa de tirar de cena o principal ator da cultura ocidental: Deus. Sua vida pessoal era permeada por decisões e opções que condiziam com a sua teoria de liberdade e antipatia às convenções sociais.

Basta lembrarmos que rejeitou receber o Nobel de Literatura em 1964, e que possuía um casamento com Simone de Beauvoir bem longe do modelo tradicional, algo bastante peculiar para seu tempo. Outras provas disso são o seu distanciamento gradativo da herança cultural familiar de tradição cristã, mas, diga-se de passagem, de uma versão liberal do cristianismo, e o seu progressivo afastamento da literatura, bem como a sua inserção no mundo da práxis; o envolvimento com a realidade concreta como forma e opção de rejeitar o transcendente foi a sua marca registrada. Mas curiosamente, vai se afastando, aos poucos, da sua posição política afiliada em Marx. Muito ciente das implicações e implicações dos pensadores de seu tempo e inclusive anteriores, Sartre claramente no seu texto em questão busca responder as possíveis e conhecidas objeções daquele contexto ao seu existencialismo ateu.

Desde o início do seu texto *O Existencialismo é um Humanismo*, o autor rebate as críticas dos católicos, dos materialistas, dos positivistas, dos fundamentos filosóficos baseados no iluminismo, etc, e, ao fazer isso, vai delineando o seu ponto de vista filosófico e, ao mesmo tempo, vai fazendo apologia ao existencialismo ateu.

⁶ ZILLES, 2009, p.153.

Assim, o homem que Sartre postula é alguém forjado na dureza conceitual de que por estar no abandono da obrigação de ser livre não tem saída. Ele prega o homem como liberdade e que as decisões que tomamos vão delineando a construção coesa e coerente de uma realidade humana, pessoal, e até mesmo conceitual, onde o foco central é a liberdade humana como pressuposto, ponto de partida e chegada, atitude e não apenas ato. Realidade a ser construída cotidianamente e não apenas uma potencialidade abstrata, idealizada. Utilizando aqui como suporte a obra *Os irmãos Karamazov* de Dostoiévski trás como exemplo a não existência de Deus e como isso seria se o mesmo não existisse, e ao mesmo tempo, retrata pedaços das falas de Voltaire sobre a ideia do homem criar um Deus caso este não existisse.

A existência humana como fundamento do existencialismo

A originalidade de Sartre reside no fato de ele afirmar como principal fundamento da liberdade humana a própria existencialidade. A ideia emprestada, talvez de Camus, de que a vida humana é absurda porque de muitas formas a própria vida é injusta, sobretudo por que existe o sofrimento como castigo sísífico a todos, mesmo os que não contrariaram aos deuses e aos oráculos. A grande implicância de Sartre com a Fé reside no fato de que ele não via sentido justamente na contradição entre a bondade de Deus e o sofrimento do e no mundo.

Parece que tudo está tão sem sentido e que até mesmo o sentido do sentido não tem mais sentido. Sartre parece sugerir que continuar lutando contra o absurdo⁷ é uma forma ingênua de pensar que a vida tem, de fato, algum sentido. Mas o absurdo e essa angústia não são apelos à inanição, ou mesmo condição de possibilidade para tal. A Angústia tem um sentido no seu projeto filosófico. De alguma forma temos uma resposta aí aos seus críticos que sugerem que a angústia e esse abandono, como realidade sentida, poderiam sugerir uma espécie de convite sério ao homem abreviar a sua vida ou simplesmente desistir de tudo, numa espécie de depressão assumida do ponto de

⁷ ZILLES, 2009, p.154.

vista pessoal e social. Mas o autor insiste que é preciso entender a noção de angústia numa perspectiva um pouco diferente, segundo ele,

Antes de mais, o que se entende por angústia? O existencialista não tem pejo em declarar que o homem é angústia. Significa isso: o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele escolhe ser, mas de que é também legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo em que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade⁸.

O existencialismo ateu, proposto por Sartre, não vê a angústia como fatalidade ou como fatalismo, mas como condição de possibilidade para a ação. A má-fé para o autor é quando tentamos fugir a esse pensamento inquietante que impele e que nos provoca a ação. O abafamento da consciência que clama ou a plena negação dela é que pode ser considerado o problema e não a sua realidade em si.

Em três passagens⁹ bem específicas, do texto em questão, Sartre menciona a má-fé como a atitude de quem é desonesto intelectualmente e a usa como desculpa para não-agir ou como pretexto para justificar uma não-ação. No primeiro caso de definição de má-fé ele associa a discussão ao sentido proposto por Kierkegaard na célebre imagem de Deus que pede que ele sacrifique seu filho. Ao retomar essa passagem que remete ao conceito de angústia de Abraão ele curiosamente não a usa no sentido de tratar de questões de fé, mas para exemplificar que a angústia não conduz à inação¹⁰.

Ela nos inquieta a agir e ao mesmo tempo por ser total e profunda nos responsabiliza. A má-fé não reside em não reconhecer a angústia somente, mas ao negá-la negar também a nossa situação de não ter escolha de ter que escolher. Essa condenação a liberdade nos impele para a tomada de decisão e, como já dito, implica na nossa responsabilização direta pela nossa existência e sobre as consequência que nossas ações ou não-ações implicam nela. Assim má-fé nesse

⁸ SARTRE, 1973, p.13.

⁹ Cfr. em p. 13; p. 19; p. 25.

¹⁰ SARTRE, 1973, p.14.

primeiro sentido é uma tentativa de resposta que não é a angústia em si o problema, mas a sua procrastinação ou deturpação o verdadeiro problema.

O segundo sentido¹¹ de má-fé proposto por Sartre está nos exemplos dados por ele da mulher que não teve filhos e alega que não encontrou um homem adequado ou de quem não escreveu um livro alegando que não teve tempo. Parece que o autor quer dizer que culpar as circunstâncias, sejam elas quais forem, pelas escolhas que não fizemos é má-fé no sentido que não assumimos totalmente que escolhemos não escolher e isso foi a principal razão de termos ou não um filho ou escrevermos ou não, um livro. O existencialismo como liberdade não combina com a inanição ou com o quietismo¹², segundo ele, por que a história humana é a história das nossas escolhas. Apenas isso. Nada, além disso, justifica qualquer tipo de argumento sobre nossas ações ou inações ou mesmo uma justificação plausível e aceitável em qualquer sentido.

O terceiro sentido de má-fé que aparece no texto tem uma conotação moral, ou pelo menos de situar, talvez a crítica mais ferrenha contra o seu modelo conceitual. Segundo ele,

Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé. [...] a má-fé é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade de compromisso [...] escolho declarar que certos valores existem antes de mim¹³.

Sem sombras de dúvida, podemos inferir que o autor em questão está propondo a liberdade “como fundamento de todos os valores”¹⁴.

¹¹ SARTRE, 1973, p.19.

¹² Quietismo é justamente o oposto do existencialismo (SARTRE, 1973, p.19). O que ele está propondo é que temos um compromisso sério com a nossa história e com a história humana, quando não decidimos e culpamos as circunstâncias pela nossa não-ecisão estamos usando de má-fé.

¹³ SARTRE, 1973, p.25.

¹⁴ SARTRE, 1973, p.25.

Assim, para ele é de má-fé aquele homem que não escolhe a liberdade como valor maior, por que está fazendo uma escolha indevida para si e também para os outros. Pois no campo moral o “homem escolhe-se em relação com os outros”¹⁵. Essa atitude de atribuir o sentido maior dos valores a algo externo ou mesmo a algo anterior ao humano não satisfaz o postulado sartreano.

Aqui entra um elemento bastante interessante, pois a má-fé não implica somente no fato do homem não querer escolher ou não escolher e ainda culpar as circunstâncias, como nos dois primeiros exemplos de má-fé. A autenticidade humana se dá não apenas no querer a própria liberdade, mas também e inevitavelmente a liberdade de outrem.

Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a liberdade dos outros como fim. [...] num plano de autenticidade total, reconheci que o homem é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer a liberdade dos outros¹⁶.

Essa proposição de que a liberdade de outrem também é importante contrasta com as principais acusações que lhes são feitas tanto por parte dos cristãos católicos, mas também àquelas feitas, sobretudo pelos marxistas.

Ser livre, no entendimento do existencialismo humanista não coincide com um egoísmo absoluto, aliás, esse seria considerado como má-fé, como dito anteriormente tendo em vista que a escolha individual é a escolha da humanidade, portanto, não considerar o outrem é uma forma de ser desonesto consigo mesmo e não apenas com os outros, citamos aqui como exemplo de um dos personagens da obra *Crime e Castigo*, também de Dostoievski em que Marmieládov, que era um homem viúvo e vivia com sua única filha e

¹⁵ SARTRE, 1973, p.25.

¹⁶ SARTRE, 1973, p.25.

acaba por conhecer uma mulher bonita, de grande fineza que havia fugido de casa para viver seu verdadeiro amor, porém o sujeito acabara falecendo após viverem por um período juntos, logo acabou rejeitada por toda a família e vivia a esmo e na miséria com seus três filhos.

Não estando em melhores condições Marmieládov, pede a mão da moça em casamento, vivem juntos, passam por diversas dificuldades a ponto de sua única filha prostituir-se para manter e sustentar uma família que de certo modo ela não tinha nenhum compromisso, pois a madrastra não a tratava bem, após um período assim, no desenvolver da história, este senhor bate a porta da filha para pedir-lhe trocados para a bebida, no qual ela dá suas últimas moedas e sem dizer nada o olha de tal forma que acabou por se tornar mais julgador e enigmático que qualquer palavra a ser dita. Deixando assim mais claro a visão que o individual se torna uma forma de responsabilidade sobre o outro, envolvendo o olhar e a crítica do próximo, a partir de uma nova visão sobre si mesmo.

Segundo Zilles, Sartre convocou o homem ao engajamento, à ação¹⁷. Tendo em vista também que o mundo não deve ser entendido no sentido de Platão e do cristianismo, como cópia do mundo real do além. Assim a existência real do homem, bem como a sua inserção real no mundo real, aqui e agora, neste mundo, é que deve constituir a liberdade real do homem como um modo de ser e de agir. Essa concretude existencial de alguém que habita o mundo num determinado espaço e tempo é o critério e o motivo central para a ação. Pois:

A constatação de que o mundo “em si” carece de sentido não deve conduzir à resignação, mas à ação. O homem, de início totalmente “vazio”, é quem escolhe os conteúdos e relaciona-se com essas possibilidades para criar sentido, descobrir-se a si próprio. Para o homem, o mundo é virgem, e aguarda sua formação. [...] a interpretação do mundo, a apropriação do “ser

¹⁷ 2009, p.155: “O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse ela de existir, o homem nada é além do que ele se faz.” (SARTRE, 2010, p.25)

em si”, no contexto ambivalente das diversas circunstâncias e acontecimentos, diz respeito ao indivíduo¹⁸.

Com isso podemos inferir que Sartre está sugerindo que não há valor em si mesmo, desvinculado da interpretação subjetiva, parece que ele não está preocupado em negar a possibilidade da verdade, mas propõe, segundo Zilles, que a verdade é sempre subjetiva e condicionada pela experiência¹⁹.

Assim podemos retomar que a consciência, para ele, é sempre consciência²⁰ de algo, do mundo de si, etc e já as coisas, os entes simplesmente são. Não teria sentido que os entes se preocupassem com o sentido de ser, por que a única coisa que lhes compete é ser. A esse tipo de entendimento podemos chamar o sentido primeiro do ser como ente que não sofre nenhum tipo de determinação externa. Já, no segundo modo de ser, como consciência, é um não-ser, mas que, segundo Zilles, “a consciência como sendo aquilo que não é, mas tem como caráter essencial a intencionalidade, dirigindo-se para o objeto transcendente”²¹.

No entanto essa busca e o reconhecimento de uma transcendência não podem ser entendidos, em Sartre, como o transcendente no sentido religioso. A noção de transcendência no humanismo existencialista tem uma conotação diversa. Para Sartre, “não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem – não como no sentido que Deus é transcendente, mas no sentido de superação”²², ou seja, tem uma conotação que o homem não é uma realidade fechada em si mesma. O homem tende ao *ex-istit*, sobretudo, “porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de

¹⁸ ZILLES, 2009, p.157.

¹⁹ ZILLES, 2009, p.157. “Não queremos o bem supremo pelo fato de ele ser a natureza de Deus, mas por ser o bem em sentido universal” (BOULNOIS *apud* KOBUSCH, 2005).

²⁰ ZILLES, 2009, p.156.

²¹ 2009, p.156.

²² SARTRE, 1973, p.27.

si; e porque mostramos que isso não decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará como ser humano”²³.

Essa noção de transcendência é como um estágio de superação daquilo que é inautêntico para assumir a sua responsabilidade pela autenticidade para não ancorar-se no que denominou como má-fé, conforme dito anteriormente.

Assim a descrença em Deus torna-se algo positivo, otimista, segundo o autor, por que o existencialismo para Sartre “é um otimismo, uma doutrina de ação, e é somente por má-fé que, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem apelar-nos de desesperados”²⁴.

Inexistência de deus como primado moral

A princípio causa-nos estranhamento o propósito de Sartre de eliminar Deus como fundamento da moral, até por que estamos tão acostumados ao entendimento de que a sua existência condiciona e tenciona certo agir moral²⁵.

Isso não apenas no sentido teológico, mas também filosófico. Assim, quando lemos em Sartre que Deus não existe levamos, talvez o choque maior, justamente por Ele (Deus) estar relacionado a princípios e valores sociais que dão sustentação e fundamentação a vida social.

Os próprios pensadores modernos se valeram de Deus como pressuposto e fundamento moral, seja como existência, ou como ideia. Os medievais fundamentaram o agir humano na noção de Deus como Sumo Bem e Criador de tudo, de modo que não existe infinito na ordem causal, necessitando de uma primeira causa, e, por que não dizer que de alguma forma o universo grego, principalmente na

²³ SARTRE, 1973, p.27.

²⁴ SARTRE, 1973, p.28.

²⁵ “Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 2013, p.64).

cultura arcaica grega era sedimentado numa noção soteriológica da existência humana. Até mesmo a própria compreensão da tragédia e da inexorabilidade do destino tem uma conotação teológica, embora bem diferente em muitos aspectos da Teologia Medieval Cristã.

Óbvio que não se trata do mesmo Deus e do mesmo sentido em todos os tempos, mas a referência aqui é no sentido de que Deus se presta a um fundamento único e metafísico para dar garantia de valores universais como fraternidade, solidariedade, etc.

Para Sartre uma coisa não elimina automaticamente a outra. Ou seja, a inexistência de Deus não muda nada na perspectiva moral. Dito de outra forma, o fato de Deus não existir não implica necessariamente que o homem vai viver das paixões²⁶, pois “A emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, uma das maneiras como ela *compreende* (no sentido heideggeriano de ‘*verstehen*’) seu ‘ser-no-mundo’”²⁷. Para ele, viver só pelas paixões elimina a liberdade humana e fragiliza a noção de responsabilidade, portanto, a inexistência de Deus tende a responsabilizar ainda mais o homem pela sua própria existência e não o contrário²⁸.

Ao observarmos a assertiva de Dostoievski:

Ivan Fiódorovitch acrescentou, entre parênteses, que essa é toda a lei natural, de forma que, se você destruir no homem a fé em sua própria imortalidade, não apenas seu amor vai

²⁶ “O existencialista não pode crê no poder da paixão. Ele nunca pensará que uma bela paixão é um torrente devastadora que leva fatalmente o homem a certos atos e que, conseqüentemente, representa uma escusa” (SARTRE, 2010, p.33).

²⁷ SARTRE, 2013, p.88.

²⁸ Isto já aparece claro em Duns Scotus, quando o mesmo ao escrever sobre a Existência de Deus (Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2) que por mais que exista a primeira causa- Ente infinito atual- ele sabe tudo, pois é o criador, e ao mesmo tempo é atemporal e por ser atemporal conhece a atitude do homem, e dando-lhe de “presente” a liberdade, mesmo que Deus saiba o ato negativo que sua criatura pode exercer, e ao mesmo tempo como seu vestígio contém o bem, deixou o livre-arbítrio para o homem, logo toda a atitude ruim é responsabilidade do homem, pois este Ente Infinito Atual não pode interferir, caso contrário, não seria liberdade, todavia, ao apresentar isto, a teoria de Sartre se torna mais forte, pois independente da existência de Deus, o homem permanece responsável pelos seus atos.

cessar, mas também até mesmo a sua força para continuar a viver nesse mundo. Assim, não haverá nada de imoral; tudo será permitido, até mesmo a antropofagia. Isso não é tudo, ele acabou afirmando que, para toda pessoa que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deveria tornar-se imediatamente, o inverso absoluto da lei religiosa anterior [...]”²⁹.

Em que Sartre traduz essa passagem como “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”³⁰, que o mesmo entende ser “o ponto de partida do existencialismo”³¹ não é motivo de desamparo ou de desculpa para agir de forma imoral, segundo ele. Pelo contrário, o fato de Deus não existir não implica necessariamente em que o homem, por estar só, angustiado, fique na inanição; se a existência precede a essência ele é ainda mais responsável e condenado a construir a sua liberdade sob pena, caso não o faça, de escolher a inautenticidade.

O homem, dentro dessa perspectiva tem que inventar a si mesmo, pois o,

Existencialista não pensará também que o homem pode encontrar auxílio num sinal dado sobre a terra, e o que há de orientar; porque pensa que o homem decifra ele mesmo esse sinal como lhe aprouver. Pensa, portanto, que o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem³².

Sartre tenta posicionar-se criticando toda tradição filosófica ao defender que o humanismo clássico é absurdo, por ser essencialista e por que apresenta o homem como fim. Para ele o homem “está sempre por fazer-se”³³. Já a antropologia e a moral Cristã e mesmo a moral kantiana são incapazes permitir que um jovem delibere o que é

²⁹ DOSTOIÉVSKI, 2013, p.85.

³⁰ SARTRE, 1973, p.15.

³¹ SARTRE, 1973, p.15.

³² SARTRE, 1973, p.16.

³³ SARTRE, 1973, p.27.

melhor entre: ir para guerra ou cuidar da mãe que está doente³⁴. Ou seja, nem a moral da simpatia e nem a moral da eficácia dão conta desse dilema ou aporia de ter que escolher entre duas morais, porque o valor é algo ligado ao sentimento e esse último “é construído pelos nossos atos”³⁵, e não tem um valor absoluto a priori. Nesse caso também nem a antropologia positivista que fecha o humanismo como culto da humanidade, portanto, sobre si mesmo, nem o materialismo marxista ou a pretensão do cogito cartesiano³⁶ resolvem essa situação.

Diante de todos os modelos morais, ou pelo menos dos mais tradicionais da sociedade de seu tempo, Sartre reage e insiste que não há “nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há a fazer; não há sinais no mundo”³⁷. Portanto, “não há nenhuma moral geral”³⁸. São as nossas escolhas e o compromisso com elas que constituem a nossa liberdade. Não algo abstrato e genérico, mas o dado concreto de nossa existência e nossas escolhas reais que nos fazem ser o que somos.

A crítica de Sartre, neste sentido, ataca até mesmo os modernos, pois entende que estes apresentam uma visão demasiadamente técnica do mundo, talvez até por isso apresentem Deus fazendo o homem, de forma similar ao homem que faz o corta-papel. Se assim o fosse, Deus como artífice do homem como quem faz o corta-papel incorreríamos num determinismo, pois amarra o homem em uma série causal, em que a liberdade fosse somente uma liberdade de escolha, o conceito de

³⁴ Cf. Sartre dando exemplo que um filho, que perdeu o seu irmão vê-se na angústia de ter que decidir entre ira para a Guerra e defender a sua nação ou dar conforto à sua mãe que está doente e só tem ele para ser amparada. Ele fala até em abandono, no sentido que diante de uma situação como essas nem a moral do “sede caridosos” e nem a moral “não trate os outros como meio e sim como fim, resolvem o problema desse jovem.

³⁵ SARTRE, 1973, p.17.

³⁶ SARTRE, 1973, p.21s: “Pelo *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente a filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim o homem que se atinge diretamente pelo cogito descobre também todos os outros, e descobre-os como a condição da sua existência”. Percebemos que Sartre não está propondo uma simples subjetividade, mas uma intersubjetividade.

³⁷ SARTRE, 1973, p.17.

³⁸ SARTRE, 1973, p.17.

liberdade é diferente do simplesmente poder optar ou não por se fazer algo, ou seja, a liberdade é a união do agir unida com a responsabilidade, pois se baseia na condição do homem como um ser que a existência precede a essência.

O fato de “que ao mesmo tempo um objeto que se produz de certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida”³⁹, o homem fabricado por Deus, e se admitirmos a natureza humana como foi empreendido pela modernidade, tanto no século XVII como no XVIII, “o conceito do homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Assim o homem individual realiza um certo conceito que está na inteligência divina”⁴⁰. Não teríamos nem a liberdade e nem a responsabilidade plena, segundo ele.

Quando Sartre retoma o sentido do seu existencialismo e o distingue do existencialismo cristão⁴¹ é justamente aí que ele reafirma a sua posição atea:

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define⁴².

Fica evidente nesta parte do texto que Sartre está se referindo ao sentido moral do ateísmo, e com isso a importância que ele dá ao que denominamos de ateísmo postulatório, por que a inexistência de Deus convoca ao homem a ser responsável, até por ao afirmar “que o

³⁹ SARTRE, 1973, p.11.

⁴⁰ SARTRE, 1973, p.11. Sartre está se referindo que se a essência precede a existência, e isso também serve aos enciclopedistas e Kant, o homem resulta de uma universalidade que o impede de realizar escolhas que o fazem ser o que é. Por que nesse caso já haveria uma determinação pré-realizável que determinaria até mesmo as suas escolhas.

⁴¹ Gabriel Marcel e Jaspers, 1ª §, cf. SARTRE, 1973, p.11.

⁴² SARTRE, 1973, p.12.

homem não é mais do que ele faz”⁴³ sustenta-se que isso provoca-nos a compreendê-lo como condenado a ter que escolher ser livre:

O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Por que entendemos vulgarmente por querer uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio fez⁴⁴.

E mais, essa escolha que o homem faz, na ausência de Deus, não incide somente na escolha de si mesmo, ou de construção de sua própria subjetividade apenas. Pois “quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável por sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens”⁴⁵.

É importante salientar que Sartre provavelmente está se defendendo, como no início do texto e várias vezes retoma, a noção de solidariedade proposta pelo Deus cristão, e que segundo os cristãos, o fato de Deus não existir teria uma conotação moral relativizante de alguns princípios importantes para a convivialidade humana, bem como a noção de solidariedade proposta pelo materialismo socialista. A esse tema o autor parece estar bem atento, por que inúmeras vezes ele retoma esse tema, mas vai direto ao ponto naquilo que podemos denominar como “Deus é a hipótese caduca que morrerá em sossego e por si própria”⁴⁶; mesmo assim “reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo”⁴⁷ só que não mais em um céu inteligível, assim como no esforço de alguns professores franceses de 1880, essa moral laica, deve exigir a priori, que é

⁴³ SARTRE, 1973, p.12.

⁴⁴ SARTRE, 1973, p.12.

⁴⁵ SARTRE, 1973, p.12.

⁴⁶ SARTRE, 1973, p.15.

⁴⁷ SARTRE, 1973, p.15.

fundamental “ser honesto, não mentir, não bater na mulher, ter filhos, etc, etc”⁴⁸.

Assim, ao proferir que o “existencialista não crê na força da paixão”⁴⁹ sugere que há o compromisso humano no sentido de ninguém está dispensado de ter que decidir e assumir a responsabilidade da efetivação da própria liberdade, mesmo na ausência de Deus. Sartre não professa um relativismo moral, mas não entende ser necessário que Deus exista para que tenhamos alguns acordos a priori sobre valores necessários a realização pessoal e social. Assim dito já por Dostoiévski:

[...] No século XVIII, havia um velho pecador que disse: -“*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*”. De fato, o homem inventou Deus. Mas não é isso estranho, e não é a verdadeira existência de Deus que seria um milagre, mas sim que essa ideia- a ideia da necessidade de Deus – tenha podido surgir no cérebro de um animal tão feroz e mau quanto o homem; pois essa ideia é tão sagrada, tocante, tão profundamente sábia, ela honra tanto o homem! De minha parte, há muito tempo desisti de me perguntar se foi o homem quem criou Deus , ou se foi Deus quem criou o homem⁵⁰.

Dito de outra forma, para Sartre essa responsabilidade com a liberdade individual e dos outros aumenta caso Deus não existir. Ou seja, independente da existência ou não de Deus essa situação de desamparo e de angústia de ter que decidir construir-se como homem é inevitável, mas sem Deus, aumenta mais ainda a responsabilidade.

⁴⁸ SARTRE, 1973, p.15.

⁴⁹ SARTRE, 1973, p.15.

⁵⁰ DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 261. Citamos aqui esta passagem para tornar mais claro que independe da ideia de um Deus, o homem será responsável dos seus atos para consigo e para com o próximo, pois como dito por Dostoiévski, a ideia de quem veio primeiro acaba não sendo tão importante. E como segundo resalte, a passagem em francês é de Voltaire na obra **Pros e Contras**- Epistolas, CXI: “Ao autor do livro **Os três imostores**, 22 (1769) “Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”. É como uma demonstração de que a maioria dos homens tende a uma necessidade de transferir responsabilidades.

Essa foi a saída que, de algum modo ele achou para justificar o seu pensamento.

Com isso, podemos concluir que a crítica da religião empreendida por Sartre tem um caráter muito mais focado em Deus por questões ligadas à problemática moral do que propriamente ligada a uma questão institucional (religião). Isso não significa que ele apoie ou não determinada relação com a religião e a religiosidade; o que fica evidente no autor é que Deus precisa ser atenuado na sua grandeza, para que o homem nasça, e se faça, com todo vigor. A inautenticidade humana se dá justamente quando há a negação do homem por parte do próprio homem em reconhecer e construir a própria liberdade a partir do dado concreto de sua existência e finitude.

Considerações finais

No postulado sartreano de liberdade não está contido, a que tudo consta, uma noção de desespero que implica inanição como entendeu o marxismo. Parece que é por causa dessa crítica dos marxistas que Sartre tenha insistido tantas vezes que o existencialismo não sugere um desespero que provoca uma atitude de indiferença política e social, pelo contrário, é uma convocação para o agir humano.

Da mesma forma, como teor quase que central de *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre responde as críticas dos cristãos de que o existencialismo despreza a esperança e enfatiza o aspecto negativista da existência e de que a inexistência de Deus abalaria os valores sociais. Um modo de ser e viver existencialista ateu não visa criar um relativismo moral nem uma crise cultural. Tanto é que Sartre rebate essas críticas simplificando que mesmo Deus não existindo de acordo com a obra de Dostoiévski - *Os irmãos Karamazov*, os valores que são pensados como derivados ou vinculados à religião e que são importantes para a vida individual e social, valem da mesma forma. E ainda sugere que o valor fundamental é o homem e a sua liberdade, assim, as paixões não devem guiar o homem, não por questões religiosas de valores vinculados a um céu inteligível (agora e depois), mas por que as paixões fatalmente impediriam o homem de concretizar aquilo que

melhor o define: a liberdade, pois dentro desta perspectiva o existencialista deve que não se parte do pressuposto de que algo aparecerá dizendo o que estará certo ou errado, mas sim a sua própria escolha.

Esse é um aspecto interessante, Sartre afirma que a inexistência de Deus implicaria numa maior responsabilidade do homem com seu destino e não o contrário. Já na crítica aos materialistas e cientificistas acusa-os de proporem um sistema fechado, onde a liberdade humana fica ameaçada, dessa forma o próprio homem passaria a ocupar um lugar secundário no sistema que ele mesmo criou. Todavia, como critica a esta perspectiva pessimista, são as nossas escolhas e o compromisso com elas que constituem a nossa liberdade. Não algo abstrato e genérico, mas o dado concreto de nossa existência e nossas escolhas reais que nos fazem ser o que somos.

O caráter moral do seu ateísmo postulatório reflete na ânsia de acharmos um sentido para a própria falta de sentido da existência humana e de todos os sofrimentos que implicam o desespero e o desamparo de estarmos no mundo e termos que fazer escolha pela nossa liberdade, mesmo que pareça um tanto sem sentido, por que o próprio sentido o seu valor inclusive, deve ser produzido aqui e agora pelo próprio agir humano.

Esse caráter mais radical reside provavelmente na sua concepção de que o homem para ser ele mesmo não pode ter e sofrer nenhum tipo de intervenção ou influência. O pressuposto de Deus como existência só atrapalharia, na visão de Sartre, as decisões e as escolhas humanas. A inexistência de Deus, como ponto de partida forçaria o homem a levar mais a sério a sua finitude e a sua própria liberdade. É nesse sentido que devemos pensar o ateísmo postulatório de Sartre. Atenuar Deus para elevar o homem.

Para ele, o sofrimento do mundo contrasta com a fé, pois na medida em que Deus criou o universo como um todo e permite à infelicidade de suas criaturas, seu propósito fica sem sentido. Assim, juntamente a ideia de que o homem pode ser capaz de transferir suas responsabilidades de forma que sua autonomia possa ter um segundo

sentido que a existência do homem enquanto criatura e que envolva a ideia de que se Deus não pode interferir no livre-arbítrio tudo pode ser permitido, retomando aqui a ideia principal da obra de Dostoiévski.

Para Sartre, todas as grandes convenções filosóficas e religiosas, inclusive a construção conceitual moderna são abstratas demais para ajudarem o homem a escolher de forma livre o seu destino. Inclusive todas as convenções sociais e culturais tendem mais a atrapalhar e intervir negativamente do que contribuir para que a liberdade humana se efetive. Talvez por isso a busca do autor por um modo de pensar e de ser que escapasse de todas as convenções, pelo menos naquilo que é e foi possível.

Para o nosso autor, diante das situações concretas da vida os manuais teóricos sobre a liberdade humana não dão conta de inspirar nossas escolhas permitindo que o homem concentre-se na facticidade existencial e nas suas contingências e não apenas na imagem de um Deus que não combina com o seu propósito mais profundo de felicidade plena para todos. Para Sartre, é preciso ordenar a existência do homem no mundo, e nesse sentido seu trabalho teórico foi original.

Tirar Deus de cena, não implica em resolver todos os medos, perigos e tentativas de fuga da própria existência humana⁵¹, mas se o céu está vazio não resta ao homem outra coisa a não ser escolher o próprio destino. O incompreensível não pode ser compreendido e explicado na perspectiva da fé e da confiança em algo, segundo ele, abstrato. Mas deve ser levado em todas as suas consequências de forma absolutamente séria, e isso fatalmente resulta, na condição de que para que o homem seja ele mesmo, deve “agir responsabilmente sem a intervenção de um ser superior”⁵². Assim, a moral do homem encontra-se voltada diretamente com a questão da liberdade de suas ações e o pressuposto moral não é uma lei divina, mas sim a existência

⁵¹ ZILLES, 2009.

⁵² ZILLES, 2009.

do homem e as suas escolhas que implicam a responsabilidade e autonomia para responder pelas suas escolhas.

Referências:

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **Crime e Castigo**. Tradução por Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **Os irmãos Karamázov**. Tradução por Herculano Villas-Boas. São Paulo: Martin Claret, 2013.

KOBUSCH, Theo. Orgs. “Filósofos da Idade Média”. In: **Coleção História da Filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

SARTRE, J. P. **O Existencialismo é Um Humanismo**. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editora Abril, 1973.

_____. **O Existencialismo é Um Humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, J.P. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução por Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

ZILLES, U. **A Crítica da Religião**. Porto Alegre, EST Edições, 2009.

Vocação e responsabilidade: os dilemas de uma geração

Edson Ferreira da Costa ¹

Um dos expoentes do pensamento orteguiano, Julián Marías, considera que a profundidade da obra do espanhol, José Ortega y Gasset, implica no conhecimento da circunstância histórica do filósofo, datada entre os séculos XIX e XX. Na concepção do comentador, desconhecer a história da Espanha a partir do século XVII, compromete a compreensão do pensamento de Ortega, por se tratar de um autor cuja compreensão teórica está diretamente relacionada à sua presença física e temporal, sendo sua obra “a inclusão da filosofia na textura mesma da Espanha”².

O fato da reflexão filosófica de Ortega originar-se da situação cultural e filosófica do seu país, nos parece ser relevante, dado que a postura do pensador madrilenho frente ao pensamento hegemônico da sua geração é de crítica, traçando uma trajetória intelectual que busca encontrar alternativas teóricas para o exercício político e filosófico.

Pensar vai ser, para Ortega, fazer ‘experimentos da nova Espanha’, como única maneira possível de orientar-se na vida. No seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote* (1914), inicia esclarecendo ao leitor que todos os temas dos quais tratará estão direta ou indiretamente relacionados à Espanha.

Ao lado de gloriosos assuntos, fala-se frequentemente nestas *Meditações* das coisas mais modestas. Atenta-se a pormenores da paisagem espanhola, ao modo de conversar dos lavradores, ao giro dos cantos populares, às cores e aos estilos no traje e

¹ Professor da Universidade Federal do Maranhão - UFMA do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas. Bacharel Licenciado e Mestre em Filosofia.

² MARIAS, 1960, p.20, tradução nossa.

nos utensílios domésticos, às peculiaridades de idioma, e, em geral, às miúdas manifestações que revelam a intimidade de uma raça³.

Esses assuntos têm como pano de fundo uma pergunta fundamental no pensamento de Ortega: o que é a Espanha? Tal questão perpassa a sua trajetória de vida intelectual, levando-o a assumir como vocação a reflexão sobre a vida espanhola. Trata-se de destacar uma questão trabalhada na obra *España Invertebrada*, que é a definição da grave enfermidade de que a Espanha sofre ao longo de sua trajetória cultural.

Destacaremos alguns aspectos históricos da sociedade espanhola, sob a interpretação de Marías e do historiador *Moratín*, desenhando o cenário da Espanha ao longo dos séculos XVII ao XX, como cenário favorável ao fomento da crítica cultural realizada por Ortega. O ponto de partida encontra-se no antigo regime, datado por volta do final do século XVIII. Marías (1960) denomina esse período de “*instalación*”, no qual a Espanha encontrava-se tendo uma vida coletiva plenamente vigente e estável. As vigências básicas eram aceitas e, até o fim do reinado de Carlos III (1788), a “sociedade descansa sobre um fundo de concórdia”⁴.

O povo vive sob um regime plebeísta e populista, onde a aristocracia copia os costumes populares. Essa concórdia revela uma Espanha extremamente voltada para os seus costumes, cultivando uma população apegada às tradições e fechada aos avanços que despontavam na Europa. Mesmo pairando, sobre a sociedade em geral, uma espécie de encantamento pelo que era manifestação da cultura hispânica, alguns de seus membros, influenciados pelo que estava sendo produzido nos países vizinhos, fomentavam, em pequeno número, a possibilidade de produções semelhantes às europeias. A tensão que introduz o movimento interno espanhol é a que existe entre o *popularismo* e o espírito da *ilustración*: “[...] o estado de oposição afeta só as minorias dirigentes: o povo permanece instalado

³ O.C., v.1, 1966a, p.318s, grifo do autor, trad. nossa.

⁴ MARIAS, 1960, p.34.

em suas formas tradicionais, as que precisamente se sente muito apegado, que tem para ele sabor e pleno sentido que constituem o alvéolo em que consideram possível a felicidade”⁵.

A grande questão não estava ligada diretamente a uma desigualdade social, pois até o final do regime do reinado de Felipe V, já havia ocorrido uma melhora extraordinária, superior, comparável a todas dos séculos passados. O destaque encontra-se, na leitura de Mariás (1960), no espírito que se formou entorno dos costumes populares. Toda a sociedade, até a aristocracia, participava das formas de vida do povo em geral através do vestir, cantar, dançar, ir às touradas, ao teatro e reproduzir a fala. Essa é, para Mariás, a raiz do populismo, considerado pelo comentador, como o grande “*tirón hacia abajo*” da vida espanhola frente ao universal impulso ascensional que caracteriza as sociedades europeias da época.

Havia uma minoria, formada por racionalistas, muitos deles educadores impregnados pelas ideias da enciclopédia⁶, alavancava um movimento de contracultura, o ilustracionismo, que incorporava, nos hábitos, o espírito dominante europeu, principalmente dos países marcados pelo iluminismo: França, Inglaterra, Holanda, Itália e Prússia. Isso faz com que eles se sintam chamados a superar o populismo, que se manifestava intensamente no pebleísmo, estabelecendo novas normas e formas de conduta. A primeira iniciativa começa com Feijó, na publicação do Teatro crítico universal, que fomentava a ideia da propagação do seguimento ao espírito dominante do século. Esse movimento se justificava no desnível absoluto da Espanha no campo da educação (Universidades) e da

⁵ MARIAS, 1960, p.34.

⁶ Sob a influência do iluminismo uma minoria espanhola difundia a centralidade da razão na organização da sociedade. Este movimento, do Enciclopedismo, foi um movimento filosófico-cultural, desmembrado do Ilustracionismo, desenvolvido na França e que tinha por objetivo catalogar todo o conhecimento humano a partir dos novos princípios da razão. Foi impulsionado por Voltaire, Diderot e d'Alembert, além de Montesquieu, Rousseau, Buffon e do barão d'Holbach. Através desse movimento buscou-se desenvolver uma obra monumental, que constava de 28 volumes (17 de textos e 11 de lâminas), no que se resumira o pensamento ilustrado da época, ou seja, todo o saber de seu tempo, e que se denominou Enciclopédia.

ciência. Alimentados por um ideal de contágio popular, os idealizadores do movimento passam a acreditar que a população pode aderir às ideias por eles apresentadas, buscando, assim, uma nova forma de ser hispânico. Eles eram plausíveis e bem intencionados, recorda Mariás (1960), referindo-se aos amigos *Del país*, aos técnicos e investigadores, aos jovens do *Instituto Gijón*. No entanto, careciam de arranque para converter tudo isso em uma empresa nacional, faltando a eles, ao lado do mundo popular, força de incitação. Não havia uma figura representativa que alavancasse o movimento a ponto de provocar, na sociedade, uma transformação que possibilitasse a saída da Espanha do estado de pura espontaneidade. Quem mais se aproximou desse ideal foi Goya, genial pintor, porém faltava-lhe “*sabor y fuerza de incitación*”⁷.

Contrariamente, o populismo apresentava-se bem mais atrativo, visto que até mesmo os mentores desse movimento de contracultura aderiam às diversas manifestações populistas. Conforme Mariás (1960), a prova é que eles mesmos, os ilustrados, cediam a esse encanto que formalmente resistiam. Nesse período, a Espanha comportava diversos partidos: toureiros, atores, entre outros, porém o que ocorria era uma convivência harmônica no seio da sociedade, que vai do final do reinado de Felipe V, passa por Fernando VI e Carlos III, mantendo-se numa vida de concórdia e associação. Esclarece Mariás:

Por isso o partidismo se dava dentro de uma convivência fundada na concórdia [...] com mútua admiração entre os bandos hostis e entre as grandes tendências que se divide a vida espanhola: se aos ilustrados ‘*se les van los ojos*’ buscam o popular de que, por princípio, renegam, os populares e assim os plebeístas admiram e respeitam as figuras que unem ao seu prestígio intelectual a exemplaridade da conduta⁸.

Ao longo do século XVIII o ponto de vista dos ilustrados ganha prestígio e vigência, chamando a atenção até mesmo da Igreja que passa a ver com desconfiança os ideários difundidos. Imbuídos do espírito iluminista, os ilustrados passam a ser uma ameaça à moral

⁷ MARIAS, 1960, p.36.

⁸ 1960, p.38.

católica, concomitantemente, à vida espanhola. O grande acontecimento deu-se com a condenação de Frei Gerúndio, em 1769, e com a expulsão dos jesuítas, que ficaram sem lugar para se hospedarem, por conta da perseguição do estado e das autoridades religiosas. No entanto, esse acontecimento ainda não parece ser o ponto-chave para a disseminação da ordem nacional. Na leitura de Marías:

[...] há que perceber que a grande maioria dos “ilustrados” espanhóis eram sinceramente católicos, com frequência fervorosos – jovens – e que os anticlericais atacam os eclesiásticos *em nome da religião*, quero dizer, enquanto os consideram indignos dela e de seus deveres, não a religião mesma. São inimigos da inquisição, que lhes parece uma desonra da religião e da Espanha; querem superar muitas formas dominantes no culto, no teatro, no ensino, porque lhes parecem profanação do catolicismo e impróprias do século, porém aceitam integralmente a fé e a moral cristã, e a autoridade da igreja. São por demais, ao menos os homens verdadeiramente representativos, moderadíssimos politicamente, conservadores e inimigos de toda subversão e violência⁹.

A força do discurso religioso, em vista da manutenção de uma ordem social, prevalecia até entre os que lideravam o movimento de reforma em vista de uma república. No entanto, igreja e exército continuavam monárquicos, centralizando o poder. Por isso, tudo parecia justificar a ação violenta da igreja contra os que eram contrários à “paz” nacional. Perseguir os que defendiam os ideais liberais da revolução francesa parecia mais do que justificado. O que dominava a sociedade espanhola via Igreja, nesse período, era o clima de suspeita de tudo, e o repúdio à França. A moral cristã passa a ser o conteúdo de toda ação. Marías, compreende da seguinte maneira:

Esses excessos servem para que as forças reacionárias se considerem *justificadas*. Se explicava mais ou menos dessa maneira: os franceses guilhotinaram seus reis, logo a ciência

⁹ 1960, p.40.

moderna é um erro e há que conservar os manuais escolásticos de quinta mão; o Comitê de Saúde Pública é criminal, logo a inquisição é admirável; os jacobinos atacam a religião, logo a teocracia é o único sistema admissível; Marta e Robespierre são execráveis, logo Galileu, Newton, Descartes, Locke, Leibniz serão eliminados de qualquer meio; a Convenção estabeleceu um erro, logo há que afirmar o absolutismo sem restrições; Voltaire contribuiu ao desenvolver o espírito revolucionário, logo os tormentos e suplícios que combateu são admiráveis e devem ser aplicados sem escrúpulos¹⁰.

O antigo regime, que foi considerado no reinado de Carlos III como exemplo de Despotismo Esclarecido, entra em declínio com a ocupação francesa, em 1808, a abertura de Cádiz, em 1810, e a proclamação da Constituição liberal em 1812. O coroamento da desestabilização do clima de coesão social espanhola ocorre com a invasão francesa pelas tropas napoleônicas, onde há o abandono dos governos pelos reis, e a destruição externa e interna do Estado inteiro. Poderíamos afirmar que esse é o momento da total desorientação do povo espanhol. Surge, conseqüentemente, o desejo de uma nova Espanha, porém, o que não se encontra nesse período é um clima de concórdia, iniciando, dentro do Estado, disputas e oposição de interesses. “Desde então vai predominar na vida espanhola o negativo, o polêmico, o constante destaque, a diferença e a desunião”¹¹. Inicia-se, no mais profundo da vida coletiva, a vida como *partidismo*. O clima na Espanha passa a ser de total divergência. A invasão napoleônica deixa, no país, um clima de intempérie e, com a divisão do povo, começam a surgir os partidismos, isso porque o acordo de criar uma Espanha republicana não era unânime, prevalecendo os ânimos de diferença e desunião.

Desde a invasão francesa (1808) até a morte de Fernando VII (1833), a Espanha passa a viver um desnível em relação à Europa, pois, durante esse tempo, não se pode nada na Espanha, por isso, para Mariás (1960), a Espanha do século XIX é desorientada, porque vive sem propósito, não sabe o que fazer e acaba aceitando qualquer coisa.

¹⁰ 1960, p.42.

¹¹ MARIAS, 1960, p.44s.

Durante todo o século XIX e início do século XX, a Espanha não conseguiu completar, política e socialmente, a sua revolução burguesa, de forma a produzir uma institucionalidade liberal-democrática estável. A Espanha do século XIX viveu um período bastante conflitivo, com lutas entre liberais e postumamente, entre monarquistas e republicanos, sobre o pano de fundo da perda das colônias americanas e filipinas.

O período de restauração da Espanha corresponde ao momento em que o Estado busca uma nova coerência interna. É o momento de criação da Constituição (1876), que significou uma normalização na vida pública. No entanto, a guerra com os Estados Unidos (1898) e a perda das terras Ultramar de Cuba e Filipinas revelaram uma Espanha frágil socialmente. O tratado de Paris, assinado em 10 de dezembro do mesmo ano, foi o grande marco desse reconhecimento. Ao assiná-lo, a Espanha desistia de todos os direitos de Cuba, renunciava a Porto Rico e às suas posses nas Índias Ocidentais e entregava as ilhas Filipinas, mais a ilha de Guam, para os Estados Unidos, pondo esse sentimento de nação em declínio. Interpreta Ortega y Gasset como sendo ilusão, aparência, tramoia e fantasmagoria esse estado constitucional. A sociedade encontrava-se ainda vulnerável. Por isso, a Restauração foi considerada, por Marias (1960), como um fenômeno superficial e enganoso. Explica:

Ao restaurar a dinastia borbónica se pensou que a *restauração* fosse possível na vida espanhola, e que com ela estava feito. Em rigor, houvera sido necessária uma *instauração*, um estudo a fundo dos problemas, em lugar de dá-los para salvá-los e recobri-los de *barniz* uma reconstituição da sociedade, dissociada desde o princípio do século XIX, pelo menos, e de um Estado que desde o antigo regime existiu sempre de forma precária de desorbitada, opressora e ineficaz¹².

É nesse cenário que surge a geração de 98, com o desejo de reconstrução da Espanha, de defini-la, numa linguagem orteguiana, de salvá-la. Foi considerada como a geração contemporânea da Espanha,

¹² MARIAS, 1960, p.57, grifo do autor.

que tem sua grande representatividade em Unamuno e, posteriormente, em Ortega y Gasset. O que essa geração busca é, através da cultura, criar uma identidade nacional à altura de outros países da Europa, assumindo, como missão, na interpretação de Marías (1960), cancelar a anomalia da vida espanhola, que estava presente desde o primeiro regime, e que havia introduzido um tremendo coeficiente de anormalidade em toda a história do século XIX. Eles deparavam-se com uma vida nacional esgotada e sem vitalidade. O ocorrido de 98 revelou a debilidade política da Espanha frente aos demais países, a sua falta de articulação e representatividade. É preciso, mais urgentemente, saber que é a Espanha. A geração de 98 reconhece a necessidade de saber a que se ater, como uma nova forma de ser espanhol, partindo do reconhecimento do que eles eram. Foi a geração que aceitou a realidade para poder tomar posse dela. Esclarece Marías:

Quando digo aceitação da realidade, não quero dizer “conformidade” com ela, muito menos “conformismo”, pelo contrário: aceitação da realidade *tal com é*, e encontram que é, paradoxalmente, *inaceitável*. Quero dizer com isto que lhe vão tomar precisamente como algo no qual se pode ficar, porém de onde se pode partir. O naufrágio em que consiste a realidade espanhola vai ser o ponto de partida¹³.

A Espanha, como desorientação, encontrava-se na falta de produção original, ausência de crítica, produzindo uma publicidade irresponsável, sem comprometimento com o progresso do país. Para Marías (1960), é a irresponsabilidade que marca todo esse período. Em vista de superar tal realidade, Ortega y Gasset faz do nivelamento da Espanha à sua vocação. Para isso, passa a fazer filosofia a partir de um conteúdo concreto, o desnível de seu país. “Os homens de 98 fazem literatura, arte, história, ciência, porque não tinha mais remédio, porque partem de um naufrago e necessitam saber a que ater-se”¹⁴. Isso se deve ao fato de que, há muito tempo, a Espanha havia perdido a sua tradição intelectual. Nas universidades, o conteúdo

¹³ 1960, p.67.

¹⁴ MARIAS, 1960, p.68.

programático baseava-se apenas em comentadores. É contrário a esse modelo que a geração de 98 vai assumir profundamente o caráter literário como forma de salvar a Espanha.

Rigorosamente a Espanha só havia conhecido filosofia há trezentos anos atrás com Suárez (1957)¹⁵, depois dele nada se produziu. A filosofia de Ortega germina nesse contexto, com toda sua profundidade reflexiva e, ao mesmo tempo, extremamente pragmática, no sentido de que esta aparece como uma forma de possibilitar à Espanha fazer filosofia, ao discutir seriamente as questões debatidas no cenário da filosofia europeia. Com Ortega, a Espanha volta a fazer filosofia e, diferente do que poderia ocorrer, Ortega vai às fontes do que tinha de mais atual, a filosofia alemã, não em vista de reproduzir uma forma de pensamento, mas, ao contrário, com o intuito de contribuir na construção de uma reflexão correspondente a sua realidade. Sánchez (1993) afirma que o pensamento de Ortega, centrado no problema da Espanha, apresenta um dinamismo de uma incessante busca de soluções, tanto a nível de reflexão teórica com de estratégias de atuação.

Num primeiro momento, Ortega, influenciado pelo neokantismo e, ao mesmo tempo, preocupado com o desnível científico e cultural da Espanha em relação aos demais países da Europa, passa a defender a ideia de implementar métodos científicos, como alternativa para sair

¹⁵Francisco Suárez (1548-1617) foi um importante pensador espanhol. Segundo Toledo *et al* (1999, p.147) “sua principal obra, *De Legibus*, publicada em 1612, entre outros aspectos importantes, retém o mérito de ser um dos textos fundadores do direito internacional moderno, especialmente daqueles referentes ao *direito das gentes*, ou *direito dos povos*. O autor é inscrito na reação católica contra as doutrinas e práticas dos reformadores e, mesmo assim, sua obra foi leitura necessária aos seus opositores mais imediatos. A ele coube extrapolar as formulações a respeito da lei, do direito e da justiça para um âmbito universal. Na sua concepção, as relações entre os Estados são reguladas pelo *jus gentium*, doutrina desenvolvida por ele a partir dos ensinamentos de Francisco Vitória (1492-1546), outro pensador espanhol de grande destaque no cenário político. Para Suárez, a arbitragem é necessária, mas nenhum Estado tem o direito de impor a outros suas leis. A regra, ou melhor, a denominação de comunidade solidária, assume um papel relevante e até mesmo determinante para a ciência do direito depois dele. Muitas das questões com as quais se depara hoje o direito internacional já estavam tematizadas em sua obra.”

da crise do conformismo em que os espanhóis se encontravam fechados, em suas crenças e tradições. Ortega vê na ciência uma forma de o homem espanhol buscar, nas coisas mesmas, uma saída para tal retrocesso. Na interpretação de Dominguéz (1998) havia três possibilidades: aceitar essa defasagem como negativa para a Espanha, reconhecer e se manter defasado em relação à Europa, e fincar raízes nas atitudes intelectuais. A postura de Ortega y Gasset frente a essas possibilidades é a de fincar raízes na vida intelectual, passando a defender o objetivismo como necessário à Espanha.

No seu artigo de 1911, intitulado *Una respuesta a una pregunta*, Ortega dá o diagnóstico da decadência espanhola que “[...] consiste pura e simplesmente na falta de ciência, na privação de teoria”¹⁶. No entanto não consegue ver outro caminho para sair dessa situação que não seja atentar-se para a própria teoria, justo que, “na realidade, não há prática sem teoria nem povos sem ideólogos”¹⁷. Reforça Dominguéz (1998): é o grito de Ortega contra qualquer personalismo, contra qualquer minetismo, contra qualquer exotismo, e em favor da atitude intelectual rigorosa e metódica da ciência, o grito de volta às coisas. No entender do comentador é nas coisas que o homem pode encontrar a salvação e é na circunstância que Ortega y Gasset encontra a saída para superar o marasmo do homem espanhol.

No entanto, essa ideia passa a ser desenvolvida em 1914, na sua obra *Meditación del Quijote*, através da concepção perspectivista da realidade. Na verdade, segundo Dominguéz (1998), não há um corte no pensamento de Ortega y Gasset, mas uma linearidade. Nesse segundo momento, em que o conceito de circunstância aparece como condição de possibilidade para compreender o humano, o que Ortega y Gasset faz é juntar o objetivismo ao perspectivismo. Ortega y Gasset (1966b) continua defendendo a importância do rigor científico, porém a teoria não deve estar cindida da realidade, mas constituída desde um dado fundamental, que é a vida.

¹⁶ O.C., v.1, 1966b, p.214, tradução nossa.

¹⁷ O.C., v.1, 1966b, p 215.

A segunda fase do pensamento de Ortega corresponde ao momento em que ele passa a refletir a partir do seu universo histórico, procurando encontrar, na filosofia, uma contribuição capaz de contagiar aos demais para que cada qual seja fiel a sua perspectiva. A pretensão filosófica do pensador hispânico não é impor uma forma de conhecimento e de conduta, mas favorecer ao povo espanhol o reconhecimento da realidade espanhola, no intuito de avançar em vista de uma autêntica forma de ser. Por isso, sua atuação tem como pressuposto o contagiamento da esperança e da vontade do novo.

A obra *Meditación Del Quijote* inaugura esse momento que, na leitura de Dominguéz (1998), leva a cabo o mesmo programa filosófico próprio e pessoal de Ortega, desde o descobrimento do tema da circunstancialidade do humano. Segue o comentador afirmando que nela Ortega faz um “*descubrimientu filosófico transcendental*”, ou seja, o eu circunstanciado passa a ser base de compreensão da realidade, e mais, toda a sua trajetória intelectual e política será marcada por essa relação. Nosso filósofo põe o cotidiano, e tudo que envolve a circunstância, no mesmo grau de seriedade que todos os outros assuntos tratados pela filosofia, levando para a reflexão filosófica a circunstancialidade, que marca fundamentalmente a vida humana, isso porque a circunstância não é simplesmente um elemento da realidade, mas parte constitutiva do humano.

Dominguéz (1998) considera que o descobrimento da circunstancialidade leva a vontade filosófica a fazer patente “a plenitude do seu significado”, de qualquer questão que apareça ao homem, seja ele mesmo “[...] um homem, um livro, um quadro, uma paisagem, um erro, uma dor”¹⁸. Conecta-se, portanto, à vontade de outras correntes filosóficas de século XX: a de dar um tratamento filosófico a questões que não se havia posto anteriormente, por serem consideradas de pouca importância. E são essas questões as que fomentam o interesse orteguiano. É preciso falar da vida mesma, e esta conexa com a circunstância. A fenomenologia, o existencialismo e até mesmo a filosofia analítica vão fazer uso também desse recurso metodológico, no entanto, a circunstância, para Ortega, não é apenas

¹⁸ O.C. v.1, 1966a, p.311.

um apêndice capaz de compreender a realidade, mas é ela o próprio objeto de compreensão, atribuindo o mesmo grau de importância conceitual dado a temas maiores, trabalhados na filosofia clássica. “As circunstâncias não estão constituídas, sem embargo, somente dos graves problemas e realidades do mundo em que vivemos, senão, também, e às vezes sobretudo, pelos problemas e realidades de aparência humildes com que a cada momento nos topamos”¹⁹.

Nesse sentido, a filosofia não pode esperar o entardecer para lançar seu olhar sobre a realidade, mas ela deve observar o real no seu acontecimento ordinário, visto que a reflexão filosófica, no entender de Domínguez (1998), nascida da circunstancialidade, vai ter uma preferência especial pelos temas que não haviam sido objeto de investigação da filosofia anterior. Spinoza é um exemplo clássico, já que considera Descartes um filósofo vulgar pelo fato de começar sua reflexão do *yo* (da criatura), considerando como digno de seriedade começar pelo mais alto, Deus. Somente depois de definir Deus, substância, acidente, o ser é que deveria buscar compreender as realidades cotidianas, marcando uma hierarquia na compreensão da realidade piramidal.

Mais do que uma preferência temática, Ortega vê, na circunstancialidade, um conteúdo filosófico. A realidade pode ser compreendida a partir da relação das coisas com o homem, no seu acontecimento histórico, temporal. Ortega parte da reflexão do que está entorno, do *aquí*, das coisas que estão próximas, por isso seu método é circunstancial, pois sempre parte do que está ligado ao sujeito, indo do mais próximo ao mais distante, invertendo, dessa forma, o método spinoziano. Isso representa, no pensamento de Ortega y Gasset, que a reflexão filosófica deve partir da vida mesma para a circunstância e, a partir delas, levar a uma meditação de problemas filosóficos análogos aos tradicionais. Complementa Amoedo:

Na concepção orteguiana a circunstância é a um tempo condição essencial da minha realidade e irreduzível a ela: o que

¹⁹ MORA, 1973, p.50.

eu sou depende da minha circunstância, mas esta – sem a qual eu não sou – é para além do que eu sou, não obstante necessite de mim para ter sentido²⁰.

A filosofia da circunstância traz no pensamento de Ortega a sua grande contribuição para pensar a vida no grau de seriedade que lhe é devido. Ser com sua circunstância significa para o filósofo a condição de salvar a própria vida. Surge, portanto, do seu pensamento, a possibilidade de entender a vida como projeto que inclui o entorno. O homem nunca é o primeiro, há sempre um conteúdo histórico que o antecede. Sua vida se realiza em meio à história em que ele está situado. Sendo assim, pensar a vida requer pensar em tudo que o homem precisa para viver, inserindo como conteúdo insubstituível do viver a circunstância.

Mesmo Ortega não desenvolvendo como categoria filosófica o conceito de responsabilidade, essa relação do eu com a circunstância exige sempre a necessidade de reconhecimento dos elementos que constituem a vida. Aqui não incluímos somente o corpo biológico, nem muito menos a sociedade, mas tudo que compõe o cenário do viver: as ideias, as crenças, o cosmo, as relações, a cultura, entre outros. Pensar assim exige do homem sempre considerar todo o entorno como fundamental na dinâmica da vida, pois negar a circunstância é negar a própria vida. Entende-se, portanto, que a figura do filósofo espanhol instaura na vida intelectual da Espanha um ponto de partida para pensar, não só questões teóricas, mas também questões fundamentalmente cotidianas. Pensar vai ser para Ortega, a saída para repensar a cultura e instituir uma nova forma de ser no mundo.

Referências:

AMOEDO, Margarida Isaura Almeida. **José Ortega y Gasset: uma aventura filosófica da educação.** Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

²⁰ 2002, p.222.

DOMINGUÉZ, José Chamizo. **José Ortega y Gasset**. Málaga: 1998. Disponível em: <www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega>. Acesso em: 5 fev. 2008.

JAGURARIBE, Hélio. In. **História como sistema; Mirabeau ou o Político**. Tradução Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: UNB, 1982.

MARIAS, Julián. **Ortega: circunstancia e vocacion**. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

_____. **El método histórico de las generaciones**. 3. ed. Madrid: Revista del Occidente, 1961.

_____. **Biografia da filosofia e Ideia da Metafísica**. Tradução Diva R. de Toledo Piza. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

_____. **Introducción a la filosofía**. 3. ed. Madrid: Revista del Occidente, 1953.

_____. **Ortega: las trayectorias**. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

_____. **Tratado sobre a convivência: concórdia sem acordo**. Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MORA, José Ferrater. **Ortega y Gasset: etapas de una filosofía**. Madrid: Seix Barral, 1973.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditaciones del Quijote**. In. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966 a. 1 v.

_____. **La pedagogia del paisaje**. In. **Obras Completas**. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966 b. 1 v.

_____. **El tema de nuestro tiempo**. 4. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.

_____. **Ideas e creencias: y otros ensayos de filosofía**. 8. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

_____. **Meditación de Europa.** Madrid: Revista de Occidente. 1960 a.

_____. **História como sistema; Mirabeau ou o Político.** Tradução Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: UNB, 1982.

ORRINGER, Nelson R. La crítica de Ortega a Husserl a Heidegger: la influencia de Georg Misch. **Revista de Estudios Ortegaianos:** Centro de Estudios Ortegaianos, Madrid, n. 3, p.147-166, 2003.

PILLET, Claudino. **A razão Vital e histórica em Ortega y Gasset.** Porto Alegre: IEL, 1968.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Ortega y Gasset: a aventura da razão.** São Paulo: Moderna, 1994.

Ações afirmativas e o problema da discriminação inversa

*Thaís Cristina Alves Costa*¹

A ação afirmativa tal como proposta por Dworkin, tem por finalidade subtrair a discriminação por meio de um tratamento diferencial dada a um grupo minoritário, mediante um sistema de igualdade fática pautado no contexto social no qual o indivíduo esta inserido. Essa ideia é o que pode ser denominado como modelo de ação afirmativa no sentido forte. Faremos os primeiros apontamentos acerca deste modelo para, posteriormente, encontrarmos as insuficiências e contradições do seu argumento. Se isto se confirmar, seremos capazes de verificar se este modelo é ou não promotor de injustiça. Em outras palavras, poderemos responder se a discriminação inversa pode ou não ser considerada justa. Ao defender a adoção dessas ações, o pensador anglo-saxão examinará as decisões mais valiosas da suprema Corte Norte Americana com a finalidade de apontar os erros nas decisões judiciais em cada um dos casos. A primeira situação desse tipo a ser exposto por Dworkin foi o caso *University of Califórnia versus Bakke*, que será exposta logo a seguir.

Ação Afirmativa em sentido forte

Na década de 70, a escola de medicina da Universidade da Califórnia instituiu programa de ação afirmativa objetivando maior admissão de estudantes negros e integrantes de outros grupos minoritários entre os seus discentes. De acordo com o programa, dezesseis das cem vagas existentes para ingresso na faculdade de Medicina eram destinadas aos negros e integrantes grupos minoritários, sendo que, para alcançar o acesso, esse grupo

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL). Bolsista CAPES.

privilegiado necessitava de uma média menor do que a alcançada pelos estudantes que disputavam as demais vagas ofertadas (vagas para não-negros). Allan Bakke era um estudante branco que foi reprovado no exame de acesso à universidade, embora a sua nota fosse suficiente para que ingressasse caso não houvesse sido instituído o programa de cotas em favor dos membros de grupos minoritários. Descontente com a sua reprovação, Bakke procurou o Poder Judiciário norte americano, chegando o caso à Suprema Corte. Após discutirem a constitucionalidade do programa da Universidade da Califórnia, que utilizava a raça como o critério fundamental para a destinação das vagas, a Corte decidiu o caso a favor do proponente. Os argumentos em defesa de Bakke eram basicamente três: i) a inconstitucionalidade dos programas de ação afirmativa, por ferirem o direito à igualdade daqueles que obtiveram a vaga; ii) O direito do indivíduo de ser avaliado pelo critério da meritocracia e não como membro de um grupo racial definido; iii) a discriminação racial inversa.

Segundo Dworkin, a Corte de nove juízes encontrava-se tão dividida que emitiu três posições diversas. Do total de magistrados, quatro desejavam invalidar a política de ingresso da mencionada Universidade considerando que o seu sistema de cotas violava os direitos civis do cidadão. Quatro outros juízes queriam aprovar a política de ingresso aplicada pela Universidade sobre a base de que estava justificada em virtude da necessidade de corrigir os efeitos da discriminação racial vivenciada no passado. E, por fim, a posição do nono juiz, Powell, prevaleceu. Lewis Powell defendeu a inconstitucionalidade de programas de cotas fixas, recusando assim, a noção de que uma política baseada em cotas raciais ou justificada no interesse de aumentar o número de médicos entre as minorias fosse constitucional. Entretanto, reconheceu a constitucionalidade de programas de cotas flexíveis, nas quais a raça representava apenas um dos critérios para admissão do candidato, como ocorria em Universidades como Harvard. Ainda assim, o parecer final foi a favor de Bakke, que garantiu o seu direito de cursar medicina na Universidade de Davis, na Califórnia.

Ao analisar essa argumentação em defesa de Bakke, Dworkin afirma que a sociedade norte-americana é uma sociedade racialmente

consciente, ou seja, racista. Consequência inevitável de sua história de escravidão, repressão e preconceito, e o objetivo das ações afirmativas seria exatamente o de desconstruir essa consciência racial da sociedade. Segundo Ronald Dworkin, não há como modificar a consciência social de raça fazendo o uso de meios neutros racialmente. Nessa medida, a utilização do racial como critério para a escolha dos negros no ensino superior torna-se fator de critério que não pode ser declarado inconstitucional pela Suprema Corte, sendo contestado por Bakke somente no que tange ao direito abstrato à igualdade. Neste cenário, usar o programa de ação afirmativa seria uma estratégia para atacar um problema existente a nível nacional, e a sua utilização seria justa e necessária porque ainda hoje a consciência racial da sociedade norte-americana se revela muito forte. Ademais, Dworkin defende a instituição dos programas de ação afirmativa, pois ele não reconhece a inconstitucionalidade da utilização da raça como um critério de admissão nas universidades. E assim, utilizando como artifício as reservas de vagas no ensino superior como um dispositivo de distribuição social, a política de ação afirmativa seria um recurso de promoção de justiça distributiva igualitária que reconhece as diferenças de caráter social que marcam os negros nos Estados Unidos. Esse argumento, porém, revela-se problemático tão logo exposto o que pode ser considerado seu calcanhar de Aquiles.

O filósofo norte-americano parece defender um posicionamento de discriminação inversa baseado em problemas históricos, ou seja, ele legitima a discriminação a favor de grupos sub-representados que foram tratados de forma injusta no passado. Ora, podemos reconhecer a história de discriminação ocorrida no passado, na qual alguns grupos foram tratados de forma cruel e injustificável. Entretanto, uma discriminação não justificaria outra. Em outras palavras, um erro cometido no passado, somado a uma discriminação inversa cometida através das ações afirmativas baseadas na raça não pode gerar uma tese correta e justificável (*two wrongs do not make a right thesis*). Nesse sentido, não parece ser justo pedir a alguém hoje para compensar uma injustiça que foi comprovadamente cometida no passado e da qual ele não teve participação. Ou seja, é injusto responsabilizar coletivamente e por várias épocas aqueles que não sofreram discriminação outrora.

Dessa forma, a defesa de uma discriminação às avessas através desse tipo de ações afirmativas seria promotora de injustiça ao tentar dar privilégios a grupos baseando numa discriminação vivenciada em outros tempos. Mostra-se assim, injusto que as diferenças raciais sejam combatidas através da “manipulação artificial dos resultados” gerada pelo sistema de cotas com a intenção de proporcionar uma discriminação inversa.

Todavia, como já foi dito, seu argumento é mais elaborado do que simplesmente fazer uma defesa da compensação histórica. Ao fazer a análise da realidade das ações afirmativas, como no caso *Bakke*, o filósofo argumenta que tais ações não devem ser vistas como mecanismo de compensação, mas como medidas de integração, cujo objetivo principal deve ser ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade. Em outras palavras, o filósofo norte-americano defende um posicionamento de discriminação inversa a favor de grupos sub-representados. Essa defesa não se pauta com vistas à compensação histórica. Não obstante, seu argumento é de integração étnico-racial, cujo objetivo seria ajudar a dar fim à discriminação, possibilitando a participação de todos nos mais diversos setores da sociedade. O propósito da ação afirmativa seria, segundo Dworkin, o enriquecimento da educação, garantindo um ambiente de ensino pluralista que fosse capaz de preparar os estudantes para viverem em uma sociedade de diversidade. Entretanto, esse argumento se revela problemático logo que exposto, haja vista que uma sociedade plural possui uma diversidade muito maior do que a mera distinção entre brancos e negros. Essa é uma distinção extremamente simplista, afinal tanto as sociedades norte-americanas como as brasileiras já são ricas em miscigenação.

Nesse sentido, não há como dividir a população exclusivamente em brancos e negros, pois o pluralismo no qual essas sociedades se inserem é dotada de uma complexidade muito maior que essa simples distinção. Há indivíduos que não se encaixam em nenhum desses grupos, basta observarmos aqueles que são descendentes de várias etnias e de suas conseqüentes miscigenações. Partindo dessa dificuldade em enquadrar os indivíduos em raças, dar privilégios a um

deses grupos é agir contra o pluralismo, uma vez que não há como privilegiar somente determinados grupos de minorias sem, necessariamente, ser injusto com outros grupos também representado por minorias. E, mesmo se dividirmos a população em negros e brancos e considerarmos que os dois possuem a mesma base educacional, social e familiar, ainda assim, através do argumento da diversidade racial e étnica poderia haver a reivindicação por cadeiras especiais na Universidade. Isso não nos parece ser justo, haja vista que nessa situação, brancos e negros partem da mesma condição para competir por vagas no curso superior.

Além disso, o fato de aumentar a diversidade do corpo estudantil não implica, obrigatoriamente, em uma ampliação da diversidade no mercado de trabalho, pois não se sabe se um corpo estudantil racial e etnicamente diverso pode gerar, necessariamente, maior benefício social. Pelo contrário, o uso dessa espécie de favorecimento pode, ao invés de gerar uma sociedade mais diversificada, na qual os preconceitos e as desigualdades são reduzidos, aumentar a conscientização racial e provocar indignação entre os grupos, contrariando em lugar de promover a diversidade étnica e racial. Nancy Fraser no texto *Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista*, afirma que:

Há boas razões para supor que a adoção de cotas estimularão práticas perversas de discriminação racial, já que além de salientar a diferença entre brancos e negros, insinuam a inferioridade destes últimos, podendo disseminar a ideia de que bacharéis de cor negra são menos capazes do que os demais².

É possível perceber que a suspeita de Fraser se confirma ao analisarmos as pesquisas realizadas pelo economista norte americano Thomas Sowell e publicadas posteriormente, na obra *Affirmative Action Around The World*. Crítico ferrenho do sistema de cotas, Sowell analisou a aplicação das ações afirmativas nos Estados Unidos,

² FRASER, 2001, p.278.

Índia, Paquistão, Nigéria e Sri Lanka. E concluiu que em nenhum desses países o programa obteve sucesso, haja vista que esse tipo de política trouxe efeitos negativos para as próprias minorias a que se pretendia beneficiar³. Além de prejudicar a sociedade como um todo, pois, verificou-se nesses países o aumento da violência⁴. Ao realizar o estudo nos Estados Unidos, Sowell demonstrou empiricamente como os negros se prejudicavam com a política de cotas raciais criadas pela disputada escola de engenharia do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, uma das mais prestigiosas instituições acadêmicas dos Estados Unidos. Segundo ele, os negros recrutados pelo MIT estavam entre os 5% melhores do país em matemática, mas mesmo assim ao entrarem na Universidade, necessitavam fazer cursos extras por alguns anos. Isso acontece porque os brancos do MIT estão no topo em matemática. Os negros cotistas, mesmo sendo muito bons, estavam abaixo do nível de excelência da Universidade. Todavia, o rendimento deles poderia ser bem melhor caso estudassem em outras instituições respeitáveis, onde estariam na lista dos melhores da Universidade em sua totalidade e sem necessidade de cursos especiais⁵. Assim, de acordo com Sowell, por causa de ações afirmativas, muitos negros acabam por estar em posição acima de seu potencial acadêmico. Afinal, segundo ele, não se consegue resolver 12 anos de estudos precários em apenas 12 meses.

O também economista Walter Williams também afirma que os negros americanos se prejudicam com as ações afirmativas, pois este tipo de medida reforça estereótipos raciais e desestimulam a iniciativa própria. Segundo Williams os negros não precisam de ações afirmativas, e sim de escolas de qualidade. E, cita como exemplo o fato de que houve um tempo em que não existiam jogadores de basquete negros nos Estados Unidos. E hoje, sem nenhuma ação afirmativa, 80% desses são negros. Tal diferença se dá exatamente por

³ SOWELL, 2003, p.146.

⁴ Um dos exemplos citados por Sowell e que caracteriza a sua posição é o conflito ocorrido na Índia quando 42 pessoas foram mortas numa tensão motivada por 6 pontos oriundo de sistema de cotas numa Universidade local de Medicina.

⁵ SOWELL, 2003, p.145.

eles serem excelentes jogadores⁶. Dessa forma, o economista conclui que, se os negros possuírem essa mesma habilidade em matemática ou ciências haverá uma invasão deles nessas áreas. Para isso, basta terem garantidas boas escolas, ou seja, assegurando os bens primários básicos qualquer um, de qualquer raça ou etnia, poderá desenvolver os seus talentos.

Michael Sandel no seu livro *Liberalism and the limits of justice*, levanta ainda outro questionamento. O filósofo analisa se é justo ou não que uma universidade tenha a meta de aumentar a diversidade de seus *campi* e que, para isso, ela se utilize do critério de raça na seleção de seus alunos. Ora, e porque esse critério vale hoje e não valia em algum tempo atrás? Aliás, e se uma universidade decidir escolher apenas brancos? E se, por representarem uma minoria, uma Universidade optar por reservar vagas para candidatos ruivos? Há algum impedimento? Essa também não seria a missão social dessa Universidade? Se uma instituição escolher como critério de seleção de seus alunos a raça, isso não poderia criar problemas futuros, por exemplo, um estado extremamente paternalista? Sandel aponta que lançar mão desse tipo de argumento para defender ações afirmativas pode gerar uma volta ao passado nada agradável, na medida em que podemos retroceder, de modo inverso, às mesmas práticas discriminatórias de outrora. Isso engendra o problema da ladeira escorregadia: se aceitarmos práticas discriminatórias de certo aspecto, talvez não tenhamos argumentos racionais para rejeitar práticas discriminatórias indesejáveis no futuro. E parece que Dworkin, sem dimensionar o perigo de sua argumentação, estaria na ladeira pronto a desandar.

De acordo com Michael Sandel, as medidas favoráveis ao ingresso de negros em Universidades devem ser aceitas por força de um objetivo socialmente valioso, o de reduzir o grau de consciência das pessoas quanto à sua própria raça, ou seja, ele afirma que podemos aceitar o sacrifício de um indivíduo (no caso um estudante branco)

⁶ WILLIAMS, 2011, p.101.

em prol da humanidade⁷. Entretanto, para Sandel⁸, o argumento parece de uma visão utilitarista, ou seja, do princípio utilitarista da máxima felicidade em ação. É o que vemos, por exemplo, quando Dworkin ao analisar o *caso DeFunis* na obra *Levando os Direitos a Sério* afirma que:

Qualquer critério adotado colocará alguns candidatos em desvantagem diante dos outros, mas uma política de admissão pode, não obstante isso, justificar-se, caso pareça razoável esperar que o ganho geral da comunidade ultrapasse a perda global e caso não exista uma outra política que, não contendo uma desvantagem comparável, produza, ainda que aproximadamente, o mesmo ganho [...] o direito de um indivíduo de ser tratado como igual significa que sua perda potencial deve ser tratada como uma questão que merece consideração. Mas essa perda pode, não obstante isso, ser compensada pelo ganho da sociedade em geral⁹.

Essa afirmação nos parece um argumento de natureza utilitarista. Todavia, tal posição é rechaçada por Dworkin. É possível perceber que o fato de Dworkin considerar que certos indivíduos seriam tratados como meios para a satisfação de um fim alheio é uma máxima

⁷ Dworkin afirma que: “Os programas de ação afirmativa usam critérios racialmente explícitos porque seu objetivo imediato é aumentar o número de membros de certas raças nessas profissões. Mas almejam, em longo prazo, reduzir o grau em que a sociedade norte-americana, como um todo, é racialmente consciente [...] eles usam medidas vigorosas porque as mais suaves fracassaram, mas seu objetivo final é diminuir, não aumentar a importância da raça na vida social e profissional norte-americana” (DWORKIN, 2005, p.439).

⁸ O objetivo de Sandel é o de chamar a atenção para a necessidade de que esse argumento se faça acompanhar por uma concepção de comunidade capaz de justificar o “sacrifício” de alguns em favor dos demais (2010, p.142-147). Em exemplo à realidade brasileira, esse mesmo argumento é analisado pelo jurista brasileiro Barzotto quando analisa as considerações de Sandel para concluir pela incompatibilidade com a Constituição Brasileira da reserva de vagas para negros em Universidades: “políticas de ação afirmativa [...] são inconstitucionais do ponto de vista da justiça social, na medida em que, a pretexto de estabelecer a igualdade, violam a dignidade dos envolvidos, [...] por reduzi-los à condição [...] de meio” (BARZOTTO, 2003, p.54).

⁹ DWORKIN, 2002, p.350s.

utilitarista. E se opõe, por isso, ao imperativo categórico kantiano¹⁰. Ou seja, a não ser que você seja um utilitarista, é preciso defender que o indivíduo deve ser tratado como fim, e não meramente como meio.

De fato, garantir cadeira cativa em uma faculdade de medicina para alguém em virtude de sua cor não garantirá, necessariamente, um benefício à comunidade estudantil, assim como não garante a preparação adequada deste indivíduo para viver em um mundo plural ou mesmo oferecer o retorno desejado à sociedade. Retomando as pesquisas realizadas por Sowell¹¹, ele afirma que a classe média norte americana progrediu, todavia esse progresso não foi devido ao uso das ações afirmativas, ela já havia crescendo antes disso. Não obstante, os altos cargos no mercado de trabalho alcançado pelos negros, foi maior nos 5 anos anteriores as leis de ações afirmativas que nos 5 anos posteriores à aplicação dessa lei.

Ademais, a ação afirmativa pode ser prejudicial em longo prazo, pois deixar de lado os direitos de alguns talentosos em prol do suposto direito de alguns menos talentosos – levando em conta a raça – significa legitimar a promoção do que há de pior para o indivíduo e para o grupo. É difícil imaginar que isso se justifique pela ideia de maior bem comum, já que todo o grupo será prejudicado em um futuro próximo. É o que ocorreu, por exemplo, com a Malásia¹². E

¹⁰ KANT: “O imperativo prático será pois o seguinte: age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (1960, p.69).

¹¹ SOWELL, 2003, p.119.

¹² Na primeira metade do século XX o governo da Malásia criou sua própria ação afirmativa forte, criando medidas distintas para garantir que malaio detivessem lugares em universidades e postos de trabalho relevantes – em detrimento de outros grupos como indianos e chineses. Ocorre que a Malásia, assim como o Brasil e os Estados Unidos, possui uma vasta diversidade racial. A consequência de tal política foi, primeiramente, que os dotados de talentos não puderam atualizar esses mesmos talentos, haja vista que possuíam outra raça, por exemplo, chineses e indianos e esses, mesmo que obtivessem o mérito, não detinham as vagas, pois esta era destinada aos malaio. Em 09 de Agosto de 1965 diversas etnias, em especial os chineses, promoveram Singapura de estado malaio à país independente. Desde a sua emancipação, até hoje, Singapura possui uma perspectiva neutra em relação à raça. Por volta da década de 70, Singapura já era um dos “quatro tigres” asiáticos.

ainda as ações afirmativas intensificam o sentimento de “discriminação”. Pois, segundo Sowell mesmo que um aluno cotista forme como o primeiro da turma, ele terá de enfrentar a sombra de ser um cotista, bem como a suposição de uma competência inferior.

Outro ponto problemático na argumentação de Dworkin é sua fala de que, sem uma ação afirmativa, um negro jamais cursaria as melhores faculdades de medicina e direito¹³. Ora, mas qual é a relação dessa afirmação com a ideia de igualdade? É um fato inquestionável de que nem todos os indivíduos cursarão as melhores universidades. Bem como também, nem todos necessitam graduar-se em uma Universidade, haja vista que a conclusão de um curso universitário não se mostra imprescindível a muitas ocupações úteis na nossa sociedade, ou seja, a formação superior não é algo indispensável à realização de toda pessoa. Em termos de justiça igualitária, importa é que todo indivíduo tenha garantido os bens sociais básicos e que, dessa forma, tenha condição de ascender social e economicamente. Em suma, a igualdade é um dos bens básicos, mas a equidade (*fairness*) se configura no acesso de todos a uma educação formal de acordo com suas habilidades.

O ponto central do problema é o fato de Dworkin considerar que o critério de raça¹⁴ possa ser utilizado na política de ação afirmativa em detrimento do mérito. Isso fere inclusive o que consta

Possuidora uma economia altamente desenvolvida e com uma das mais modernas infra-estruturas do mundo, possuindo uma renda per capita de US\$ 51 142 Tem o índice de desenvolvimento humano de 0,864, o que é considerado muito elevado. Ao passo que a Malásia tem uma renda per capita de apenas US\$ 14.400 e o IDH de 0,744.

¹³ Em prol da ação afirmativa forte Dworkin argumenta “O estudo afirma que, se a Suprema Corte declarar inconstitucional a ação afirmativa, o número de negros nas universidades e nas faculdades de elite diminuirá muito, e raros serão os negros aceitos pelas melhores faculdades de Direito e Medicina” (DWORKIN, 2012, p.583).

¹⁴ Segundo Dworkin: “se as políticas de admissão conscientes de raça agora oferecem a única esperança substancial de introduzir mais médicos negros e de outras minorias na profissão será uma grande perda as escolas médicas não terem a permissão [...] estaríamos renunciando a uma chance de combater certa injustiça presente” (DWORKIN, 2005, p.450).

na *Declaração dos Direitos Humanos* de 1948, da qual o Brasil¹⁵ e os Estados Unidos são signatários. O documento ressalta que todas as pessoas devem ter acesso à educação superior, em plena igualdade, em função de seu mérito¹⁶. Seguindo esta linha de argumentação presente na *Declaração* e contrapondo-a a uma forma de ação afirmativa forte pressuposta em Dworkin, em que negros teriam direitos de ingressar na universidade via *discriminação inversa*, não parece haver argumentos que justifiquem tal discriminação em detrimento do mérito como critério de acesso ao ensino superior. Em consequência, caberia ao Estado assegurar os bens sociais básicos para que os indivíduos, dotados das devidas habilidades que constituirão seu mérito, possam alcançar o ensino superior ou outros projetos particulares de vida. Dessa forma, o indivíduo não pode nunca ser considerado como um meio para garantir a melhoria de vida na sociedade. O homem não deve ser o meio pelo qual a sociedade poderá corrigir as injustiças cometidas no passado em desfavor das minorias.

Por tudo o que vimos, as políticas públicas são validas somente quando enfoca o sujeito como um fim em si mesmo. Dessa forma, elas devem garantir *apenas* a igualdade no acesso aos bens sociais primários e não na determinação vertical de políticas que favoreçam de modo discriminatório. A igualdade encontra-se assim na oportunidade de competir e não no recurso final. Imagine, por exemplo, se houvesse cotas para certos esportes como o basquete, em que a maioria dos jogadores são negros. Isso acabaria com tal esporte.

¹⁵ No Brasil há ainda o artigo art. 208, V, da Constituição brasileira, em que se assegura “acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um”. Ou seja, mesmo na Constituição Brasileira, a Universidade não é tratada como um bem indispensável à realização plena do ser humano.

¹⁶ Reza o artigo 26: “1.Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito”.

Considerações finais

Podemos concluir que as ações afirmativas dworkiniana são injustas e injustificáveis não estando legitimadas pelo pressuposto de promoção da diversidade e pelo que a sociedade terá com ações de discriminação positiva. Em uma sociedade democrática e liberal, parece ser contraditório apelos para pressupostos de uma sociedade liberal para lesar os indivíduos no que constituem seu direito básico de não intervenção do Estado de modo autoritário para definir questão de foro privado. Sociedades liberais prezam por restaurar os conceitos liberais clássicos que ofereçam as garantias necessárias para os direitos dos indivíduos. Nesse sentido, políticas públicas devem ancorar sua base na condição de que o indivíduo deve ter sua esfera privada preservada – sem uma intervenção da máquina estatal – e o Estado deve procurar, por outros meios menos incisivos, garantir e restaurar as desigualdades de sociedades marcadas pelo pluralismo.

Não há problema em um indivíduo exercer uma profissão menos cobiçada socialmente. O problema está em ele não ter, ao exercer tal profissão, acesso aos bens sociais primários, que lhe permitiriam (e aos seus) ascender socialmente se fosse o caso. E dessa forma, é possível defender que a equidade será alcançada por todos os cidadãos, não através de reservas à Universidade, mas somente quando o Estado promover a igualdade de fato, ou seja, o acesso aos bens diversos como renda, postos de trabalho, saúde, educação e, por consequência de auto-estima. E assim, evitar que a disputa por posições vantajosas não sofra influência de práticas ou estados de coisas indesejáveis ocasionados pela má distribuição ou má qualidade de vida.

Referências:

BARZOTTO, Luís Fernando. “Justiça social: gênese, estrutura e aplicação de um conceito”. **Revista da Procuradoria-Geral do Município de Porto Alegre**, Porto Alegre, v. 17, 2003, p. 15-56.

BRASIL. Senado. **Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Senado**. Projeto de lei n. 13: Relatório; Relator Lucio Alcantra. 25 jun. 1997.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Programa Nacional de Direitos Humanos**. Brasília, 1996.

DWORKIN, Ronald. **A matter of principle**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1985.

_____. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. “Is Affirmative Action Doomed?” **Review of Books**, New York, 1998, p.56-60.

_____. **Levando os Direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality**. London: Harvard University Press, 2002.

_____. **Taking rights seriously**. Cambridge: Harvard, 1977.

_____. **Uma Questão de Princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRASER, Nancy. “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista”. **Democracia Hoje**. Brasília: ed. UNB, 2001.

_____. “From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘post-socialist’ age”. **New Left Review**, v. I, n. 212, 1995, p. 68-93.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SOWELL, Thomas. **Affirmative Actions around the word**. British Library, 2003.

_____. **Black Rednecks and White Liberal**. Encounter Books. 2005.

_____. **Etnias da América.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

_____. **Race and Culture.** New York: Basic Books, 1995.

_____. **Markets and Minorities.** New York: Basic Books, 1981.

WILLIAMS, Walter. **America: a Minority Viewpoint.** Stanford: Hoover Institution Press Publication, 1982.

_____. ***Race and Economics: How Much Can Be Blamed on Discrimination?*** Stanford, CA, Hoover Institution Press, 2011.

Temos o dever de tolerar?

*Lucas Petroni*²

Tolerância é uma virtude difícil. Por definição tolerarmos aquilo que não podemos aceitar, mas por conta de considerações independentes, acabamos permitindo que aconteça. A atitude ou prática tolerada encontra-se a meio caminho entre a convicção e o repúdio, na região daquilo que podemos denominar legitimamente errado. Ela é uma virtude difícil, em primeiro lugar, porque não é claro qual a melhor forma de justificá-la nem qual o tipo de valor que a fundamenta. Tolerar é difícil também por que seu limite nos parece indeterminado: é impossível decidirmos de antemão tudo aquilo que será ou que não será tolerado. Uma teoria da tolerância exige que satisfaçamos essas duas condições. Digamos, por exemplo, que mesmo após uma decisão constitucional favorável sobre a união legal entre pessoas de um mesmo sexo, cristãos (de todos os tipos) decidam contestar a própria legitimidade da autoridade política – alegando uma ameaça aos fundamentos da instituição familiar³. O que me impede de utilizar os meios de coerção estatal para não apenas exigir anuência como também suprimir a contestação pública dessa decisão? A pergunta poderia ser colocada ao contrário, é claro. O que impede que *eles* utilizem o Estado para promover educação religiosa nas

¹ Parte substancial deste trabalho foi desenvolvido pela primeira no capítulo 3 da minha dissertação de mestrado *Liberalismo Político: uma Defesa* (PETRONI 2012).

² Doutorando no departamento de ciência política da Universidade de São Paulo e bolsista pleno da FAPESP. Agradeço ao DCP/USP, ao programa CAPES/Proex e a FAPESP pelo auxílio na participação deste evento.

³ O exemplo é menos disparatado do que parece a primeira vista. Lembremos que recentemente durante uma marcha religiosa um senador brasileiro afirmou, a respeito da possibilidade do reconhecimento legal do casamento homossexual pelo Supremo Tribunal de Federal, que “o verdadeiro supremo é Deus”. Ver “Marcha vira palco para críticas ao STF”, Folha de SP 24/06/2011 Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po2406201107.htm>>.

escolas ou que proíbam pesquisas com célula tronco? Talvez devamos tolerar por motivos de estabilidade constitucional. Outra possibilidade é o reconhecimento do valor da autonomia individual: ninguém deveria interferir no processo individual de formação de crenças. Para além de sua justificação, as possibilidades de “contestação” nesse caso variam em um *continuum* que vai da simples expressão pública, passando pela mobilização política, até à desobediência constitucional. Quais atitudes ou ações devem ser toleradas?

Em sociedades como as nossas exemplos como esses são comuns. Mais do que isso. Como pretendo argumentar, eles são constitutivos do que entendemos por uma sociedade democrática. Se por democrático entendemos um regime político no qual todos os cidadãos (mas não necessariamente todas as *pessoas*) contam com chances equitativas (mas não necessariamente *iguais*) de determinar efetivamente a natureza e os rumos de sua sociedade, então devemos esperar o surgimento periódico desacordos morais no que diz respeito aos fundamentos políticos de nossa sociedade. Afinal, a mudança faz parte da política democrática tanto quanto a estabilidade. Um princípio de tolerância nesse sentido poderia ser entendido como um critério de obediência democrática, isto é, uma região na qual temos o dever de aceitar aquilo que, do nosso próprio ponto de vista, não aceitamos como correto, mas que, não obstante, pode ser politicamente exigido de nós.

Este artigo pretende apresentar e avaliar alguns dos argumentos liberais mais comuns em favor da tolerância. Em primeiro lugar, (I) gostaria de apresentar algumas distinções analíticas importantes sobre o conceito e o papel da tolerância em sociedades democráticas. A seguir, (II) pretendo analisar o argumento liberal clássico fundado no valor da autonomia individual e a reformulação recente desse argumento por autores liberais perfeccionistas. Por fim, gostaria de contrastar a concepção de tolerância *como autonomia*, com outra concepção, igualmente liberal, mas de natureza igualitária: tolerância *como igualdade de status* (II).

I.

Uma *prática* da tolerância pode ser descrita como uma relação na qual (i) um agente acredita, por conta de suas convicções ou crenças morais estabelecidas, que certa crença ou prática é errada (seja de uma ponto de vista epistêmico ou prático), mas que, no entanto, (ii) tais práticas ou crenças podem ser aceitas ou permitidas pela autoridade política em questão. É claro que existem crenças e práticas que *não podem* ser toleradas - como ações criminosas, por exemplo - e que são, portanto, não apenas falsas ou erradas do ponto de moral do agente mas também *ilegítimas* frente a autoridade política. Isso significa também que contextos da tolerância implicam a convivência entre concepções de bem diferentes e possivelmente contraditórias entre si. Por “concepção de bem” não precisamos entender apenas concepções religiosas, mas qualquer concepção ética acerca dos valores últimos da sociedade ou da vida que seja minimamente coerente, partilhada por um número razoável de pessoas, e que seja relevante o bastante para ter impacto na vida naqueles que as endossam. Tolerância e o fato do pluralismo moral - segundo a denominação de John Rawls - são conceitos indissociáveis⁴. As práticas mais usuais de tolerância estão ligadas às instituições liberais clássicas, na forma de constituições políticas e cartas de direitos - como um sistema de direitos individuais, responsáveis por garantir a liberdade de consciência, a livre expressão - nas ferramentas procedimentais da justiça e na separação entre autoridade política, de um lado, e autoridades morais ou religiosas de outro. A forma como essas práticas são instrumentalizadas constitucional determinado variam enormemente em cada contexto histórico e social. Nada nos impede é claro de encontrarmos também mecanismos não-liberais de tolerância que satisfaçam as exigências de uma prática de tolerância, como a existência de direitos coletivos (e não individuais) e a concessão de

⁴ RAWLS, 2001, p.33s para a associação entre pluralismo e regime democrático. Ver Berlin 1997 (a) para uma análise detalhada do conceito de pluralismo moral.

estatuto legal diferenciado entre diferentes grupos éticos em uma mesma sociedade⁵.

Segundo a definição proposta, portanto, a simples existência de regras ou instituições políticas que visem a convivência entre autoridades morais conflitantes é o bastante para identificarmos práticas de tolerância. Entretanto, isso nada nos diz acerca das *razões* para sua existência. Como podemos justificá-las? A exigência de restrição quanto ao uso da coerção coletiva não é algo trivial quando se trata de convicções éticas. Muito pelo contrário. Surgidas a partir das guerras religiosas modernas e da perseguição de minorias políticas, a história das instituições liberais é, na verdade, a história de pactos de convivência mútua⁶. Na célebre formulação de Isaiah Berlin, “[h]istoricamente a tolerância é o resultado da constatação de que fés igualmente dogmáticas são inconciliáveis e da improbabilidade prática de uma completa vitória de uma sobre a outra”⁷. Em muitos casos adotar um regime de tolerância significava, sobretudo, estancar o derramamento de sangue entre inimigos coexistindo em um mesmo território.

Disso decorre a primeira possibilidade de justificação da tolerância. Como afirmou o neo-hobbesiano James Buchanan, qualquer conjunto de instituições políticas falham “quando indivíduos se recusam a aceitar regras mínimas de *tolerância* mútua”⁸. É racional aderirmos a práticas de tolerância não importa qual concepção de bem determinada um agente racional venha a possuir,

⁵ Nada nos impede, é claro, de encontrarmos também mecanismos não-liberais de tolerância que satisfaçam as exigências da tolerância como procedimento. Will Kymlicka nós fornece o Império Otomano como um exemplo histórico importante de um regime de tolerância “não-liberal”. Neste sistema, a despeito da liberdade de culto *entre* diferentes etnias, não se garantia a liberdade individual *interna* aos grupos (KYMLICKA 1992). Por que adotarmos instituições liberais, exige outra forma de argumentação que, por motivos de escopo, não poderá ser desenvolvida explicitamente neste trabalho.

⁶ TUCK 1988 e CARDOSO 1996 para as relações entre ceticismo e tolerância nos séculos XVI e XVII. Para um panorama abrangente das diferentes concepções de tolerância na história do conceito, ver FORST 2013.

⁷ BERLIN, 1997 (b), p.324.

⁸ BUCHANAN, 1975, p.5.

ou que tenha que tolerar, já que no cenário da ausência de ordem legal, ninguém conseguiria realizá-las adequadamente. É possível que todas as denominações religiosas pretendessem controlar os cargos oficiais, por exemplo, mas a única possibilidade de haver *um só* Estado seja a neutralidade religiosa. O mesmo argumento poderia ser estendido repetidamente para cada um dos fundamentos do Estado liberal, liberdade de consciência e expressão, igualdade de estatuto legal, liberdade de associação, etc. Segundo esse modelo de justificação, a razão para sustentarmos práticas de tolerância está ligada à estabilidade ou a manutenção da ordem social e, portanto, deveria ser entendida mais como um *second-best* entre facções rivais incapazes de controlar os meios de coerção para seus fins particulares do que como um valor a ser promovido diretamente por agentes morais. Isso nos permite ressaltar a enorme diferença entre, por um lado, uma *prática* tolerante e, por outro, uma *pessoa* tolerante. Quando dizemos que um grupo majoritário “tolera” certas minorias, ou que iguais em poder “toleram” uns aos outros, seja por razões de indiferença como no primeiro caso, seja pelos custos elevados do conflito como no segundo, tolerância é uma propriedade das práticas em jogo, e não das pessoas envolvidas. Nada impede que *cada* grupo ou facção em uma dada sociedade acabe endossando as premissas de um Estado (minimamente) liberal por razões distintas, de tal forma que seja difícil falarmos em apenas uma razão para justificar a tolerância. Ao contrário, argumenta Williams, devemos esperar que ela “será sustentada por uma variedade de atitudes, e nenhuma delas se encontra diretamente ligada ao valor da tolerância ele própria”⁹.

Mesmo aceitando que políticas de *modus vivendi* foram e ainda são valiosas ao fornecerem às bases institucionais mínimas para um regime político estável, gostaria de perguntar se não teríamos uma razão moral para endossarmos práticas de tolerância. Uma razão pessoal, por exemplo, para respeitar pontos de vista francamente opostos ao meu (no caso em questão a proibição do aborto, o criacionismo bíblico, a existência de partidos abertamente anarquistas ou declaradamente autoritários e [por que não?] as torcidas de futebol)

⁹ WILLIAMS, 2005, p.138.

no momento em que precisamos decidir democraticamente a natureza e o destino de nossa sociedade. Para por a questão de outro modo: existe um dever de tolerância entre cidadãos? Tentarei argumentar neste trabalho que a despeito da existência de uma constituição liberal, isto é, de um conjunto de práticas de tolerância na forma de liberdades individuais e de critérios de neutralidade da autoridade política, uma moralidade política democrática exige de seus cidadãos um dever mínimo, porém *normativo*, de tolerância. Existe um sentido óbvio no quais autoridades e oficiais possuem o dever de tolerar: a mera existência de uma regra de tolerância exige, por exemplo, que os agentes responsáveis pelo sua aplicação tenham que aceitar suas consequências *qua* oficiais. Meu ponto aqui é mais forte do que isso. Gostaria de investigar se temos o dever de tolerar *qua cidadãos* em uma democracia, isto é, se a tolerância é um valor político determinado e não apenas a propriedade de regras. A tarefa não é fácil e não tenho certeza se os resultados são conclusivos. Todavia, para obter o que procuro preciso demonstrar no mínimo três coisas: (i) que uma concepção estritamente instrumental da tolerância é insuficiente de um ponto de vista normativo, (ii) que a justificação usual da tolerância presente na tradição liberal, o argumento da autonomia individual, não é adequado para isso e, finalmente, (iii) quais são as características de um modelo normativo alternativo de tolerância.

Por que um modelo instrumental de tolerância é insuficiente? A principal razão pode ser denominada como “problema da contingência”. É verdade que qualquer configuração estável de poder entre diferentes concepções de bem necessita dos meios da tolerância para que cada uma das partes possam proteger seus valores. É verdade também que os princípios normativos por trás de nossas práticas liberais de tolerância podem ser sustentados por razões estratégicas. Contudo, existe um conjunto inumerável de cenários de estabilidade e apenas em um subconjunto extremamente restrito desses casos práticas instituições liberais encontram-se fundadas no princípio de *igual* liberdade para todos os indivíduos. Sendo contingente, preferir a igualdade de liberdades sobre modelos mais restritos ou claramente segregacionistas - nos quais apenas *alguns* possam exercer essas

liberdades – seria arbitrário de um ponto de vista moral¹⁰. Mais do que isso. Mesmo quando obtemos historicamente a igualdade de direitos individuais, não teríamos razões para mantê-los já que, como vimos, a posse de liberdades básicas encontra-se condicionada à possibilidade de infligir dano ao inimigo. Minorias éticas tendem a ser controladas politicamente pelas forças sociais dominantes e nada explicaria porque tais majorias teriam que as tolerar em pé de igualdade¹¹. Em uma tentativa de superar essa dificuldade conceitual, Judith Shklar aprimorou as bases do argumento instrumental por meio de um “liberalismo do medo”¹². Direitos e liberdades pessoais são as condições necessárias para que os membros de uma comunidade política possam efetuar suas decisões pessoais *sem medo*. Um liberalismo do medo implica, segundo Shklar, “uma defesa robusta da igualdade de direitos e de sua proteção legal” já que “os cidadãos devem possuí-los para que possam preservar sua liberdade e protegerem a si mesmos contra abusos”¹³. Ainda que Shklar nos forneça uma resposta ao problema da contingência através da universalização do medo (afinal nada mais universal do que uma paixão) nem todos possuem o mesmo poder de impor medo aos demais. De tal modo que a sensação de temeridade poderia ser traduzida em uma função da percepção de ameaças críveis, o que nos traz de volta, por sua vez, ao modelo da barganha racional¹⁴. Claramente não é isso que temos em mente quando falamos sobre o valor da tolerância. Nem todas as concepções de bem possuem os mesmos poderes de barganha ou controlam recursos sociais valiosos.

¹⁰ Contudo, ver RORTY 1989 para uma tentativa de justificação “contingencial” de valores universais.

¹¹ Esses modelos equivaleriam às concepções de “permissão” e “coexistência” na tipologia histórica de Rainer Forst. Cf. FORST 2013 seção 2. A tipologia é apresentada também em seu excelente verbete sobre o assunto na Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em:

<<http://plato.stanford.edu/entries/tolerance/>>.

¹² SHKLAR, 2004.

¹³ SHKLAR, 2004, p 164.

¹⁴ Além disso, é no mínimo implausível sustentarmos que o medo da violência física supere *sempre* os sentimentos de temeridade em relação a Deus, o senso de dignidade pessoal, ou a vontade de reparação histórica. Todos eles motivações igualmente presentes em contextos de pluralismo moral.

Logo, nem todos os cidadãos estariam sob o escopo da tolerância. Caso a tolerância seja um valor distinto, o conceito exibe uma dimensão igualitária não pode ser justificada em modelos instrumentais.

II.

Chegamos assim a conclusão preliminar de que razões instrumentais não são condições *suficientes* para a manutenção no longo prazo de práticas de tolerância em um democracia. Uma igual cidadania democrática exige que restrinjamos nossas convicções de bem por razões morais, mesmo que instituições tolerantes estejam em operação. Pra que elas funcionem moralmente temos certo dever de tolerar. Tradicionalmente, o liberalismo encontrou no valor da autonomia pessoal a melhor justificação para tal exigência: devemos respeitar a autodeterminação pessoal na escolha dos valores, e dos projetos de vida de um agente moral *quaisquer* que sejam eles. A consequência imediata desse argumento é que as circunstâncias do pluralismo moral devem ser valorizadas em si mesmas. Tal como apresentado por Joseph Raz, formas de vida moralmente legítimas “necessitam estar disponíveis caso todos devam ser autônomos”¹⁵. Segundo esse modelo, a existência do pluralismo moral corresponderia àquilo que John Stuart Mill denominou, no terceiro capítulo de *Sobre a Liberdade*, como os “diferentes experimentos de vida” essenciais para a constituição da individualidade¹⁶. Apenas por meio do experimento e erro podemos fazer de nós mesmos os autores de nossas vidas. Mesmo concepções de bem falsas ou erradas são importantes nesse processo já que ajudam indiretamente na promoção desse fim.

Antes de prosseguirmos é preciso, contudo, diferenciar o valor da autonomia pessoal de um conceito mais geral de autonomia moral. O valor da autonomia diz respeito a capacidade de avaliar, escolher e revisar preferências e intenções ao longo do tempo - aquilo que ficou

¹⁵ RAZ, 1988, p.165.

¹⁶ MILL, 2008, p.63.

conhecido como “preferências de ordem elevada”¹⁷. Um agente pode querer certos fins, mas só dizemos que é dotado de autonomia moral caso consiga avaliar e corrigir essas preferências, ou que possa ser responsabilizado por essas preferências no longo prazo. Como capacidade moral, diferentes teorias tendem a concebê-la diferentemente. Rawls, por exemplo, identifica autonomia moral como a presença de duas faculdades morais específicas: (i) a capacidade de distinguir o certo e o errado, e (ii) a capacidade de adotar, e revisar quando necessário, uma concepção específica de bem¹⁸. Entretanto, não precisamos nem mesmo nos ater apenas à autonomia de indivíduos quando falamos em autonomia moral. Cidadãos pertencentes a um regime político independente poderiam constituir, quando agindo em conjunto, um exemplo de autonomia moral coletiva. Ao afirmarmos, por exemplo, que é ilegítimo cercear a autonomia moral, ou que tal autoridade não contaria com nosso consentimento, estamos afirmando que o desenvolvimento ou o exercício dessa capacidade está sendo posta em questão.

Já o que estamos chamando de autonomia individual é, por outro lado, o valor intrínseco de escolhas individuais isentas de influência. Ao contrário do valor da autonomia moral, devemos identificar autonomia individual com princípio ou imperativo ético de livre determinação nas escolhas pessoais, uma exigência de decidir, “por nós mesmos”, “o que fazer com nossas vidas”¹⁹. Desse ponto de vista, formas de vida autodeterminadas são intrinsecamente superiores a formas de vida não refletidas ou determinadas por outras fontes de decisão como família, comunidades e tradições. Atender a esse imperativo significa reconhecer que não existem critérios de “boa vida” que não passam pela livre experimentação individual, ou que uma vida digna é (exclusivamente) uma vida autorrefletida. Devemos notar que a definição de autonomia moral rawlsiana acima mencionada só levaria à tese da autonomia pessoal caso afirmasse que, para além da capacidade de formular e rever concepções de bem, apenas concepções escolhidas livre e individualmente seriam

¹⁷ DWORKIN 1988, especial o cap. 2.

¹⁸ TJ p. 19.

¹⁹ KYMLICKA, 2006, p.257.

moralmente valiosas. É tendo em vista essa tese sobre o papel da autonomia na vida humana que Mill sustenta que “quando não é o próprio caráter quem pauta a conduta pessoal, mas as tradições ou costumes alheios, encontra-se ausente um dos ingredientes fundamentais da felicidade humana e o principal ingrediente do progresso individual e social”²⁰. Assumir a autonomia como um bem implica, na verdade, comprometer-se com um princípio perfeccionista de “segundo grau”: qualquer concepção de bem é boa o bastante *contanto que* aqueles que as sustentam tenham chegado a essa conclusão por meio de uma deliberação individual e isenta de coerção²¹. Ainda que se trata de um argumento de natureza perfeccionista na medida em que promove um ideal ético específico, não deixa de ser *liberal* pois o valor fundamental a ser promovido no caso é o próprio pluralismo de concepções morais²².

Ainda que esse princípio expresse uma verdade moral substantiva e, portanto sustente a si mesmo, é importante notarmos que apenas uma autoridade *política* pode torná-lo plausível. É por prover duas condições necessárias à realização desse princípio que a autoridade política é justificada. O primeiro problema trazido pelo princípio é determinar, dentro das possibilidades de autodeterminação em uma sociedade, quais são “aceitáveis” e quais não são. Podemos imaginar formas belicosas, ou mesmo abertamente violentas de autorrealização pessoal. Imaginemos que, tal como Ulisses, valorizemos o lar como imagem da felicidade humana apenas após refletirmos sobre uma trajetória de guerra, pilhagem e misoginia. É difícil encontrarmos um modo de vida mais autônomo que o de Ulisses e, mesmo assim, não poderíamos aceitá-lo em uma sociedade liberal – muito menos exigir do Estado que o promova. Trata-se, como afirmei, de um perfeccionismo *liberal* e, portanto, é preciso levar em consideração um critério de legitimidade para a aplicação – ou não – da coerção coletiva. Quais formas de autonomia deveriam ser proibidas?

²⁰ MILL, 2008, p.63.

²¹ A formulação do perfeccionismo liberal como uma concepção de segunda ordem encontra-se em BARRY, 1995, p.129.

²² TJ p.325s; KYMLICKA, p.241s.

O liberalismo perfeccionista não encontra dificuldades especiais em responder essa pergunta. Ao contrário, podemos justificar a existência de direitos individuais como o reconhecimento de que, uma vez suposto o princípio de autonomia, ninguém poderia consentir em ter sua autorrealização pessoal obstruída. Joseph Raz, por exemplo, justifica a existência de liberdades individuais como o reconhecimento de que “o bem-estar das pessoas é promovido por meio de uma vida autônoma, é de seu interesse não ser submetido ao tipo de paternalismo opressivo no qual se gerencia a vida alheia alegadamente pelo próprio interesse dos oprimidos”²³. Autoridades são legítimas para o liberalismo ético na medida em que promovem um estado de coisas valioso: a possibilidade do maior grau de autonomia pessoal possível. A existência de direitos é a forma mais fácil de realizar essa tarefa. A autonomia aristocrática de Ulisses é ilegítima porque não respeita o espaço de autodeterminação necessário à autonomia alheia. Como podemos perceber, precisamos de um princípio de *harm principle* como precondição para a autonomia individual.

O segundo ponto a ser considerado como tarefa da autoridade política é a promoção efetiva de “possibilidades” de autodeterminação. Não basta ser livre para ser autônomo, cabe à autoridade garantir que tenhamos *o que* escolher com nossa liberdade. Consideremos, por exemplo, que para seguir uma carreira bem-sucedida na burocracia estatal alguém precise endossar uma religião oficial (ou talvez um modo de vida ou uma língua oficial). Digamos também que esse alguém tenha optado autonomamente em se tornar tal funcionário público, mas acredite, ao mesmo tempo, que os custos da conversão sejam altos demais. Não são apenas condições legais que podem obstruir meu autodesenvolvimento. Imaginemos que, no exemplo em questão, ao invés de aderir a uma religião oficial, eu precise imigrar para realizar minha escolha profissional. Talvez o local em que eu vivo não ofereça os recursos sociais mínimos para perseguir uma profissão digna, ou talvez o tipo de vida normalmente associada a ela seja “ofensivo” aos olhos da minha comunidade local. Seria

²³ RAZ, 1986, p.191. Ver também KYMLICKA: “As pessoas [...] devem ter os recursos e liberdades necessárias para levar suas vidas de acordo com suas crenças [...] daí a preocupação liberal com as liberdades civis e pessoais” (2006, p.260s).

contra-intuitivo acreditar que desistir “autonomamente” dos meus planos, após deliberação cuidadosa dos custos em questão, seria uma forma livre de escolha individual. Uma pessoa autônoma deve possuir opções disponíveis que a permita desenvolver suas habilidades individuais para que possa avaliar se suas próprias decisões são adequadas ou não. “Alguém não é autônomo se não puder escolher uma vida de autorrealização, nem tampouco é autônomo se não puder, também, rejeitar a vida escolhida”²⁴. Devemos esperar que a existência de instituições livres nos leve ao PM e, portanto, que não exista uma sociedade efetivamente livre que não seja pluralista. Contudo, existem pluralismos mais amplos ou mais estreitos. Às vezes, por causa das condições legais ou do contexto sociocultural ou ainda pelo próprio curso histórico da sociedade, formas de vida valiosas encontram-se ameaçadas. Se o pluralismo moral é algo a ser promovido, e não apenas reconhecido, caberia ao Estado protegê-las ou promovê-las²⁵.

Uma vez entendido o conceito e as exigências normativas do princípio de autonomia, precisamos avaliar se ele fornece bases viáveis ao liberalismo político. Particularmente, queremos saber quais as razões que ele oferece para a obediência em contextos de pluralismo moral. A primeira vista, tudo indica que faz parte do liberalismo ético promover a diversidade cultural e que os efeitos desestabilizadores do PM, como temos visto, não trariam grandes problemas para essa concepção. Caberia a um Estado perfeccionista utilizar os meios de coerção para perseguir, ou fomentar, um conjunto de modos de vida digno e, portanto, ele *não deve* ser neutro na forma como resolve conflitos morais²⁶. Entretanto, se o melhor modo de justificar a autoridade política é apelar para a realização de uma concepção de

²⁴ RAZ, 1988, p.157s.

²⁵ É nesse sentido, por exemplo, que Will Kymlicka propõe um liberalismo político “multicultural” (Kymlicka 1995) e Charles Taylor fundamenta sua crítica ao “liberalismo procedimental” (Taylor 1994; 2000). Cabe à autoridade política (eticamente) legítima reconhecer e promover a diversidade cultural entre seus membros.

²⁶ Um perfeccionista como William Galston chega a afirmar, por exemplo, que “[os] defensores de um Estado liberal, ou aceitam a tarefa de uma justificação [moralmente] substantiva, ou devem desistir de vez dessa empreitada” (GALSTON, 1982, p.627).

bem (de segunda ordem), isso nos leva direito ao problema da estabilidade da autoridade política.

Imaginemos que uma decisão democrática (procedimentalmente legítima) determine que o uso pessoal de vestimentas ou símbolos religiosos em ambientes escolares é proibido, ou que o ensino religioso privado não deveria ser reconhecido do ponto de vista do Estado, sob o argumento perfeccionista de que todos os cidadãos deveriam desenvolver as faculdades cognitivas necessárias à autonomia pessoal. Isso não significa o mesmo que “banir” a religião, apenas que do ponto de vista das competências cognitivas esperadas de um cidadão, todos devem possuir as mesmas chances de serem indivíduos autônomos, mesmo que, no futuro, venham a escolher uma denominação religiosa ou reconheçam a religião de seus pais como verdadeira (lembramos que para o princípio perfeccionista o valor não se encontra no fim perseguido, mas antes na *forma* como as crenças são constituídas). Um cidadão religioso poderia objetar a essa decisão a partir da proteção constitucional da liberdade de consciência. Faz parte da legitimidade política a garantia de que todos terão suas crenças pessoais preservadas. Como um Estado perfeccionista justificaria o uso da coerção pública a esse cidadão? A única razão oferecida é justamente aquilo que ele nunca poderia aceitar: que sua concepção de bem é intrinsecamente inferior às outras concepções em questão. Paradoxalmente, caberia ao Estado obrigar os cidadãos a serem autônomos, isto é, desenvolverem sua individualidade intelectual, mesmo quando eles se recusam a fazê-lo.

Talvez esse cenário seja drástico demais. Imaginemos então que ao invés de excluir concepções heterônomas, o Estado promovesse positivamente concepções valiosas, reconhecendo suas premissas pró-autonomia. Uma maneira de obter esse resultado seria o financiamento, ou a instauração, de um modelo cívico de educação. William Galston, por exemplo, afirma que um Estado legítimo tem como prerrogativa assegurar que o núcleo de comprometimentos cívicos necessário a sua manutenção seja “efetivamente disseminado, ou diretamente por meio de uma educação pública cívica, ou

indiretamente por meio da regulamentação do ensino privado”²⁷. Todavia, mais uma vez, estamos utilizando os meios da coerção coletiva para promover uma concepção de bem (“bem como autonomia”) e a única justificativa que podemos oferecer para isso é que a verdade moral do princípio de autonomia nos permite *obrigar* as pessoas a serem autônomas, mesmo quando elas não querem. Essa forma de conceber a legitimidade do poder tende a gerar um resultado contraintuitivo que só pode ser solucionado, de fato, caso postulamos um ideal ético anterior ao próprio PLL. Considerando “autonomia” como autonomia individual, podemos ilustrar esse paradoxo da seguinte forma:

- (i) C deve ser autônomo
- (ii) C escolhe não ser autônomo

Ou a proposição (i) é verdadeira, ou ela não é. Se (i) for verdadeira, então existe pelo menos uma forma de “heteronomia” legítima: a heteronomia de cidadãos vivendo em uma comunidade política legítima nos termos perfeccionistas. Contudo, precisaríamos justificá-la por meio de argumentos extrapolíticos os quais mesmo cidadãos livres e autônomos poderiam legitimamente rejeitar. Se (i) não for verdadeira, então um Estado perfeccionista não teria razão para obrigar os cidadãos a serem autônomos - e voltamos ao início do problema²⁸. A exigência de obediência da cidadania democrática nos revela quão pouco o princípio perfeccionista depende do consentimento individual: é possível promovê-lo mesmo contra convicções morais fundamentais.

Nem toda forma de liberalismo ético é tão inconsistente como os exemplos que apresentei. Formas mais sofisticada de liberalismos éticos procuram contar as implicações paradoxais do princípio de perfectibilidade individual. Joseph Raz, por exemplo, reatualizou de

²⁷ GALSTON, 1989, p.101.

²⁸ A estrutura geral do argumento, mas não o modo como é utilizado, encontra-se em: DWORKIN, 1988, p.39.

uma maneira elegante a tolerância liberal através perfeccionismo²⁹. Raz parte da proposição do reconhecimento explícito de que a neutralidade não é um conceito coerente, muito menos um fundamento desejável para a legitimidade liberal. Ser neutro entre diferentes concepções de bem seria o mesmo que *permitir* que formas de vida minoritárias sejam eliminadas do conjunto de possibilidades morais existentes. Mais do que apenas não ajudar concepções “boas” (autônomas), a neutralidade ameaçaria as chances de sobrevivência de aspectos historicamente importantes das sociedades contemporâneas, solapando com isso as próprias bases culturais necessárias ao suporte de instituições liberais³⁰.

De que modo, então, a autonomia poderia ser fomentada sem incorrerem no paradoxo da autonomia? Havíamos definido autonomia pessoal como a livre deliberação entre bens efetivamente disponíveis. Contudo, para Raz, não devemos conceber essa necessidade de disponibilidade como algo estranho à sociedade. Ao contrário, as circunstâncias do pluralismo moral tornam a coexistência entre valores incomensuráveis condição normal de funcionamento da sociedade. Segundo a concepção de incomensurabilidade de valores de Raz, pluralismo moral não significa apenas a incompatibilidade entre formas de vida, mas o reconhecimento de que mesmo valores contraditórios entre si podem ser igualmente valiosos do ponto de vista individual. Optar por um modo de vida valioso inevitavelmente implica abdicar de outros tantos. Ora, uma autoridade legítima – isto é, organizada a partir do princípio de autonomia – não precisaria se comprometer com a exigência absurda de avaliar cada concepção de bem existente para determinar quais delas são pró-autonomia e quais não são. Tampouco

²⁹ RAZ 1986; 1989. É provável que **The Morality of Freedom** seja a tentativa mais importante de oferecer fundamentos sistemáticos ao liberalismo perfeccionista desde *Sobre a Liberdade*. Tal como no caso de Mill, os argumentos contidos no livro vão muito além do recorte seletivo realizado nesses parágrafos. A escolha de um modelo ético milliano de liberalismo não significa que não existam outras opções filosóficas. Uma pesquisa sistemática sobre essa modalidade de liberalismo exigiria, pelo menos, que o perfeccionismo hegeliano de Charles Taylor, e o perfeccionismo kantiano de Ronald Dworkin (ao menos em suas últimas obras) fossem considerados.

³⁰ Cf. *Ibid* cap. 6.

precisaria defender uma forma de doutrina ética específica que teria prioridade sobre as demais. Ela precisaria apenas *endossar* o pluralismo moral como o valor último de uma sociedade liberal. Na fórmula de Raz, “se autonomia é um ideal, então estamos comprometidos com a seguinte concepção de moralidade: valorizar a autonomia acarreta a promoção do pluralismo moral”³¹. Tudo que um Estado precisa para fomentar a autonomia pessoal é garantir que cada indivíduo encontre, ao longo de sua vida, o maior número de modos de vida distintos possíveis (disponibilidade efetiva de opções) e que, uma vez diante deles, ele possua os meios legais e materiais para vivenciá-los livremente (liberdades individuais). Ao contrário de excluir concepções de bem, ou de fomentar um modelo implausível de virtude cívica, políticas perfeccionistas devem promover modos de vida independentemente dos conteúdos morais substantivos encontrados em cada um deles. Podemos dizer que elas devem ser avaliadas pelas consequências pluralistas que geram e não pelas credenciais pró-autonomia de cada uma delas³².

Contudo, mesmo reinterpretado aos moldes pluralistas, ainda não encontramos qual o tipo de razão oferecida para o problema da tolerância mútua em casos de consequências morais indesejáveis. Havíamos justificado em parte, anteriormente, o conjunto de direitos e liberdades individuais recorrendo a uma versão do *harm principle*: qualquer padrão de comportamento é legítimo (protegido por meio de direitos individuais) contanto que não ameace as condições da autonomia pessoal alheia. Se determino livremente que apenas a erradicação de outras formas de vida atende aos valores do meu grupo, cabe ao Estado impedir que isso aconteça em nome dos potencialmente ameaçados. Para o liberalismo político, a tolerância nada mais é do que uma condição da legitimidade de longo prazo. Esse mesmo argumento nos permitiria “usar a coerção tanto para impedir as pessoas de agirem de forma a diminuírem a autonomia pessoal alheia [direitos individuais], como para forçá-las a agirem de acordo com aquilo que é necessário para aumentar as opções e

³¹ RAZ, 1988, p.161.

³² RAZ, 1986, p.161s.

oportunidades pessoais [tolerância]”³³. A justificação da tolerância é a virtude pública exigida de sujeitos autônomos, responsáveis em promover as condições necessárias para o pluralismo social.

Digamos que o Estado utilize fundos públicos para financiar comunidades católicas em vias de “extinção” cultural. O argumento por trás dessa política seria a necessidade de preservar um tipo de valor em declínio em nossas sociedades, como o pertencimento comunal, os ritos católicos ou os professores de latim. O uso de impostos para financiar uma religião, ou o ensino de uma religião determinada, mesmo que permitido por processos majoritários, poderia entrar em conflito com as convicções morais daqueles que, por exemplo, são vilipendiados por comunidade religiosas tradicionais (ex: gays e não-crentes) ou acreditam que a liberdade de consciência implica o distanciamento estatal de assuntos religiosos (por que comunidades católicas e não qualquer outra forma de expressão religiosa igualmente em “extinção”?). O que Raz está sugerindo é que esses cidadãos devem tolerar o fomento do catolicismo sob a justificativa de que membros de uma sociedade pluralista possuem um dever *per se* de promoção do pluralismo: “o dever de tolerância é um aspecto do dever de respeito à autonomia”³⁴. Visto que para cada uma das partes em questão o pluralismo *em si* é o próprio problema (por que deveria respeitá-lo em primeiro lugar?) esse tipo de razão só faz sentido do ponto de vista de uma concepção explicitamente instrumentalista da autoridade que não reconhece, por exemplo, direitos políticos igualitários. Segundo esse raciocínio, as pessoas deveriam saber que mais diversidade é melhor que menos diversidade e que, uma vez determinada por critérios legítimos, o uso da coerção não pode ser questionado contra esse princípio. O fato de que em geral elas não reconhecem esse valor não altera o *rationale* da coerção, ele apenas legitima eticamente (mas não politicamente) usos não consentidos da força.

O problema com a argumento de Raz é que ele não resolve de verdade a contradição da imposição da autonomia. Ele apenas o

³³ RAZ, 1988, p.172.

³⁴ RAZ, 1988, p.165.

desloca para o âmbito da obediência. O problema do *enforcement* agora se encontra na exigência de que os cidadãos tenham como virtude pessoal a contribuição para a diversidade social. Mais do que um simples dever de não intervenção em contextos específicos, a tolerância perfeccionista exige um dever de promoção da autonomia alheia. O liberalismo ético “impõe o dever pessoal de assegurar, para todos, as condições da autonomia”³⁵, isto é, mesmo para aquelas concepções de bem que não a reconhecem como um valor. A conclusão do argumento de Raz é similar ao dever exigido pela concepção milliana de individualidade e, como tal, termina por afirmar que modos de vida autônomos são intrinsecamente mais valiosos. Adotar a saída perfeccionista para a justificação do poder implica na prática o abandono das pretensões liberais de condicioná-la ao consentimento de todos e de evitar a “fraude” liberal. Em última análise temos um argumento moral substantivo, uma petição de princípio moral a favor de um modo de vida específico. Por mais atrativo que isso seja para aqueles que esposam em suas vidas desse ideal, adotá-lo como guia público da violência estatal é tão complicado como condicioná-la à Bíblia ou ao Corão.

O valor da autonomia moral está presente em qualquer formulação liberal de justiça política. Ela pressupõe que vínculos comunitários não devam determinar as escolhas pessoais (ainda que apenas versões caricatas de liberalismo insistam que elas não devam condicionar de alguma forma essas escolhas). Mais do que isso. É possível defendermos a promoção das bases materiais e simbólicas desse valor como condição de legitimidade do poder político. A constituição de sistemas educacionais universalistas, o reconhecimento do direito de saída de associações civis e a utilização de *expertise* científico no planejamento de políticas de saúde são exemplos bem-vindos do valor da autonomia em uma sociedade liberal. O problema posto pelo liberalismo ético é de outra natureza. Ao transformar a autonomia em um princípio ético de desenvolvimento individual, ele torna problemático do ponto de vista moral a liberdade efetiva de assumirmos ou reconhecermos compromissos heterônomos em nossas

³⁵ RAZ, 1988, p.171.

vidas. Existe uma diferença importante, e como procurei demonstrar difícil de ser sustentada pelo liberalismo ético, entre reconhecer a necessidade de fomentar o desenvolvimento de cidadãos responsáveis por suas escolhas, por um lado, e obrigá-las a escolherem seus princípios e concepções de vida “por si mesmas”. Entre a autonomia como uma propriedade moral e a autonomia como um princípio ético.

III.

Finalmente chegamos ao último argumento a favor da tolerância. Ao contrário da justificação instrumental, ele procura conceber a tolerância como um valor. Contudo, diferentemente do modelo ético proposto pelo liberalismo perfeccionista, pretendo definir tolerância como um dever *político* de civilidade democrática. A inspiração rawlsiana aqui é óbvia. Mas acredito que o argumento possa ser desenvolvido de modo independente de sua teoria geral da legitimidade, tal como apresentada em *O Liberalismo Político*³⁶. Na verdade, o argumento é mais simples do que poderíamos esperar a primeira vista.

Em primeiro lugar, talvez seja o caso que falarmos sobre uma virtude “geral” de tolerância, isto é independente de contextos políticos determinados ou mesmo fora da tradição histórica de nossas instituições não faça sentido. Entretanto, caso adotemos uma moralidade política democrática, e existem boas razões para isso, acredito que certa exigência moral tolerância seja necessário. Quando procuramos conciliar o reconhecimento do pluralismo moral, por um lado, e o princípio de igual cidadania entre seus membros, por outro, a expectativa de encontrar razões unânimes para a o uso da coerção política se torna conceitualmente incoerente. Existem razões prudenciais para a criação de uma ordem social mínima é verdade, mas a não ser que a autoridade política use coerção sem consentimento e contra valores fundamentais, seria uma questão de tempo o fim da ordem social entre diferentes autoridades morais. Se todos os cidadãos contam com o mesmo direito e condições materiais

³⁶ RAWLS, 2005. Uma tentativa sistemática pode ser encontrada Petroni 2012.

mínimas de controlar a autoridade política, e existem diferentes concepções de bem mutuamente contraditórias entre si, é provável que uma sociedade democrática (i. e. que atenda as exigências de igualdade equitativa de direitos políticos) tenha como condição de possibilidade um dever de autorrestrrição quanto a supressão de direitos políticos alheios. Notemos que as reivindicações de tolerância em sociedades democráticas ocorrem quando cidadãos discordam entre si a respeito de como devemos utilizar o poder do Estado para alterar instituições fundamentais de uma sociedade. Fundamentalistas religiosos sustentam, por exemplo, que não-crentes ou ateus não deveriam poder opinar acerca da estrutura legal da família, ou que homossexuais não deveriam poder exercer os mesmos cargos de responsabilidade que mulheres e homens “normais” ou mesmo que deveriam ser “tratados” pelo Estado. Já do lado de secularistas fanáticos, poderíamos encontrar argumentos contra o direito de existir qualquer forma de ensino religioso (mesmo privado) ou que profissionais religiosos participassem de comissões parlamentares sobre ciência, educação e família já que possuiriam crenças falsas acerca de todas essas matérias. O que há em comum nos dois casos? A tentativa de condicionar direitos e liberdades políticas básicas à aceitação uma concepção de bem específica. Para usarmos um exemplo dramático, mas não necessariamente extraordinário em nossa história, entre 1969 e 1979 no Brasil o Ato Institucional no. 5 promulgado pelo governo militar do general Costa e Silva condicionou - por meio daquilo que os advogados do regime chamaram de “liberdade vigiada” - a concessão de todos os direitos políticos vigentes no país (art. 5), e do direito ao *habeas corpus*, (art. 10) aos valores políticos de uma parte da sociedade brasileira³⁷. Não podemos afirmar que isso significou de fato a supressão de todas as práticas de tolerância mas certamente não se tratava de que entendemos por *democracia*: direitos iguais e chances equitativas de influenciar a política.

³⁷ Isso não significa, é claro, que esses mesmos direitos políticos não estivessem ameaçados antes desse período, ou que não o viessem a ser depois de sua vigência legal, por meio de mecanismos “extra-legais” como ameaças, sequestros e tortura. Para a noção de “liberdade vigiada” ver o texto integral do Ato: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=194620>>.

Democracia pode significar muitas coisas diferentes dependendo do uso que temos em mente. Nem poderia aqui desdobrar uma concepção minimamente geral do conceito. Contudo, quanto a questão específica da tolerância, gostaria de ressaltar uma característica básica - ainda que nem sempre devidamente reconhecida - de uma sociedade democrática. *Cada cidadão deve contar com chances equitativas de influenciar o resultado das decisões coletivas.* Isto é, de acordo com um critério de legitimidade de natureza democrática, uma autoridade política é legítima se, e apenas se, (i) os direitos políticos de participação e organização são universais e (ii) os procedimentos decisórios são de tal natureza que permitam a participação equitativa dos cidadãos. Historicamente essas exigências são garantidas por meio das liberdades políticas de expressão, organização e comunicação, do princípio de representação política, e da universalização do sufrágio³⁸. Thomas Scanlon, formulou de maneira lapidar esse raciocínio: tolerância expressa um reconhecimento de pertencimento comum “um reconhecimento de que os outros possuem os mesmos direitos [titles] que eu para contribuir com a definição de nossa sociedade”³⁹. É claro que, além de sua justificação, precisamos também definir os limites da tolerância para que o ideal possa ser devidamente operacionalizado e nunca podemos esperar eliminarmos as indeterminações que essas questões colocam para os procedimentos democráticos. Contudo, precisamos de boas razões morais para que esse delicado equilíbrio entre cidadãos funcione de modo adequado.

Referências:

BARRY; B. “How Not to Defend Liberal Institutions”. In: **British Journal of Political Science**, vol. 20, n.1, 1990, p.1-14.

³⁸ Ver Przeworski 2010 para uma análise institucional da constituição das democracias representativas modernas. É nesse sentido que podemos falar em “chances equitativas”: igualdade formal de oportunidade mais mecanismos básicos de efetividade, como representação proporcional, controle e financiamento de campanhas, etc. Ver RAWLS, 2001.

³⁹ SCANLON, 2003, p.197.

BERLIN; I. “The Pursuit of the Ideal”, in: **The Proper Study of Mankind: an anthology of essays**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997 (a), p.1-16.

_____. “The Originality of Machiavelli” In: **The Proper Study of Mankind: an anthology of essays**. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1997 (b), p.269-325.

BUCHANAN; J. **The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan**. Chicago: Chicago Univ. Press, 1975.

CARDOSO; S. “Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das guerras de religião” In: NOVAES; A. (org.) **A Crise da Razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.173-193.

DWORKIN; G. “Non-neutral principles”. In: **The journal of Philosophy**, vol. 71, n.14, 1974, p. 491-506.

_____. **The Theory and Practice of Autonomy**. Cambridge: Cambridge Press, 1988.

FORST; R. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Cambridge: Cambridge Press, 2013.

GALSTON; W. “Defending Liberalism”. In: **The American Political Review**, vol. 76, n.3, 1982, p.621-629.

_____. “Civic Education in a Liberal State”. In: ROSENBLUM; N. (ed.) **Liberalism and the Moral Life**. Cambridge Mass.: Harvard Press 1989, p.89-101.

KYMLICKA; W. **Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford: Oxford Press, 1995.

_____. “Two Models of Pluralism and Tolerance”. In: **Analyse & Kritik** 13, 1992, p. 33-56.

_____. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NAGEL; T. “Moral Conflict and Political Legitimacy”. In: **Philosophy and Public Affairs**, vol. 16, n.3, 1987 , p.215-240.

PRZEWORSKI; A. **Democracy and the limits of self-government**. Cambridge: Cambridge Press, 2010.

RAWLS; J. “Fairness to Goodness”. In: **The Philosophical Review**, vol. 84, n. 4, 1975, p.536-554.

_____. **Justice as Fairness: a restatement**. Cambridge Mass.: Harvard Press, 2001.

_____. **Political Liberalism (expanded edition)**. New York: Columbia Press, 2005.

RAZ; J. **The Morality of Freedom**, Oxford: Claredon Press, 1986.

_____. “Autonomy, Toleration and the Harm Principle”. In: MENDUS; S. (org.) **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**, Cambridge: Cambridge Press, 1988, p.155–175.

_____. “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”. In: **Philosophy and Public Affairs**, vol. 19, n.1, 1990, p.3-46.

RORTY; R. “The Contingency of a liberal community”. In: **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge Press, 1989, p. 44-71.

SCANLON; T. “The Difficulty of Tolerance”. In: **The Difficulty of Tolerance: essays on political philosophy**. Cambridge: Cambridge Press, 2009, p.187-201.

SHKLAR; J. "The Liberalism of Fear". In: YOUNG; S. P. (ed.) **Political Liberalism: variations on a theme**. Albany: SUNY Press, 2004.

TUCK; R. "Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century". In: MENDUS; S. (Ed.) **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge Press, 1988, p.21-35.

VITA; Álvaro de. "Sociedade Democrática e Tolerância Liberal". In: **Novos Estudos CEBRAP** (84), 2009, p.61-81.

WILLIAMS; B. "Toleration: a Political or Moral Question?" In: Hawthorn; G. (Ed.) ***In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument***. New Jersey: Princeton University Press, 2005, p.128-138.

Razão de Estado e a (ir)responsabilidade antidemocrática

*Geraldo Alves Teixeira Júnior*¹

Introdução: contexto e delimitação geral

O tema da razão de Estado raramente é desconhecido por inteiro dos estudiosos da política. Mas embora ele apareça de passagem em diversos debates sobre assuntos relacionados ao comportamento dos Estado ou dos governantes, ele é relativamente pouco estudado – no sentido de ser tratado como objeto principal de investigação – no Brasil. O termo aparece com relativa frequência em discussões sobre a política internacional, ou, no âmbito mais geral, nos estudos sobre o "estado de exceção", sobre técnicas de domínio e sobre a biopolítica.

De fato, a razão de Estado aproxima-se desses outros debates, mas não se iguala. Do ponto de vista da história do pensamento, a razão de Estado insere-se em uma rede conceitual da política moderna, enquanto essas outras discussões utilizam-se de um vocabulário mais próprio à filosofia contemporânea. Ainda assim, e apesar das diferenças lexicais, pode-se considerar que a realidade política à qual todos estes temas reagem é basicamente a mesma: a de uma política controlada ou monopolizada pelo Estado, por meio do uso pretensamente justificável de técnicas de dominação. Devido a essas semelhanças, e para não dissolver o objeto de discussão em um debate geral sobre a política, pretendo, para iniciar, delimitar minimamente o tema da razão de Estado.

Do ponto de vista histórico-filosófico, a pretensão de monopólio da política por parte do Estado inicia-se entre os séculos XVI e XVII. É nesse momento que estão se formando os primeiros Estados modernos, os quais, diferentes dos poderes governamentais anteriores

¹ Universidade Federal de Goiás.

- e notavelmente distinto daqueles de padrão medieval - é uma instituição que detém um poder incomparável aos demais atores políticos dentro de um território e que se mostra capaz de centralizar tudo o que se relaciona à vida pública. O Estado moderno, caracteriza-se, resumidamente, por ser uma instituição que detém três monopólios fundamentais: os monopólios da força física, da norma jurídica e da taxaço.

Conjuntamente com o processo histórico de formação do Estado, como efeito, mas também como causa dele, entre os séculos XVI e XVII está também sendo formado o pensamento de sustentação do Estado. Essa doutrina estatista possui nomes importantes como Jean Bodin e Thomas Hobbes. Mas no intervalo que separa esses dois autores, e contribuindo significativamente para o pensamento político do autor inglês, é a doutrina da razão de Estado que desempenha o papel de formular os argumentos fundamentais do Estado .

Entender esse contexto é sem dúvida mais esclarecedor do que buscar uma definição precisa da razão de Estado, mesmo porque muitos autores definiram a expressão de modos muito diferentes uns dos outros². Contudo, na ausência de um conceito, parece necessário saber quais são as discussões colocadas no interior dessa corrente de pensamento, pra entender sobre o seu funcionamento. De que trata, então, a razão de Estado?

A razão de Estado é uma noção que possui dois ramos principais de desenvolvimento, os quais, como aponta Zarka³, são visíveis desde o primeiro teórico do tema:

1) *Justificação*. A razão de Estado busca pensar a justificação do poder e das ações políticas, com perguntas como: Por que o poder do Estado é legítimo? Quais ações os governantes podem

² Luciana de Stefano, em comentários ao livro de Botero, apresenta mais de vinte definições da idéia de razão de Estado, apenas entre autores dos séculos XVI e XVII (STEFANO, 1962, p.187-191).

³ ZARKA, 1996, p.614.

realizar? Quando uma ação moralmente questionável pode ser considerada politicamente legítima?, etc.

2) *Técnica*: Os autores buscam apontar os melhores meios para a manutenção do poder. Sob esse aspecto, questiona-se tudo o que pode ser relacionado ao exercício da dominação, desde aspectos administrativos até questões de mais controversas: É melhor um Estado grande ou pequeno? Como escolher bem os conselheiros? Como deixar as ações em segredo? Como persuadir os governados?, etc. Nesse plano, a pergunta é sempre pela eficiência; trata-se de definir procedimentos para dominar melhor com menor esforço.

A origem da razão de Estado

Os autores do séc. XVI e XVII associavam a razão de Estado aos escritos de Maquiavel, discutindo, a partir de suas obras esses dois problemas políticos (técnica e justificação) do Estado. Essa associação entre o tema e o autor surgia do entendimento comum que era - e muitas vezes ainda é - feito do pensamento Maquiavel. Segundo esse entendimento, o autor do *Príncipe* marcou um ponto de ruptura total no pensamento filosófico, não apenas separando a moral e a política, mas estabelecendo uma hierarquia entre esses dois elementos. A política estaria incondicionalmente acima da moral e, portanto, a manutenção do poder teria se tornado valor absoluto, capaz de justificar o emprego de todos meios que esse fim secular exigisse.

Foi por tais interpretações que o termo *maquiavelismo* tornou-se praticamente sinônimo da expressão *razão de Estado*. Ao associar o pensamento de um autor considerado perverso, e que havia sido colocado no *Index* pouco tempo depois da publicação de suas obras, a doutrina da razão de Estado dificilmente receberia um destino melhor que a de seu suposto criador. Com efeito, ela foi considerada a mais alta expressão dos pensamentos ímpios na política, tendo o papa Pio

V a chamado de *razão do diabo*, de onde surgiram nomes próximos como *razão de Inferno*⁴

Não cabe aqui discutir em detalhes o que há de aceitável ou de questionável nessa compreensão do pensamento maquiaveliano. Mas parece importante apontar que o pensamento de Maquiavel foi sendo reinterpretado a partir do século XVIII. Disso resultou que o autor ganhou um espaço menos ignóbil no pensamento político. Além disso, essas leituras menos tendenciosas que, se não o redimiram, ao menos não eram interessadas em sua condenação, foram capazes de rejeitar a idéia há muito estabelecida de que Maquiavel é o criador da razão de Estado. De fato, essa tese é rejeitada pela maior parte dos estudiosos atuais do tema⁵.

Por uma ironia histórica, então, a razão de Estado desenvolveu-se enquanto tema da filosofia política a partir de pensadores que acreditavam ou diziam estar escrevendo para rejeitar aquilo que, na verdade, eles mesmos estavam criando. Parte significativa desses autores eram ligados à Igreja Católica. E o primeiro autor a fazer um tratado sobre o tema pertencia a uma nova Ordem da Igreja que surgiu no contexto da Contrarreforma: a dos jesuítas.

A primeira obra intitulada *A razão de Estado* e que faz desse tema o problema principal de investigação foi escrita em 1589 por Giovanni Botero, autor que buscava, assim como os demais pensadores da razão de Estado católica, recuperar o poder que a Igreja havia perdido sobre os Estados no momento que se seguiu à Reforma Protestante. Em Botero, assim como em muitos autores posteriores, Maquiavel é retomado com o único propósito de ser criticado, embora muitas discussões tratadas no texto sejam em torno das mesmas questões colocadas pelo autor do *Príncipe*.

⁴ Cf. nota de Luciana de Stefano em BOTERO, 1962, p.91, nota 3.

⁵ Em minha tese contesto também uma leitura que faz de Maquiavel o fundador da razão de Estado e apresento de modo mais minucioso o debate entre autores contemporâneos em torno do surgimento da idéia de razão de Estado (ALVES, 2011, parte I, cap. 3).

Enfim, considere-se ou não Maquiavel como criador da razão de Estado, deve-se assumir que seu nome foi importante para o desenvolvimento dessa corrente de pensamento. Contudo, o que pretendo apontar é que muitos dos elementos que estruturam o discurso e a prática da razão de Estado não estão ligados a um autor apenas. A razão de Estado pertence a um processo de mudanças no pensamento filosófico – processo relacionado à secularização da política e à concentração de poder – iniciado bem antes do séc. XV. Os primeiros momentos dessa transformação antecedem até mesmo o humanismo. São essas alterações, que se desenvolvem até o século XVII, que culminam na formação institucional e filosófica do Estado moderno⁶.

Responsabilidade e a razão de Estado: precursores

Para permanecer na discussão inicialmente proposta, esse breve recuo histórico será feito especificamente naquilo que diz respeito ao tema da responsabilidade.

Em seu importante estudo sobre o governo, intitulado *As Artes de Governar*, Michel Senellart aponta que o tema da responsabilização legal do governante remonta, em suas primeiras expressões, ao século XII. Antes mesmo de Tomás de Aquino, é João de Salisbury quem insere esse tema no debate político. Senellart mostra que embora claramente ligado ao pensamento político de origem agostiniana, centrado na doutrina do *ministerium regis*, Salisbury é a porta de entrada de noções que muito mais tarde seriam fundamentais à política moderna:

Na verdade, João de Salisbury será o primeiro publicista no século XII a comparar o Estado com um organismo vivo, a fazer da utilidade pública a finalidade do poder régio, e a perguntar se o príncipe, no exercício de sua função, está acima das leis⁷.

⁶ Para esse processo histórico, cujo Renascimento já é um dos últimos momentos (SKINNER, 1991 e SENELLART, 2006).

⁷ SENELLART, 2006, II, II, 3, p.146.

Nesse questionamento de Salisbury pode-se já vislumbrar a expressão que será recorrente ao se tratar da responsabilidade na doutrina da razão de Estado: *princeps legibus solutus*. Em Salisbury, o príncipe prevalece sobre a lei positiva por ser “ministro do sacerdócio, ‘martelo da lei’ (*legis ictor*)”⁸. Mas a liberação da lei é condicional à justiça que ele pratica. Por isso, Senellart escreve sobre Salisbury: “[...] o rei só está acima da lei porque ele obedece à lei. Nenhuma diferença entre o *rex justus* e o *rex legibus solutus*”⁹. Convém ressaltar então que, para o autor, de fato, o rei está acima da lei, mas apenas da lei positiva, pois em face da lei de Deus, ele é simples servo.

Essa condicionalidade da dispensa da lei positiva é importante no argumento e tem implicações imediatas. Quando o governante se torna tirano, pode-se destituí-lo não apenas de seu cargo, mas também de sua vida¹⁰. Realçar esse ponto é de maior relevância para a presente discussão, porque a partir dele pode-se perceber como o tema do governante *legibus solutus*, aquele que está acima da lei, é extrapolado quando chega à razão de Estado e ao absolutismo moderno.

Como foi dito, Salisbury representa apenas o primeiro momento do debate sobre a responsabilidade legal do governante. Antes do Renascimento, o tema reaparece ainda, dentre outros, em Tomás de Aquino e em Gil de Roma. Para nosso propósito, não é necessário discutir cada argumento sobre a responsabilização do governante. Mas, de modo geral, vale dizer que, tal como em Salisbury, ao longo do restante da Idade Média, o tema esteve ligado à distinção entre rei (aquele que se guia pelas leis divinas) e tirano (que faz a lei a partir de seu arbítrio pessoal). Contudo, distanciando-se de Salisbury, o discurso político vai gradativamente abrindo espaço para a ideia de que a necessidade pode permitir certas transgressões momentâneas da

⁸ SENELLART, 2006, II, 4; p.216.

⁹ SENELLART, 2006, II, 4; p.216.

¹⁰ ROMANO, 2001.

justiça, ou, em termos mais atuais, vai justificando as especificidades da situação de exceção¹¹.

Em todo caso, o que se pretendeu expor é que um argumento típico da razão de Estado, o de que o governante está acima da lei, é um desses elementos resultantes desse longo percurso que, ora reafirmando, ora alterando o pensamento filosófico anterior, culminou na política moderna.

Interessa assinalar ainda que esse problema, debatido por uma longa tradição, não se apresenta na obra de Maquiavel, embora seja este um dos principais autores a definir a passagem entre a política medieval e a moderna. Isso posto, e lembrando-se de que a doutrina da razão de Estado é formada, em grande medida, a partir dos comentários aos textos de Maquiavel, como podemos entender que parte tão importante dessa doutrina (a dispensa da lei) estivesse ausente no pensamento que a fomentou?

Isso ocorre porque a questão da justificação, indispensável para a razão de Estado, não está colocada por Maquiavel, embora, talvez possamos dizer que tenha sido induzida por esses autores a partir da obra do pensador de Florença. Aqui, torna-se mais claro o que foi dito anteriormente, que a razão de Estado, entendida como maquiavelismo, diferencia-se significativamente dos próprios textos maquiavelianos.

Razão de Estado *legibus soluta*

Os autores dos séculos XVI e XVII vivenciavam, por um lado, os momentos decisivos do processo de secularização do Estado, mas, por outro, percebiam que o maior problema político tinha caráter religioso: as guerras de religião que se seguiram à Reforma Protestante.

¹¹ "Enquanto os teóricos da soberania régia tenderão cada vez mais, a partir do séc. XIII, a opor o interesse público à lei, em nome de uma *necessitas* superior (defesa do reino, salvação do príncipe), abrindo assim, no interior da doutrina do *rex justus*, um espaço de execução onde germinará a idéia de razão de Estado, João de Salisbury, ao contrário, deduz da *necessitas* imutável à qual todas as coisas obedecem a obrigação para o príncipe de praticar a justiça" (SENELLART, 2006, II, 3; p.150).

Os textos da doutrina da razão de Estado são marcados por essa ambiguidade que envolve a história e a filosofia de então.

À época, o maior desafio para a consolidação do Estado era, em termos históricos, a concentração do poder e, em termos filosóficos, a justificativa desse poder. Como então dar poder ao Estado, de modo a permitir que ele se mantivesse e se fortalecesse frente à situação de guerra religiosa, marcada por diversos conflitos internos e externos, e, ao mesmo tempo, torná-lo legítimo, isto é pretensamente justo e, portanto, desejável?

A resposta estava em encontrar argumentos formulados a partir da moral comum, que pudessem reforçar aquele poder que, não raras vezes teria que agir contra as normas dessa mesma moral. A idéia que se desenvolveu foi a de que essa licença para o soberano agir acima da lei encontra sua origem nas particularidades do agir político. A política, diferentemente dos demais campos da ação humana, exige regras próprias, não podendo ser limitada às orientações rígidas da moral comum, definidas por uma razão universal. É inevitável lembrar das discussões acerca da "autonomia da política", e sobre a flexibilização do conceito de virtude do governante, outro legado de Maquiavel¹².

Essa especificidade do político é apontada por Giovanni Botero ao confrontar a razão de Estado à razão comum. Logo no início de seu texto, o autor afirma que embora o termo razão de Estado diga respeito a tudo o que se relacione com a fundação, manutenção e ampliação do Estado, "razão de Estado diz-se principalmente daquelas coisas que não podem reduzir-se à moral ordinária ou comum"¹³.

Seguindo então essa doutrina política, quando é justificável empregar, essa razão particular, ou seja, a razão de Estado? Em Botero a resposta não está explicitamente colocada, mas em autores posteriores, ela é inequívoca: quando está em jogo a sobrevivência do

¹² Problematizo a idéia de "autonomia da política" em minha tese (ALVES, 2011. Parte I, cap. 2).

¹³ BOTERO, 1962, I, 1; p.92.

Estado. Ou seja, e pra retomar a linguagem convencional e o seu princípio: em caso de necessidade porque *necessitas non habet legem*. Dentre os muitos autores que apresentam essa idéia de que o príncipe pode se sobrepor às leis em caso de necessidade, está Gabriel Naudé, expressão máxima do maquiavelismo e formulador da teoria sobre os golpes de Estado (*Coup d'État*):

Beaucoup tiennent que le Prince bien sage et avisé, doit non seulement commander selon les lois ; mais encore aux loix même si la nécessité le requiert. Pour garder justice aux choses grandes, dit Charron, il faut quelquefois s'en détourner aux choses petites, et pour faire droit en gros, il est permis de faire tort en détail¹⁴.

A noção de que a necessidade gera dispensa não é criada pela razão de Estado, ela é maior e anterior. Em outros campos, a máxima é bastante aceita, por exemplo, no pensamento jurídico. Mas tanto um moralista, quanto um juiz diante do qual o argumento da necessidade é invocado, certamente levantaria ainda uma questão. Provavelmente não se oporiam ao princípio da necessidade, mas indagariam a própria necessidade. No que se refere ao que ora discutimos a questão é a de saber o que, afinal, torna necessário salvar o Estado?

O argumento que a teoria de razão de Estado apresenta a essa pergunta moldou todo o discurso político moderno e, porque somos herdeiros da modernidade política, ela não nos soa nada estranha, acostumados que estamos a ouvi-la. Salvar o Estado é necessário, diz-se, porque apenas o Estado pode trazer o bem público. O bem público é condição e vontade de todos no que diz respeito à convivência em sociedade.

Bem observando, verifica-se que esse argumento apresenta uma justificativa, aceitável pela própria moral comum, pois recorre a um desejo e a um bem universal. É, portanto, pela idéia de bem público que a teoria da razão de Estado consegue definir um princípio moral no campo da política, e reunir, portanto, em um mesmo argumento,

¹⁴ NAUDÉ, 1667, I, p.15.

os dois campos que Maquiavel havia distanciado (política/moral). Por isso, sublinha-se aqui mais uma vez, é por meio da razão de Estado que as máximas maquiavelianas do agir político tornam-se aceitáveis para o discurso público.

No discurso da razão de Estado, a exigência da ação pelo bem público é sintetizada na expressão: *salus populi suprema lex esto* (A salvação do povo é a lei suprema)¹⁵. Na impossibilidade de dar uma lei moral para a política, recorre-se a esse princípio, o qual seria capaz de orientar a ação do governante a partir de um imperativo da própria política. Com essa máxima, entende-se que a política possui também uma lei geral e "suprema": a *salus populi*.

Essa será a principal justificativa para a ação imoral/ilegal do governante, mas mais do que isso, a *salus populi* será também uma exigência ao próprio governante, à qual ele deve obedecer independente de suas considerações pessoais. Nesse sentido, Johann Kessler, autor alemão do séc. XVII afirma claramente que o governante, não só está autorizado, mas obrigado, por bem do Estado, a realizar coisas que vão contra sua consciência¹⁶.

A astúcia do argumento da razão de Estado está em tornar indissociável os fim e os meios. Analisando-se o argumento, isto é, decompondo-o, pode-se perceber melhor como isso é feito.

A ideia é a de que o Estado tem uma finalidade: defender a *salus populi*. Há, contudo, um pressuposto oculto: o da soberania. A noção moderna de soberania, como formulada por Jean Bodin, mas de modo ainda mais inequívoco em Hobbes, faz saber que não há bem público sem um poder superior a todos. Ora, assumido esse pressuposto, a conclusão é lógica e necessária: se o bem público só

¹⁵ Luc Borot afirma que o princípio da *salus populi* é ponto de encontro das "duas direções" que a razão de Estado assume a partir de Botero (1994, p. 296). Nomeamos acima essas duas linhas de seu desenvolvimento como: linha de justificação (que discute o uso de meios extremos em nome da preservação do Estado), e linha da técnica (que busca definir uma administração racional da realidade material do Estado, em vista de uma economia da dominação).

¹⁶ MEINECKE, 1983, I, 5; p.141.

existe com o Estado (detentor da soberania), a lei suprema que exige que o governante aja pela *salus populi*, impõe, em outras palavras, que ele faça tudo para manter o próprio Estado. O Estado, inicialmente mero instrumento, torna-se também a maior das necessidades políticas.

Na perspectiva moderna o Estado é meio e fim da política. Ele visa o bem comum, mas é o próprio bem comum. Também por isso, não em Maquiavel, mas na razão de Estado sim, os fins justificam os meios, porque, em última instância, eles se confundem.

Aquela tarefa nada simples, de unir as máximas da eficiência política com a razão comum foi, portanto, resolvida pelos autores da razão de Estado ao retomarem, extrapolar e insistirem em idéias como a de salvação do povo e necessidade. E é por meio dessas idéias que se justificará, antes como agora, que o soberano está e precisa sempre estar acima da lei. Essas três máximas (*necessitas non habet legem, salus populi suprema lex esto e princeps legibus solutus*), portanto, podem ser consideradas o tripé que sustenta os argumentos da razão de Estado, e boa parte do pensamento autoritário acerca do Estado.

Considerações finais: a democracia e a irresponsabilidade do governante

Uma última questão deve ser examinada, a fim de entendermos melhor a relação entre responsabilidade e razão de Estado: se o Estado possui um fim (bem público), o governante (ou os governantes) podem ser avaliados diante dessa finalidade que devem cumprir. Se assim for, portanto, podemos julgar se suas ações são conforme ou contrárias àquela finalidade (o bem público), e, portanto, dentro do próprio pensamento sobre o Estado, cabe ainda a idéia de responsabilidade.

Certamente, uma vez estabelecidos, fins e princípios funcionam como critérios de juízos. No pensamento da razão de Estado e no absolutismo isso é parcialmente aceito. Parcialmente não porque os governantes sejam responsáveis apenas em parte por seus atos. Eles são

inteiramente responsáveis pelo que fazem ou decidem. Mas, sua responsabilidade só pode ser cobrada no plano moral, e não por meio das leis. A justiça à qual têm que prestar contas é a justiça natural ou divina, que devem observar, mas que não pode ser invocada pelos cidadãos a fim de punir os que governam. O julgamento do soberano é diante da razão universal, e não das leis do Estado:

Both all-powerful Reason, who commands the kings, and Nature impose upon us the obligation to enhance in the times of our imperium the glory of the city [...]. For although our imperial majesty is free from all laws, it is nevertheless not altogether exalted above the judgment of Reason, herself the Mother of all Law¹⁷.

À época da consolidação do Estado, embora os instrumentos de poder (instituições, técnicas e tecnologias) disponíveis a partir da formação do Estado sejam muito mais numerosos e eficientes, o argumento é o mesmo encontrado na política medieval. Nenhuma surpresa, portanto, diante de sua ineficiência. Esse argumento é contestado precocemente com a Revolução Inglesa, no final do séc. XVII, mas, sobretudo, com as duas grandes revoluções do séc. XVIII, a Revolução Americana e a Revolução Francesa.

Os princípios políticos dessas revoluções inserem a prestação de contas (*accountability*) na instituição estatal. Se, é necessário que o Estado seja representado, que seu representante informe aos cidadãos de suas ações, para que estes possam verificar em que medida a finalidade do bem público está sendo cumprida ou ignorada. Claro está que a prestação de contas não serve apenas para que os cidadãos possam saber e participar nas decisões futuras. Ao ser somada a outro princípio democrático, o do império da lei (*rule of law*), a prestação de contas faz-se essencial para que seja possível responsabilizar os governantes, legalmente e diante daqueles que foram ou poderiam ter sido afetados por seus atos.

¹⁷ Frederico II (Sacro-Impéador Romano Germânico) citado em KANTOROWICZ, 1997. IV, 2; p.106. Kantorowicz mostra que ideias semelhantes podiam ser encontrada nos primeiros glosadores.

O entendimento é o de que sem prestação de contas e sem responsabilização não há verdadeira possibilidade de bem público (*res publica*), porque é a informação que permite a participação, e porque é a responsabilização e a possível punição que funcionará de modo a coagir aquele governante despreocupado em relação às normas morais a observar as leis.

Por fim, princípios democrático e autoritários do Estado avançam e retrocedem segundo a realidade social e o momento histórico. A razão de Estado chega à política atual quando surgem situações extraordinárias ou urgentes, sem dúvida, uma vez que tais condições criam a disposição para que sejam aceitas ações ilegais sempre que o Estado se sente ameaçado – ou, de modo mais concreto, sempre que suas instituições ou seus tomadores de decisões entendam desse modo.

No plano internacional, temos o exemplo recente das prisões americanas de Guantánamo e do assassinato de Bin Laden. Ambos ocorreram contra a lei, ou melhor, contra várias leis internacionais. Ambos foram louvados pelos cidadãos americanos – e por outros mundo afora – como necessárias para deter o terrorismo.

Mas as práticas atuais da razão de Estado adaptam-se à natureza dos tempos, e, sendo assim, elas não surgem apenas a partir da ideia da necessidade exigindo ações contra as leis. São também encontradas nas leis de exceção, que preveem, no interior da própria ordem jurídica, possibilidades para se suspender as leis. Na medida em que a suspensão da lei se estende no tempo e que passa a organizar todo o cotidiano da sociedade, forma-se uma ordem social que se assemelha cada vez mais àquele estado de exceção permanente discutido por Giorgio Agamben e por seus comentadores.

Contudo, além desses dois modos citados, a razão de Estado nos dias atuais encontra-se em leis comuns capazes de distanciar cada vez mais os governantes dos governados, e de permitir o segredo e o poder

arbitrário por parte dos que governam¹⁸. Há por exemplo, diversas leis que definem a finalidade de sua aplicação, mas que conferem ao governante e aos altos funcionários o poder de escolher os meios e os procedimentos a serem adotados, ou seja, que conferem aos agentes públicos um poder discricionário.

De certo modo, o poder discricionário é antidemocrático em princípio, porque permite a um indivíduo decidir segundo seu próprio entendimento, e, portanto, independente de debate público. Mas independente de sua necessidade prática, e pelo fato de ser ele conferido por lei, ele torna legais quaisquer decisões, e essa legalidade é dada *a priori*. Creio que está aí o seu ponto mais problemático, pois disso resulta um quadro semelhante ao do absolutismo, onde a única responsabilidade que se pode exigir do governante é moral, visto que quando a lei permite ao governante agir como achar conveniente, pode-se julgar que seu ato discricionário seja ruim, e pode-se até dizê-lo ilegítimo (pensando que legitimidade tenha a ver com aprovação ou aceitação). No entanto, dificilmente se poderá dizê-lo ilegal e menos ainda puni-lo, visto que, precisamente pelo fato de ser ele discricionário, sua liberdade e sua legalidade são pressupostas.

Os exemplos mais recorrentes são nesse caso aqueles relacionados ao poder de polícia, o que nos permite fazer a discussão mais atual. Poderia ser citadas as ações de combate ao tráfico de drogas nas grandes cidades, mas nesses casos, parece que estamos muito mais próximos de um tipo de poder absolutista do que de um autoritarismo que se origina nas próprias leis.

Mais emblemática do legado da razão ao Estado de Direito é o poder policial nas manifestações populares. Há leis, por exemplo, que exigem que o poder público atue para manter a ordem e proteger a propriedade. Tais leis não explicitam como isso deve ser feito, e, portanto, as decisões cabem àqueles que vão agir para esse fim. As escolhas dos procedimentos utilizados cabem ao governador, ao

¹⁸ Sobre a prisão de Guantánamo e outras ações internacionais do governo americano durante o governo Bush, assim como para uma análise das leis americanas de combate ao terrorismo (ALVES, 2011. Parte II).

Secretário de Segurança Pública e ao alto escalão da polícia. Legalmente, nada impede, que um deles, ou todos em conjunto, decidam que é conveniente infiltrar policiais armados em meio aos manifestantes.

Diante de situações reais, o que se verifica é que se, por um motivo qualquer, um desses policiais infiltrados resolve usar sua arma e fere ou mata alguém, o próprio policial pode até vir a ser punido – não sem dificuldade, claro, em um Estado que depende tanto da polícia como o nosso. Não obstante, aqueles que tomaram a decisão de convocar esse policial para trabalhar como agente infiltrado, e permitiram ou exigiram que ele portasse uma arma, dificilmente serão responsabilizados de algum modo, já que a lei permite que eles decidam livremente por usar ou não esse recurso.

Poderíamos considerar o problema hipoteticamente, mas o resultado não seria outro, pois ele decorre do fato de que um poder discricionário, conferido por lei, impede a responsabilização legal justamente daqueles que são responsáveis pelas decisões. Nesses casos, assim como na razão de Estado, os governantes ou agentes públicos cuja competência lhes autoriza a tomar decisões, não estão isentos de responsabilidade moral, mas ficam livres de responsabilidade jurídica. Quando se consegue uma adequada prestação de contas, nesses casos, ela é meramente informativa, visto que não pode gerar responsabilização. Trata-se, como no séc. XVII, de uma responsabilidade subjetiva, que impede a participação e o julgamento das ações dos governantes pelos governados. Trata-se, enfim, de uma responsabilidade antidemocrática.

Referências:

ALVES T., Geraldo. **Razão de Estado e política antiterrorismo nos Estados Unidos**. Tese de Doutorado, Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2011. Disponível em:
<<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/>>

BOTERO, Giovanni, **La razón de Estado y otros escritos**. Caracas: Universidade Central de Venezuela, 1962.

KANTOROWICZ, Ernst. **The King's two bodies**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

BOROT, Luc. “La raison d’Etat chez James Harrington“. In : Zarka, Yves Charles (dir.). **Raison et déraison d’Etat : théoriciens et théories de la raison d’Etat aux XVIe et XVIIe siècles**. Paris: PUF, 1994.

MEINECKE, Friedrich. **La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna**. Trad. Felipe Gonzales Vizen, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

NAUDE, Gabriel. **Considerations politiques sur les coups d’Etat**. 1667 (public.). Bibliothèque Nationale de France, E-2892. Disponível no site da BNF: <<http://gallica.bnf.fr/>>.

ROMANO, Roberto. “Lembra-te de que és homem: governantes e juízes no *Policraticus* de Jean Salisbury“. In: **O Caldeirão de Medéia**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SENEILLART, Michel. **As Artes de Governar**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ZARKA, Yves Charles. “Raison d’État“. In: **Dictionnaire de Philosophie Politique**. PUF: Paris, 1996.

“Saber Para Prever, Afim de Prover”: a influência da filosofia positivista na manutenção do estado moderno e burocrático no Rio Grande Do Sul (1898-1928)

*Jean Pierre Teixeira da Silva*¹

A filosofia positivista marcou a política do Estado, pós período Imperial. Alguns estudantes abastados eram enviados por suas famílias para outros estados como Rio de Janeiro, Bahia e principalmente São Paulo para desenvolverem seus estudos universitários. No caso de São Paulo, através da faculdade de direito, deu-se as primeiras influências da filosofia de Comte sobre os alunos gaúchos. Para essa faculdade o Rio Grande do Sul, era representado por alguns estudantes que marcariam a história política do Estado. Nomes como de: Julio de Castilhos, Joaquim Francisco de Assis Brasil, Alcides Lima, Joaquim Pereira da Costa e Álvaro Batista.

Esses estudantes retornaram ao Estado trazendo na “bagagem” a ideologia positivista, principalmente, a problemática de Comte acerca da questão política. Alguns desses estudantes tornaram-se propagandistas da República durante o final do Segundo Reinado (1840-1889). Com a chegada da República criaram-se em vários Estados da Federação, os Partidos Republicanos. No Rio Grande do Sul o (PRR) foi o partido que teve maior vínculo ideológico positivista em comparação com outros Estados.

Foi através da figura central de Júlio de Castilhos, que o ideal positivista teve sua gênese política no Estado. Além de principal fundador do Partido, Castilhos, em conjunto com outros propagandistas republicanos, criou o jornal A Federação, um periódico sustentado pelo (PRR), e porta-voz não só do partido como

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de Pelotas.

também do governo gaúcho. Após a consolidação política do (PRR), e a vitória na Revolução Federalista (1893-95), Castilhos passou a buscar um substituto para o governo do Estado, com a intenção de manter as bases da “ditadura positivista”, nomeando Borges de Medeiros para ocupar o cargo de Presidente do Estado.

O período chamado “hegemonia borgista (1898-1928) teve enorme influência da filosofia positivista no Estado. Medeiros não ocupou a presidência do Estado durante todo o período de sua hegemonia, tendo o Estado estando sobre a administração de Carlos Barbosa (1908-13) e de Salvador Pinheiro Machado (1915-16), mas sempre “deu as cartas” em seus mandatos. No período citado, o Rio Grande do Sul teve a consolidação de Estado moderno, com uma administração pública, baseada nos conceitos positivistas orquestrando a burocracia administrativa. No final de 1917 a política administrativa de Medeiros teve seu primeiro “grande teste”, acerca de um problema econômico e político: a crise econômica na Região do Pampa, região histórica de desavenças políticas do (PRR), desde o período de Castilhos. A “máquina administrativa” de Medeiros com sua ideologia positivista no fazer administração, não teve êxito, ocasionando com isso a última Revolução em nosso Estado, a Revolução de 1923.

O positivismo e a filosofia da história

O século XIX ficou marcado como o século cientificista. Nesse rico período de mudanças sociais, industriais e políticas, surgiu a Filosofia Positivista, na França. Ao anunciar a fundação da Sociologia, Comte estabeleceu uma série de métodos empíricos não só para as ciências, mas também para um estudo mais aprofundado da sociedade industrial européia. Para Comte, a Sociologia não poderia prescindir da História, pois a História escrita até aquele momento tinha tão somente um caráter de anais, restringindo-se a uma mera descrição das fontes e acontecimentos históricos. A História era apenas um gênero literário e não científico, pois não era baseada nas leis que prescindiam o desenvolvimento social da espécie humana².

² PEZAT, 1997.

Essa questão da humanidade com o “fazer História”, é um ponto central na Filosofia Positivista.

A humanidade é de tal modo a mesma, em todas as épocas e lugares, que a história não nos informa de nada de novo ou estranho a este respeito. A sua utilidade principal é apenas a de descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando-nos os homens em todas as variedades e circunstâncias e situações e fornecendo-nos os materiais que nos permitem formar as nossas observações e travar conhecimento com as causas primárias e regulares da ação e do comportamento humano³.

As leis que determinam a evolução da espécie na visão de Comte, podem ser direcionadoras ao progresso, se conseguíssemos dominar e interarmos de suas leis determinantes. Sendo assim, o homem poderia se auto-governar acelerando ou retardando seu próprio progresso, mas jamais evitar suas mudanças. Nessa questão, a liberdade humana seria tão somente relativista e jamais absoluta. Nesse sentido:

Finalmente, o estado positivo, ou científico, é para Comte o estado “normal” da humanidade, para o qual ela tende por sua própria natureza racional. Nesse estado, o que seria definitivo, a inteligência humana reconhece a impossibilidade de obter noções absolutas, renunciando à procura das origens e do destino do Universo. Aqui a especulação filosófica desenvolvida pelo homem seria essencialmente relativa, sintetizando-se no lema positivista “agir por afeição, e pensar para agir”, conciliando assim as três dimensões básicas da natureza humana: a inteligência, o sentimento e a atividade⁴.

O Positivismo acrescentou a questão evolutiva do ideal: o conceito de ordem. Seu fundador Auguste Comte, partindo de uma perspectiva mais conservadora ao lidar com os métodos das ciências naturais e sociais, tenta estabelecer um regime de neutralidade na pesquisa empírica de sua ciência social. Na observação de BARROS (2011), é de fato Comte quem inaugura a utilização do sistema

³ HUME *apud* BARROS, 201, p.76.

⁴ PEZAT, 1997, p.58.

positivo, mas que já vinha sendo proposto por alguns ideólogos iluministas, mas agora com vista à defesa da ordem estabelecida.

A ideologia positivista de cunho conservadora, em alguns momentos opunha-se a ideais liberais na construção e na manutenção de classes. Pois ao analisar a evolução humana, Comte estabelece as mesmas como intrínsecas as suas leis naturais de evolução. Assim:

[...] com seu discurso de ordem e progresso, o positivismo passaria de fato a construir zelosamente uma das estratégias discursivas mais favoráveis aos novos objetivos da burguesia dominante. Prepara-se aqui a conciliação de classes, na verdade a submissão da massa de trabalhadores aos industriais que deveriam ser os responsáveis por encaminhar o bem ordenado progresso positivista. A educação das massas no estado positivista, de acordo com Auguste Comte, deveria preparar os proletários para respeitarem, e mesmo reforçarem, as leis naturais⁵.

Sendo assim, um elemento fundamental na Filosofia Positivista para a organização das classes, era o equilíbrio de interesses. Para o filósofo positivista, o que mais pesa nessa questão é a organização e harmonia moral de uma determinada sociedade. Uma crise na sociedade deve fundamentalmente por ter dado mais valor tendencioso aos mecanismos obscuros dos interesses políticos em questão. Comte, afirma que o mal de uma sociedade não está situado em agitações políticas, mas sim, radicado na desordem mental, moral, e interior da sociedade, ou seja, nos indivíduos, que formam a mesma.

Comte é enfático afirmando não ser possível ser satisfeito plenamente os interesses populares, sem antes levarmos em conta, como sendo um fundamental elemento de primeira ordem, uma reorganização espiritual da sociedade⁶. Na Filosofia da história, o primeiro tema da Filosofia comteana, pode ser sintetizada na famosa teoria dos três estados, ou seja, todas as ciências e o espírito humano

⁵ LÖVI *apud* BARROS, 2011, p.95.

⁶ AXT, 2011.

se desenvolvem através de três fases distintas: a teológica, a metafísica e a positiva.

[...] no estado teológico para Comte o número de observações dos fenômenos reduz-se a poucos rasos e, por isso, a imaginação desempenha papel de primeiro plano. Diante da diversidade da natureza, o homem só consegue explicá-la mediante a crença na intervenção de seres pessoais e sobrenaturais. O mundo torna-se compreensível somente através das idéias de deuses e espíritos. [...] confiando em poderes imutáveis, fundados na autoridade, essa mentalidade teria como forma política correspondente a monarquia aliada ao militarismo. A Metafísica, tanto quanto a teologia, procura explicar a natureza íntima das coisas, sua origem e destino últimos, bem como a maneira pela qual são produzidas. A diferença reside no fato de a metafísica colocar o abstrato no lugar do concreto e a argumentação no lugar da imaginação. [...] na esfera política, o espírito metafísico corresponderia a uma substituição dos reis pelos juristas; supondo-se a sociedade como originária de um contrato, tende-se a basear o Estado na soberania do povo. O estado positivo caracteriza-se, segundo Comte, pela subordinação da imaginação e da argumentação a observação. [...] a visão positiva dos fatos abandona a consideração das causas dos fenômenos, e torna-se pesquisa de suas leis. [...] no domínio político, o estágio positivo do espírito humano marcaria a passagem do poder espirituais para as mãos dos sábios e cientistas e do poder material para o controle dos industriais⁷.

O Positivismo na Política do Rio Grande do Sul

A influência da Filosofia Positivista na política gaúcha está dividida por quatro momentos⁸. Das origens da propaganda republicana à queda do Império (1878-1889), da proclamação da República ao fim do mandato presidencial de Júlio de Castilhos (1889-1897), da posse de Borges de Medeiros à crise que se seguiu à

⁷ COMTE, 1991, p.10s.

⁸ PEZAT, 1997.

Primeira Guerra Mundial (1898-1922), e dá Revolução Assisista à revolução que levou Vargas ao poder (1923-1930).

O momento marcante da entrada do positivismo no Rio Grande do Sul foi durante a criação do (PRR) por Júlio de Castilhos e seus propagadores do ideal republicano no Sul. A fundação do partido marcou o início da influência de Comte na política gaúcha. Ao chegar ao poder, Castilhos utilizou em sua administração pública, alguns pressupostos do positivismo. Mas ao revisarmos suas atitudes políticas fica claro que houve algumas distorções dos ideias positivistas para salvaguardar sua ditadura como Presidente do Estado. Sendo assim:

O PRR se apresentava como o único partido capaz de administrar o Estado porque sua posição enquanto organização era consequência da evolução da lei natural, que garantia o sucesso do grupo mais desenvolvido, aquele que estava alicerçado em uma sólida educação política e filosófica. Os grupos oposicionistas apareciam como representantes da política negativa, do espírito de demolição. Vale anotar que, para Comte, o espírito de demolição era representado pelas forças do liberalismo na Europa. Entretanto, apesar da clara conotação positivista das manifestações do partido no período da consolidação, Comte e a filosofia positivista não foram nunca citados nos pronunciamentos oficiais ou nos editoriais d'A Federação, nos primeiros anos do regime⁹.

Uma característica importante e fecunda do positivismo no Sul foi a criação da Carta de 1891 por Júlio de Castilhos. Essa constituição foi organizada e orientada, quase exclusivamente por Castilhos. Amparada não só nos ideias de Comte, mas também de acordo com os interesses difusos do partido, a carta de 1891, foi a legitimação oficial de um regime, ditatorial, homogêneo e amparados em ideias filosóficas. Essa constituição gaúcha era uma cópia da do projeto de constituição apresentado à Assembleia Nacional Constituinte pelo apostolado positivista do Brasil. Evidentemente:

⁹ PINTO, 1986, p.25.

[...] a Constituição do Rio Grande do Sul, cujo projeto foi de autoria de Júlio de Castilhos, seguia as mesmas linhas do projeto do Apostolado: não reconheceu a independência entre Executivo e Legislativo, substituindo-os por três órgãos governamentais; o presidente, a Assembleia dos Representantes e a magistratura. O presidente tinha os mesmos poderes do ditador do Apostolado, era responsável pelo Legislativo e Executivo, e a Assembleia dos Representantes tinha uma função exclusivamente orçamentária¹⁰.

Após o governo de Castilhos, entra em evidência a figura do político Borges de Medeiros, que governou o Estado por 25 anos. Em contraposição a Julio de Castilhos, a imagem de Medeiros empalidece. Era um homem de pequeno porte, franzino, sem nenhum carisma, sem o brilho da inteligência de seu mentor político. Frio, formal, metódico, calculista e inabalável nas suas convicções, era a imagem perfeita do administrador burocrático positivista¹¹.

No âmbito da política regional, assim como Castilhos, Medeiros enfrentou uma forte oposição política na figura de Assis Brasil, e uma revolução, a de 1923. Essas duas questões marcaram profundamente o período político borgista no comando do Estado.

Crise Econômica e Revolução: “Dois testes para a Política Positivista no Estado”

O período da Primeira Guerra Mundial (1914-18) marcou o ápice da economia gaúcha, principalmente na região meridional do Estado, conhecida pela força de sua agricultura, e exportação do charque. Entretanto, após o fim do conflito mundial, a Europa se restabeleceu economicamente, ocasionando uma súbita diminuição nas exportações gaúchas. A crise econômica teve fortes reflexos na política do Estado, que vinha de um longo momento de tranquilidade desde o término da Revolução Federalista. No entanto:

¹⁰ PINTO, 1986, p.37.

¹¹ PESAVENTO, 1996.

[...] com o final da guerra, houve uma retração do mercado, na medida que a demanda crescia e a produção dos países que participavam da guerra se recuperava, voltando aos seus níveis normais. Com isso, a pecuária gaúcha ingressa na década de 10 enfrentando uma grave crise. Os pecuaristas apelam para o governo pedindo proteção ao setor. [...] a crise econômica da pecuária rio-grandense e a eminência da quinta reeleição de Borges de Medeiros, vão criar condições favoráveis para a união da oposição gaúcha¹².

Esta elite da fronteira oeste do Estado, pretendia receber auxílio do governo estadual, na intenção de subsidiar suas perdas com a crise da agricultura de 1919-1922. Contudo, a ideologia positivista não permitia uma interferência estatal em problemas privados, pois o controle orçamentário era um dos princípios básicos da doutrina de Comte¹³. Essa questão foi central para as articulações políticas dos pecuaristas do Estado, para estes, a interferência ou não do Estado na problemática econômica privada não poderia obedecer uma simples ideologia positivista. Seus problemas econômicos estavam acima da ideologia aplicada por Medeiros na política interna do Estado, portanto:

[...] a política econômica governamental foi coerente com o plano econômico republicano. Seguindo os preceitos positivistas, intilulando-se não beneficiar classes, grupos, regiões ou facções em particular, o Governo abandonou a primazia da Campanha que houvera no Império¹⁴.

Esse descompasso entre os ideias positivistas do Governo borgista e os interesses econômicos dos pecuaristas, gerou a Revolução de 1923, quando entraram em choque os partidos (PRR) e o partido Libertador (PL) de Assis Brasil, criando e unindo uma forte oposição do Pampa contra o Governo central. O estopim para esse conflito foi a vitória de Medeiros para seu quinto mandado a frente do Estado, derrotando o candidato dos pecuaristas Assis Brasil. A revolução, mostrou a

¹² VIZENTINI, 1998, p.24.

¹³ AXT, 2011; PEZAT, 2007.

¹⁴ FONSECA, 1998, p.114.

incapacidade da administração borgista em lidar com uma crise econômica, no qual encontrava subsídios ideológicos com o positivismo para não intervir na economia. Após o fim do conflito, o Rio Grande do Sul só foi se restabelecer economicamente, no período getulista (1928), quando o mesmo, interfere na região da campanha, com subsídios e obras públicas para garantir o poderio econômico da região¹⁵.

O Positivismo no “Fazer Política”: Administração Pública e a Manutenção do Regime

Ao contrário de seu antecessor, Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros imprimiu uma maneira particular de fazer política. Homem de atitudes discretas e pragmático em suas decisões, Medeiros se afastou da influência da igreja positivista de Porto Alegre, e manteve sua hegemonia no eixo PRR-Governo. Com uma quase “doutrinação” ao lidar com a política gaúcha, o Estado teve seu apogeu moderno na estrutura pública. O governo construiu e ampliou estradas de ferro, modernizou o porto de Rio Grande, investiu em estradas e notabilizou-se por uma administração pública, austera, centrada no equilíbrio orçamentário¹⁶. Conforme afirmava o precursor do positivismo: para Auguste Comte (1991) o principal axioma do equilíbrio de uma sociedade era a harmonia de interesses da massa popular, com a organização moral da mesma. Para o autor, o mal da sociedade política não está na agitação política, e, sim, radicado na desordem interior, mental e moral dos indivíduos pertencentes a um Estado. Um artigo no jornal A Federação, Medeiros esclarece sua maneira de “fazer política”:

As decisões do governo, enquanto a “síntese da vontade coletiva”, deveriam ser correspondidas por uma estrutura partidária disciplinada e homogênea, que por esta natureza, seria a oposição aos desvarios subversivos da política. O governante e chefe do partido não poderia a cada decisão consultar as bases partidárias, sob pena de espojar-se dos seus atributos de comando que são o característico de sua força

¹⁵ PESAVENTO, 1986; AXT, 2011.

¹⁶ PESAVENTO, 1986; AXT, 2011; VIZENTINI, 1998.

moral, e precipitar a sociedade no mais infrene caos, da desmoralização mais completa. Se, portanto para o posto de governo, a moral elevada do líder era condição indispensável, a mesma não podia ser dissociada de sua faculdade de comando, sendo esta comparada à responsabilidade de um general na “peleja”¹⁷.

A política centralizadora e autoritária de Medeiros tinha uma grande “dose” da mais pura disciplina, e rigidez de sua enorme máquina partidária. Sua estrutura administrativa era totalmente burocratizada, nutrindo-se por uma fidelidade partidária quase apostólica, dedicada ao chefe supremo do Estado¹⁸. Nem mesmo uma Revolução, como a de 1923, fez o Presidente do Estado rever seus ideias positivistas e burocráticos, com isso, “jogando” o Estado numa desastrosa guerra, onde os interesses do povo, ficaram fora de sua maneira particular de fazer política. Assim como Castilhos, Borges de Medeiros aceitou os dogmas políticos do federalismo e do positivismo, defendeu a ortodoxia financeira e logrou obter superávit orçamentário em cada ano que esteve como chefe político do Estado¹⁹.

O Pacto de Pedras Altas, que deu fim a Revolução de 1923, foi um duro golpe na hegemonia borgista. Apesar de o Governo sair vendedor do conflito, uma questão central nesse acordo político colocou fim a hegemonia do (PRR) no Estado, através do fim de um novo mandato como Presidente do Estado. Dessa forma:

[...] em compensação a oposição logrou impor uma reforma constitucional que alterou a espinha dorsal do constitucionalismo castilhista, pois, entre outras coisas, vedou a possibilidade de reeleição do presidente, determinou a eleição do vice presidente do estado, até então, indicado, e limitou as intervenções do poder estadual nos municípios. Para negociar sua permanência no poder, Borges de Medeiros teve que recorrer às lideranças partidárias e às famílias oligarcas, o que

¹⁷ **A Federação**, 1907.

¹⁸ PESAVENTO, 1986.

¹⁹ LOVE, 1975.

enfraqueceu seu comando pessoal e, conseqüentemente, fragilizou as facções que lhe apoiavam com mais dedicação nos municípios, mas, por outro lado, fortaleceu o partido, que passou a ser menos tutelado pelo chefe²⁰.

As manifestações políticas do borgismo, sempre tiveram um pressuposto positivista, no qual, a opinião pública era um fator essencial para fortalecer a democracia. A construção de uma opinião pública e harmônica foi uma questão fundamental no pensamento de Comte. Para o filósofo positivista, essa opinião pública não existia naturalmente, mas necessitava ser organizada, orquestrada por um partido forte²¹. Assim como Júlio de Castilho, Borges de Medeiros alterou alguns postulados do positivismo real de Auguste Comte. Para permanecer no poder, e manter a “máquina partidária”, Medeiros reestruturou alguns postulados da doutrina:

[...] contudo, esse novo estágio do positivismo político representou um novo recuo com relação a certas ideias de Comte, tal como aviam sido anteriormente entendidas no Rio Grande do Sul. A aceitação do favorecimento do capital estrangeiro na questão dos frigoríficos, a atitude menos intransigente no tocante ao endividamento estadual e o estímulo intenso ao cooperativismo não encontram justificativa no comtismo²².

[...] é inegável que a experiência política desenvolvida pelo PRR no Rio Grande do Sul durante a República Velha teve no positivismo seu fundamento ideológico principal. Guardadas as proporções, sem muito exagero, poderíamos dizer que o Rio Grande do Sul, da Primeira República esteve para a obra de Comte assim como a União Soviética esteve para a obra de Marx, no sentido de que foram tentativas de moldar as instituições nas referidas sociedades. [...] para isto sendo criadas estruturas partidárias disciplinadas como instrumentos de propaganda, de conquista e de exercício do poder²³.

²⁰ AXT, 2011, p.102.

²¹ PINTO, 1986.

²² BOEIRA, 1980.

²³ PEZAT, 2007, p.78.

São por essas questões levantadas nesses dois exemplos já citados, que alguns historiadores justificam a concepção de “vários positivismos” no Rio Grande do Sul no período da República Velha. Tanto Castilhos como Medeiros, interferiram em alguns postulados básicos da teoria de Comte para legitimar-se no poder e principalmente, justificar determinadas atitudes contraditórias em relação a filosofia de Comte, mas necessárias para a manutenção de seus governos. Até mesmo um dos maiores intelectuais positivistas do Brasil, Teixeira Mendes, em determinados momentos chegou a repudiar as atitudes contraditórias a doutrina, realizada por Borges de Medeiros durante seu governo. O governo do Estado desejava aplicar uma questão importante da política positivista, a descentralização da economia, ou seja, diversificar a produção de bens de consumo, o que iria contra os propósitos dos pecuaristas da campanha. Nessa questão:

O PRR propunha-se a remover os entraves que se antepunham ao livre desenvolvimento das forças produtivas e promover um desenvolvimento econômico multilateral no estado. O projeto do PRR implicava em tentar a realização do capitalismo de forma global, onde indistintamente todos os setores da economia se desenvolvessem. [...] precisava satisfazer outros setores produtivos que não os da agropecuária para garantir a sua base de sustentação. O positivismo, coroamento dessa estruturação, oferecia uma explicação racional do mundo de dentro de uma visão reformista, com inegável cunho progressista, que, ao generalizar-se como mensagem ao corpo social, teria a função de adaptá-lo e conformá-lo ao *status quo*²⁴.

A ciência positivista tornou-se um fator central na manutenção da constituição de 1891, pois de acordo com os postulados de Comte, e também de acordo com “os postulados” borgistas, a carta constitucional não poderia ser mudada, pois a mesma era a garantia do novo regime político-ditatorial no Rio Grande do Sul. Sua

²⁴ PESAVENTO, 1979, p.212.

existência constitucional, era a garantia da autoridade e liberdade, ou seja, pressupostos básicos para o progresso material²⁵.

Considerações Finais

A influência do positivismo marcou o período republicano (1889-1930) na política do Rio Grande do Sul. Nenhum outro Estado da Nação teve tamanha influência da filosofia de Auguste Comte, como o Rio Grande do Sul. Desde a propaganda republicana, passando pela criação do PRR por Júlio de Castilhos, até o final da hegemonia borgista, o positivismo sempre vigorou na política do Estado. A construção do Estado moderno com uma infra-estrutura insipiente e a burocratização administrativa nos gastos públicos, foram influenciadas pela teoria de Comte. No entanto, como foi mostrado no decorrer desse trabalho, o positivismo em alguns momentos foi prejudicial ao Estado, pois seu uso político, não conseguiu evitar uma Revolução e uma crise econômica na região da Campanha.

Tanto Castilhos, como Borges de Medeiros, alteraram determinados postulados básicos da doutrina comteana, para usufruir de suas hegemonias no Estado. Essa questão estrutural poderia ser chamada de um “positivismo à moda gaúcha”, pois de acordo com Teixeira Mendes, Borges de Medeiros muitas vezes desestruturou a filosofia positivista para suas intenções políticas obscuras.

Portanto, o positivismo não só deixou uma grande contribuição na política gaúcha do período de sua utilização, como também, marcou duas grandes gerações de políticos gaúchos, responsáveis pela modernização estatal e política no Estado, durante a chegada do novo regime em virgós no Brasil, a República.

Referências:

ANTONACCI, Maria Antonieta. **RS: As Oposições & A Revolução de 1923**. Porto Alegre: mercado Aberto, 1981.

²⁵ PINTO, 1986.

- AXT, Gunter. **Gênese do Estado Moderno no Rio Grande do Sul (1889-1929)**. Porto Alegre: Paiol, 2011.
- BOEIRA, Nelson. “O Rio Grande do Sul de Augusto Comte”. In: **RS: Cultura & Ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p.35-88.
- BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tao (coords). Império. Passo Fundo: Méritos, 2007. V. 2. **Coleção História Geral do Rio Grande do Sul**.
- COMTE, Auguste. **COMTE**. São Paulo: Abril Cultural, 1991 [Os Pensadores].
- FÉLIX, Loiva Otero. **Coronelismo, Borgismo e Cooptação Política**. Porto Alegre: Ed da Universidade, 1996.
- FONTOURA, João Neves da. **Memórias vl: Borges de Medeiros e seu Tempo**. Porto Alegre: Globo, 1954.
- LAMOUNIER, Bolivar. “Formação de um Pensamento Político Autoritário na Primeira República: Uma Interpretação”. In: FAUSTO, Boris (org). **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: 1977, p.345-374.
- LEAL, Vitor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto. São Paulo**. Alfa Ômega, 1978.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP), Unicamp, 2006.
- LOVE, Joseph L. **O Regionalismo Gaúcho**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- _____. “O Rio Grande do Sul como Fator de Instabilidade Política na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris(org). **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: 1977, p. 99-121.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **A Revolução Federalista**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Borges de Medeiros**. Porto Alegre. Instituto Estadual do Livro, 1996.

_____. “República Velha Gaucha: Estado Autoritário e Economia”. In: **RS: Economia e Política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979, p.194-213.

PEZAT, Paulo. **O Positivismo na Abordagem Recente da Historiografia Gaúcha**. Anos 90. Porto Alegre, v.13, n. 23\24, jan\dez. 2006, p.255-258.

_____. **Auguste Comte e os Fetichistas: estudo sobre as relações entre a igreja positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-grandense e a política indigenista na República Velha**. 1997. 443f. Dissertação (Mestrado em História), Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. “A Política Rio-Grandense no Império”. In: **RS: Política & Economia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979, p.93-117.

PINTO, Celi Regina J. **Positivismo: Um Projeto Alternativo (RS: 1889-1930)**. Porto Alegre: LPM,1986.

RUSSOMANO, Victor. **História Constitucional do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 1976.

VIZENTINI, Paulo Fagundes. **A Crise dos Anos 20**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.

A responsabilidade dos estados: direitos humanos e justiça internacional

*Guilherme Camargo Massáu*¹

*Gustavo Oliveira Vieira*²

A teoria do Estado sofreu e, ainda, sofrerá significativas alterações devido à Segunda Guerra Mundial e ao forte movimento de globalização (em sentido amplo) que atualmente os Estados estão envolvidos. As principais consequências decorrentes desses fatores são: a) a centralização dos Direitos Humanos na atividade interna e externa do Estado; b) a vinculação, no cenário internacional, do Estado em relação à proteção e à concretização dos Direitos Humanos.

Esses fatores se constituem em novos marcos para a teoria do Estado, pois na sua forma clássica a soberania estatal limita-se pela força do mesmo. Além disso, o Estado não pode ser mais compreendido apenas pelo povo, território e soberania, pois é preciso levar em consideração outros elementos que atualmente constituem a realidade estatal³. O âmbito internacional deixou de influenciar indiretamente para ser determinante nas decisões políticas do Estado. A vontade estatal não é completamente independente nem sua decisão é isenta de responsabilização. Contemporaneamente a esfera

¹ Professor da Faculdade de Direito da UFPel e Doutor em Direito pela Unisinos

² Professor do Curso de Relações Internacionais da UFPel e Doutor em Direito pela Unisinos.

³ A proposta de *reescrita* do Estado, cujos elementos são os seguintes: definição de uma esfera pública, a existência do princípio republicano, o rol de Direitos Humanos e a remodelação da soberania: MASSAÚ, Guilherme Camargo. As primeiras linhas de uma possível reescrita do Estado. In: **Revista Metajuris. Curso de direito do CEULM/ULBRA (Manaus)**, n. 1. São Leopoldo: Oikos, 2012, p.175-205.

internacional é decisiva no momento de tomada de decisões interna do Estado, não só na esfera econômica ou na política.

As dimensões jurídica constitucional e dos tratados internacionais possuem influência decisiva nas decisões do Estado, pois além de não violar Direitos Humanos, é preciso promovê-los, adotando uma postura positiva de sua concretização. Não se trata de um compromisso exclusivo da esfera interna, mas também internacional.

Para tanto, o presente texto buscará investigar acerca da responsabilidade do Estado perante a justiça internacional quando se trata de direitos humanos. Os objetivos que envolvem a resposta do problema são: a) estabelecer a existência de responsabilidade do Estado; b) como se pode responsabilizar judicialmente o Estado no âmbito internacional; c) em face dessa responsabilização, também se objetiva traçar como a jurisdição internacional pode agir para concretizar a sentença proferida na seara internacional. Para enfrentar tal problema, transitar-se-á pela dimensão da responsabilidade do Estado, partindo à situação dos direitos humanos em relação à justiça internacional.

A dimensão da responsabilidade do Estado

A ideia de Estado encontra-se cercada de inúmeras perspectivas e teorias. Contudo, o Estado constitucional oferece as condições essenciais para a realização dos Direitos Humanos, denominados constitucionalmente de direitos fundamentais. O compromisso jurídico-político estabelecido pela vontade popular soberana oferece a base para vinculação aos tratados, acordos e órgãos internacionais no condizente aos Direitos Humanos e à estruturação de órgãos de jurisdição no âmbito internacional.

A responsabilidade do Estado contemporâneo surge a partir dessas condições, ou seja, da promoção da dignidade humana e da abertura à comunidade internacional, no sentido de uma cooperação entre os Estados que surge para enfrentar as atrocidades cometidas contra o ser humano, assim como para evitar que futuras ocorram. Por conseguinte, tal responsabilidade exige uma resposta que transcende

ao arbítrio soberano do Estado, pois o vincula as determinações internacionais condizentes aos Direitos Humanos e à jurisdição internacional.

A responsabilidade do Estado transborda suas fronteiras, atinge a comunidade internacional, revelando a construção dos Direitos Humanos como fundamento de legitimidade para responsabilizá-lo. Nota-se, com isso, que a constituição (como, p.ex. a brasileira, Arts. 4º, II⁴, e 5º, §4º⁵) vincula o Estado tanto no âmbito interno como externo. Logo, além dos tratados e normativas internacionais, a constituição estabelece o compromisso do próprio Estado para com os Direitos Humanos e com a jurisdição internacional. Destaca-se o Art. 5º, §3º, da Constituição Federal, que após a aprovação por três quintos de votos em cada Casa do Congresso, em dois turnos, tratados e convenções internacionais que versão sobre Direitos Humanos adquirem status de normas constitucionais.

A responsabilidade do Estado calca-se na concepção de universalização dos Direitos Humanos, assim destaca BOLZAN DE MORAIS:

[...] os Direitos Humanos são *universais* e, cada vez mais se projetam no sentido de seu alargamento objetivo e subjetivo, mantendo seu caráter de temporalidade – não temporariedade. Sendo, portanto, *históricos*, não definitivos, exigindo a todo instante não apenas o reconhecimento de situações novas, como também a moldagem de novos instrumentos de resguardo e efetivação ... esta universalização não significa uma homogeneização dos indivíduos ou seus cotidianos, pois, estando presente a idéia de sujeito está-se pretendendo referir não uma identidade isolada, senão uma identidade que se constitui a partir de sua inserção coletiva e institucional em

⁴ Art. 4º: A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: II – prevalência dos direitos humanos.

⁵ Art. 5º: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos seguintes termos: §4º O Brasil se submete à jurisdição de Tribunal Penal Internacional a cuja criação tenha manifestado adesão.

face do Estado, na medida em que este esteve/está presente permanentemente na história dos direitos humanos⁶.

As constituições contemporâneas trazem um rol de direitos fundamentais (Direitos Humanos)⁷ que deve ser protegido e promovido, porém pelo fato de serem constitucionalmente previsto, não impedem que violações a esses direitos aconteçam, inclusive por parte do Estado, que viola, por vezes, tais direitos constitucionalmente fundamentais e, na esfera internacional, os Direitos Humanos.

Destarte, basta qualquer *ser humano* reivindicar seus direitos violados no plano interno - calcado no direito constitucional - e, também, no plano externo - ancorado no direito internacional dos Direitos Humanos. Nesse caso, todos os indivíduos, independente da nacionalidade e do local em que se encontra, são dignos de proteção em relação aos Direitos Humanos⁸. No âmbito interno, a tarefa de prestar a jurisdição é do Estado. Porém, na dimensão internacional, a responsabilização do Estado dar-se-á mediante ao compromisso assumido pelo Estado, pela característica de pessoa humana no polo passivo e pela atividade jurisdicional de órgãos internacionais.

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos (de abrangência regional) é um exemplo de dispositivo normativo que instituiu uma esfera de prestação jurisdicional. A Corte Interamericana de Direitos Humanos - localizada em San José, na Costa Rica - possui a competência de resolver os casos de violação de Direitos Humanos perpetradas por um dos membros que tenham ratificado a Convenção. No contexto europeu tem-se a Corte Europeia de Direitos Humanos - localizada em Estrasburgo, França.

A jurisdição internacional determinará a responsabilidade e

[...] o Estado responsável deve abster-se de renovar ou retomar o comportamento o comportamento constitutivo do facto internacional ilícito; é a consequência lógica do caráter

⁶ BOLZAN DE MORAIS, 2002, p.62 e p.64s, grifo do autor.

⁷ MANSSEN, 2000, p.5; MAZZUOLI, 2011, p.804.

⁸ MAZZUOLI, p.803 e p.813; MASSAÚ, p.178.

obrigatório das regras de direito internacional e numa nova relação de responsabilidade nascerá do desrespeito deste princípio⁹.

A prática: os direitos humanos e a justiça internacional

Com o fito de promover, respeitar e fazer respeitar os Direitos Humanos, interna e internacionalmente, um conjunto de instituições foi e continua a ser criada, destacando-se, sobretudo aquelas talhadas para a construção de uma justiça internacional. Por justiça internacional em prol dos Direitos Humanos pode-se indicar o Tribunal Penal Internacional com base universal, e, nos âmbitos regionais, a Comissão assim como a Corte Interamericana de Direitos Humanos, no marco da OEA, e o Tribunal Europeu de Direitos Humanos são as principais referências da justiça internacional com mecanismos para a responsabilização internacional dos Estados pela violação dos Direitos Humanos¹⁰, além do papel consultivo que desempenham. Não se pode olvidar também o sistema mais recente da União Africana, que promove e reconhece os Direitos Humanos como prioridade institucional, provendo também com uma Comissão e uma Corte Africana de Direitos Humanos¹¹.

O sistema europeu é, logicamente, o que reflete um maior amadurecimento e que contava com o maior número de Estados Partes - 47 (março de 2012) -, demandando desde o início maior compatibilização do direito interno com os parâmetros das convenções internacionais. Marcado por um ideário democrático originalmente mais individualista e liberal é incrementando na década de 60 com uma abordagem social, sendo continuamente ajustado

⁹ DINH, 2003, p.812.

¹⁰ MELO, Mauro A. P., VIEIRA, Gustavo Oliveira. Responsabilidade Internacional do Estado por Violação dos Direitos Humanos In: V Seminário Internacional de Demandas Sociais e políticas públicas, 2008, Santa Cruz do Sul. **Anais do V Seminário Internacional de Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

¹¹ PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

pelos 14 protocolos¹² e mais de 180 instrumentos do Conselho da Europa. Em 1998 o Protocolo 11 trouxe uma inovação de fundo, ao substituir a Comissão e a Corte Europeia pela Corte Europeia de Direitos Humanos permanente, tornando sua competência jurisdicional obrigatória aos Estados Partes da Convenção Europeia de Direitos Humanos. Mais que isso, o Protocolo 11 inovou ao conferir acesso dos indivíduos direto à Corte – cujo desafio agora se traduz na montanha de processos que se avoluma e atravanca seu funcionamento, motivador de mudanças pelo(s) Protocolo(s) 14¹³. O legado do sistema europeu demonstra um importante impacto no direito interno dos seus Estados Partes, enquanto catalisadora das mudanças em prol da harmonização do direito na Europa rumo a um sofisticado processo de humanização de seus pressupostos e práticas¹⁴.

O Sistema Interamericano também desempenha papel fundamental à promoção dos Direitos Humanos nas Américas. Isso vale principalmente àqueles que além de se tornarem parte da Convenção Americana de Direitos Humanos – Pacto de São José da

¹² Protocolo 1 – direito de propriedade; Protocolo 2 – confere competência consultiva à Corte Europeia de Direitos Humanos; Protocolo 3 – reforma procedimento à Comissão Europeia de Direitos Humanos; Protocolo 4 – proíbe prisão por dívida, trata da liberdade de movimento, proibição da expulsão de nacionais e expulsão coletiva de estrangeiros; Protocolo 5 – alterado pelo protocolo 11; Protocolo 6 – sobre abolição da pena de morte; Protocolo 7 – direito à apelação em matéria criminal e compensação por erro judiciário, direito de não ser julgado ou punido duas vezes e igualdade entre cônjuges; Protocolo 8 – alterado pelo Protocolo 11, assim como os Protocolos 9 e 10 ; Protocolo 11 – alterou de maneira mais profunda a estrutura do sistema europeu; Protocolo 12 – direito à não discriminação; Protocolo 13 – abolição da pena de morte em tempos de guerra; Protocolo 14 e 14bis – alteram procedimento de admissibilidade das petições individuais. EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. **List of the treaties coming from the subject-matter:** Human Rights (Convention and Protocols only). Disponível em: <<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ListeTraites.asp?MA=3&CM=7&CL=E NG>>. Acesso em 15 mai 2012.

¹³ Em função da quantidade de novos processos a cada ano é que se adotaram os Protocolos 14 e 14bis. A respeito destas alterações recentemente produzidas, ver: HART, 2010, p.533-559.

¹⁴ PIOVESAN, 2011, p.116s.

Costa Rica¹⁵ -, também se submeteram à jurisdição da Corte Interamericana de Direitos Humanos¹⁶. Em reformas regimentais do último decênio, ampliou-se a capacidade dos indivíduos perante a Corte, pois até então só poderiam alcançar a Comissão, sendo que agora podem atuar em seu nome quando vítimas de casos impulsionados pela Comissão à Corte. A dinamicidade do sistema tem se convertido num instrumento chave para a problematização e superação dos vícios institucionais autoritários herdados da própria cultura ibérica (Caso “Última Tentação de Cristo” *versus* Chile), reforçados nos recentes tempos das ditaduras (“Caso Gomes Lund e outros *versus* Brasil”¹⁷ de 2010, “Caso Gelman *versus* Uruguai”¹⁸ de

¹⁵ Vinte e cinco Estados ratificaram ou aderiram à Convenção Americana de Direitos Humanos: Argentina, Barbados, Bolívia, Brasil, Colômbia, Costa Rica, Chile, Dominica, Equador, El Salvador, Grenada, Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Suriname, Trinidad y Tobago, Uruguai e Venezuela. Trinidad y Tobago denunciou a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, por comunicação dirigida ao Secretário Geral da OEA, em 26 de maio de 1998.

¹⁶ Os 21 Estados que se submeteram a competência concenciosa da Corte Interamericana de Direitos Humanos são: Argentina, Barbados, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Suriname, Uruguai e Venezuela.

¹⁷ A sentença data de 25 de novembro de 2010, e, entre outros sérios impactos no ordenamento jurídico nacional e na vida política brasileira, condena o Brasil a promover a investigação e julgamento daqueles envolvidos com o caso, tipificado pela corte como crise de lesa-humanidade. Dentre os pontos dispositivos da sentença, constam: “3. As disposições da Lei de Anistia brasileira que impedem a investigação e sanção de graves violações de Direitos Humanos são incompatíveis com a Convenção Americana, carecem de efeitos jurídicos e não podem seguir representando um obstáculo para a investigação dos fatos do presente caso, nem para a identificação e punição dos responsáveis, e tampouco podem ter igual ou semelhante impacto a respeito de outros casos de graves violações de Direitos Humanos consagrados na Convenção Americana ocorridos no Brasil. 4. O Estado é responsável pelo desaparecimento forçado e, portanto, pela violação dos direitos ao reconhecimento da personalidade jurídica, à vida, à integridade pessoal e à liberdade pessoal, estabelecidos nos artigos 3, 4, 5 e 7 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação com o artigo 1.1 desse instrumento, em prejuízo das pessoas indicadas no parágrafo 125 da presente Sentença, em conformidade com o exposto nos parágrafos 101 a 125 da mesma”. CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Gomes Lund e outros versus Brasil**: sentença. Disponível em: <<http://www.corteidh.or.cr>>. Acesso em 07 jun. 2012.

2011), da própria cultura patrimonialista e de impunidade que ainda persiste.

É de se notar ainda o sistema africano, dotado de aparato normativo e institucional modelado pelos referenciais europeus e interamericano, dotado, atualmente, de Comissão e Corte Africana de Direitos Humanos e dos Povos – esta estabelecida em 2006¹⁹. Ainda que dos mais de cinquenta membros da União Africana, pouco mais da metade tenha se submetido à Corte por meio do Protocolo à Carta Africana, o maior freio a seu desenvolvimento efetivo tem sido a fraqueza institucional persistente tanto dos Estados quanto do sistema interestatal posto. Observando que a concretização dos Direitos Humanos exige uma certa potência estatal, bastante deficitária no referido continente.

Destacam-se ainda, no âmbito da justiça internacional, os tribunais penais internacionais para o julgamento dos crimes de genocídio e contra a paz (crime de agressão) a humanidade, além dos

¹⁸ Segundo relatório da sentença: “Los hechos alegados por la Comisión se refieren a la desaparición forzada de María Claudia García Iruretagoyena de Gelman desde finales del año 1976, quien fue detenida en Buenos Aires, Argentina, mientras se encontraba en avanzado estado de embarazo. Se presume que posteriormente fue trasladada al Uruguay donde habría dado a luz a su hija, quien fuera entregada a una familia uruguaya, actos que la Comisión señala como cometidos por agentes estatales uruguayos y argentinos en el marco de la “Operación Cóndor”, sin que hasta la fecha se conozcan el paradero de María Claudia García y las circunstancias en que su desaparición tuvo lugar. Además, la Comisión alegó la supresión de la identidad y nacionalidad de María Macarena Gelman García Iruretagoyena, hija de María Claudia García y Marcelo Gelman y la denegación de justicia, impunidad y, en general, el sufrimiento causado a Juan Gelman, su familia, María Macarena Gelman y los familiares de María Claudia García, como consecuencia de la falta de investigación de los hechos, juzgamiento y sanción de los responsables, en virtud de la Ley No. 15.848 o Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado (en adelante “Ley de Caducidad”), promulgada en 1986 por el gobierno democrático del Uruguay”.
CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Caso Gelman versus Uruguay: sentença. Disponível em:

<http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_221_esp1.pdf>. Acesso em 07 jun. 2012, p. 3.

¹⁹ AFRICAN COURT OF HUMAN AND PEOPLES' RIGHTS. **African Court of Human and Peoples' Rights.** Disponível em: <<http://www.african-court.org/en/#>>. PIOVESAN, 2011, p.161-175.

crimes de guerra. Inicialmente instituídos apenas enquanto tribunais *post facto* e *ad hoc*, como os Tribunais de Nuremberg, Tóquio, da Ex-Iugoslávia, de Ruanda e Serra Leoa, passam a indicar uma condição nova em que se busca impunidade aos crimes que afetam com profundidade a própria natureza da raça humana, incluindo o debate sobre a jurisdição universal. Notavelmente o Tribunal Penal Internacional Permanente como o primeiro sistema de julgamento que respeita o princípio da legalidade para a responsabilização penal individual pelas mais graves violações de Direitos Humanos – demarcados como crime contra a humanidade, genocídio e crimes de guerra, enquanto o debate ainda segue para a definição do crime de agressão. Criado pelo Estatuto de Roma de 1998 e tendo entrado em vigor em 2002, com o primeiro veredito pronunciado foi em março de 2012 contra o congolês Thomas Lubanga, além de já ter expedido mandados de prisão emitidos contra o presidente do Sudão, Omar Al-Bashir e o ex-presidente líbio, Muanmar Ghadafi, e membros do primeiro escalão – todos identificados tanto por serem criminosos contra a humanidade e, também, por serem *africanos*. Trata-se, aqui, de uma mudança paradigmática profunda, cujo impacto de longo prazo ainda vai depender muito da capacidade de atuar para além das pressões políticas que controlam e dominam o sistema jurídico-político onusiano.

Cabe agregar aqui as diversas iniciativas na linha do amplo processo chamado de “justiça de transição”, enquanto um sistema de justiça promovido internacionalmente. Com fito à edificação de uma sociedade democrática e pacífica, que tivera passado autoritário, ditatorial e de violações maciças de Direitos Humanos perpetradas como política de estado, a justiça de transição se move para a elucidação dos fatos em busca da verdade, políticas de manutenção da memória e do direito à verdade, de reparação das vítimas, incluindo a persecução criminal dos responsáveis e reformas institucionais que alavanquem a mudança de regime. Dessa forma, as diversas táticas da justiça transicional estão associadas à consolidação da paz, construção da democracia e reconstrução pós-conflito²⁰. Trata-se de medidas tanto

²⁰ ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. (Orgs.) **Repressão e memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro**: estudos sobre o Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e

judicias, como o julgamento dos responsáveis, quanto *não judiciais*, ao modo das Comissões da Anistia e da Verdade, investigação e abertura de arquivos. Tudo isso realizado sob recomendações da ONU²¹, a nível nacional e internacional, incluindo iniciativas híbridas – como o caso do Camboja onde juízes estrangeiros indicados pela ONU e nacionais julgam os chefes do regime do Khmer Vermelho²²- nas Américas, Europa, África e Ásia.

Nesse conjunto, percebe-se um processo gradual e não-linear de formação de instituições de cunho jurisdicional por meio da justiça internacional em prol dos Direitos Humanos e um fluxo de adequação gradual da justiça nacional às orientações emanadas internacionalmente. Em todos os casos, tais inovações jurisdicionais assumem um papel complementar em relação às tarefas que são primordialmente estatais, conduzindo os Estados a remodelagem adaptativa às novas linhas dogmático-operativas capitaneadas por um processo interpretativo mais dinâmico que harmoniza internacionalmente o entendimento e as práticas acerca dos Direitos Humanos.

Considerações finais

As atrocidades perpetradas na Segunda Guerra Mundial foram culminantes para se criar um sistema de proteção à dignidade

Portugal. Justiça de Transição no Brasil: a dimensão da reparação. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais. 2010.

²¹ “Transitional justice consists of both judicial and non-judicial processes and mechanisms, including prosecution initiatives, facilitating initiatives in respect of the right of truth, delivering reparations, institutional reform and national consultations. Whatever combination is chosen must be in conformity with international legal standards and obligations”. UNITED NATIONS. **United Nations Approach to Transitional Justice**. Guidance Note of Secretary-General. Disponível em: <http://www.unrol.org/files/TJ_Guidance_Note_March_2010FINAL.pdf>. New York: United Nations, March, 2010. Acesso em 15 set. 2012.

²² Trata-se das Cortes Extraordinárias dos Tribunais do Camboja para julgar os principais criminosos sobreviventes do regime genocida de Pol Pot. KIERNAN, Ben. **The Pol Pot Regime**. Race, power, and genocide in Cambodia under Khmer Rouge, 1975-79. 3. ed. New Haven: Yale University, 2008.

humana. Surgem as declarações de Direitos Humanos, desde então, advieram com força no cenário internacional e, por conseguinte, estatal. Os Estados passaram a estar vinculados ao rol de tais direitos, sendo obrigado a promover, proteger e não violar.

Salienta-se que os Direitos Humanos são universais, logo, toda a pessoa humana – independente de nacionalidade e local em que se encontra – não pode ser violada nos seus Direitos Humanos. Isso acarreta consequências na forma de se pensar o Estado. A concepção clássica da teoria do Estado, o atribuía soberania irrestrita e, em relação aos seus jurisdicionados (dependendo da concepção teórica), as limitações estatais se restringiam aos chamados direito naturais. A novidade que surge, é justamente que o Estado deve respeito aos Direitos Humanos de estrangeiros dentro e fora do seu território. Além disso, em estado de Guerra também os seres humanos devem ser respeitados em sua dignidade.

Pelos aspectos históricos e pelas convenções internacionais, o ente estatal foi responsabilizado, perante a comunidade internacional, pelas violações aos Direitos Humanos de qualquer cidadão. Logo, o Estado pode ser processado, julgado e condenado pelas violações que cometer. Porém, a responsabilidade jurídica que surge daí é clara, ou seja, a violação cometida vinculará, a partir de um órgão internacional, o Estado a se submeter à decisão.

O maior problema atualmente é a coação que a comunidade internacional pode promover em caso de descumprimento de uma decisão por parte do Estado condenado, ainda, até que ponto o Estado responsabilizado é soberano para se submeter ou não a decisão. Embora se reconheça a responsabilidade do ente estatal pela violação de algum(ns) dos Direitos Humanos, o Estado, sem um coação incisiva, pode não reconhecer a decisão internamente e, por isso, não a cumprir. Com isso, paira-se na irresponsabilidade.

Contudo, os avanços das reflexões, em termos de teoria do Estado, nessa seara, cada vez mais ganham dimensões jurídicas e menos característica políticas. A criação de cortes internacionais (jurisdições internacionais) e o acesso facilitado às pessoas para

reivindicarem seus direitos mostram que a responsabilização estatal não é um mecanismo meramente político de coação perante a comunidade internacional. Trata-se de uma responsabilização jurídica, que deve estar pautada no fato concreto da violação e não na força política do Estado.

Em suma, a responsabilidade dos Estados deve-se a elevação do ser humano como ser central da proteção do Estado e da comunidade internacional. A relevância dos Direitos Humanos revela que a finalidade do Estado é assegurar a dignidade humana, ou seja, o ente estatal não é um fim em si mesmo.

Referências:

ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. (Orgs.) **Repressão e memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro: estudos sobre o Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal.** Justiça de Transição no Brasil: a dimensão da reparação. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais. 2010.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **As Crises do Estado e da Constituição e a Transformação Espacial dos Direitos Humanos.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Gelman versus Uruguai: sentença.** Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_221_esp1.pdf> Acesso em 07 jun. 2012.

DINH, Nguyen Quoc; DAILLIER, Patrick; PELLET, Alain. **Direito internacional public.** Trad. Vítor Marques Coelho. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. **List of the treaties coming from the subject-matter: Human Rights** (Convention and Protocols only). Disponível em:

<<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ListeTraites.asp?MA=3&CM=7&CL=ENG>> Acesso em 15 maio 2012.

HART, James W. “The European Human Rights System”. **Law Library Journal**. Vol. 102:4 [2010-31], p. 533-559.

KIERNAN, Ben. **The Pol Pot Regime**. Race, power, and genocide in Cambodia under Khmer Rouge, 1975-79. 3. ed. New Haven: Yale University, 2008.

MANSEN, Gerrit. **Grundrechte**. München: Beck, 2000.

MASSAÚ, Guilherme Camargo. As primeiras linhas de uma possível reescrita do Estado. In: **Revista Metajuris. Curso de direito do CEULM/ULBRA (Manaus)**. n. 1. São Leopoldo: Oikos, 2012, p.175-205.

MAZZUOLI, Valerio de Oliverira. **Curso de direito internacional público**. 5 ed. São Paulo: RT, 2011.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

UNITED NATIONS. **United Nations Approach to Transitional Justice**. Guidance Note of Secretary-General. New York: United Nations, March, 2010. Disponível em: <http://www.unrol.org/files/TJ_Guidance_Note_March_2010FINAL.pdf>. Acesso em 15 set. 2012.

Implicações do pensamento comunitário contemporâneo na cultura jurídica brasileira

Ernani Schmidt¹

O presente escrito dá continuidade às reorganizações de pesquisa bibliográfica sobre o pensamento comunitário contemporâneo, apresentando elementos essenciais que o sugerem como modelo de conhecimento e refletindo sobre as características que o fazem promissor, como referencial teórico para análise de dramas da cultura jurídica na atualidade brasileira. Para tanto, busca observar e discutir elementos que compõem a expressão comunitária em um controvertido debate no âmbito da Filosofia Política, no qual a atividade reflexiva consagrada à sociedade justa conduz os filósofos à preocupação com a realização do jurídico. Em linhas gerais, o Direito é implicado nesse *debate liberal-comunitário* quando o enfrentamento de distintas concepções sobre justiça, sociedade e sujeito remete a discussão para questões relativas à natureza e o papel das Constituições, aos alcances dos sistemas de direitos e interpretação constitucional, promovendo ingressos consistentes em abordagens imprescindíveis ao pensamento jurídico. Cittadino (2000) é quem fornece a expressão mais entusiasmante, ao aludir como *retorno ao direito*, essa preocupação com a dimensão normativa no trabalho de filósofos orientados em aborrecer a injustiça.

O trabalho teórico em geral permite respostas eficazes aos apressados em acabar com a História. Seu mérito central é reiterar o problema da justiça na distribuição dos bens sociais e procurar responder as implicações teóricas e políticas do pluralismo que caracteriza a vida democrática contemporânea. A abertura da polêmica é reiteradamente atribuída à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de

¹ Universidade Católica de Pelotas/UCPel.

John Rawls (1971), a partir da qual foi estabelecida uma farta literatura crítica, passível de várias designações, demarcando uma transformação importante no modo de realização da própria Filosofia Política. Por ser o pensamento político construído em décadas anteriores expresso na atividade de filósofos em círculos específicos de discussão, orientados por fidelidades teóricas, o estabelecimento de um debate exigia o trabalho do observador que o organizasse; já o período pós-setenta, permite a apreensão de uma *reunião de filósofos* operada em um esquema peculiar de atenção aos temas da vida social - diferente das tradicionais distâncias, a atmosfera atual é caracterizada pelo debate direto. Parekh (1996) refere a um modelo de diálogo que promove filosofia política centrada em pensamentos e não em pensadores.

Pensamento Comunitário tem sido terminologia utilizada para identificar as peculiaridades de uma diversidade de estudos e elaborações que podem ser reunidos sob o vínculo de uma forma especial de crítica ao pensamento liberal. Este é exatamente o sentido de maior interesse no presente trabalho: a crítica comunitária não é estabelecida quanto ao aspecto da qualidade dos compromissos, mas quanto às exigências que lhes são correlatas; e a apreensão de seus fundamentos, ainda que possa ser realizada no cerne da polêmica relativamente a cada tema, mostra-se bem mais capaz pedagogicamente quando obedece ao modo de tratamento dispensado pelos autores comunitários à polêmica em si. A contradição entre liberal e comunitário é tida como recorrente no desenvolvimento da moderna história ocidental. A controvérsia estabelecida em nosso tempo pode ser vista como capítulo recente, por exemplo, das disputas filosóficas entre posições Kantianas e Hegelianas², nas quais são confrontadas, respectivamente, as noções de que há obrigações universais independentes das contingências do pertencimento a uma comunidade determinada, e a perspectiva que sustenta ser a universalidade no homem derivada da integração dos indivíduos na comunidade histórica. A crítica comunitária é suposta como uma dimensão necessária da sociedade liberal, que não pode proscrevê-la,

² NINO, 1996.

eis que, “mesmo, às vezes, fora de moda, é poderosa [...] capaz de rechear nossas mentes e sentimentos”³.

Em resumo, a justiça em níveis igualitários, para além do sujeito pré-político dos discursos burgueses e das vanguardas do proletariado, exige reflexão sobre a relação *eficácia do direito/justo processo distributivo*. Esse ambiente de acordo sobre uma perspectiva emancipatória, insistente no fundamento ético da ordem jurídica, não evita, no entanto, implicações altamente contraditórias. Assim, nesta esteira que vai da concepção de sujeito até a prestação judicial, o presente trabalho, inicialmente, pretende mostrar sucintamente o convite de Taylor à superação metodológica do individualismo, como condição para a sociedade de livres; o como Walzer propõe um modo de tratamento não universalista da tolerância e da justiça, com o fito de garantir a diferença e viabilizar a igualdade; bem como, a forma com que Ackerman engendra a relação entre origem dos direitos e realização constitucional, a partir de um diálogo legítimo entre pretensões conflituosas e da percepção de uma judicatura baseada na rebeldia. Em um segundo momento, pretende-se colocar em relevo elementos que evidenciam a cumplicidade dos postulados comunitários com a resistência à cultura jurídica dominante no Brasil. Neste sentido, a visita as formulações de dois importantes pensadores brasileiros - ambos professores de Direito - dirigidas contra a tradição positivista e privatista, supostamente atenta aos direitos civis e políticos e notadamente indiferente aos direitos econômicos e sociais.

Caracterização do pensamento comunitário

Charles Taylor, apresentado como pensador que inaugura a crítica comunitária ao pensamento liberal⁴, com a obra *Hegel and modern society*, 1979, ao observar as diferenças entre liberais e comunitários, especialmente quanto à teoria da justiça, menciona haver contradições profundas e relevantes, mas adverte que a assimilação do debate sob um esquema de embate partidário redundava em confusão, porque não atende às implicações de uma discussão que encara níveis distintos de

³ WALZER, 1996, p.51.

⁴ GARGARELLA, 1999.

questões ontológicas e propositivas⁵. Uma argumentação de Taylor referente a questões ontológicas está contida em sua crítica ao individualismo metodológico; quanto ao aspecto propositivo, a crítica é dirigida contra o que designa família de teorias liberais dominantes (ou filosofia de um liberalismo procedimental), bem como em sua formulação alternativa de um patriotismo republicano.

A crítica central ao individualismo metodológico refere a que esse ponto de partida liberal não é apto para uma explicação das características da vida social. Isso ocorre em face de seu pressuposto que a todo bem social atribui a qualidade de *decomponível*, isto é, ainda que público, só é bem porque pode ser usufruído por indivíduos. A questão passa a ser a sutileza exigida ao lidar com o tema, ensina Taylor; ao remeter a análise para um campo de sentimentos ou satisfações subjetivos, o pressuposto individualista aparenta ser apropriado, porque é pouco provável haver lugar para essas sensações fora da mente de indivíduos. Entretanto, a questão central reside nas próprias dimensões do pensamento. De fato, pensamentos ocorrem em indivíduos, mas reclamam um pano de fundo para serem os pensamentos que são. O compromisso com um subjetivismo que reduz a escolha entre alternativas a uma ponderação acerca da satisfação de indivíduos não permite a apreensão da realidade de bens irredutivelmente sociais. Nesse cenário, a própria individualidade é obstruída em suas potências pela subordinação radical a um senso comum da competição, que não permite a compreensão de que existem bens que não são para um *eu* ou para um *você*, mas, necessariamente, *para nós*. Sob esse raciocínio, a perspectiva individualista liberal se mostra inapta para os fins de uma sociedade livre, já que esta exige a valorização compartilhada exatamente deste *ser para nós*.

Conforme a descrição do filósofo canadense, a versão procedimental do liberalismo consigna que a sociedade é uma associação de indivíduos dotados de uma noção quanto à vida boa e um plano racional para alcançá-la. A função da sociedade, assim, seria a de potencializar esse plano, seguindo um princípio de igualdade.

⁵ TAYLOR, 1991.

Essa potencialização não pode ser discriminatória, isto é, não pode a sociedade possuir um plano, eis que estaria discriminando os planos de indivíduos contrastantes com o seu. Em síntese, em meio à pluralidade de concepções individuais sobre a vida boa, aquela socialmente sancionada seria apenas a de uns tantos indivíduos e não de outros, resultando na discriminação daqueles não contemplados com a perspectiva geral. Daí que esta filosofia procedimental afirma que uma sociedade liberal será aquela que não se pautar por qualquer concepção de vida boa. Nesse sentido, a sociedade não define quais bens promoverá, mas apenas o modo como vai determinar os bens a serem almejados, segundo as expectativas de seus indivíduos componentes. Nessa concepção de sociedade liberal, o único elemento fundamental é o modo de decisão, segundo o qual “é melhor que os cidadãos não tratem de participar demasiado ativamente, mas sim elejam governos em poucos anos e os deixem seguir adiante”⁶.

Taylor refere a esse liberalismo procedimental como *irrealista e etnocêntrico* (2000), criticando diretamente esse afastamento do pensamento liberal de qualquer concepção social de bem. Enquanto o liberalismo procedimental supõe a liberdade em meio ao que deve ser garantido aos cidadãos, o patriotismo republicano supõe a liberdade na capacidade que têm esses próprios cidadãos de desenharem seu destino, sua condição. O que Taylor sustenta é não haver realidade democrática sem projeto comum de vida boa. Daí porque sua afirmação de que o atomismo, que se pauta nas concepções individuais de bem, como fundamento explicativo da realização democrática, é uma quimera. Ontologia e promoção são de fato momentos distintos, mas, sem uma ontologia minimamente precisa, ainda que jamais inocente, não se vislumbram as melhores alternativas. É preciso reconhecer que, no desencanto, as burocracias e elites em geral agem para elevar o atomismo filosófico à condição de senso comum e, portanto,

O puro auto-interesse esclarecido nunca moverá um número suficiente de pessoas com força bastante para constituir uma real ameaça a déspotas e *putschistas* potenciais. Do mesmo

⁶ TAYLOR, 1991, p.190.

modo, não haverá um número suficiente de pessoas movidas pelo princípio universal, não misturado com identificações particulares, cidadãos morais da cosmópolis, estóicos ou kantianos, capaz de deter os ataques destes vilões⁷.

Michael Walzer, ao analisar as condições para um regime de tolerância que defende as diferenças grupais e ataca as desigualdades de classe, afirma a necessidade de resistência às *forças centrífugas*, que, ou distanciam grupos de um ponto comum e os conduzem ao isolamento sectário, ou individualizam tão radicalmente homens e mulheres, que a solidão inexoravelmente implique egoísmo; e isso não é apenas uma questão de ser liberal ou comunitário. O autor é incisivo, ao afirmar que os indivíduos são melhores quando participam da vida comum e outros lhes são significativos. Mesmo em grupos de cultos esquisitos, o que se vê é uma formação ocorrida na vida associativa, para que “o indivíduo aprenda a discutir, deliberar e responsabilizar-se”⁸. A suposição é que nenhum regime de tolerância seja forte se pautado apenas em indivíduos fortes, pois são os vínculos associativos que os precedem que viabilizam esta força. Para o autor, é a fraqueza e não a força das comunidades culturais que ameaça a vida comum, porque pessoas precisam de vínculos, se quiserem trabalhar juntas por muito tempo. Vale dizer

A retórica do liberalismo limita nossa compreensão dos próprios hábitos do coração não nos proporciona via alguma para formular as convicções que nos mantém juntos como pessoas e que unem as pessoas em uma comunidade [...] também explica nossa dependência radical (brilantemente profetizada no *Leviatã* de Hobbes) do Estado central⁹.

O que retira Walzer de qualquer perspectiva quimérica é seu entendimento de que o quadro é de menos coesão nas comunidades. Observa que mesmo os governos controlam menos recursos e as pessoas vagam sem rumo. A valorização de uma busca pessoal da felicidade, ou a luta desesperada pela sobrevivência econômica, elevam

⁷ TAYLOR, 2000, p.213.

⁸ WALZER, 1999, p.145.

⁹ WALZER, 1996, p.51.

os níveis de abandono da identidade e associação culturais, o que provoca nos grupos receio quanto ao seu próprio futuro e fomenta a pretensão de controle. Mas a esperança não deve fenecer por isso, enfatiza o autor. Walzer lança mão da história norte-americana e relembra que os grupos somente entravam na sociedade se abandonassem outros grupos ou seus membros mais fracos, assumindo os abandonados uma postura de resignação. Atualmente, ao contrário, há barulho e embora não suficiente mantém em eco que “há uma agenda mais ampla que o sucesso pessoal”¹⁰.

O particularismo histórico e social, contido na teoria da justiça e na abordagem da tolerância, instrui a necessária lembrança permanente - uma sociedade justa, que respeite a diferença e combata a desigualdade, não é possível pela expectativa da obrigatoriedade de modelos. A noção do justo sinaliza que sua realização somente é possível no ambiente de uma comunidade real que se integra na defesa dos significados dos bens que concebe, cria e divide. Como aspecto significativo, evidencia-se o modo pelo qual Walzer nega uma perspectiva universalista da justiça como imparcialidade, ao mesmo tempo em que rechaça o totalitarismo inerente a uma perspectiva de igualdade literal. A igualdade complexa figura como alternativa viável, na medida em que seu postulado essencial consiste na defesa do pluralismo das esferas distributivas. Realizar a justiça consiste em impedir a dominação que resulta da violação dos significados compartilhados sobre os bens sociais. E isso não implica controlar as pessoas, mas aqueles bens. Trata-se de excelente perspectiva de análise, pois recupera a centralidade das exigências relativas ao que o dinheiro não pode comprar e ao que o poder político não pode impor.

Com uma teoria dos bens sociais Walzer (1993) reflete sobre a explicação e limitação do pluralismo das possibilidades distributivas. Esta teoria pode ser resumida em seis proposições: 1) todo bem considerado pela justiça distributiva é um bem social - possuidor de um significado compartilhado emergente do processo social que engendra sua concepção e criação; 2) os indivíduos assumem identidades concretas por meio da criação e concepção de bens sociais

¹⁰ WALZER, 1999, p.144.

e sem suas histórias de transação entre si e com os mundos material e moral não seriam reconhecidos como humanos; 3) não há único bem ou conjunto válido para todos os mundos materiais e morais; 4) da significação social do bem resulta o parâmetro de justiça da sua distribuição; 5) os significados sociais contêm caráter histórico e, portanto, são variáveis - no máximo, há bens sociais que possuem uma estrutura normativa que se reitera em muitos tempos e espaços; 6) bens de significados sociais distintos devem possuir esferas distributivas relativamente autônomas e portadoras de critérios e disposições próprias.

Com os significados sociais dos bens e a autonomia relativa das esferas distributivas, Walzer propicia o princípio crítico radical segundo o qual não há norma única apta à variedade de distribuições operada nas sociedades humanas. Mas há normas para cada bem social e esfera distributiva em qualquer comunidade particular. E é tanto possível verificar seus aspectos gerais (ainda que polêmicos) quanto observar que de fato têm sido violadas por poderosos que usurpam os bens sociais e invadem as esferas. Nesse sentido, a peculiar apologia ao ideal igualitário de Walzer - a proposição da igualdade complexa.

A tirania, observa o autor, tem sempre um caráter específico, desenhado na quebra de alguma fronteira, na violação de algum significado social particular. A igualdade complexa exige a defesa perante estas práticas. O destaque é que somente é possível falar em regime de igualdade complexa quando há muitas fronteiras e significados a serem defendidos, não havendo número certo. A igualdade simples é menos pretensiosa: distribuir o bem dominante; e, por isso, está condenada a oscilar entre a defesa do privilégio privado contra o estatismo e o estatismo contra o privilégio privado. Mas a igualdade complexa é mais difícil: quantos bens deverão ser concebidos com autonomia até que as relações que regulam venham a ser relações entre homens e mulheres iguais? Não há resposta afirmativa e, portanto, não há regime ideal. A obra igualitária está iniciada já quando procuramos distinguir os significados sociais dos bens e demarcar suas esferas distributivas.

Bruce Ackerman empenha-se por habilitar o liberalismo como melhor cultura política, mediante a defesa do diálogo como recurso contra a dominação. Com efeito, argumenta que “a tarefa política, para colocar de maneira clara, consiste em reformar as estruturas exploradoras preservando os avanços liberais logrados por nossos predecessores”¹¹. Há algo peculiar nesse empenho: ao mesmo tempo em que efetua uma defesa do liberalismo, consagra um tipo de crítica interna, isto é, de reflexão sobre a experiência liberal, que enxerga uma distância entre teoria e prática do gênero daquela havida entre o estalinismo e as máximas comunistas. Localiza com precisão a tensão entre ideal político e realidade política, ensinando que somente a aceitação do *status quo* não reconhece essa tensão. O autor observa que a justiça social requer um esforço político e intelectual sob o qual o liberalismo há de ser concebido para além de sua tradição.

Ao afirmar os princípios de uma *teoria liberal da legitimidade dialógica* (racionalidade, coerência e neutralidade), Ackerman argumenta pela viabilidade do sentido de comunidade em maio à tensão de uma sociedade pluralista. Conforme o autor, somente é possível captar a origem dos direitos sob o pressuposto de que esses emergem em uma comunidade de diálogo que se realiza no enfrentamento do fato da escassez e suas consequências normativas. É no bojo de esforços por dar razões a pretensões de poder que os direitos recebem sentido. Assim, postulando a limitação a quem pretende uma parcela desigual das vantagens do mundo, enfatiza que nenhuma forma de poder é isenta de comprovar sua legitimidade e reivindica a aptidão crítica do liberalismo, frente aos principais desafios contemporâneos: “a cegueira dos partidários do *laissez-faire* que não reconhecem que o dono da propriedade privada deve legitimar seu poder não menos que o burocrata governamental; a cegueira do comunista que evita este primeiro erro para logo proteger do teste do diálogo o poder dos líderes do partido”¹².

Essa amálgama da identidade não-individualista e do particularismo histórico e social constante no que se poderia chamar a

¹¹ ACKERMAN, 1993, p.56.

¹² ACKERMAN, 1993, p.36.

filosofia política de Ackerman encontra desenvolvimento na categoria da neutralidade. Mas há que se ressaltar, diversamente da abstração de uma posição original, onde todos, por suposto, praticam a disposição em respeitar os direitos de todos e cada um, no diálogo liberal, ninguém é ignorante de seus apetites, apenas não se pode validar pretensões sob o argumento de superioridade moral intrínseca. Nesse sentido, enfatiza Ackerman:

Mais do que uma metáfora do consentimento, a teoria ideal se concentra nos acordos explícitos feitos por gente de carne e osso sobre a base de sua própria visão das oportunidades concretas que a vida social lhes proporciona [...] mais do que imaginar que os cidadãos assentem a um pacto social uniforme, a teoria ideal permite que adotem as diferentes formas de comunidade consensual que melhor expressem seus ideais particulares¹³.

Nesses termos, é possível compreender como o esforço de Ackerman em resistir a que processos decisórios visem a uma razão pura, imune às paixões e ao auto interesse, explica, em alguma medida, sua teoria constitucional apologética da supremacia da autonomia pública. Com o que designa Constituição Dualista, o autor propicia um esquema realista para a deliberação democrática, no qual paixões e interesses coexistem com a procura do interesse comum, em subordinação decorrente das valorizações morais efetivadas pelos cidadãos quando assumem essa responsabilidade. Daí a necessidade de possuir dois caminhos legislativos: o normal, no qual políticos eleitos democraticamente estão legitimados a promoverem leis que sirvam ao interesse público; e o sistema superior, composto de plebiscitos e referendos, mediante os quais um movimento da política constitucional obtém o consenso profundo, amplo e contundente do povo. Uma proposição constitucional que sobreviva a esse teste conta com a legitimidade essencial: o povo a determinou.

Esta dualidade implica uma defesa do controle judicial de constitucionalidade como elemento indispensável à realização

¹³ 1995, p.35.

democrática e propõe um modo de tratamento do texto constitucional apto a preservá-lo do monopólio de especialistas. Já que os momentos constitucionais são manifestações objetivas de um povo ousando em projetar a elevação de suas formas de existência, um sistema de direitos neles estabelecido assenta um compromisso com determinados ideais. Sob essa perspectiva, a jurisdição constitucional não figura como contenção ao âmbito da política. Exatamente ao contrário, eleva-o, porque impede a elite política de suplantar as ordens de um povo mobilizado. Esse mecanismo teórico se torna claramente vinculado à ideia de rebeldia, quando se observa a leitura que faz Ackerman de uma parcela significativa da experiência do constitucionalismo do século XX. Trata-se da categoria *novo começo*, que, em seus aspectos mais gerais, refere a um cenário triunfalista, cujo *standar* encontra raízes culturais em religiões como o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo, que estabelecem cronologias fundadas no antes/depois, a fim de sintetizar a ação de seus profetas fundamentais (Cristo, Moisés, Maomé), em decisivos avanços na procura de significados coletivos.

Ackerman observa que esse tipo de compreensão de um *novo começo* encontra manifestação secular na Ilustração, principalmente nas revoluções norte-americana e francesa, que pretenderam uma ruptura, nos mesmos moldes no que se refere aos significados políticos – destituído o despotismo, o povo se organiza para um novo tempo de liberdade política. Assim, as constituições recebem a tarefa de demarcar o antes/depois, definindo os termos sob os quais o povo a si governará. O controle de constitucionalidade aparece como um *possível* dispositivo, apto a impedir a perda desse rumo. E, se assim for, aos juízes não cabe procurar o melhor sentido da constituição, por meio de verdades filosóficas, mas sim buscar compreendê-la em seu aspecto mais crucial, exibindo os pontos fortes e débeis da construção constitucional efetuada pelo povo na História. A realização constitucional não expressa uma filosofia atemporal, mas sim uma continuidade de luta política, efetuada por diversas gerações que desenvolvem mobilização, crítica e reconstrução da interpretação recebida. Uma Constituição, sob esta perspectiva, simboliza uma identidade política e não um ícone legalista. Trata-se de um esforço

coletivo, de uma mobilização política, que sintetiza passado e presente em favor de certo futuro, estabelecendo uma “conexão intrínseca entre constituição e revolução”¹⁴.

Mais do que o cotejo das diversas formulações contraditórias entre liberais e comunitários e a ênfase dada aos termos dos segundos, é necessário observar a realidade brasileira, naquilo que implica a filosofia do direito, a fim de viabilizar uma apreensão mais segura do que sugere afinal o pensamento comunitário. Pretende-se estabelecer o filtro crítico, com base em duas perspectivas de análise: a efetividade da Constituição Federal de 1988 e a realização intelectual do Direito.

Pensamento comunitário na cultura jurídica brasileira

Gisele Cittadino esclarece sobre a dimensão comunitária do constitucionalismo brasileiro e de nossa atual Constituição Federal. A autora designa "constitucionalismo comunitário brasileiro"¹⁵ e ensina sobre suas caracterizações, mediante a leitura de suas influências teóricas e de sua participação no cotidiano constituinte que marcou o final dos anos 80 no Brasil. Enfatiza a autora, ainda, que a própria Constituição Federal de 1988 é reveladora de uma linguagem comunitária e pautada no compromisso com ideais comunitários. Sua promulgação, afirma, "é o Movimento Retorno ao Direito no Brasil"¹⁶, pois ao estabelecer o sistema de direitos fundamentais como informador de todo o ordenamento jurídico, não visou apenas uma reconstrução do Estado de Direito após décadas de jugo militar, mas consagrou a emergência de ação para *reencantamento do mundo*. Sustenta a autora que o Poder Constituinte de 1988 incrementou definitivamente entre nós a discussão sobre o papel desempenhado pelos princípios nos ordenamentos jurídicos contemporâneos. E agiu no sentido do Estado Democrático de Direito, cuja ocorrência histórica tem como característica fundamental a assimilação, por parte de seus estatutos fundamentais, de princípios fornecidos pela ética e pela política, reerguendo bases críticas para a totalidade dos temas

¹⁴ ACKERMAN,1999. p.165.

¹⁵ 2000, p.4.

¹⁶ 2000, p.14.

jurídicos. Estas valorações, que restam por evidenciar conceitos de justiça, não podem ser entendidas como externas ao Direito, porque incorporam o elenco normativo.

De um plano exclusivamente filosófico e político, valores como liberdade e igualdade, compreendidas como fatores da dignidade humana, vão se tornar elementos do patrimônio jurídico de homens e mulheres, reclamando tutela incondicional, criando verdadeiros liames obrigacionais. É sob esta perspectiva, que o Constitucionalismo Comunitário supõe a Constituição como a conexão entre os valores compartilhados na comunidade política e a ordenação fundamental, cujo sentido jurídico é apreciável somente com relação à totalidade da vida coletiva. A tarefa da Constituição, sob este enfoque, é concebida muito além da afirmação de garantias individuais frente ao Poder Político, porque os direitos fundamentais preconizam integração no processo político comunitário e ampliação do espaço público. Trata-se da noção *Constituição Aberta* - ênfase nos valores do ambiente sócio-cultural da comunidade - opondo-se ao *sistema fechado* das garantias para autonomia privada. Assim, os direitos fundamentais não podem ser apreendidos apenas do ponto de vista do indivíduo, como suas faculdades ou poderes, mas, sobretudo, como ponto de vista da comunidade, como valores e fins a que se propõe, porque a própria validade jurídica destes direitos está mais vinculada ao reconhecimento comunitário do que ao saber de titulares¹⁷.

Sob estas orientações, os direitos fundamentais determinam o sentido do ordenamento jurídico, e sua efetividade, portanto, consiste em objetivo político essencial nas definições do Constituinte. Nesta senda, a ligação entre a soberania popular e o sistema de direitos é possível na amplitude da participação político-jurídica. Em consequência disto, impõe-se o alargamento do círculo de intérpretes da Constituição, pois é na atitude de vários sujeitos individuais e coletivos que se pode democratizar a interpretação e concretizar seu sistema de direitos. Como a dignidade da pessoa humana e a participação político-jurídica configuram sentidos essenciais da Constituição, resulta um maior privilégio aos procedimentos de

¹⁷ CITTADINO, 2000.

prestação positiva do Estado do que de abstenção do mesmo. Dever de ação que envolve todo o conjunto dos direitos fundamentais, inclusive os direitos sociais e econômicos que dependem de legislação complementar e atos administrativos. Sob a perspectiva do constitucionalismo comunitário, estes direitos não residem em *normas meramente programáticas*, pois contém força jurídica, isto é, “proíbem os Poderes Constituídos de não agirem”¹⁸.

Com efeito, é possível, por um lado, conceber que a Constituição federal de 1988 sintetiza um novo começo, conforme definido por Ackerman, pois seu advento, além de cancelar o fim de um regime de força e recompor a legitimidade institucional democrática, pautou os fundamentos da comunidade política no compromisso com a transformação social e a justiça distributiva; por outro lado, é imperioso reivindicar a afirmação da ideia de política constitucional e fazer valer o estabelecimento da ampla comunidade de intérpretes da Constituição, como forma de incrementar em larga escala a exigência de sua concretização.

Antonio Wolkmer tem como ponto de partida a percepção do esgotamento do modelo jurídico dominante no ocidente, o qual não promove respostas eficazes às exigências das atuais sociedades complexas e de massas. E afirma que a construção das respostas necessárias requer “demarcação de um novo fundamento de validade para o mundo jurídico”¹⁹. Nesse sentido, desenvolve aguda leitura crítica do modelo jurídico emergente da cultura liberal-individualista e propõe um novo referencial teórico-prático, fundado em uma cultura democrática e pluralista, emergente da atividade de novos sujeitos sociais em luta pela satisfação de necessidades humanas fundamentais, o qual designa *pluralismo jurídico comunitário participativo*.

Para tanto, o autor instrui com precisão um estudo sobre o Direito da Sociedade Moderna, destacando a formação social na qual emerge (sociedade burguesa), o modo de produção material (economia

¹⁸ CITTADINO, 2000. p.21.

¹⁹ 2001, p.XVI.

capitalista), a hegemonia ideológica (individualismo liberal) e a forma de instituição do Poder (Estado Soberano), atentando para a forma da dominação (racional-legal/burocrática). E observa como essas diferentes estruturas, no desenvolvimento de sua compatibilização, configuram um paradigma jurídico, estabelecido sobre os princípios do monismo, estatalidade, racionalidade formal, certeza e segurança jurídicas. O autor coloca em discussão o Direito Estatal, como paradigma jurídico hegemônico, ao ensinar sobre os elementos que o caracterizam, desnudando suas prestações à prática da dominação burguês-capitalista e esclarecendo seu processo de crise e esgotamento.

Reivindica, nesse sentido, a necessidade e viabilidade de uma nova cultura jurídica e orienta o esforço da busca de seu paradigma de fundamentação. Apresenta o *novo pluralismo jurídico*, “sereno diante do surto neoliberal e seguro diante da retórica pós-moderna que valorizam o privilégio e a dominação”²⁰, afirmando-o como perspectiva de crítica teórica que desmente o instituído e como realização de uma práxis normativa que expressa as reclamações efetivas da vida social. Refere, ademais, que a construção de uma nova instância de normatividade social poderá propiciar a superação da racionalidade formal que embasa as formas de dominação capitalista. E, ao centrar a análise nas condições da sociedade brasileira, argumenta em favor da opção por um referencial teórico-prático-jurídico, inserido na realidade social conflitiva e afirmativo de insurgências cotidianas, que avançam para a auto-regulação do poder societário. Esse novo pluralismo é concebido em face do desafio de redefinir a racionalidade e fecundar uma nova ética, de afirmar, nos níveis político e jurídico, os novos sujeitos históricos, e vincular o processo histórico de criação de direitos às sempre renovadas necessidades humanas, bem como reordenar a sociedade civil sob o ideal descentralizador.

Na proposta de novo referencial prático-teórico, Wolkmer partiu de uma aguda crítica contra a tradição jurídica, assentada no individualismo liberal e seu formalismo racionalista, e opôs uma reflexão acerca da realização jurídica, na qual a preocupação essencial

²⁰ WOLKMER, 2001, p.182.

consiste, mais do que em pensar certo, em agir bem. O autor afirma a necessidade de esforços para compreensão adequada de um jurídico que é a rebeldia em ação e que é requerido pela superação da barbárie capitalista, na realidade periférica brasileira.

Considerações finais

Permitir alguns contornos básicos para discutir os níveis em que a história desmascara os pretórios e as Escolas de Direito é o que motiva este esforço de estudos, pois há uma tremenda imprecisão quanto aos aspectos problemáticos da atuação na jurisdição e no cultivo acadêmico do Direito. É evidente que a primeira tem sido ineficaz e que o segundo tem sido acomodado. Daí o entusiasmo com o fato de os filósofos, em franca discussão sobre o ideal de uma sociedade justa, atentos à realidade das democracias ocidentais contemporâneas, conduzirem o pensamento político para um retorno ao direito.

A adoção de uma matriz individualista leva o pensamento liberal a compor uma ideia do Direito que sugere *abstenção*. Seja na abordagem da justiça, que a afirma como imparcialidade perante indivíduos que legitimam racionalmente projetos pessoais de vida, seja na proposta de uma Constituição-garantia, que se contenta com a limitação dos alcances da deliberação pública, o justo e o jurídico emanam de moralidades universais providas de uma obrigatoriedade que dispensa homens e mulheres do trabalho cotidiano de alimentá-los e recriá-los em seus modos de vida particulares. Ao negar o individualismo como ponto de partida, o pensamento comunitário encadeia uma ideia do Direito que sugere *atitude*.

A abordagem comunitária possibilita o entendimento de que um compromisso agudo com a justiça e os direitos há de orientar o esforço pela preservação da comunidade que lhes dá vida. E isso ocorre porque nenhuma moralidade pode existir, sem que haja homens e mulheres que a compartilhem, de onde resulta que nenhum direito é real, sem que exista uma coletividade que o valorize e sustente. Essa afirmação, possibilitada pelo cotejo das formulações contraditórias, ao analisar concepções de justiça como igualdade complexa, de liberdade como participação e de Constituição como

projeto para um destino socialmente compartilhado, destacou posturas críticas à imparcialidade, por não impedir a dominação em mundos de desiguais, à representação política, em cujos marcos não há sociedade livre, e à Constituição-garantia, por ser incapaz para a dinâmica da elevação das formas de sociabilidade.

As ideias comunitárias permitem que se percorra com rigor crítico a inclinação em reconhecer as liberdades do indivíduo como obras populares. E assim reafirmar a necessidade de estudos e elaborações voltados à criatividade brasileira. Entre nós, brasileiros, a realização da justiça distributiva apresenta dois níveis de obstáculos: do ponto de vista da positividade do Direito, é preciso alardear formulações teóricas e ações políticas que resistam à contenção das possibilidades da constituição cidadã, como instiga Cittadino; e, do ponto de vista dos paradigmas do conhecimento jurídico, é imprescindível reiterar a urgência da superação dos modelos individualistas, recompondo o lugar do povo pobre e suas insurgências cotidianas no imaginário dos juristas, como propõe Wolkmer. Por tudo que se tentou expor resumidamente, torna-se possível reafirmar que as premissas comunitárias incrementam expressões de cultura jurídica, que, no Brasil, vêem que o povo sabe fazer revolução com *bem mais do que pedras nas mãos*.

Referências:

ACKERMAN, Bruce. **La justicia social en el Estado liberal**. Tradução Castelhana de Carlos Rosenkrantz. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

_____. "Liberalismos políticos". **DOXA**, Madrid, n. 17-18, 1995, p.25-51.

_____. **La política del dialogo liberal**. Tradução Castelhana de Gabriela L. Alonso Barcelona: Gedisa, 1999.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

GARGARELLA, Robreto. **Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política**. Barcelona: Paidós, 1999.

NINO, Carlos S. “Kant versus Hegel, otra vez”. *La Política: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Barcelona: Paidós, n.1, 1996, p.123-137.

PAREKH, Bikhu. “Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea”. *La Política: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Barcelona: Paidós, 1996.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Tradução castelhana de Mónica Utrilla de Neira. México: Colección Popular, 1993.

_____. **Argumentos Filosóficos**. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario”. In: ROSENBLUM, Nancy L. (dir.) **El liberalismo y la vida moral**. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.

_____. “La diversidad de bienes”. *La Política: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, Barcelona: Paidós, n. 1, 1996, p.65-80.

WALZER, Michael. **Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad**. Tradução de heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.

_____. “La crítica comunitarista del liberalismo”. *La Política: revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, Barcelona: Paidós, n. 1, 1996, p.47-65.

_____. **Da tolerância**. Tradução Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3. ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

Filosofia e direitos humanos: normatividade ético-jurídica em comunidades quilombolas

*Mara Sirlei Lemos Peres*¹

*Agemir Bavaresco*²

O presente trabalho trata da responsabilidade frente aos desafios da implantação da disciplina de Filosofia nos cursos de ensino médio técnico - forma integrada, oferecidos no IFSul-campus Pelotas. Em 2008, a referida disciplina foi gradualmente integrada à formação dos futuros técnicos desvelando inúmeros desafios, dentre eles, atender as especificidades de cada um dos cursos.

A escolha dos conteúdos desenvolvidos no ensino da referida disciplina confrontou-se de imediato em escolher entre duas direções: seguir-se a História da Filosofia ou temáticas. Nesse sentido a função interdisciplinar da Filosofia facilitaria o recorte de conteúdos e através da história, a contextualização destes.

Para o atendimento à Lei 10.639/03 que alterou a Lei nº 9.394/96 com a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", outro desafio surgiu. Para tal, incluiu-se a temática sobre a cultura e o patrimônio cultural quilombola no conteúdo de Direitos Humanos. A escolha baseou-se nas Competências Área de Ciências Humanas e suas Tecnologias do Exame Nacional do Ensino pedagógicas Médio (ENEM).

O contexto de ação desta temática ampliou-se para além da sala de aula através de práticas pedagógicas. O suporte teórico escolhido para o desenvolvimento desta temática com o recorte no conteúdo de

¹ Doutora em Ciências/UFPEL. Professora de Filosofia/IFSul.

² Doutor Filosofia Paris I. Professor no PPG Filosofia/PUCRS.

Direitos Humanos deveria ser complementado com a atividade de campo. Utilizando-se da coleta de dados visitamos com os estudantes três unidades (quilombos) com a amostra constituída pelos líderes de cada uma das unidades investigadas.

Desse modo, surgiu nesse contexto o seguinte problema de pesquisa: *Qual a relação normativa entre Direitos Humanos e patrimônio cultural evidenciado nos Quilombos pesquisados?*

Os objetivos do presente trabalho propunham-se em reconhecer os Direitos dos quilombolas e evidenciar indícios da cultura nos Quilombos pesquisados.

A relevância do presente trabalho apresentar-se-á nas contribuições quanto à implantação da disciplina de Filosofia em outras instituições e/ou modalidades de ensino. A importância do tema encontra significativa correlação entre responsabilidade e desafios demarcando o espaço da Filosofia dentre às demais disciplinas na formação dos futuros técnicos de nível médio. A integração de conteúdos de Filosofia no currículo de cursos técnicos torna-se pertinente no que tange ao interesse dos estudantes às disciplinas técnicas. Os recortes de conteúdo sobre Direitos Humanos tratado enquanto recorte da Filosofia do Direito visando o atendimento à Lei resultando no desenvolvimento da temática sobre cultura e patrimônio cultural quilombola com a presunção de que a terra é o bem mais valioso do quilombo. A pertinência do tema evidencia-se na relação com a normatividade ético-jurídica vinculada à titularidade desse patrimônio e integra-se às questões da Antropologia Filosófica.³

Normatividade ético-jurídica dos territórios étnicos

A implantação da disciplina de Filosofia nos cursos de ensino médio técnico oferecidos no IFSul-campus Pelotas, iniciou em 2008, confrontando-se aos inúmeros desafios que se apresentavam. O

³ STEIN, E. *Antropologia Filosófica. Questões epistemológicas*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009.

principal deles remete à responsabilidade que tínhamos quanto aos encaminhamentos à ação de integração da Filosofia na formação dos futuros técnicos dos cursos de Eletrônica, Química, Edificações e Eletrotécnica. No contexto da aludida formação nos cursos citados, a Filosofia deveria atuar sem desconhecer as especificidades de cada um norteando a escolha do conteúdo a ser desenvolvido em consonância com a legislação. Portanto, os desafios apontavam para a dinamicidade de conteúdos de Filosofia no atendimento às turmas.

Outros desafios não foram em menor importância, pois o número de turmas, de alunos e carga horária para o atendimento sistemático semanal de um docente, no mínimo era desafiador nos planos pedagógico, metodológico e da avaliação. Nessa perspectiva, era exigido um planejamento (re) significando a prática pedagógica de modo a despertar o interesse do aluno voltado à área técnica.

A escolha dos conteúdos desenvolvidos no ensino de Filosofia no ensino médio, na época verificou-se que as discussões polarizavam-se em seguir-se a História da Filosofia ou trabalhar com temáticas. Por outro lado, as reuniões promovidas pela instituição à área de Ciências Humanas e suas Tecnologias, apontavam para a importância em desenvolver-se a interdisciplinaridade com o recorte de conteúdos. A preocupação evidente era de que estes não fossem repetidos ao aluno, mas tratassem o tema em seus diferentes aspectos, conforme o objeto da ciência que o abordasse.

A função interdisciplinar da Filosofia e que a caracteriza frente às demais disciplinas, possibilita-lhe plenas condições para tal. Nessa perspectiva, tal posicionamento da disciplina contribuiria para as relações com as demais de modo a direcionar uma síntese entre os dois caminhos apontados para o desenvolvimento do seu conteúdo através da História. Desse modo, o conteúdo de Filosofia constituiu-se da Introdução à Filosofia. Filosofia pagã e cristã; Razão e emoção; Epistemologia; Ciência e Filosofia; Correntes filosóficas; Política; Ética; Bioética; Estética, Ecosofia, e Direitos Humanos, dentre outros.

A inclusão do conteúdo de Direitos Humanos na Filosofia, era recomendada na Educação em Direitos Humanos adequando-se ao

atendimento à obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" (LEI n° 10.639/03)⁴. Na mesma perspectiva incluiu-se a temática sobre a cultura e o patrimônio cultural quilombola visando as Competências exigidas no ENEM. Para investigar sobre o patrimônio cultural quilombola, a escolha de uma atividade planejada indicou a pesquisa etnográfica fundamentada em OLIVEIRA⁵ (2009), pois seria aquela que melhor responderia aos propósitos de investigação caracterizando o grupo social quilombola.

No universo de 16 unidades foram observados três Quilombos, um quilombo urbano em Arroio do Padre, um Quilombo rural, em Pelotas e um em Canguçu. A escolha das unidades deveu-se a proximidade dos municípios à Pelotas. A amostra foi de três sujeitos, um (a) de cada unidade investigada que devido à liderança no grupo dispensam atenção ao visitante. A entrevista focada na observação do objeto ou situação do momento foi o instrumento de registro sobre as explicações relatadas em aula através de seminário. Dentre as conclusões dos grupos surgiu a busca sobre a relação normativa entre Direitos Humanos e patrimônio cultural evidenciado nos Quilombos pesquisados buscando reconhecer os Direitos dos quilombolas e evidenciar indícios da cultura nos Quilombos pesquisados.

Os quilombolas são grupos étnico-raciais definidos por “critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”⁶.

Em Pelotas e seu entorno o número de Charqueadas e de escravos era significativo, assim também, as fugas destes. No interior desses

⁴ BRASIL. Lei n° 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Brasília: DF. Ministério da Educação - MEC, D.O. de 10/01/2003.

⁵ OLIVEIRA, Maria Marly. **Como fazer pesquisa qualitativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

⁶Decreto 4.887/2003.

Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>> Acesso em: 21/10/2013.

municípios onde havia escravos, estabeleceram-se focos de resistência e na atualidade, o local onde subjaz o ancestral escravo. Exemplo disso encontra-se no Quilombo de nome Maçambique (Canguçu) em homenagem a um escravo de nome Maçambique morto quando fugia. “O local onde este ancestral escravo foi enterrado no passado, hoje é um dos marcos simbólicos que legitima a territorialidade da Comunidade, e se constitui hoje em um cemitério comunitário [...] a maioria de pessoas negras”⁷. Na atualidade nesses “lugares” os afro-descendentes vivem e reivindicam a titularidade da terra comprovando assim o tempo de ocupação da mesma, considerada patrimônio cultural no quilombo. Dessa forma as relações entre patrimônio cultural e Direitos Humanos supõe expor as normatização ético-jurídico.

Relação normativa entre Direitos Humanos e patrimônio cultural

Conforme apresentado anteriormente, a terra foi o patrimônio cultural que o quilombola valoriza. A inferência deveu-se ao trabalho de coleta e apresentação dos alunos. Sem dúvida, também se evidenciaram relações importantes entre este patrimônio e os Direitos Humanos. Nas relações aludidas, se encontra a luta pela titularidade da terra que se torna um problema, pois o Direito do afro-descendente e a Norma que determina o Direito existem, mas ao mesmo tempo o mantém como um sonho. Os territórios quilombolas de modo geral, originaram-se de diversas situações.

A História do Brasil conta sobre a chegada de Cabral, a posse da terra dos nativos, a colonização, a catequização dos índios e a mão-de-obra escrava, negros africanos, para trabalhar nas fazendas, engenhos, olarias e charqueadas, dentre outras. Algumas situações dão conta de que a captura dos africanos para a escravidão, contou por vezes, com a ajuda dos seus conterrâneos. “Calcula-se que pelo menos três milhões e meio de pessoas tenham sido trazidas da África para serem

⁷ Mestranda em Geografia Cultural da Universidade Federal de Rio Grande (FURG). Prof. Departamento de Antropologia e Arqueologia (UFPel)². Comunidade quilombola de Maçambique: memória, marcadores territoriais e processos de resistência.

explorados como escravos no Brasil. Mais de seis milhões, com os nascidos aqui, foram submetidos ao trabalho escravo.”⁸

Em pelotas, as charqueadas “tinham em média 80 escravos, ocupados nos intervalos da safra em olarias nas próprias charqueadas, derrubadas de mato e plantações de milho, feijão e abóbora nas pequenas chácaras que cada charqueador possuía na Serra dos Tapes, onde ficam hoje a Cascata e as colônias de Pelotas.”⁹

Dentre as contribuições profissionais técnicas introduzidas pelos africanos no Brasil sabem-se da metalurgia de ferro, a construção de fornos, técnicas da escavação de minas. “Alguns eram bons ourives, que criavam, na África, joias posteriormente, adaptadas ao gosto europeu [...]” Os africanos sabiam como “criar o gado fora dos estábulos. Eram acostumados a plantar nas roças e ao uso de teares extremamente simples, horizontais ou verticais”¹⁰.

No Brasil, alguns africanos escravizados conseguiram a posse da terra conquistada em diferentes situações:

[...] doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de monoculturas, como a cana-de-açúcar e o algodão; compra de terras pelos próprios sujeitos, possibilitada pela desestruturação do sistema escravista; terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços, inclusive de guerra; bem como áreas ocupadas por negros que fugiam da escravidão. Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos prestados a senhores de escravos por sacerdotes de

⁸ Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/quilombo-dos-palmares>>
Acesso em: 9/10/2013.

⁹ Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/pelotas/charque.html>>.

¹⁰ REVISTA **África no Brasil**.2012, p.19.

religiões afro-brasileiras¹¹.

O termo quilombo segundo ARRUTI: "trata-se do conceito de etnogênese como oposição ao etnocídio dos diversos grupos étnicos que compõem o todo"¹².

No Brasil, segundo estimativas da Secretaria de Políticas de promoção da Igualdade racial da Presidência da República (SEPPIR) que coordena o Programa Brasil Quilombola, "embora o Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades Quilombolas da Fundação Cultural Palmares¹³ apresente 1527 comunidades registradas, existem 3.524 comunidade"¹⁴.

No Rio Grande do Sul as comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares, localizam-se nos seguintes municípios:

Aceguá (2), Alegrete, Arroio do Meio, São Roque, Arroio do Padre, Arroio do Tigre, Bagé, Butiá, Caçapava do Sul, Cachoeira do Sul, Candiota, Canguçu (Armada, Cerro da Boneca, Cerro da Vigília, Cerro das Velhas, Estância da Figueira, Favila, Faxinal, Iguatemi, Maçambique, Manoel do Rêgo, Passo do Lourenço, Potreiro Grande), Canoas, Capivari do Sul, Catuípe, Cerrito, Colorado, Cristal, Encruzilhada do Sul, Formigueiro (3), Fortaleza dos Valos, Giruá, Gravataí (2), Jacuzinho, Jaguarão, Morro Redondo, Mostardas (3), Nova Palma, Osório / Maquiné, Palmares do Sul, Pedras Altas (3), Pelotas (3), Piratini (5), Portão (2), Porto Alegre (4), Quarto Distrito de Encruzilhada do Sul, Restinga Seca (2), Rio Grande,

¹¹ Disponível em: < <http://www.infoescola.com/historia/quilombo-dos-palmares/>>
Acesso em: 21/10/2013.

¹² ARRUTI, 2006, p. 26.

¹³ Portaria Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26 de novembro de 2007 - Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, entre outras denominações congêneres. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>> Acesso em: 21/10/2013.

¹⁴ Disponível em: <https://gestaoseppir.serpro.gov.br/arquivos/relatorio_gestao-pbq2009>. Acesso em: 23/10/2013.

Rio Pardo, Salto do Jacuí, Santa Maria (2), Santana da Boa Vista, Santana do Livramento, São José do Norte, São Lourenço do Sul (5), São Sepé (2), Sertão (2), Taquara, Tavares (3), Três Forquilhas, Turuçu, Uruguiana, Viamão (3)¹⁵.

Na relação de quilombos certificados, o município de Canguçu apresenta significativo número de quilombos, 10 (dez), seguido de Piratini e S. Lourenço do Sul, ambos, com 5 (cinco) quilombos certificados. Porto Alegre possui 4 (quatro) quilombos certificados, Formigueiro, Mostardas, Pedras Altas, Pelotas, Tavares e Viamão tem 3 (três) quilombos certificados. Os municípios com 2 (dois) quilombos certificados são: Aceguá, Gravataí, Portão, Restinga Seca, Santa Maria, São Sepé e Sertão. Trinta e seis municípios tem apenas um quilombo certificado pela Fundação Palmares.

De acordo com o Decreto 4887/03, as comunidades remanescentes de quilombos certificadas devem ser organizadas em uma Associação e eleger seu (sua) líder, daí a organização do quilombo em comunidade e na solidariedade o uso da terra principalmente.

Na zona sul, os territórios quilombolas visitados foram surgindo e estendendo-se por quilômetros de distância na Serra dos Tapes e adjacências, lugares com abundância da mata nativa.

A comunidade Quilombola de Maçambique, por exemplo:

[...] localiza-se na fronteira entre Canguçu e Encruzilhada do Sul, na Serra dos Tapes, e fica aproximadamente 100 Km distante de Pelotas. Esta comunidade já vem se auto-declarando quilombola desde 2004 (Rubert, 2005), e foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2009. Atualmente a Associação Quilombola possui como membros 56 famílias, distribuídas em uma distância aproximada de 13 Km de terras, ocupado de forma contínua, pois as residências das famílias quilombolas são intercaladas por residências de famílias não quilombolas. As casas localizam-se em um terreno íngreme,

¹⁵ Grifo nosso a partir das CRQsq 2010.

nos topos das serras ou no interior de pequenos vales, a uma altitude de aproximadamente 240 m do nível do mar¹⁶.

Observa-se a quantidade expressiva de quilombos em Canguçu, município em que é comum ao observador atento encontrar quilombolas. Também do interior de Canguçu estes se deslocam seguidamente para visitar parentes que residem em bairros populares na periferia de Pelotas. Presume-se o êxodo dos mais jovens do quilombo em busca oportunidades de trabalho tendo em vista a situação social e econômica em que vivem.

CANCLINI (1997) explica as trocas entre o rural e o urbano com a hibridação que “designa um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre formas culturais”. O autor complementa a ideia afirmando que:

Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma toma emprestados elementos das outras. No mundo contemporâneo, o incremento de viagens, de relações entre as culturas [...] fomentam o maior acesso de certas culturas aos repertórios de outras¹⁷.

O que se observa é que na atualidade, mesmo computando-se 125 anos da libertação dos escravos, as comunidades remanescentes dos quilombos continuam na luta em prol de seus direitos, principalmente, o direito a terra onde vivem. Em outras palavras, continuam o processo em prol da igualdade de direitos. O exercício dos direitos do quilombola, enquanto cidadão encontra-se nos marcos legais.

Dentre aqueles que fornecem o valor da diversidade cultural, salienta-se a demarcação de terras, conforme segue:

¹⁶ Solange de Oliveira Cláudio Baptista Carle. Mestranda em Geografia Cultural da Universidade Federal de Rio Grande (FURG) Prof. Departamento de Antropologia e Arqueologia (UFPeL). Comunidade quilombola de Maçambique: memória, marcadores territoriais e processos de resistência.

¹⁷ Disponível em: <http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp>. Acesso em: 19/09/2013.

[...] a) Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural; Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais;

Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; Convenções e declarações no âmbito da OEA;

b) Sistema de normas internas de direitos humanos em relação ao valor “diversidade cultural”: artigos 215 e 216 da CF/88; artigo 68 do ADCT/88;

Decreto 6.040 de 07/02/2007 sobre os direitos de outras populações tradicionais, tais como comunidades extrativistas, as comunidades ribeirinhas e os ciganos; (DECRETO 4.887/2003 sobre a demarcação de terras quilombolas; etc.¹⁸

Conforme se observa na esteira do Direito as normativas ético-jurídicas podem ser interpretadas como formadoras de um suporte legal consistente. Em relação aos territórios étnicos seguem-se as seguintes normativas:

- Constituição Federal de 1988, artigos 215 e 216 da Constituição Federal – Direito à preservação de sua própria cultura;
- Artigo 68 do ADCT – Direito à propriedade das terras de comunidades remanescentes de quilombos.
- Convenção 169 da OIT (Dec. 5051/2004) – Direito à auto-determinação de Povos e Comunidades Tradicionais.
- Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 – Trata da regularização fundiária de terras de quilombos e define as responsabilidades dos órgãos governamentais.
- Decreto nº 6040, de 07 de fevereiro de 2007 – Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais¹⁹.

As normativas acima apresentadas possibilitam aos quilombolas o gozo de seus direitos.

¹⁸ Disponível em: <<http://etnico.wordpress.com/2013/09/24/marcos-juridicos-das-unidades-de-conservacao-e-dos-territorios-etnicos-por-maria-luiza-grabner/>> Acesso em: 22/10/2013.

¹⁹ Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>>. Acesso em: 21/10/2013.

Em relação às normativas ligadas à titularidade da terra DUTRA apresenta um quadro do histórico das normativas que resumimos²⁰, conforme segue: Em 1995, a Portaria 307/95 do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) determinava a demarcação e titulação das terras Quilombolas que em 1999, passou a ser atribuição do Ministério da Cultura. Em 2001, o Decreto 3912, paralisou esse processo e o mesmo foi revogado pelo Decreto 4887/03 que regulamentando o procedimento para a titulação da terra. Em 2008, a Instrução Normativa 49.

Gerou retrocessos na garantia de direitos [...]. Criou condições para a retomada das titulações: [...] ocorreu nova conceituação adequada de comunidade e de terra de quilombo com a adoção de critérios de auto identificação, desapropriação em terras de quilombos e atribuiu a competência de condução do processo ao INCRA²¹.

Além das Leis acima apresentadas, os seguintes documentos servem de base aos direitos dos quilombolas:

- Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007 - Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola.
- Portaria Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26 de novembro de 2007 - Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, entre outras denominações congêneres.
- Instrução Normativa INCRA nº 57, de 20 de outubro de 2009 - Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinstituição,

²⁰ 2011, p. 21s.

²¹ 2011, p.22.

titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos²².

Conforme pode ser observado, as normativas apresentadas evidenciam claramente a relação com o direito à titulação das terras onde se encontra comunidades negras incluindo-se os Direitos Humanos. Esse direito inicia com a Constituição Federal de 1988. A Carta Magna considera como formadores do processo civilizatório nacional os grupos afro-brasileiros, impondo ainda o tombamento de todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

A Fundação Cultural Palmares e os líderes continuam a luta em Defesa das Comunidades Remanescentes de Quilombos buscando a relação entre as normativas e os direitos fundamentais dessas comunidades tradicionais. Nesse sentido, a relação normativa entre Direitos Humanos e patrimônio cultural evidenciado nos Quilombos parece ser uma relação em construção, embora exista a normativa, a questão ético-jurídica depende da interpretação que envolve a idéia de responsabilidade moral.

Há uma lógica da contradição imanente envolvendo o direito e a idéia de justiça. De acordo com Kojève, o direito organiza-se em ato e potência, servindo a igualdade de exemplo de ato, enquanto a equivalência seria exemplo de potência. Assim, evidencia-se a síntese estabelecida entre o modelo do direito aristocrático e o modelo do direito burguês no modelo do Direito cidadão que terá direitos e deveres universais.²³ Portanto, conclui Kojève: “O cidadão terá direitos iguais. Esse Direito absoluto, em que a equivalência dos direitos e dos deveres de todos, pode ser atual apenas lá onde todos são iguais e equivalentes, não somente sob o aspecto jurídico, diante da lei, mas também política e socialmente, isto é, de fato”²⁴.

²² Disponível em:<<http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>>
Acesso em: 21/10/2013.

²³ BAVARESCO e CHRISTINO, 2006, p.92-103.

²⁴ BAVARESCO e CHRISTINO, 2006, p.104.

Dessa forma discute-se a importância das normativas no plano dos Direitos Humanos, pois na interpretação do Direito do cidadão insere-se a solução da questão ético-jurídica enfrentada pelos quilombolas.

Algumas considerações

Os objetivos propostos no presente artigo em prol do reconhecimento dos Direitos dos quilombolas, relacionando-os com o patrimônio cultural destes, desvela a questão ético-jurídica ainda sendo interpretada pela hermenêutica.

O contexto onde o mesmo se põe a relatar subjaz a evidência dos desafios em relação à responsabilidade frente à implantação da disciplina de Filosofia na formação dos técnicos de nível médio no IFSul- campus Pelotas. Ao integrar-se às disciplinas dos cursos de Eletrônica, Química, Edificações e Eletrotécnica em 2008, a Filosofia impulsionou sua função interdisciplinar para atender as especificidades de cada curso e as relações com as demais disciplinas. Utilizou-se do recorte de conteúdos para tratar sobre a cultura e patrimônio cultural no conteúdo de Direitos Humanos. Ao atender a Lei 10.639/03, a temática sobre a Antropologia Cultural e filosófica se oportunizou assim também, o tratamento às Competências do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio).

As práticas pedagógicas ampliadas com atividade de campo envolveu a participação de três quilombos e concluiu que a terra seria o patrimônio do quilombo. A relação normativa entre Direitos Humanos e o patrimônio cultural evidenciado nos Quilombos pesquisados foi apresentada por vasta legislação que vem sendo pautada na luta dessas comunidades negras.

Dentre a base jurídica que forneceram um valor à diversidade cultural, salientou-se: O artigo 68 do ADCT, referente ao Direito à propriedade das terras de comunidades remanescentes de quilombos; o Decreto 4.887/2003 sobre a demarcação de terras quilombolas; etc., confronta-se com o patrimônio cultural reconhecido nos quilombos que é a terra e, dentre outros, a Instrução Normativa INCRA nº 57/09

regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”.

Conclui-se dessa forma que até o momento os pedidos de titularidade da terra dessas comunidades continuam em estudo. A relação normativa entre Direitos Humanos e o patrimônio cultural ainda dependente de muita luta. Os futuros técnicos demonstraram através de trabalhos apresentados a relevância da atividade com as possibilidades de troca de conhecimentos sobre a cultura no quilombo e as relações com a ética oportunizadas ao pesquisar e visitar as comunidades. A responsabilidade da Filosofia na formação dos futuros técnicos de nível médio continua desafiadora buscando (re) significar o conteúdo tratado. No caso dos Direitos Humanos, os recortes de conteúdos evidenciaram-se indubitavelmente, primordiais para o desenvolvimento dessa tarefa.

Referências:

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo, antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: EDUSC, 2006.

BAVARESCO, A., SILVA, Manuel M. da (Org.). **Filosofia, reconhecimento e Direito**. Pelotas: EDUCAT, 2006.

BASE LEGAL. Disponível em:
<<http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>>. Acesso em: 21/10/2013.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**, 27ª Ed. Brasília: Câmara dos Deputados, 2007.

_____. **Lei 9.394, de 20 dezembro de 1996**. Diário Oficial da União - República Federativa do Brasil, 23 de dezembro de 1996.

_____. **Lei nº 10.639, de 09 janeiro de 2003**. Brasília: DF. Ministério da Educação - MEC, Diário Oficial de 10/01/2003.

_____. **Matriz de referência de Ciências Humanas e suas Tecnologias.** Competências e Habilidades. MEC/INEP. Brasília: ENEM (Exame Nacional do Ensino pedagógicas Médio), 2009.

CADASTRO GERAL DE REMANESCENTES DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES.

Disponível em:

<https://gestaoseppir.serpro.gov.br/arquivos/relatorio_gestao-pbq2009> Acesso em: 23/10/2013.

CANCLINI, N. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CHARQUE: <<http://www.ufpel.edu.br/pelotas/charque.html>>. Acesso em: 2/10/2013.

DUTRA, M.V.F. (Org.) **Direitos quilombolas: Um estudo do impacto da cooperação ecumênica.** RJ: KOINONIA, 2011.

MARCOS LEGAIS. Disponível em:

<<http://www.cpisp.org.br/htm/leis/>> Acesso em: 2/10/2013.

NORMATIVAS: Disponível em:

<<http://etnico.wordpress.com/2013/09/24/marcos-juridicos-das-unidades-de-conservacao-e-dos-territorios-eticos-por-maria-luiza-grabner/>> Acesso em: 22/10/2013.

OLIVEIRA, Maria Marly de. **Como fazer pesquisa quantitativa.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, Solange de, CARLE, Cláudio Baptista.” Comunidade quilombola de Maçambique: memória, marcadores territoriais e processos de resistência”. In: Projeto de Pesquisa **Territórios negros na região central e na região das antigas charqueadas do RS: fluxos de memórias e fronteiras étnicas em uma perspectiva comparativa.**

REVISTA de História. **África no Brasil**. Biblioteca Nacional. Ano 7/n. 78/março, 2012.

RUBERT, Rosane Aparecida. “Comunidades Negras do RS: o redesenho do mapa estadual”. In: SILVA, G. F; SANTOS, J. A. ; CARNEIRO, L. C. C. (org). **RS Negros: Cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre. 2008.

STEIN, Ernildo. **Antropologia Filosófica. Questões epistemológicas**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009.

Malvinas ou Falkland? Investigações acerca dos dilemas territoriais na América Latina

*Bruna Baungarten*¹

*Gustavo Vieira*²

*Jéssica Strongolli*³

No que concerne ao tema das Ilhas Malvinas/Falkland, o trabalho discorrerá em suas implicações, desde antes da Guerra em 1982, até o seu desenrolar atual. O caso se trata da Argentina reivindicando o território britânico ultramarino, conhecido como Ilhas Falkland. Já se passaram 31 anos da Guerra das Malvinas, e esse é um tema que persiste na política externa dos países em questão. A Argentina e o Reino Unido, nunca chegaram a um acordo diplomático, e, por esse motivo já foi desencadeada até mesmo uma guerra. Apesar de as razões para o conflito em 1982 terem sido correspondentes aos contextos da época, essa ainda se faz uma pauta atual visto que as Ilhas ainda são um ponto de discórdia, tensão e disputa.

Esse trabalho tem o objetivo de abordar o tema das Ilhas Falkland/Malvinas, não com o intuito de justificar o seu pertencimento a algum determinado país, mas sim, de chamar atenção da responsabilidade internacional, não só por parte dos Estados, mas também da comunidade internacional e da sociedade civil global que podem gerar maior pressão internacional, nas Organizações Internacionais, bem como na Organização das Nações Unidas; pois

¹ Centro de Integração do Mercosul - Curso de Relações Internacionais Universidade Federal de Pelotas.

² Centro de Integração do Mercosul - Curso de Relações Internacionais Universidade Federal de Pelotas.

³ Centro de Integração do Mercosul - Curso de Relações Internacionais Universidade Federal de Pelotas.

esses são atores que podem se pronunciar sobre a questão; e que têm força para dar a devida atenção ao caso, com o objetivo de solucionar esses desentendimentos que já perduram por tantos anos.

Malvinas ou Falkland? Investigações acerca dos dilemas territoriais na América Latina

Problemas internos de um país, questões morais e ideológicas, crises econômicas, interesses eleitorais; busca de popularidade, busca por aumentar o território, ou simplesmente a busca por poder. Esses são alguns dos inúmeros motivos que podem resultar em uma guerra. Há 30 anos, tivemos um exemplo em que ambas as partes seja por interesse, pela busca por poder e moral, pelo intuito de desviar a atenção de problemas econômicos ou desviar a insatisfação da população resultou em um conflito armado. Isso ocorreu na disputa das Ilhas Malvinas/Falkland, a qual fica localizada no Oceano Atlântico, aproximadamente a 500 quilômetros da costa Argentina, e que se encontra administrada pela Grã-Bretanha desde 1833.

A Argentina antes da invasão das Ilhas estava passando por uma ditadura militar, regime que já estava chegando ao fim, e, por esta razão contestava-se cada vez mais o caráter e a legitimidade dos militares. O modelo econômico do país estava esgotado, a cobrança populacional devido à tensão estava cada vez maior, e, diante dessa situação o ditador argentino, Leopoldo Fortunado Galtieri Castelli, após o anúncio oficial do governo britânico do envio dos navios à Ilha, viu uma possível saída para desviar a atenção dos problemas do governo atual e enviou tropas argentinas para desembarcarem nas ilhas. O Reino Unido, apesar de na época ter uma democracia formal, passava por um momento de crise com a primeira-ministra Margaret Hilda Thatcher devido ao arrocho econômico imposto ao país, e por tal razão viu uma boa oportunidade de fazer desta guerra uma estratégia para ganhar novamente popularidade e manter a primeira-ministra no governo.

A Guerra das Malvinas/Falkland, teve início em 2 de abril de 1982, e ocorreu devido a disputa pela soberania das determinadas Ilhas entre a Argentina e o Reino Unido. Este último alegava ter a

posse das ilhas desde 1833 quando fizeram sua colonização. E a alegação argentina era de que passou a possuir o arquipélago assim que se deu sua independência⁴ em 1816. Desta maneira, a Argentina se considera herdeira dos direitos espanhóis sobre a ilha. Durante a guerra, a Inglaterra conseguiu fazer um bloqueio econômico à Argentina, e, a Comunidade Europeia e a OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) declararam um embargo comercial contra o país. Assim, a derrota argentina no conflito trouxe consequências políticas no âmbito interno e externo⁵. Houve tentativa de negociação das ilhas entre os países desde 1965 quando a Argentina conseguiu que a ONU intermediasse o conflito, aprovando a resolução 2065, mas não obtiveram sucesso, os britânicos não se mostraram interessados em resolver o assunto em questão. Dezessete anos depois foi então que o presidente da Argentina, ao saber do envio de quarenta navios de guerra mandados pelo governo britânico, decidiu unir suas forças militares e invadir as Ilhas Falkland/Malvinas - atitude essa que rapidamente fez com que a primeira ministra Margaret Thatcher, enviasse a força militar naval britânica em direção do arquipélago, desencadeando então a Guerra das Malvinas. Nenhum dos governos estava disposto a resolver diplomaticamente a questão da soberania das Ilhas, Galtieri (tinha que explicar quem) já havia dito que a qualquer ataque, não hesitaria guerra.

O conflito armado teve duração de 74 dias. Os argentinos foram derrotados no dia 13 de junho em Tumbledown e então o conflito acabou dia 14 de junho com a rendição das forças argentinas, assinada pelo general Mario Menéndez. Como consequências da guerra foram mais de 900 mortos, o fim da ditadura militar na Argentina com o ditador Leopoldo Galtieri sendo deposto por seus colegas militares e tendo Carlos Menem assumindo a presidência da República no país, através de eleições democráticas realizadas em 1983 - o qual inicialmente tinha planos para retomar as Malvinas “a ferro e fogo”, mas posteriormente muda de ideia e tenta aproximação com a Grã-Bretanha. Do lado do Reino Unido, a vitória consolidou o governo

⁴ **Globo** 2012.

⁵ MOREIRA, 2008.

da primeira-ministra Margaret Thatcher⁶.

Em 1947, quase todos os países das Américas, incluindo a Argentina e os Estados Unidos da América, assinaram o TIAR (*Tratado Interamericano de Assistência Recíproca*), cuja finalidade era defender um membro em caso de ataque externo. Uma agressão seria considerada um ataque contra todos. Em 1982, a Argentina invocou o Tratado, pedindo apoio norte-americano contra o que considerava uma agressão do invasor inglês. Em resposta, os Estados Unidos da América resolveram apoiar a Inglaterra. Os EUA, além de laços históricos e culturais com os ingleses, também eram signatários da OTAN, e o único interesse político que tinham na América Latina era conter o comunismo⁷.

Após a Guerra das Malvinas, a Argentina se sentiu na obrigação de estreitar os seus relacionamentos com os demais países do cone sul. Ou seja, a importância das Ilhas Malvinas ultrapassa as intenções da ditadura e continua a influenciar a política externa argentina até os dias atuais, bem como as relações entre os países da América do Sul. O mais inesperado legado da guerra foi, assim, o impulso à integração regional, em particular à aproximação de Argentina, Brasil e Chile. Até mesmo o Mercosul [Mercado Comum do Sul] decidiu não aceitar embarcações com bandeiras britânicas em seus portos, devido a maior militarização inglesa na região. Tal atitude evidencia que essa é uma questão que merece devida atenção internacional, pois não se trata apenas da Argentina e do Reino Unido disputando um território, mas sim de vários países envolvidos numa disputa de interesses que já perdura mais de 30 anos, e que já teve consequências desastrosas em um primeiro momento.

Posto este contexto de conflito e instabilidade, é possível questionar a ação internacional - ou a falta dela - com relação à situação das Ilhas. É notável que tal disputa ecoa internacionalmente desde sua eclosão até os dias atuais, de modo que diversos países, instituições e blocos regionais vem expressando suas posições, muitas

⁶ **Guia da Guerra das Malvinas - BBC**, 2002.

⁷ FERREIRA, 2013.

vezes sem considerar pontos imprescindíveis como a vontade da população local e seu governo instituído, apesar de não independente; questionando a aplicabilidade de determinados princípios do direito internacional. Assim, se faz hoje, insuficiente uma abordagem bilateral do conflito; há muito ele já pode ser considerado como um desafio multilateral para a manutenção da paz e da segurança internacional e da superação de uma antiga lógica de ressentimentos históricos rumo a uma nova ordem de cooperação⁸.

O caso das Malvinas/Falkland já foi levado à ONU diversas vezes. A primeira resolução da Assembleia Geral da Organização tratando exclusiva e diretamente do caso foi redigida em 1965 e, convidava os governos da Argentina e do Reino Unido a negociarem uma saída pacífica para a disputa. Outras resoluções se somaram sem grandes efeitos na política internacional e, após o conflito armado de 1982, passou a ser frisada a necessidade do uso do princípio da não utilização da força. Desse modo, o conflito vem sendo discutido no âmbito da Organização das Nações Unidas e especialmente no Comitê Especial para a Descolonização, porém medidas efetivas não vieram a ser tomadas de maneira que a instabilidade e a insegurança se mantêm no cenário internacional⁹.

O Reino Unido vem sofrendo denúncias argentinas por militarizar o Atlântico Sul e por violação da territorialidade argentina; Em junho de 2013, no “Comitê Especial para a Descolonização”, sobre a ótica do representante da Federação Russa a militarização do Atlântico Sul é inaceitável, de modo que a região deve se manter limpa de armas nucleares, adicionando que ambas as partes deveriam evitar ações que pudessem dificultar as negociações¹⁰. Entretanto, o assunto nunca foi levado a instâncias que teriam a discricionariedade de julgar tais denúncias ou pontuar as medidas a serem tomadas.

⁸ Special Committee on Decolonization considers ‘questions of the falkland islands - Malvinas-’ hears from petitioners, islands assemblymen, argentina’s president, 2012.

⁹ South Atlantic Council; United Nations Documents on the Falklands/Malvinas Conflict, 2012.

¹⁰ Special Committee on Decolonization approves text reiterating need for negotiated settlement of falkland islands - Malvinas - question, 2013.

O princípio da autodeterminação dos povos é abertamente invocado no tocante desse conflito. De acordo com Maria Angélica Ikeda, ele consiste na possibilidade de um grupo social conduzir livremente seu destino político, cultural e econômico¹¹. Além de ter se tornado parte do direito internacional costumeiro sendo um princípio fundamental do direito internacional, a autodeterminação dos povos também está amparada pela Carta das Nações Unidas e pela Convenção Internacional de Direitos Cíveis e Políticos [ICCPR] assinadas e ratificadas pelos países envolvidos no caso. O forte reconhecimento desse princípio e de sua inviolabilidade leva as nações envolvidas nesse conflito a usarem desse argumento a seu favor de modo que surgem diferentes interpretações da situação das Ilhas sob esse espectro de credibilidade¹².

Héctor Marcos Timerman, Ministro das Relações Internacionais da Argentina, alega que o princípio da autodeterminação dos povos não pode ser invocado nesse caso, pois as Ilhas não seriam a casa de um povo subjugado ou dominado. Outro argumento argentino é o de que tal princípio não pode ser utilizado de maneira a promover os resultados de uma conquista militar¹³.

Para julgar a abordagem do princípio de autodeterminação e, diante do referendo realizado em 2013 nas Ilhas que perguntava à população se ela desejava que o status político da Ilha fosse mantido como o de território ultramarino do Reino Unido, é necessário considerar a Declaração da Descolonização de 1960 da que abriga uma resolução que considera que países ou povos que através de eleições gerais ou referendo endossarem a a) independência completa, b) “livre associação” com outro estado, ou c) integração com outro estado, teriam atingido a autodeterminação¹⁴. Tal referendo que demonstrou a vontade da população kelper com 90% de aprovação a continuar

¹¹ IKEDA, 2001.

¹² Legal Information Institute, 2013; SILVA, 2013.

¹³ Special Committee on Decolonization approves text reiterating need for negotiated settlement of falkland islands - Malvinas - question, 2013.

¹⁴ South Atlantic Council; United Nations Documents on the Falklands/Malvinas Conflict, 2012.

parte do Reino Unido respeitando a unidade governamental da Ilha de modo a depender do Reino Unido apenas para a política externa e defesa, preservaria, assim, o que o povo considera como suas características étnicas, identitárias, culturais e históricas¹⁵.

Entretanto, tal referendo tem sua validade e legalidade questionada pela Argentina, que possui o suporte de outras nações, principalmente as do Sul Global. Tais questionamentos são embasados principalmente na lógica da embaixadora argentina em Londres, Alicia Castro, que defende que o referendo se trata de uma manobra sem nenhum valor legal por não ter sido convocado e nem supervisionado pelas Nações Unidas¹⁶.

Considerando que ambas as partes desejam o respeito à autodeterminação dos povos e, estão em conformidade com os propósitos da Carta da ONU dispostos no art. 1:

[...] desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito do princípio da igualdade de direitos e autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas para reforçar a paz universal¹⁷.

E, que, os kelpers constituem um povo com suas características identitárias, históricas, culturais e linguísticas; além do quesito operacional que, de acordo com Fábio Comparato consiste em um sujeito capaz de se atribuir determinadas prerrogativas e responsabilidades coletivas¹⁸. Considera-se como um dever da comunidade internacional zelar pelos princípios dispostos na Carta das Nações Unidas, em especial para com o desenvolvimento das relações amistosas entre as nações.

Outros propósitos das Organização das Nações Unidas que também deveriam ser levados a cabo pelos principais atores internacionais que se relacionam com o dado caso são:

¹⁵ BBC News, 2013.

¹⁶ CASTRO, 2013.

¹⁷ UN Charter, 1945.

¹⁸ COMPARATO, 1997.

1) Manter a paz e a segurança internacionais e para esse fim: tomar medidas colectivas eficazes para prevenir e afastar ameaças à paz [...] e em conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajustamento ou solução das controvérsias ou situações internacionais que possam levar a uma perturbação da paz; 2) Desenvolver relações de amizade entre as nações baseadas no respeito do princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal; 3) Realizar a cooperação internacional, resolvendo os problemas internacionais de carácter económico, social, cultural ou humanitário, 4) Ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns¹⁹.

O Conselho de Segurança, braço da ONU ao qual é concedido a responsabilidade primária pela manutenção da paz e da segurança internacional²⁰, é largamente criticado por sua pouca eficácia na ajuda da resolução do caso das Ilhas. O Conselho de Segurança, de acordo com o artigo 34 da Carta das Nações Unidas, tem a incumbência de

Investigar qualquer disputa ou qualquer situação que possa levar à fricção internacional ou levantar uma disputa, em ordem de determinar quando a continuação da disputa ou situação é passível de ameaçar a manutenção da paz e segurança internacional²¹.

Assim, tal órgão seria responsável por tomar medidas mais restritas no determinado caso, em acordo com seus objetivos de identificar conflitos eminentes e que possam ameaçar a estabilidade do sistema internacional.

O caso já foi levado ao Conselho de Segurança para análise, mas há críticas de que o conflito não teria a atenção devida no Conselho devido ao status de membro permanente e com veto no Conselho de Segurança do Reino Unido. Sendo assim, a questão continua a ser tratada anualmente nos relatórios do Comitê Especial para a

¹⁹ Carta das Nações Unidas, 1945.

²⁰ UN Charter, 1945.

²¹ UN Charter, Article 34, 1945.

Descolonização, o subcomitê da Assembleia Geral, que possui maior relação com a questão das Malvinas/Falkland.

Outro aspecto importante para se estabelecer a necessidade de uma maior atenção da comunidade internacional para o conflito das Ilhas é o conceito inovador da “Responsabilidade de Proteger” amplamente utilizado nas questões da preservação e defesa dos direitos humanos também se relaciona com a conjuntura do conflito entre o a Argentina e o Reino Unido, no tocante de que especifica a responsabilidade da comunidade internacional de prevenir conflitos que levem à ameaça da segurança das pessoas. Assim, a “Responsabilidade de Proteger” prevê o estudo das raízes e das causas diretas do conflito a fim de proteger as populações de qualquer risco de violação a seus direitos fundamentais²².

Imprescindível também, na atualidade, e para a catalisação de esforços e pressão internacional é a presença da sociedade civil na discussão e abordagem do assunto. O conceito de sociedade civil ainda não está bem delimitado e diferentes autores possuem diferentes visões sobre ele, caindo assim em um problema que de acordo com Keane é o de ser um termo cuja descrição é tudo e ao mesmo tempo nada. Keane se refere à sociedade civil como os diversos grupos que trabalham além de fronteiras e alcançam o governo; uma nova organização heterogênea de grupos, ativistas e redes de conexão. Nessa lógica, para o autor, a sociedade civil global constitui uma esfera aberta cuja importância depende de sua capacidade de se democratizar, de perseguir valores universais e de se integrar às instituições de governança²³.

Conseqüentemente, a sociedade civil global bem articulada possuiria as ferramentas para incluir o conflito das Malvinas/Falkland na agenda internacional de modo e pressionar os mecanismos de governança global e as instituições competentes a darem a merecida atenção ao assunto, cumprindo com suas disposições fundamentais. O engajamento da sociedade civil possibilitaria uma melhor abordagem

²² The Responsibility to Protect, 2001.

²³ KEANE, 2003.

do tema em fóruns de discussão, levando novos atores em consideração e criando um ambiente de discussão mais democratizado, horizontal e aberto a novas possibilidades de cooperação internacional.

Our times demand a new definition of leadership - global leadership. They demand a new constellation of international cooperation - governments, civil society and the private sector, working together for a collective global good²⁴.

Dessa maneira, vimos a necessidade da tomada de consciência da comunidade internacional – não só das organizações, mas também da sociedade civil – para a sua responsabilidade de ajudar na cooperação internacional e na manutenção da paz e da segurança do sistema. O respeito ao direito internacional, às normas e tratados vigentes deve ser estimulado de modo que uma solução pacífica da controvérsia se estabeleça; entretanto, somente a indicação de que devem ocorrer negociações pacíficas está insuficiente. Outras instituições deveriam ter voz no auxílio da obtenção de soluções pacíficas para o conflito estabelecido e os órgãos já reconhecidos e com responsabilidades estabelecidas poderiam empenhar esforços mais efetivos para desembaraçar tal situação que se desenrola através dos séculos e que ainda hoje gera instabilidade, cria ameaças e entaves no sistema internacional.

Considerações Finais

Tendo em vista os aspectos observados; os argumentos motivacionais das partes diretamente envolvidas, os acontecimentos históricos, o conflito armado travado e as negociações não efetivas. É importante destacar a multilateralidade envolvida na questão das Malvinas/Falkland. Assim, se faz necessária uma nova abordagem do conflito, de modo a somar esforços das mais diversas entidades do cenário internacional para a consolidação de um ambiente pacífico e estável.

²⁴ Secretary-General Ban Ki-moon Speech at World Economic Forum Davos, Switzerland, 29 January 2009.

Deve-se considerar a importância de atores não-estatais no desenvolvimento das negociações do conflito, bem como a sociedade civil global, as organizações não governamentais e outras instituições internacionais, agindo como mecanismos de pressão internacional para uma resolução efetiva da questão. Desse modo, a busca por cooperação se torna indispensável de maneira que a coesão de incentivos para a solução pacífica da disputa ajude a acelerar e positivar medidas de estabilização do sistema internacional. Então, visto os fundamentos dispostos acordados em convenções internacionais, especifica-se a responsabilidade da comunidade internacional de agir no tocante de proteger a segurança coletiva e as relações amigáveis no plano internacional.

Referências:

BBC BRASIL. Disponível em:

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/03/120330_malvinas_falkland_entenda.shtml> . Acesso em 01 de novembro de 2013.

BBC News. **Falklands referendum: Voters choose to remain UK territory**, 12 March, 2013. Disponível em: <

<http://www.bbc.co.uk/news/uk-21750909>> . Acesso em 28 de outubro de 2013.

BUENOS AIRES HERALD. **Argentina's Ambassador to London dismisses referendum**, March 12, 2013. Disponível em: <

<http://www.buenosairesherald.com/article/126204/argentinas-ambassador-to-london-dismisses-referendum>>. Acesso em 28 de outubro de 2013.

COMPARATO, Fábio. **Variações sobre o conceito de povo no regime democrático**. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n31/v11n31a13.pdf>>. Acesso em 30 de outubro de 2013.

CORNELL UNIVERSITY LAW SCHOOL. Legal Information Institute. Self determination (international law) Disponível em:

<http://www.law.cornell.edu/wex/self_determination_international_law>. Acesso em 27 de outubro de 2013.

FERREIRA, A. Ilhas Malvinas, 30 anos depois da guerra, ainda sem solução. **Rama na Vimana**, 13 de abril de 2012. Disponível em: <<http://ramanavimana.blogspot.com.br/2012/04/guerra-das-malvinas-30-anos-depois.html>>. Acesso em 02 de novembro de 2013.

IKEDA, Maria Angélica. **O princípio da autodeterminação dos povos** - Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2001. Dissertação (mestrado) em direito internacional.

INTERNATIONAL COALITION FOR THE RESPONSIBILITY TO PROTECT. **The Responsibility to Protect**, 2001. Disponível em: <http://responsibilitytoprotect.org/ICISS%20Report.pdf> Acesso em 31 de outubro de 2013.

KEANE, John. **Global Civil Society?** Foreign Affairs, 2003. Disponível em: <http://www.foreignaffairs.com/articles/59214/g-john-ikenberry/global-civil-society>. Acesso em 27 de outubro de 2013.

MERCOPRESS: **South Atlantic News Agency**. Argentina takes Falklands sovereignty claim complaint to the Security Council, October 18th 2012. Disponível em: <<http://en.mercopress.com/2012/10/18/argentina-takes-falklands-sovereignty-claim-complaint-to-the-security-council>>. Acesso em 30 de outubro de 2013.

MOREIRA, Artur Luiz Santana. **Guerra das Malvinas: o impacto geopolítico do conflito no relacionamento entre a Armada da República Argentina (ARA) e a Marinha do Brasil (MB)**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ), 2008. Disponível em: < http://www.bdtd.uerj.br/tde_arquivos/17/TDE-2008-11-11T115745Z_379/Publico/dissertacao%20completa%20Artur.pdf>. Acesso em 03 de outubro de 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Conselho de Segurança. Resolução 502 de 3 de abril de 1982. Disponível em:

<[http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/RES/502%20\(1982\)](http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/RES/502%20(1982))>. Acesso em 03 de novembro de 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas**. Disponível em: <<http://www.un.org/spanish/Depts/dpi/portugues/charter/>>. Acesso em 13 de outubro de 2013.

SILVA, Emílio. **A formação composta do princípio da autodeterminação dos povos**. Relações Internacionais. Disponível em <<http://relacoesinternacionais.com.br/direito-internacional/formacao-composta-principio-da-autodeterminacao-dos-povos/>> Acesso em 28 de outubro de 2013.

SOUTH ATLANTIC COUNCIL. **UN Documents on the Falkland/Malvinas Conflict**. Disponível em: <<http://www.staff.city.ac.uk/p.willetts/SAC/UN/UN-LIST.HTM>>. Acesso em 13 de novembro de 2013.

UNITED NATIONS. **Charter of the United Nations**. Disponível em <<http://www.un.org/en/documents/charter/index.shtml>> Acesso em 03 de novembro de 2013.

UNITED NATIONS. General Assembly. **Special Committee on Decolonization**, 4 meeting, June 12, 2012. Disponível em: <<http://www.un.org/News/Press/docs/2012/gacol3238.doc.htm>> Acesso em 27 de outubro de 2013.

UNITED NATIONS. United Nations and Civil Society. Disponível em: <<http://www.un.org/en/civilsociety/>>. Acesso em 30 de outubro de 2013.

UNITED NATIONS. General Assembly. **Special Committee on Decolonization**, 8 meeting, June 20, 2013. Disponível em: <<http://www.un.org/News/Press/docs/2013/gacol3257.doc.htm>> Acesso em 27 de outubro de 2013.

Estado, constituição e direitos humanos na construção da política externa de armas e desarmamento

*Gustavo Oliveira Vieira*¹

*Gabriel Francisco Silva*²

*Stefian Metzen Klein*³

A formação da política internacional após a II Grande Guerra tem na ONU um marco jurídico-político estruturante na direção de dois valores fundantes: paz e direitos humanos. Valores que aparentemente amplos, tão consensuais quanto polissêmicos, ao longo dos últimos setenta anos encontraram uma delimitação altamente especializada e técnica para margear a situação mundial e introduzir uma visão crítica sobre o modo com que são (in)viabilizados pelas políticas públicas estatais - sejam estas voltadas para dentro (política interna) ou para fora (política externa).

Neste contexto, a República Federativa do Brasil, membro da ONU desde a sua fundação, portanto parte da Carta das Nações Unidas, tem os valores onusianos incluídos nos princípios que devem reger o país em suas relações internacionais. O artigo 4^a da Constituição brasileira de 1988 aduz em seus incisos II a “prevalência dos direitos humanos” e no inciso VI a “defesa da paz”. Mas até que ponto esta convergência normativa-principiológica é atendida na construção da política externa do país? Partindo da premissa de que o controle de armas e o desarmamento constituem vias para a paz, até

¹ Doutor em Direito pela UNISINOS, professor adjunto no curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

² Graduando em Relações Internacionais, 8^a semestre, Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

³ Graduando em Relações Internacionais, 8^a semestre, Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

que ponto o Brasil constrói, coopera e implementa as políticas internacionais nessa seara?

O estudo da política externa brasileira no âmbito das questões do controle de armas e do (des)armamento em face aos princípios da paz e dos direitos humanos é uma pauta interdisciplinar ou transdisciplinarmente relevante, pois tem alta pertinência científica para o campo das Relações Internacionais, para a Ciência Política, o Direito, para a Sociologia para a Histórica e sobretudo para os Estudos e Pesquisas de Paz, entre outras. De outro lado, trata-se de uma questão socialmente imperativa - e não apenas relevante -, tendo em vista que as posições políticas dos Estados são elementos-chave para respeitar e fazer respeitar os direitos humanos na ordem interna e na ordem internacional.

Deste modo, o presente artigo pretende analisar a posição adotada pela política externa brasileira nos assuntos de controle e desarmamento, tomando como amostra de análise as temáticas das minas terrestres, munições cluster e armas leves, considerando as relações intrínsecas que estas temáticas possuem com a defesa da paz e a prevalência dos direitos humanos a fim de verificar se os princípios constitucionais têm realmente guiados as relações internacionais brasileiras.

Paz e direitos humanos por meio da erradicação das minas antipessoal

A proliferação de minas terrestres antipessoal atravança a possibilidade da construção de um cenário de paz e de direitos humanos. Ao permanecer após os conflitos armados cessarem, demonstra claramente o impacto de longo prazo do cenário de guerra, ameaçando e violando direitos tanto civis quanto sociais, pois não apenas ameaça vida e integridade física, como também a condição de possibilidade para o desenvolvimento econômico e social de comunidades por dezenas de países no planeta, com repercussões intergeracionais. Ante tal panorama, a comunidade internacional organizou-se para pôr fim a este tipo de arma.

No início dos anos 1990, a gravidade do problema gerado pela proliferação do uso de minas terrestres antipessoal – arma cuja principal característica é ser acionada pela própria vítima – foi detectado por parte dos atores da Sociedade Civil, como promotora de uma grave crise de saúde pública mundial. Motivo que produziu uma ampla articulação de pessoas e instituições. Um grupo de ativistas percebeu que o problema afetava principalmente a população civil mais vulnerável e no pós-guerra. Isso ocorria mesmo décadas depois do cessar-fogo e de firmados os acordos de paz. Além disso, a situação se propagava em dimensão global.

Identificou-se a problemática das minas terrestres num prisma mundial nos anos 1990: 1 vítima a 22 minutos, ou, 26 mil vítimas ao ano, sendo, destas 90% civis; as minas se mantêm ativas por muitas décadas, algumas da 2ª Guerra estão ainda prontas para serem detonadas; no total foram 103 países afetados; estimou-se 110 milhões de minas plantadas; a custos humanitários e financeiros dificilmente mensuráveis pois os sobreviventes demandarão suporte por toda a vida; 600 tipos de minas produzidas; o custo de 3-50 dólares para usar uma mina e 300-2000 dólares para que a mesma seja removida; soma-se a isso, 50 países ainda produzindo e boa parte exportando os artefatos. O panorama nos anos 90 era aterrador, seja do ponto de vista humano, social, ambiental quanto econômico⁴.

Os custos do uso de minas terrestres também podem ser expressos pelos aspectos humanos, sociais e ambientais. Afeta a possibilidade de os cidadãos não poderem morar em suas casas ou usarem sua terra, causando sérios obstáculos à reconstrução do país muito depois de a guerra ter acabado. Além dos custos econômicos, a desagregação social gerada por tornar locais inacessíveis ou de difícil acesso, destroça a possibilidade de maior interação no seio de uma comunidade, sitiada por (ou pelo medo de haver) campos minados. O simples medo sobre a presença de minas, presentes ou não, bloqueia o acesso das pessoas à terra e aos seus lares. Os campos minados também ameaçam a vida selvagem e a criação de animais, milhares de animais estão sendo mortos ou feridos (em 1980 foi reportada a morte de mais de 9000

⁴ VINES, 1998.

cabeças de gado, lembrando que o gado para populações pobres africanas tem funções econômicas e sociais críticas). Ainda sobre a questão ambiental, alguns campos minados tornaram-se o lar de moscas tsé-tsé; centenas de elefantes foram mortos; e alguns parques selvagens na África, habitat para diversos tipos de animais, contaminados⁵.

Compreendido que a ameaça gerada pelas minas antipessoal havia tomado proporções mundiais, ativistas identificaram uma bandeira comum: erradicar do planeta as minas terrestres antipessoal. Após, um conjunto de seis ONGs se articularam para a formação da ICBL - Campanha Internacional para Erradicar Minas Terrestres (sigla em inglês), em 1992. O objetivo da ICBL era fazer com que os Estados estabelecessem a proibição do uso, produção, transferência, comércio, e prescrevessem a destruição dos estoques, assumissem a remoção das minas e instituíssem a assistência às vítimas a partir de um marco jurídico internacional vinculante, sem lacunas ou possibilidade de reservas.

O primeiro passo se deu com a tentativa de incorporar a proibição das minas antipessoal em um novo protocolo à Convenção sobre Certas Armas Convencionais de 1980. Contudo, o texto final do Protocolo II emendado gerou insatisfação em diversos atores envolvidos com o trabalho pela diminuição dos efeitos do uso das minas terrestres no planeta. O Comitê Internacional da Cruz Vermelha, a ONU e a ICBL manifestaram claramente sua insatisfação a respeito da insuficiência do texto para se enfrentar o problema humanitário. Razão pela qual o Canadá chamou uma conferência diplomática em outubro de 1996 para dar início ao chamado Processo de Ottawa, que ao longo de 14 meses traçou um circuito de negociações para finalizar na adoção de um tratado internacional pela erradicação total da minas antipessoal, sem possibilidade de reservas, ambiguidades ou evasivas.

Após a entrada e vigor do Tratado de Ottawa, houve uma convergência de esforços na erradicação das minas, em todos os níveis, e a estigmatização sobre a arma também foi alavancada por uma contundente campanha de conscientização. Ao longo dos anos,

⁵ HANDICAP INTERNATIONAL, 2001.

comprovou-se que o tratado funcionou, mesmo faltando muito a ser feito a esse respeito. Em síntese, 160 Estados se tornaram parte do tratado, e, mesmo alguns que não são Estado Parte tendem e implementar (como os EUA que não produz, exporta ou usa há mais de década, e ainda auxilia na ação antiminas). Mais de 40 países pararam de produzir, raros países ainda plantam minas, inclusive nota-se uma redução muito significativa do uso por parte dos atores armados não estatais; mais de 45 milhões de minas foram destruídas por parte de 86 Estados que concluíram a destruição de seus estoques; o número de acidentes continua reduzindo anualmente, apesar de se contarem aos milhares. Apesar dos avanços, muito ainda resta ser feito para limpar o mundo das minas antipessoal e afastar esta ameaça da vida cotidiana de milhões de pessoas no planeta. Trabalho que o Brasil tem contribuído.

A contribuição do Brasil na política anti-minas

Em 3 de dezembro de 1997, o Brasil assinou o Tratado de Ottawa e o ratificou em 30 de abril de 1999. Em 1ª de novembro de 1999, o tratado entra em vigor no território brasileiro. Atualmente o Brasil figura como um Estado parte do Tratado de Otawa. Embora não seja um país afetado diretamente pelo problema das minas, basicamente já cumpriu suas principais metas de implementação do tratado. Quanto ao comprometimento técnico, o Brasil, embora já tenha destruído seus estoques, ainda resiste em reduzir o número de minas reservadas para treinamento militar em desminagem. Este estoque brasileiro para treinamento se constitui como o maior estoque de retenção permitida.

Desde então, de acordo com o art. 2 do Tratado de Otawa, o Brasil incumbe-se de nunca sob circunstância alguma: 1) Usar minas antipessoais; 2) Desenvolver; 3) Produzir; 4) Adquirir; 5) Armazenar; 6) Reter; 7) Transferir para alguém direta ou indiretamente. Conforme o art. 4, o Brasil teve quatro anos para destruição dos estoques, e 180 dias para entregar relatório ao secretário da ONU, com as informações sobre as medidas nacionais de implementação (art. 9) e medidas de transparência (art.7). essas tarefas já foram cumpridas pelo Brasil. Em relação à limpeza de minas, o Brasil tem participado do grupo constituído para desminagem na América Central (MARMINCA) com

11 supervisores (num total de 27), com um custo anual de 1 milhão de dólares.

Contudo, convém acentuar aqui o comprometimento que o Brasil tem que corresponde à cooperação internacional. Essa exigência aos Estados Parte é que estimula uma reflexão sobre a sociedade civil transnacional. A adesão à Campanha pelo Banimento de Minas Terrestres, em um país não afetado passa por uma compreensão qualificada sobre a importância de da colaboração e interdependência dos Estados por um mundo mais humanitário e pacífico.

O artigo 3 do Tratado de Ottawa, traz uma exceção à determinação de destruição dos estoques, que seria a possibilidade de o Estado Parte reter um “número mínimo absolutamente necessário” de minas para o desenvolvimento de técnicas de detecção, desminagem ou destruição. O corre que o entendimento da comunidade internacional de “número mínimo absolutamente necessário”, algo em torno de algumas centenas ou poucos milhares (aproximadamente cinco mil minas). Apesar de o Brasil ter cumprido em suas obrigações básicas de implementação, insistia em reter aproximadamente 16000 minas, o que causava grande controvérsia - número que tem sido substancialmente reduzido nos últimos anos.

A temática das minas antipessoal no Brasil, é tão distante como pode parecer. Segundo declaração do governo, desde 1984 não se exportou mais estes artefatos. Por outro lado, segundo relatórios de organizações não governamentais, o Brasil tanto produziu e exportou minas, que até 1996, constava na lista dos produtores e exportadores. Calcula-se que cerca de 10% dos 110 milhões de minas existentes no mundo são *made in Brasil*, revelando um lado negro do comércio do Estado brasileiro.

Em face do envolvimento do Brasil no comércio de minas terrestres no passado, é que se busca exigir certo comprometimento do Estado brasileiro. Trata-se de um envolvimento no sentido de somar esforços juntamente com a comunidade internacional na tarefa de promover a erradicação das minas terrestres. É preciso erradicar as minas que ainda são estocadas tanto por Estados Partes do Tratado de

Otawa, como de Estados que ainda não são signatários, pois embora estas armas estejam estocadas, também estão potencialmente suscetíveis de serem utilizadas, conforme os desmandos ou arbitrariedades da geopolítica internacional. Também resta um grande esforço para limpar inúmeros campos minados, tanto aqueles já mapeados como os que ainda poderão ser descobertos.

Tudo isto está a demonstrar uma mudança de postura, da produção e exportação para a destruição e cooperação internacional em prol do que está nos princípios que devem reger as relações internacionais do país. Entretanto, não é o mesmo que ocorre com a postura do país no que tange ao problema das munições cluster.

Munições cluster e direitos humanos

1- O que são Munições Cluster

Munições Cluster, também conhecidas com “bombas de fragmentação”, são armas que funcionam como um contêiner, contendo, em seu interior, dezenas ou até centenas de pequenas submunições (explosivos). Dessa maneira, ao ser lançado, pelo solo ou pelo ar, esse contêiner é aberto, espalhando indiscriminadamente as submunições sobre uma ampla área de impacto (estimadas no tamanho de 2 a 4 campos de futebol). Entretanto, muitas delas falham ao tocarem o chão, tornando-se, assim, minas terrestres antipessoal, que remanesçam mesmo quando o conflito já houver terminado. Assim, “as munições cluster colocam civis em perigo tanto durante os conflitos, devido a seu efeito sobre uma ampla área, quanto depois dos conflitos, devido às submunições não detonadas”⁶.

Estimativas mostram que índices de falha destas munições estão entre 10% e 40% das munições lançadas, dependendo das circunstâncias nas quais tais munições são empregadas, tendo como fatores determinantes o tipo de vegetação, de solo e o clima⁷. Além

⁶ CMM, 2011: “Thus cluster munitions put civilians at risk both during attacks due to their wide area effect and after attacks due to unexploded ordnance” CMM, 2012. (Tradução livre)

⁷ DOSSIÊ, 2008.

disso, o número de mortes causadas por este tipo de munição é estimado entre 20.000 e 54.000 mortes, sendo que mais de 90% das vítimas são civis e ao menos 40 % são crianças⁸.

Este tipo de arma começou a ser utilizado durante a II Guerra Mundial, pelas forças Alemãs e Soviéticas. A partir de 1970, as munições cluster voltaram a ser fortemente utilizadas durante conflitos, sendo empregadas, por exemplo, pelos Estados Unidos no Camboja, Laos e Vietnã; por Israel contra Síria e Líbano na Guerra do Golfo; no conflito da ex-Iugoslávia, e mais recentemente no Afeganistão (2001-2002), Iraque (2003-2006), Líbano (2006), Líbia (2011) e Síria (2012-2013). Tomando-se uma linha histórica, tem-se notícia de que 41 países e territórios⁹ já sofreram (ou sofrem ainda hoje¹⁰) com o uso indiscriminado das munições cluster. Além disso, 19 países já utilizaram este tipo de arma, e outros 34¹¹ já produziram munições cluster¹².

⁸ CMM, 2013.

⁹ Afeganistão, Alemanha, Angola, Arábia Saudita, Argentina (Falkland Islands/Malvinas), Azerbaijão, Bósnia e Herzegovina, Camboja, Chade, Chile, Colômbia, Croácia, Eritreia, Etiópia, Geórgia (Ossetia do Sul), Irã, Iraque, Israel, Jordânia, Kosovo, Kuwait, Laos PDR, Líbano, Líbia, Mauritânia, Moçambique, Montenegro, Nagorno-Karabakh, Noruega, Palau, Reino Unido (Falkland Islands/Malvinas), República Democrática do Congo, Rússia (Chechnya), Saara Ocidental, Sérvia, Síria, Sudão do Sul, Sudão, Tajikistan, Vietnã, Yemen (CMC, 2013).

¹⁰ Segundo o Relatório sobre Munições Cluster de 2013, Síria e Myanmar utilizaram este tipo de armamento entre a metade de 2012 e o início de 2013. Além disso, relatórios não confirmados apontam que a utilização destes armamentos por Sudão em 2012 e 2013. 25 casualidades com munições cluster remanescentes foram confirmadas em 2012, ocorrendo no Camboja, Laos, Líbano, Nagorno-Karabkh, Sérvia, Sudão e Vietnã (CMM, 2013, p.1-3).

¹¹ África do Sul, Alemanha, Argentina, Austrália, Bélgica, Bósnia e Herzegovina, Brasil, Chile, China, Coreia do Norte, Coreia do Sul, Croácia, Egito, Eslováquia, Espanha, Estados Unidos, França, Grécia, Índia, Irã, Iraque, Israel, Itália, Japão, Países Baixos, Paquistão, Polônia, Reino Unido, Romênia, Rússia, Singapura, Suécia, Suíça, Turquia (CMC, 2013).

¹² CMC, 2012.

2- O Impacto Humanitário

As características acima destacadas das munições cluster fazem com que o uso deste tipo de armamento tenha um forte impacto humanitário nas localidades onde estas armas são empregadas. O caráter indiscriminado e o efeito prolongado sobre o tempo e espaço ocasionado pelas submunições não detonadas colocam em grave perigo as comunidades existentes perto das regiões contaminadas pelos explosivos remanescentes de guerra, que atuarão como um tipo de mina terrestre nestas regiões, ameaçando a vida e a integridade física destas populações, além de causar os mesmos problemas já mencionados no desenvolvimento econômico, social e cultural das populações afetados pela contaminação de minas terrestres.

Desta forma, importantes princípios de Direito Internacional são violados pela utilização deste tipo de armamento, destacando-se o princípio da distinção entre civis e combatentes e a proibição de infligir sofrimento desnecessário¹³. Além disso, direitos e garantias fundamentais internacionalmente consagrados são igualmente violados, considerados os efeitos durante e após o conflito causado pelas munições cluster.

Neste sentido, as vítimas deste artefato têm seu direito à vida e à segurança pessoal (art. 3^a, Declaração Universal dos Direitos do Homem) violados, o direito de livre circulação dentro de um território é limitado pela presença de explosivos remanescentes (art. 13, Declaração). Além disso, as limitações físicas impostas às vítimas ameaçam e limitam as condições destas usufruírem plenamente os direitos econômicos, sociais e culturais garantidos internacionalmente através da Convenção sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966). Desta forma, a utilização e os efeitos gerados por este armamento evidenciam a intrínseca relação existente entre este tipo de artefato bélico e a violação de direitos humanos internacionalmente, reforçando assim a necessidade de, assim como no caso de minas terrestres, erradicar o uso, produção, armazenamento e transferência (comércio) de munições cluster.

¹³ SASS LI; BOUVIER, 1999.

3- As Munições Cluster no cenário brasileiro

O Brasil atualmente produz, armazena e exporta munições cluster. Ao menos quatro empresas já produziram ou ainda produzem munições cluster no Brasil: Avribrás Aeroespacial SA, Britainite Indústrias Químicas, Ares Aeroespacial e Defesa Ltda, e Target Engenharia e Comércio Ltda. Dentre estas, a Avribrás Aeroespacial SA produz a família ASTROS de foguetes, que foram exportadas para a Malásia e Arabia Saudita¹⁴.

No cenário internacional, o Brasil se destaca por ser um dos poucos países a não participar efetivamente no Processo de Oslo, sendo este “o processo diplomático realizado entre 2006 e 2008 que liderou a negociação, adoção e assinatura da Convenção em Munições Cluster de 2008”¹⁵. Este processo foi uma resposta imediata à crise humanitária causada pelo uso maciço de munições cluster por Israel no Líbano, em Agosto de 2006, e que no ano posterior à guerra foi responsável pela morte de mais de 200 civis, devido a presença de explosivos remanescentes das munições cluster.

O argumento utilizado para justificar a posição brasileira adotada de não participação foi porque este (o Processo de Oslo) não balanceou apropriadamente a necessidade de legítima defesa com questões humanitárias. Durante todo o processo, o Brasil manteve a posição de que as munições cluster são militarmente efetivas e que o mais apropriado para lidar com esta situação seria através da Convenção sobre Certas Armas Convencionais de 1980 (CCAC). Entretanto, da mesma forma como que aconteceu com as minas terrestres, as disposições adotadas pelo Protocolo V da CCAC que trata com os explosivos remanescentes de guerra, não são consideradas suficientemente fortes para lidar com o impacto humanitário

¹⁴ PERFIL BRASIL, 2011.

¹⁵ CMM, 2013, p. iii: “The diplomatic process undertaken from 2006–2008 that led to the negotiation, adoption, and signing of the 2008 Convention on Cluster Munitions” (Tradução livre).

causado pelo uso de munições cluster, pressionando assim a comunidade internacional a criar um processo paralelo ao da ONU (o Processo de Oslo) para buscar medidas efetivas contra os danos humanitários gerados pelas munições cluster.

Do mesmo modo, a não participação brasileira na Convenção contra Munições Cluster de 2008 é justificada pela alegada utilidade militar deste tipo de armamento. Segundo o Ministério da Defesa, “o principal objetivo das munições cluster para o Brasil é fortalecer a estratégia de dissuasão e desencorajar ações contra o território brasileiro”¹⁶. Além disso, o consultor em segurança, Áureo Miriglia, diz que “como os explosivos se espalham por regiões amplas, e como o terreno amazônico é pouco habitado, essa pode ser uma opção para se defender de um ataque pela selva”¹⁷. Em Outubro de 2010, oficiais disseram que o acesso a convenção não estava sendo considerado porque vêm utilidade militar nas munições cluster e vêm esta arma como um meio preventivo de defesa¹⁸.

Por outro lado, o Itamaraty afirma que “como o tratado foi firmado fora da ONU, e entendemos que a ONU é o fórum de discussão desse assunto, optamos por não assinar”¹⁹. Entretanto, o Brasil é parte do Tratado contra Minas Terrestre²⁰, oriundo do Processo de Ottawa, que também aconteceu paralelamente ao sistema ONU, demonstrando, assim, uma incoerência na posição atual da política externa brasileira nos assuntos de desarmamento.

Sobre o posicionamento brasileiro na questão das munições cluster, o diretor executivo da divisão de armas da *Human Rights Watch* (HWR), Steve Goose, diz que:

O Brasil já alegou motivos econômicos, pois tem uma indústria vibrante, mas o mercado de exportação secou. A maior parte do mundo assinou o acordo. Por isso, acho que há

¹⁶ ÉPOCA, 2009.

¹⁷ ÉPOCA, 2009.

¹⁸ PERFIL BRASIL, 2011.

¹⁹ ÉPOCA, 2009.

²⁰ **Mine Ban Treaty**, 1997.

razões políticas, como a de ficar em pé de igualdade com potências militares, como EUA, China e Índia²¹.

Corroborando a afirmação de Steve Goose, em uma entrevista concedida ao jornal Folha Online, o major-brigadeiro Jorge Cruz de Souza e Mello, diretor de Assuntos Internacionais do Ministério da Defesa, quando perguntado sobre a participação brasileira no Processo de Oslo, afirmou que:

Acompanhamos as discussões do processo de Oslo, e participamos da convenção da ONU [CCAC], que é muito anterior a de Oslo. Entendemos que o processo [de Oslo] enfraquece o esforço da ONU em prol do desarmamento e da não-proliferação. Na convenção [CCAC] estão os principais atores internacionais – Estados Unidos, Índia, Japão, Paquistão, Israel, China – e ali nós participamos do debate²².

Deste modo, considerando o impacto humanitário causado pelo uso de munições cluster mostrado anteriormente, a posição brasileira adotada pelo Itamaraty revela-se inconsistente com a prevalência dos direitos humanos consagrada no art. 4^a, inc. II, da Constituição Federal de 1988 como princípio regente das relações internacionais brasileiras. Interesse políticos e econômicos parecem se sobrepor em relação à defesa de valores humanitários e das garantias fundamentais de todos seres humanos. Apesar desta retroação observada na postura brasileira em sua política externa de desarmamento e controle de armas, o mesmo não é observado em relação à temática de armas leves.

Armas leves e direitos humanos

1- O Tratado de Comércio de Armas (TCA)

Em abril de 2013 a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou um tratado sobre o comércio mundial de armas. O Tratado de Comércio de Armas (TCA) regula todas as armas convencionais

²¹ HARDMOB, 2009.

²² FOLHA, 2008.

dentro das seguintes categorias: tanques de batalha, veículos blindados de combate, sistemas de artilharia de grande calibre, aviões de combate, helicópteros de ataque, navios de guerra, mísseis e lançadores de mísseis, armas pequenas e armamento leve²³.

Esta iniciativa representa um passo importante e oportuno na luta global contra a transferência de armas ilícitas. O texto do tratado estabelece uma relação com a presença de armas em todo o mundo, especialmente em áreas de conflito, com o desafio da salvaguarda dos direitos humanos. O Brasil assinou o referido tratado em junho de 2013.

2- O Impacto Humanitário

Alguns números comparativos são interessantes para perceber a abrangência e o alto impacto da questão do controle do comércio de armas no mundo. De acordo com o *Control Arms* (2013) - uma campanha da sociedade civil a nível global -, a cada ano são mortas 747.000 pessoas por causa da violência armada, e dez pessoas são feridas para cada pessoa morta por este tipo de violência. Ainda mais, uma em cada dez pessoas no mundo possui armas pequenas, e duas de três pessoas são mortas pela violência armada em países “em paz”.

Apesar de o comércio internacional de armas movimentar estimadamente mais de 60 bilhões de dólares em receitas anuais, até a assinatura do TCA, em 2013, não existiam regras globais para a venda de armas e munições. Desde 2003, o *Control Arms* vem demandando um TCA eficiente, que consiga diminuir os impactos humanitários de um comércio irresponsável de armas. A irresponsabilidade advém do fato de o comércio de armas em escala global ignorar os riscos em relação à segurança ou direitos humanos da população do país de destino destes armamentos. Desta forma, evitar-se-ia, à luz do Direito Internacional, transferências que possam causar danos às pessoas, ou seja, impactos humanitários de um comércio irresponsável, em que

²³ ONUb, 2013.

prevalecem os interesses militares e econômicos sobre os de segurança da população e consequentemente dos direitos humanos²⁴.

Para o Instituto Sou da Paz (2013), o objetivo primordial do TCA é proteger e salvar vidas que se perdem de modo banal. Isso porque muitas vezes as transferências internacionais de armas e munições acabam nas mãos de terroristas, rebeldes, governos repressivos ou o próprio crime organizado, mesmo sob a legalidade. Este tipo de venda contribui para níveis alarmantes de violência, tanto em locais de conflitos, como em “tempo de paz”.

Tendo em vista que uma ampla gama de transferência e equipamentos resulta em graves violações aos direitos humanos, conflito armado, violência armada sistêmica, crime e terrorismo e instabilidade regional, faz-se necessário estabelecer algum controle sobre a transferência internacional de armas convencionais, assim como suas consequências negativas. Por isso, é importante uma visão abrangente dos produtos e transações que se refere ao tratado²⁵.

3- O Tratado de Comércio de Armas (TCA) e o Brasil

O Brasil tem se posicionado de forma condizente em relação aos tipos de armas mais relevantes ao país e à região, quando se trata de armas pequenas e leves e suas munições²⁶. Além deste tipo de armamento ser o ponto central do próprio tratado em questão, o Brasil é um dos maiores produtores e exportadores de armas pequenas e leves. Em 2006, por exemplo, o Brasil foi o terceiro maior exportador de pistolas e revólveres²⁷.

Porém, o Brasil apresentou algumas objeções quanto à inclusão de partes e componentes das armas no tratado²⁸. Isso significa que os países exportadores de armas pequenas e leves poderiam continuar vendendo os equipamentos só que de forma fragmentada, com a

²⁴ INSTITUTO SOU DA PAZ, 2012.

²⁵ INSTITUTO SOU DA PAZ, 2013.

²⁶ INSTITUTO SOU DA PAZ, 2012.

²⁷ SMALL ARMS SURVEY, 2009.

²⁸ ONUa, 2011.

montagem no país importador, sinalizando o baixo comprometimento que os países exportadores têm com a preocupação acerca dos aspectos humanitários nos países compradores.

Um ponto de referência político da posição brasileira ante um tratado sobre comércio de armas pode ser as palavras do Ministro das Relações Exteriores do Brasil, Antonio Patriota, no ano de 2011, em editorial: “não nos esqueçamos de que o primeiro direito humano é o direito à vida”. Desta forma, fica a noção de que além de países, o TCA deve proteger as pessoas. De modo satisfatório, tanto o Brasil, quanto a vasta maioria dos demais países do continente, entendem que esses aspectos de “segurança humana” devem ser o ponto fundamental da construção deste tratado sobre o comércio de armas.

Considerações finais

Se percebido no contexto da geopolítica global, o Brasil tem desempenhado um papel produtor e contributivo à instauração das metas que são guião da ONU e dos princípios que devem reger o país nas suas relações internacionais, ou seja, na política externa. Ainda que não seja um líder no processo de desarmamento e controle de armas, o Brasil tem prestado colaboração tanto em alguns foros decisórios quanto em aspectos operacionais – como é o caso da atuação do Brasil na política antiminas. Entretanto, percebe-se alguma ambiguidade quando importantes interesses comerciais estão em jogo, provocando uma reversão deste papel, ao modo do que tem ocorrido na posição do país a respeito das munições cluster.

Tal ambiguidade pode ser lida de duas maneiras. De um lado pode ter ocorrido uma mudança nos rumos da política externa do país desde que se instaurou a era do Partido dos Trabalhadores no poder, cujo mote passa a um nacionalismo de reforço às forças armadas, fazendo com que o Ministério da Defesa assumira um papel de maior relevo no jogo político interno. De outro, tal ambiguidade já ocorria, porém a utilidade das minas antipessoal era tão marginal que o alinhamento para tanto foi mais facilitado, ou melhor, menos desgastante militarmente. Uma terceira opção seria um alinhamento combinado destas duas situações acima descritas.

E no que diz respeito ao Tratado sobre o Controle de Armas, tudo indica que o desafio está iniciando, após uma participação ativa do país nas negociações do texto, e ágil assinatura do tratado. Resta saber quanto tempo levará para a ratificação do mesmo e qual impacto poderá ter para os diversos sistemas de armamentos e o controle das vendas, interna e internacionalmente.

Assim sendo, percebe-se, à luz da pauta da erradicação das minas antipessoal, das munições cluster e do controle de armas, um dinamismo nas relações internacionais relativas ao controle de armas e desarmamento, para o qual o Brasil acompanha, ativamente, com posições nem sempre lineares e alinhadas. O que fica, a título de conclusão, são questionamentos *pro futuro*. Qual é o papel que o Brasil guarda a participação da sociedade civil para a construção de uma política externa que, além de alinhada aos princípios constitucionais, seja também erguida em padrões de legitimidade democrática?

Referências:

CMC: **Cluster Munition Coalition**, 2013. Disponível em:
<<http://www.stopclustermunitions.org/>> Acesso em: 05/11/13.

CMM: **Cluster Munition Monitor**, 2013. Disponível em:
<<http://www.the-monitor.org/cmm/2013/pdf/2013%20Cluster%20Munition%20Monitor.pdf>> Acesso em: 07/12/11.

CONTROL ARMS. **Sobre O Control Arms**. Disponível em:
<<http://controlarms.org/en/about-controlarms/>> Acesso em: agosto de 2013.

CONVENÇÃO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS, 1966. Disponível em:
<<http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>>, Acesso em: 05/11/13.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM, 1948.

Disponível em:

<http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf>

Acesso em: 05/11/13.

ÉPOCA: **Revista Época**. Disponível em:

<<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,ERT62268-15223-62268-3934,00.html>> Acesso em 07/12/11.

FOLHA ONLINE. Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u374693.shtml>>

Acesso em: 07/12/11.

HARDMOB. Disponível em:

<<http://www.hardmob.com.br/threads/390125-Bombas-cluster-press%C3%A3o-sobre-o-Brasil>>. Acesso em: 07/12/11.

INSTITUTO SOU DA PAZ. **Brasil e o Arms Trade Treaty**: Impacto e Importância de um Tratado Humanitário. Disponível em:

<http://www.soudapaz.org/Portals/0/Downloads/Brasil_e_ATT_240512-FINAL.pdf> Acesso em: agosto de 2013.

ONUa. **ATT Preparatory Committee - Second Session**, 2011.

Disponível em:

<<http://www.un.org/disarmament/convarms/ATTPrepCom/Documents/Statements-MS/PrepCom2/20110228/20110228Brazil-E.pdf>>

Acesso em: outubro de 2013.

ONUb. **UN General Assembly approves global arms trade treaty**.

2013. Disponível em:

<<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=44539&Cr=arms+trade&Cr1=#.UnhnTXBJNyB>> Acesso em: outubro de 2013.

PATRIOTA, Antonio de Aguiar. “Direitos Humanos e Ação Diplomática”. **Folha de S. Paulo**, 1ª de setembro de 2011. Disponível em: <<http://www.itamaraty.gov.br/sala-de-imprensa/discursos-artigos-entrevistas-e-outras-comunicacoes/ministro-estado-relacoes>>

exteriores/direitos-humanos-e-acao-diplomatica-folha-de-s.paulo-01-09-2011> Acesso em: outubro de 2013.

PERFIL BRASIL. Disponível em: <http://www.the-monitor.org/index.php/cp/display/region_profiles/profile/643>. Acesso em 05/11/13

SASS LI, Marco; BOUVIER, Antonie A. “How does law protect in war?” In: **Cases, documents and teaching materials on contemporary practice in international Humanitarian Law.** Genebra: CICV, 1999.

SMALL ARMS SURVEY. **Sifting the Sources: Authorized Small Arms Transfers.** Graduate Institute of International and Development Studies, Geneva, 2009.

HANDICAP INTERNATIONAL. **Landmine Victim Assistance: World Report 2001.** Lyon, 2001.

VINES, Alex. “The crisis of anti-personnel mines”. In: CAMERON, Maxwell; LAWSON, Robert J.; TOMLIN, Brian W. **To Walk Without Fear: The global movement to ban landmines.** Toronto, Oxford, Nova York: Oxford University, 1998.

Biopolítica e responsabilidade moral

*Kelin Valeirão*¹

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão².

A origem do termo biopolítica³ (*bios politikós*) é bastante problemática. Segundo Esposito (2010), no capítulo intitulado *O enigma da biopolítica* da obra *Bios: Biopolítica e Filosofia*, a biopolítica situa-se numa zona de dupla indiscernibilidade, uma vez que *bios* remete a *zoé* e, por fim, também a *techné*. Como se não

¹ Doutoranda em Educação e professora do Departamento de Filosofia, IFISP/UFPeL.

² FOUCAULT, 1988, p.134.

³ A biopolítica foi desenvolvida conceitualmente em três momentos bem delimitados e com perspectivas diferenciadas. Primeiramente, ela esteve vinculada a uma leitura organicista da sociedade. Nessa lógica, a teoria médica e biológica dos agentes patológicos que ameaçam a sobrevivência do corpo desembocou na legitimação da tanatopolítica de determinados grupos sociais. Num segundo momento, a biopolítica reaparece na década de 1960, principalmente na França, com estudos afastados da matriz tanatopolítica originária e abordam a biopolítica a partir de uma perspectiva neohumanista. Conceitualmente eles mantêm a ambigüidade constitutiva do termo biopolítica embora sublinham uma certa leitura crítica e funcionalista das políticas do neocapitalismo e dos regimes chamados socialismo real em guiar um desenvolvimento produtivo da vida humana. E, finalmente, num terceiro momento, a biopolítica está sendo desenvolvida tentando aproximar a biologia com as teses da filosofia naturalista a respeito do comportamento humano provocando um naturalismo filosófico e político. O início formal desses estudos biopolíticos situa-se em 1973 quando é inaugurado formalmente um espaço para pesquisa sobre biologia e política. A partir desta data vários eventos ocorrem. Cabe salientar que na origem desta posição duas matrizes podem ser identificadas: o evolucionismo darwiniano (darwinismo social) e a investigação etológica (estudos do *ethos*) desenvolvida nos anos trinta.

bastasse, o termo é visto como negativo e acaba assumindo o rosto do enigma ao ser bifurcado lexicalmente em biopolítica (política em nome da vida) e biopoder (vida submetida ao poder da política).

Esposito (2010) postula que não podemos nos limitar ao ponto de vista de Foucault, pois apesar de ter forjado o termo biopolítica na década de 70 deixou insuficiente pelo menos dois aspectos: 1) a natureza da passagem entre poder soberano e aquilo que chamou de biopoder e 2) a ambigüidade com que o trânsito é avaliado, pois a emergência da biopolítica não pôde deixar de ser analisada como a origem de formas mais sutis, mas também mais perigosas de exercício de poder. Ademais, há textos cruciais sobre a origem da biopolítica⁴ que Foucault lê e não faz referência.

A produção bibliográfica de Foucault que formula a noção de

⁴ Aqui, cabe apontar que isso não necessariamente constitui um problema, uma vez que, como propõe o autor em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971). A genealogia é “cinzenta”, meticulosa e pacientemente documentária (trabalha com um grande número de materiais discursivos, documentais). Opõe-se às investigações que defendem o desdobramento meta-histórico das significações ideais, de teleologias indefinidas que pesquisam a “origem”. Outrossim, Foucault não está preocupado em apresentar a origem do conceito. Neste caso, o de biopolítica. Ele não busca: 1) a essência exata de biopolítica, a sua possibilidade mais pura, a sua identidade primeira, a sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo; 2) a perfeição do conceito de biopolítica; 3) o lugar da verdade do conceito de biopolítica. No entanto, possibilita o saber que o encobre e, no fundo, o desconhece. Foucault postula um estudo genealógico do conceito de biopolítica, ou seja, defende: 1) não há nada “por detrás” do aparente. O único segredo que há é o fato das coisas serem sem essência. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade imóvel, pura, harmoniosa da origem, mas antes a discórdia entre as coisas, o dispar e o disparate. 2) o começo histórico não é solene, perfeito. O começo histórico é baixo, derrisório, irônico, “reles”. 3) a origem não é o lugar da verdade. A verdade e seu reino têm a sua história na história, no domínio da proliferação milenar de erros. Por fim, a genealogia apóia-se na história para conjurar a quimera da origem; em vez de considerar origens inacessíveis, concentra-se na meticulosidade e no acaso dos começos, concentra-se num devir que tem as suas intensidades, as suas falhas, os seus furores secretos, as suas agitações febris. Ela é, então, investigação, não da origem, mas da *proveniência* e da *emergência*. É neste sentido que Foucault forja o conceito de biopolítica na década de 70 e, justamente por constituir um estudo genealógico do conceito, podemos dizer que, diferente à opinião de Esposito (2010), não há nada de problemático na abordagem de Foucault.

biopolítica concentra-se entre 1974 e 1979, mas podemos, nestes poucos anos, demarcar cinco diferentes formulações de biopolítica correspondendo a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a governamentalidade neoliberal. Cronologicamente, é notória a expansão da noção de biopolítica, de uma aplicação quase local (a medicina, a saúde da população) para domínios cada vez mais abrangentes (a segurança, a economia).

No pensamento de Foucault (2009) por biopolítica se entende a maneira pela qual, a partir do século XVIII, buscou-se racionalizar os problemas colocados para a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos enquanto população. Esta nova forma de poder se ocupará: da demografia (da proporção de nascimentos, de óbitos, das taxas de reprodução, da fecundidade da população, entre outras), das enfermidades endêmicas (da natureza, da extensão, da duração, da intensidade das enfermidades reinantes na população), da higiene pública, da velhice (as enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho, assim como os seguros individuais e coletivos, da aposentadoria), das relações com o meio geográfico (clima, urbanismo, ecologia), entre outros aspectos. A partir do pensamento de Foucault, a questão da biopolítica é amplamente abordada, entre outros, por Giorgio Agamben, Antonio Negri, Michael Hardt, Edgardo Castro e Roberto Esposito.

O conceito de biopolítica aparece, na obra de Foucault, pela primeira vez, no último capítulo da História da Sexualidade I, *A vontade de saber* (1976) intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida*, e desenvolvido, no mesmo ano, no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), proferido no Collège de France. Aqui, cabe apontar que a introdução ao conceito de biopolítica surge de combinações das análises anteriormente desenvolvidas no ciclo de conferências proferidas em 1974, no Rio de Janeiro, onde o termo é relacionado com o nascimento da medicina social; e em *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1975), definido como anátomo-política do corpo, e mais tarde, em *A vontade de saber* como biopolítica das populações. Recentemente, com a publicação dos cursos *Segurança*,

Território e População (1977-1978) e, principalmente, *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) a potência do conceito vem à tona.

Alguns apontamentos da biopolítica na produção bibliográfica de Foucault..

A conferência intitulada *La naissance de la médecine sociale*⁵, constitui a primeira formulação da biopolítica tendo como ponto de partida a problematização da medicina. Como é sabido, em uma sociedade normalizada que é regida não pela norma jurídica, mas pela norma de tipo medical, pelo recorte entre o normal e o anormal, o médico exerce um papel político importante:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política⁶.

Neste cenário, a biopolítica atua diretamente nas práticas pelas quais a sociedade capitalista buscou regular a saúde da população. Igualmente, a saúde pública não é um fenômeno oposto aos interesses da burguesia. O capitalismo encontra na saúde das populações um lugar de apoio aos seus mecanismos de poder. A medicina social, a medicina de Estado, a medicina urbana, a higiene pública, a medicalização intensa e compulsória da vida, tornaram-se estratégias para o controle social.

Do ponto de vista econômico, os corpos entram no mercado não somente como força de trabalho, mas, sobretudo, como consumidores de saúde. A saúde passa a ser uma mercadoria. O poder medical é um aspecto da configuração política geral de uma dada sociedade, envolvendo, além dos médicos e dos seus pacientes, os serviços e departamentos de saúde dos Estados, os departamentos

⁵ Segunda conferência de Foucault, pronunciada em outubro de 1974, no curso de medicina social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

⁶ FOUCAULT, 1982b, p.80.

de obras públicas, os hospitais, as universidades, os centros de formação técnico-medical, a indústria do diagnóstico, a indústria farmacêutica, entre outras.

O poder medical é agenciado pelo médico que o instrumentaliza. A ele também é atribuída à autoridade do controle funcional e administrativo dos hospitais e, inclusive, traçar políticas de saúde acerca da nutrição, da natalidade e da vigilância da mortalidade. Em nome da saúde e da vida, o médico dispõe da autoridade política para exercer sobre a população uma série de intervenções higienizadoras e imunizadoras.

Em *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1975) Foucault estrutura suas análises acerca do investimento político do corpo que se dá em meio a relações complexas de saber e controle sobre o corpo para constituí-lo em corpo dócil e útil. Seguindo esta linha de constituição de uma tecnologia política do corpo, Foucault apresenta a sociedade disciplinar⁷ submetida a técnicas e discursos de poder que têm por finalidade primordial articular estratégias políticas de ações de quadriculamento e gerenciamento das sociedades no sentido de tornar produtivas todas as forças humanas de modo que estas se (re)insiram no mercado e na lógica da industrialização e do capital.

Forma-se toda uma anatomia política sobre o corpo, uma análise minuciosa que estuda as formas, as estruturas e as relações desse corpo-objeto que atua como um mecanismo de poder; porém, esta não ocorre de maneira inesperada. Há muito tempo que esta anatomia do corpo encontra-se em funcionamento nas mais diversas instituições disciplinares como, por exemplo, nas escolas militares, nos conventos, nos asilos etc. No entanto:

⁷ Para melhor compreensão do que vem a ser o poder disciplinar é crucial fazer uma alusão ao *panopticon*, de Jeremy Bentham, editado no final do século XVIII que propõe um tipo de disciplinarização através de um consenso na construção arquitetônica das instituições disciplinares. Segundo Foucault, bastaria colocar um vigia na torre e em cada cela trancar um indivíduo (um delinqüente, um louco...) para que o *panopticon* pudesse substituir as masmorras.

Não se trata de fazer aqui a história das diversas instituições disciplinares, no que podem ter cada uma de singular. Mas de localizar apenas numa série de exemplos algumas das técnicas essenciais que, de uma a outra, se generalizaram mais facilmente. Técnicas sempre minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm sua importância: porque definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica do poder”⁸.

O efeito do poder disciplinar não é o de se apropriar violentamente de um corpo para dele extrair energia, afeto, submissão e trabalho, mas é, sim, o de adestrá-lo, tornando-o corpo dócil e útil para o corpo social. Logo, o poder disciplinar faz de uma punição uma ação racional, calculada e, por isso, econômica. Ao investigar minuciosamente os regulamentos das instituições disciplinares, Foucault atenta para o controle das minúcias que levará a um conjunto de informações e relações de poder e de saber, donde, sem dúvida, constituiu-se o homem moderno.

Na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta outros dois aspectos da vida natural que podem ser problematizados a partir da biopolítica e do biopoder, trata-se da raça e do sexo. No que tange ao dispositivo de raça, Foucault aponta o racismo como um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Outrossim, o racismo faz funcionar uma relação guerreira: para eu viver, é preciso massacrar meus inimigos, ou seja, eu quero viver e logo é preciso que o outro, o diferente, morra. Tal relação acaba por criar uma relação não somente guerreira, mas sobretudo biológica: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a minha vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”⁹. No sistema de biopoder, tirar a vida é admissível quando esta significa perigo à população.

Para Foucault, as sociedades regulamentadoras resolveram o paradoxo pela mediação do racismo. Este é o divisor de águas entre o

⁸ FOUCAULT, 1987, p.120.

⁹ FOUCAULT, 1999, p.305.

que deve viver e o que deve morrer, atribuindo vida a alguns e morte a outros. A raça considerada inferior morre para garantir a vida, a saúde e a pureza da raça considerada superior, dando segurança biológica.

No final da obra *A vontade de saber* (1976), aponta que no século XIX, com a preocupação do sangue e a lei a gestão da sexualidade é potencializada e, com isso, ocorre essa transformação decisiva no racismo:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça¹⁰.

Em prol do racismo, a sociedade normalizadora aceita retirar a vida. A biopolítica e o racismo não se excluem. O racismo torna-se assim a condição para que o Estado exerça o direito de matar. Afinal, em compasso com o racismo, Foucault lembra que ocorreram a colonização e o evolucionismo. Pelo racismo, as populações são expostas a uma guerra permanente onde é preciso eliminar o adversário, garantindo a própria segurança e a regeneração de um ponto de vista biológico, articulando direito de morte de uns com a proteção à vida de outros, eliminando o que deve ser eliminado para a purificação das raças.

Neste cenário, o nazismo, enquanto uma forma de racismo é assinalado como a combinação mais ingênua e ardilosa, pois articula assassinato, racismo, disciplina e regulamentação biológica. Podemos apontá-lo como o apogeu da biopolítica, uma vez que ela acaba ganhando corpo no cerne do próprio nazismo. Com a proteção negativa da vida é que a biopolítica revela a sua gênese moderna, só “a modernidade faz da autopreservação individual o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade” e

¹⁰ FOUCAULT, 1988, p.140.

Esposito acrescenta que “o regime nazi levou a biologização da política a um ponto nunca antes alcançado: tratou o povo alemão como um corpo orgânico necessitado de uma cura radical que consistia na ablação violenta da parte espiritualmente já morta”¹¹.

Ao mesmo tempo que o nazismo desencadeou o direito de morte, ao declarar a guerra e ao assassinar o inimigo expôs a sua própria raça ao perigo da morte. Assim, o risco de morte e a obediência caracterizaram a política nazista de exposição da população à morte, garantindo para a constituição de si mesma como raça superior e a possibilidade da regeneração perante as raças inferiores. Em outras palavras, o nazismo generalizou tanto a biopolítica como a tanatopolítica, trazendo a lógica de uma biotanatopolítica - um agenciamento entre o cálculo do poder sobre a vida e o cálculo do poder sobre a morte.

No que tange ao dispositivo de sexualidade, no último capítulo da História da Sexualidade I - *A vontade de saber*, Foucault demonstra que no momento em que nasceu a preocupação com uma sexualidade saudável, o sexo se torna alvo privilegiado da atuação de um poder não somente disciplinador e regulador dos comportamentos individuais, mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie pela gestão da vida - taxas de natalidade e de mortalidade, condições sanitárias, fluxo das infecções e contaminações, duração e condições da vida, entre outras.

Como é sabido, o capitalismo não exigiu o silêncio sobre o sexo, muito pelo contrário, nos obrigou a tudo dizer sobre o sexo. Desde o século XVII, as tentações da carne se tornaram centrais nas confissões religiosas. A partir do século XVIII, a sexualidade infantil aparece na arquitetura e nos regulamentos das escolas. Desde muito cedo se interessaram e discursaram sobre o sexo da população. Em contrapartida, a sociedade burguesa multiplicou as formas de manifestação extraconjugal da sexualidade, instaurando e provocando uma série de perversidades, aberrações, desvios sexuais pela saturação sexual da família, das escolas, das diversas relações

¹¹ 2010, p. 24s.

sociais.

No final do século XIX, os mecanismos de sexualização serão aplicados sobre o proletariado, como resposta a urgências econômicas e a questões de saúde. E aí a psicanálise vai garantir à burguesia a especificidade de sua sexualidade em relação à sexualidade das camadas sociais inferiores. A burguesia será capaz de reconhecer o recalçamento do desejo e suspender a sua interdição, quando se manifesta como patologia.

Para Foucault, a sexualidade é o nome correlato de uma forma de exercício do poder, que faz do sexo e do prazer um dos pontos de inscrição sobre os corpos individuais. O filósofo não aborda a sexualidade como uma coisa natural pré-existente que se desvela, de forma cada vez mais objetiva, para as ciências. A sexualidade é algo que toma forma em meio a práticas discursivas complexas e institucionalizadas, às quais dá o nome de dispositivo de sexualidade.

No curso *Segurança, Território e População* (1977-1978) Foucault constitui a quarta formulação da biopolítica tendo como ponto de partida o dispositivo de segurança. Após abordar o funcionamento do poder a partir de várias hipóteses, a saber: a hipótese repressiva (freudo-marxista), a hipótese de Hobbes (soberania e lei), a hipótese de Nietzsche (guerra e luta), Foucault começa a dar forma a sua própria posição e introduz a noção de governo e de governamentalidade.

Ao longo da história do pensamento político e filosófico da humanidade, o poder sempre teve um destaque enquanto tema de reflexão e debate. Foucault propõe subverter a lógica de como o conceito de poder era até então pensado. Ao invés de perguntar: o que é o poder? O filósofo traz a tarefa crítica de nos questionar: como se exerce o poder? Assim, não faz mais sentido falar de “poder” no singular, mas como um campo de múltiplas “relações de poder”.

Não há uma sociedade sem relações de poder e Foucault propõe que estas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos outros. Segundo Foucault:

O termo “conduta”, apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício de poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”¹².

Entendido isso, talvez a ligação entre poder e governamentalidade se consolide a partir do conceito de “governo”. Para Foucault, governar “[...] é estruturar o eventual campo de ação dos outros”. As relações de poder não são da ordem “[...] da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”¹³.

É importante retroceder na história e analisar o que Foucault está querendo dizer com a palavra “governo”, uma vez que o conceito foi-se constituindo de diferentes formas com o passar do tempo. Foucault apresenta a origem da modalidade pastoral do poder, trazendo todo o histórico do pastorado enquanto derivação do Oriente, especialmente da sociedade hebraica, e a forma como este é introduzido no Ocidente pelo cristianismo¹⁴.

Foucault traz quatro características do poder pastoral, defendendo que este orienta para a salvação. Contudo, o poder pastoral não é uma invenção cristã, mas uma apropriação do cristianismo que se foi transformando ao longo dos séculos III ao XVII no âmbito interno da instituição Igreja. Nas palavras do autor:

¹² FOUCAULT, 1995, p.243s.

¹³ Foucault, 1995, p.244.

¹⁴ Para Foucault, o cristianismo é um exemplo único na história. Trata-se do processo pelo qual uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, almejando governar a vida dos homens e conduzi-los à vida eterna e à salvação.

1. É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo. 2. O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono. 3. É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4. Finalmente, essa forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la¹⁵.

No entanto, nos séculos XV e XVI, há uma crise geral do pastorado. A problemática acerca da “[...] maneira de se governar, de conduzir e se conduzir, acompanha, no fim da feudalidade, o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e as novas estruturações políticas”. E conclui:

Uma importante transformação nas ‘artes de governar’ começa a acontecer desde o final do século XVI até a primeira metade do século XVIII. Essa transformação está ligada à emergência da “razão de Estado”. Passa-se de uma arte de governar cujos princípios foram tomados de empréstimos às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, liberdade, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões refletidas, etc.) a uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado¹⁶.

Foucault aponta ainda quatro características da evolução do pastorado – tecnologias de poder: 1) responsabilidade geral e individual sobre o rebanho; 2) garantir a obediência a sua vontade que é lei; 3) forma de conhecimento individualizado entre o pastor e o rebanho e, 4) a renúncia aos desejos do indivíduo. Este quarto aspecto da evolução do pastorado é considerado pelo autor talvez o mais importante, já que “todas essas técnicas cristãs de exame, de confissão,

¹⁵ FOUCAULT, 1995, p.237.

¹⁶ FOUCAULT, p. 1997, p.83s.

de direção de consciência e de obediência têm um objetivo: levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo”:

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar estes dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelam verdadeiramente demoníacas¹⁷.

Para o poder pastoral, o governo era algo distinto do sentido utilizado no poder governamental, ou seja, enquanto o primeiro apresentava uma racionalidade centrada no pastorado o segundo trazia uma racionalidade centrada na Razão de Estado. Não obstante, cabe salientar que esta relação não é tão simples, pois o Estado moderno ocidental combina as técnicas de individualização aos processos de totalização, criando uma nova forma de poder pastoral. A citação que se segue, tanto longa quanto útil, traz algumas das características desta nova arte de governar:

1. Podemos observar uma mudança em seu objetivo. Já não se trata mais de uma questão de dirigir o povo para a salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E, neste contexto, a palavra salvação tem diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes [...].
2. Concomitantemente, houve um esforço da administração do poder pastoral. Às vezes, esta forma de poder era exercida pelo aparelho do Estado ou, pelo menos, por uma instituição pública como a polícia. (Não nos esqueçamos de que a força policial não foi inventada, no século XVIII, apenas para manter a lei e a ordem, nem para assitir os governos em sua luta contra o inimigo, mas para assegurar a manutenção, a

¹⁷ FOUCAULT, 2006, p.369s.

higiene, a saúde e os padrões urbanos, considerados necessários para o artesanato e o comércio.) [...].

3. Finalmente, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral enfocava o desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois pólos: um, globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo¹⁸.

A partir disso, percebemos que, neste momento histórico, o poder pastoral, que por séculos esteve ligado à instituição religiosa, dissemina-se pela rede social, encontrando apoio em diversas instituições. No entendimento de Foucault, ao invés de dois poderes (pastoral e político) ligados e muitas vezes atuando como rivais, há “uma ‘tática’ individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores”¹⁹. Seguindo este argumento, se no século XVIII ocorre o fim da era pastoral “[...] em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento”²⁰, não podemos esquecer que o poder pastoral continua atuando e talvez não nos libertaremos mais dele.

No que tange ao neologismo foucaultiano, a governamentalidade é uma instrumentação voltada para a gestão dos indivíduos. O termo governamentalidade, cunhado por Foucault, deriva da tradução da palavra francesa *gouvernementalité*. Na aula de 1^o de fevereiro de 1978, Foucault propõe três formas para sua compreensão:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por objetivo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder

¹⁸ FOUCAULT, 1995, p.238.

¹⁹ FOUCAULT, 1995, p.238.

²⁰ FOUCAULT, 2008a, p.197.

que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”²¹.

A governamentalidade constitui-se, portanto, em ferramenta de pesquisa, em lente que permite enxergar o modo como operam os dispositivos de seguridade, um campo estratégico de relações de poder (dispositivo poder-saber). Podemos entendê-la como a articulação entre a dimensão política e a dimensão ética, pois até 1979 o conceito aparece como uma estratégia para governar os outros – processo de governamentalização do Estado – e nos anos 80 aparece como uma estratégia para governar a si mesmo.

Ao falar de governamentalidade e não do Estado, Foucault justifica sua escolha por não tratar de uma teoria, pois acredita que “o Estado não é um universal, o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder”, e acrescenta “o Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas”²².

A governamentalidade irá se desenvolver como uma razão de Estado e terá como princípio não o fortalecimento do monarca, mas o fortalecimento do próprio Estado. A razão de Estado encontrará apoio em diversas instituições. Se o biopoder irá se desenvolver primeiro em seu pólo individualizante – a disciplina, e mais tarde em seu pólo massificante – controles reguladores, foi a partir de uma preocupação em torno da população que essas disciplinas ganharam maior importância. É preciso, para isso, dar à palavra “governo” a significação ampla que tinha no século XVI.

²¹ FOUCAULT, 2008a, p.143s.

²² FOUCAULT, 2008b, p.106.

Talvez, o aspecto mais importante da governamentalidade é o fato de se dirigir a cidadãos “livres”. A concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política moderna. Embora a relação de governo não seja propriamente guerreira, uma não exclui a outra: as lutas que Foucault faz corresponder ao seu pensamento serão em torno da governamentalização da vida.

Mais tarde, no curso intitulado *Nascimento da Biopolítica* temos a quinta formulação da biopolítica tendo como ponto de partida a governamentalidade neoliberal. Foucault (2008b) descreve sobre a forma como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, através dos fenômenos dos seres vivos constituídos em população. Contudo, cogita que a análise da biopolítica (política da vida), núcleo geral da obra, só poderia ser efetivada quando se entendesse esse regime geral, essa razão governamental da questão da verdade econômica a que vai chamar de liberalismo²³.

Neste curso, depois de analisar como o biopoder opera nas suas formas estatais evidentes - nazismo e socialismo, Foucault aponta que no neoliberalismo econômico do pós-guerra o homem aparece como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma, ou seja, o homem aparece como um *homo oeconomicus*. Ele é definido, pela primeira vez na aula de 14 de março de 1979, como empreendedor de si. E nas aulas seguintes, até o final do curso, Foucault segue aprimorando a discussão acerca do *homo oeconomicus* e o apresenta como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII.

Na aula de 14 de março de 1979 Foucault apresenta, pela primeira vez, o papel do *homo oeconomicus* no neoliberalismo, definindo-o

²³ Foucault tentou analisar a corrente liberalista a partir de duas vias: o liberalismo alemão dos anos 1948-62 e o liberalismo norte-americano da escola de Chicago. Nas palavras do autor, “nos dois casos, o liberalismo se apresentou, num contexto muito definido, como uma crítica da irracionalidade própria ao excesso de governo e como um retorno a uma tecnologia de “governo frugal”, como teria dito Franklin” (FOUCAULT, 1997, p.94s).

como empreendedor de si. No que tange à definição, o *homo oeconomicus*, na acepção clássica, era o parceiro de trocas. Contudo, no neoliberalismo o *homo oeconomicus* não é apenas um empreendedor qualquer no mercado de trocas, mas um empreendedor de si mesmo, tomando-se a si mesmo como seu próprio produtor de rendimentos.

Na aula de 21 de março de 1979 Foucault descreve acerca do *homo oeconomicus* e a teoria do capital ligado à biogenética, investigando a gênese do indivíduo que estamos prestes a nos tornar. O *homo oeconomicus* vai potencializar suas capacidades e habilidades, tentando controlar os fatores de risco que podem prejudicá-lo na competição pelo sustento de sua vida. A grosso modo, o *homo oeconomicus* torna-se no indivíduo governado e manipulado por meio das leis econômicas de mercado associadas às determinações científicas da biogenética. Ainda nesta aula, Foucault apresenta a caracterização do sujeito criminoso como *homo oeconomicus*, propondo uma relação entre *homo penalis*, *homo criminalis*, *homo legalis* e *homo oeconomicus*. E conclui dizendo que “um dos sonhos, de toda a crítica política e de todos os projetos do fim do século XVIII, em que a utilidade toma forma no direito e em que o direito se constrói inteiramente a partir de um cálculo de utilidade”²⁴, contudo o direito penal demonstrou que isso não pode ser feito e a problemática do *homo oeconomicus* se mantém.

Na aula de 28 de março propõe o modelo do *homo oeconomicus*, trazendo-o como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII. O *homo oeconomicus* surge como sujeito de interesse, diferenciando-o do sujeito de direito, uma vez que o *homo oeconomicus* não se reduz ao sujeito de direito. Aqui, Foucault aponta que:

O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve

²⁴ FOUCAULT, 2008b, p.343.

mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objecto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o parceiro de um governo cuja regra é o *laissez-faire*²⁵.

Na última aula do curso, 4 de abril, retoma os elementos para uma história da noção de *homo oeconomicus*, propondo-os indissociáveis da tecnologia governamental liberal. A emergência da noção de *homo economicus* representa uma espécie de provocação à ideia jurídica do poder do soberano. O *homo economicus* e a sociedade civil aparecem como inseparáveis, constituindo o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal. O *homo oeconomicus* é o indivíduo que aceita regular suas ações em função das possibilidades que lhe são ofertadas pela realidade, fundamentalmente econômica. Se o *homo oeconomicus* liberal era ingovernável, o *homo oeconomicus* neoliberal é o ser humano governável, desde que o governo utilize e manipule corretamente as variáveis econômicas.

Governar a população é fazer com que todo fenômeno social seja também uma atividade econômica. Para que não haja diferenças entre governados e população, não deve haver diferenças entre sociedade e mercado, tudo deve se tornar mercado. E, por fim, Foucault (2008b) conclui a discussão com uma questão chave: O que é a política senão a articulação entre estas diferentes artes de governar e o debate que elas suscitam? E cogita que esta questão está diretamente ligada ao próprio nascimento da política.

A partir da análise do curso, fica explícito que o poder pastoral difere do poder soberano, pois não se exerce sobre um território, mas sobre seres vivos. A biopolítica é um governo dos vivos e, nesta lógica, estará muito mais próxima do poder pastoral do que da soberania. Ela buscará a salvação da alma não no sentido religioso do termo, mas na própria vida terrena e na relação entre os homens e as coisas. Igualmente, cabe salientar que no biopoder não há a figura de um pastor. O pensamento foucaultiano possibilita traçar alguns pontos em comum e denunciar como a Modernidade se apropriou e transformou certos mecanismos do pastorado cristão. Penso ser

²⁵ FOUCAULT, 2008b, p.369.

importante retomar outra característica do biopoder: ele é, ao mesmo tempo, um poder individualizante e totalizante. Indivíduo e massa serão as duas unidades sobre as quais esse tipo de poder irá incidir.

Algumas considerações

No pensamento de Foucault, a acepção de biopolítica adquire um duplo sentido: designa certas formas de gestão da vida, tal como foram definidas pelo filósofo desde sua conferência, *O nascimento da medicina social*, proferida no Rio de Janeiro, em 1974, e refere-se justamente o contrário, a vitalidade social em sua potência constituinte. O biopoder originalmente foi definido como o mecanismo que anexa à vida, que a gera e administra, para produzir forças e fazê-la crescer.

Em algumas passagens Foucault chega a associar a emergência do biopoder e das suas duas formas (disciplinar e biopolítica) a uma exigência de ajuste do capitalismo. Logo, para Foucault (1988), o biopoder aparece como elemento indispensável ao capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Em todo caso, a velha mecânica do poder soberano teria se tornado inoperante diante da explosão demográfica e da industrialização, impelindo a uma primeira acomodação sobre o corpo, e a uma segunda acomodação sobre os fenômenos globais da população.

Conforme exposto, ao forjar o termo biopolítica, na década de 70, Foucault traz a história como potente maquinaria para compreender o cerne da vida política contemporânea. Diante deste cenário, Foucault oferece instrumentos de análise para uma atualização do capitalismo, sobretudo quando elenca os modos de exercício do poder nas diversas esferas de existência, não só a loucura, a delinquência, a sexualidade, mas seguindo a sua incidência na materialidade do corpo e da população, na constituição da individualidade e nos modos de subjetivação. É, principalmente, ao tematizar a relação do poder com a vida, biopolítica, permitindo-nos projetar o diagnóstico de Nietzsche (1987): como entender que o poder tomou de assalto à vida sem

interpretá-lo criticamente a partir de um ponto de vista humano, demasiado humano?

Por fim, uma última problematização continua em suspenso: Até que ponto pode-se vincular biopolítica e responsabilidade moral²⁶? Uma questão nada fácil, diga-se de passagem, uma vez que na lógica do biopoder tirar a vida é admissível quando esta significa perigo à população. Essa atitude nos possibilita afirmar de que foi justamente no momento histórico em que o Estado começa a praticar seus maiores massacres que ele também começa a se preocupar com a saúde física e mental dos indivíduos. Esta arte de governar implica um saber, que não é meramente a justiça, mas, sim, uma ciência de governo.

Foucault avança suas análises acerca do poder sobre a vida e evidencia o lado negativo da vida constituída como elemento político por excelência, pois apesar dela ser gerida administrativamente, calculada, regrada e normalizada por políticas estatais a violência só aumenta. Ao longo do século XIX, se opera uma transformação decisiva no próprio racismo. Num contexto biopolítico não há Estado que não se valha de formas amplas e variadas de racismo como justificativa para exercer seu direito de matar em nome da preservação, intensificação e purificação da vida.

Como vimos no exemplo do nazismo, apogeu da biopolítica, ao mesmo tempo em que desencadeou o direito de morte, ao declarar a guerra e ao assassinar o inimigo expôs a sua própria raça ao perigo da

²⁶ Responsabilidade, de origem no latim (*respondere*), é um substantivo que demonstra a qualidade do que é responsável ou a obrigação de responder por atos próprios ou alheios. Entre as diferentes ramificações do conceito de responsabilidade, responsabilidade social, responsabilidade civil, entre outras. Gostaria de situar, no âmbito da ética, a responsabilidade moral como sendo à responsabilidade com as ações e suas conseqüências nas relações sociais. Refere-se geralmente ao dano causado ao indivíduo, a um grupo ou a uma sociedade inteira devido às ações ou à ausência delas de outro indivíduo, grupo ou sociedade inteira. Esse é o mecanismo pelo qual a culpa pode ser induzida em muitas edificações sociais importantes. Neste trabalho, o conceito de responsabilidade e responsabilidade moral serão abordados de forma genérica como recurso para problematizar a biopolítica, sobretudo, em seu apogeu, o nazismo.

morte. Seguindo este argumento, o risco de morte e a obediência caracterizaram a política nazista de exposição da população à morte, garantindo a constituição de si mesma como raça superior e a possibilidade da regeneração perante as raças inferiores.

Em outras palavras, o nazismo generalizou tanto a biopolítica como a tanatopolítica, trazendo a lógica de uma biotanatopolítica. A ideologia absoluta do nazista transformou-se numa arte de governar onde a morte constituiu o motor do próprio mecanismo: morte dos inimigos externos, morte dos inimigos internos, morte do próprio povo alemão. Outrossim, o racismo justifica os mais diversos conservadorismos sociais na medida em que institui um corte no todo biológico da espécie humana, estabelecendo a partilha entre “o que deve viver” e “o que deve morrer”.

Referências:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. e Rev. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Lecturas foucaulteanas: Uma historia conceptual de la biopolítica**. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2011.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e Filosofia**. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: **Microfísica do Poder**. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982a, p.15-37.

_____. “O Nascimento da medicina social”. In: **Microfísica do Poder**. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982b, p.79-111.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

- _____. **História da Sexualidade, vol I – A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. “O sujeito e o poder”. In: **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**, DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
- _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982).** Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- _____. **Em defesa da sociedade (1975-1976).** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas.** Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.
- _____. **Ditos & Escritos, vol IV – Estratégia, Poder-Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **Segurança, Território, População (1977-1978).** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. **Nascimento da Biopolítica (1978-1979).** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Obras Incompletas.** São Paulo: Nova Cultural, 1987.

