

Fernando Danner
Leno Francisco Danner
(Orgs.)



Temas de Filosofia Política
Contemporânea

Φ editora fi

**Temas de Filosofia Política
Contemporânea**

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

1. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
2. Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
3. Christian Iber, Alemanha
4. Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
5. Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
6. Danilo Vaz C. R. M. Costa (UNICAP)
7. Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
8. Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
9. Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
10. Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
11. Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
12. Jean-Fraçois Kervégan, Université Paris I, França
13. João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
14. José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
15. Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
16. Konrad Utz, UFC, Brasil
17. Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
18. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
19. Migule Giusti, PUC Lima, Peru
20. Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
21. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
22. Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
23. Ricardo Timm De Souza, PUCRS, Brasil
24. Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
25. Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
26. Tarcílio Giotta, UNIOESTE, Brasil
27. Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 5

Fernando Danner
Leno Francisco Danner (Orgs.)

Temas de
Filosofia Política
Contemporânea

Porto Alegre
2013

Φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Imagem da capa: Fernando Nectoux
www.editorafi.com

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 5

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando
Temas de Filosofia Política Contemporânea [recurso eletrônico] /
Fernando Danner; Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto
Alegre, RS: Editora Fi, 2013.
376 p.

ISBN - 978-85-66923-16-2 (*em processamento*)

Disponível em: <http://www.editorafi.com/2013/12/temas.html>

1. Filosofia Política. 2. Ética. 3. Direito. 4. Sociologia. I. Título.
II. Série.

CDD-172

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética Política 172

**Temas de Filosofia Política
Contemporânea**

Apresentação à Coletânea

A coletânea *Temas de Filosofia Política Contemporânea* direciona-se à reflexão teórico-prática acerca de concepções filosóficas e de desafios correntes que perpassam as abordagens hodiernas no âmbito das ciências humanas e sociais, correlatamente às preocupações políticas que dão a tônica da orientação metodológico-normativa dessas mesmas ciências humanas e sociais e, no presente caso, dos colaboradores da referida coletânea. De modo concomitante, portanto, esta coletânea quer pensar fundamentos de filosofias políticas propriamente contemporâneas e a conceituação de contextos práticos diversos, passando da política internacional para a política democrática e desta para a crítica das instituições que dinamizam seja a vida social de um dado contexto comunitário, seja a *realpolitik* do próprio horizonte global.

Teorias e práticas políticas, sociais e culturais imbricam-se no exato momento em que – e essa é a posição central dos organizadores da coletânea *Temas de Filosofia Política Contemporânea* – a vida social é percebida como o *objeto* e o mote da intervenção teórico-prática em termos de análise nas ciências humanas e sociais. Inseridos em um contexto vital e influenciados pelas visões de mundo (que nos tornam *filhos do nosso tempo*) presentes nele, dinamizados

pelos desafios por ele apresentados, buscamos exatamente tal imbricação (da qual, de todo modo, não podemos fugir ou à qual somos permanentemente chamados a dar conta) como critério metodológico-normativo que possa efetivamente promover a vinculação prática das ciências, do mesmo modo como buscamos a própria importância das ciências humanas e sociais para a problematização e transformação dos contextos práticos. As ciências humanas e sociais, por outras palavras, têm um papel em termos de cidadania política e de reconhecimento social tanto quanto o temos cada um de nós, indivíduos e grupos sociais, de participar e de intervir na vida social. Em vários sentidos, a pretensão de objetividade que as guia e que guia as iniciativas cidadãs e os movimentos sociais possui uma fundamentação diretamente universalista, normativa.

Ora, em uma época de pensamento pós-metafísico ou de desconstrução, que torna consciente e agudo o perigo de pretensões universalistas e da normatividade propriamente filosófica em tornarem-se fundamentalistas e colonizadoras, gerando o cientificismo, a atividade teórico-prática nas ciências humanas e sociais ganha novo impulso. Agora, as ciências humanas e sociais já não se percebem como o farol da vida cotidiana, ao qual esta precisa inevitavelmente recorrer para ser salva das trevas da ignorância e de sua miserabilidade teórica, mas um momento do próprio diálogo democrático, assim como qualquer outra significação de mundo. Ou seja, conforme pensamos, uma época de pensamento pós-metafísico ou de desconstrução retira o caráter messiânico das ciências humanas e sociais (presente, por exemplo, no positivismo e no marxismo), reafirmando-as em sua contextualização vital e, assim, como uma forma válida de tematização da vida social (vida social que é o

horizonte das ciências humanas e sociais, ao qual elas estão vinculadas e o qual elas *objetificam*). Como forma válida de tematização da vida social, as ciências humanas e sociais têm muito a dizer e a propor, devendo, entretanto, submeter-se ao diálogo democrático.

Porto Velho, 11 de novembro de 2013

Fernando Danner

Leno Francisco Danner

SUMÁRIO

COMUNIDADE E VIOLÊNCIA 13

Roberto Esposito

POLÍTICA DO EXÍLIO.....33

Giorgio Agamben

A (IM)POLÍTICA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA.. 51

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

**ATIVISMO HOMOSSEXUAL INDÍGENA COMO
CRÍTICA DECOLONIAL: O PERCURSO DE UMA
PESQUISA 71**

Estevão Rafael Fernandes

**A CULTURA
O QUE É E COMO FUNCIONA?..... 122**

Christian Iber

**PENSAR A POLÍTICA A PARTIR DE THEODOR W.
ADORNO..... 139**

Oneide Perius

**REALISMO, NORMATIVISMO E TEORIAS DO
ESTADO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS..... 155**

Agemir Bavaresco

Draiton G. de Souza

**SISTEMA PENITENCIÁRIO – UMA REFLEXÃO
PARA ALÉM DA CRÍTICA 176**

Felipe da Silva Antunes

Neuro José Zambam

**FILOSOFIA DO DIREITO E ORGANIZAÇÃO
POLÍTICA 202**

João Alberto Woblfart

**SÍNTESE E ANÁLISE CRÍTICA DO CONCEITO
HEGELIANO DE LIBERDADE DE IMPRENSA..... 241**

Paulo Roberto Konzen

COMO RESOLVER DESACORDOS MORAIS..... 287

Evandro Barbosa

**A ECONOMIA E O SOCIAL:
DA TENSÃO À REFORMA POLÍTICA DAS
SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS 314**

Leno Francisco Danner

**RECONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE:
AXEL HONNETH E A TEORIA CRÍTICA DO
RECONHECIMENTO 362**

Fernando Danner

COMUNIDADE E VIOLÊNCIA¹

Roberto Esposito²

1. Pode-se dizer que, desde sempre, os homens associaram comunidade e violência numa relação que para

¹ O presente artigo corresponde à conferência pronunciada pelo Professor Doutor Roberto Esposito no *Círculo de Bellas Artes*, na cidade de Madri, Espanha, em 05 de março de 2009, originalmente proferida em espanhol. O tradutor agradece, mais uma vez, a liberalidade e a confiança que o Professor Esposito nele depositou ao permitir a tradução e publicação do presente artigo.

² Nascido em 1950, Roberto Espósito se laureou em Filosofia pela Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade “Frederico II” de Nápoles. Atualmente é professor ordinário de História da Doutrina Política da Faculdade de Ciência Política do Instituto Universitário Oriental de Nápoles, sendo diretor do Departamento de Filosofia e Política desse Instituto. Foi diretor e membro da administração da revista de filosofia política “Il Centauro”, de 1981 até o encerramento da mesma, em 1986. É codiretor da revista “Filosofia Política”, desde sua fundação em 1987, sendo um dos fundadores do Centro de Pesquisa sobre o Léxico Político Europeu (com sede em Bolonha). É consultor editorial e científico da revista “Micromega”, dirige a coleção de filosofia política “Teoria e Objeto” e co-dirige a coleção “Pela História da Filosofia Política”, do editor Franco Angeli. É colaborador das editoras Einaudi, Il Mulino, Bollati Boringhieri, Bruno Mondadori e Donzelli. É autor, dentre outros livros, dos seguintes: *Bíos*. Biopolítica e filosofia, Einaudi, 2004; *Communitas*. Origine e destino dela comunità, Einaudi, 1998/2006; *Immunitas*. Protezione e negazione dela vita, Einaudi, 2002 e *Terza Persona*. Politica dela vita e filosofia dell’impersonale, Einaudi, 2007. No Brasil, foi publicado o seguinte artigo de sua autoria: ESPOSITO, Roberto. “*Filosofia e biopolítica*”, trd. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, *Ethic@*, vol 9, n. 2, Florianópolis, 2010, pp. 369-382.

ambos os termos é constitutiva. Não é por acaso que mencionada relação está no núcleo das expressões mais relevantes da cultura de todos os tempos: da arte, da literatura, da filosofia. Se já as primeiras pinturas traçadas nas cavernas pré-históricas representam a comunidade humana mediante cenas de violência – de caça, de sacrifício, de batalha –, a guerra constitui o tema do primeiro grande poema da civilização ocidental. Mas o conflito inter-humano, com suas imagens de violência e de morte, inaugura quase todas as literaturas, desde a judia à egípcia e a hindu, confirmando assim a existência de uma conexão que se percebe como essencial e originária.

Na própria ideia de origem do gênero humano ressoam claramente conotações violentas. A violência entre os homens não só se situa no começo da história, mas que a própria comunidade mostra estar fundada por uma violência homicida. Ao assassinato de Cain, que o relato bíblico situa na origem da história do homem, responde, na mitologia clássica, o de Rômulo no momento da fundação de Roma; num caso e noutro, a instituição da comunidade parece ligada ao sangue de um cadáver abandonado ao pó. A comunidade se ergue sobre uma tumba a céu aberto, que nunca deixa de ameaçar engoli-la.

Não se pode desprezar o fato de que estes homicídios originários não se representam como simples assassinatos, mas como fratricídios, isto é, homicídios entre irmãos, como por outro lado o é, na tragédia grega, o assassinato recíproco de Etéocles e Polinice às portas de Tebas, também concluído naquele caso com um cadáver ao qual se nega sepultura. Este é um elemento no qual convém deter a atenção: o sangue que cimenta os muros da cidade é sempre sangue de família, sangue que, ainda antes de ter sido

derramado, já ata indissolúvelmente a vítima ao carrasco. E mais: precisamente este nexu biológico – esta comunhão de sangue – é o que dá origem ao delito.

O que acima foi dito faz com que a conexão entre comunidade e violência possua um caráter ainda mais intrínseco. A representação mítica da origem da violência não abala a comunidade desde o exterior, mas desde seu interior, desde o coração mesmo disso que é “comum”: quem mata não é um estrangeiro, mas um dos membros da comunidade; inclusive o membro mais próximo, biológica e simbolicamente, da vítima. Aqueles que se enfrentam na morte não o fazem apesar de que, mas precisamente porque, são irmãos, consanguíneos, unidos pelo ventre da mesma mãe.

É provável que o autor contemporâneo que interpreta com maior eficácia este mito fundador – não só o caráter comum da violência, mas o caráter violento do que é comum – é René Girard. Em sua reconstrução genealógica, o que sobressai à violência mais terrível são justamente os irmãos, sobretudo os irmãos gêmeos, desde o momento em que a violência, em sua origem e no transcurso de sua história infinita, resta desencadeada por um desejo mimético decorrente do fato de que todos os homens miram a mesma direção, e todos querem o mesmo. E não só isso: além disso, não o desejam per se, enquanto tal, mas precisamente porque o desejam todos os demais.

O que Girard sustenta é que os seres humanos não se combatem à morte porque sejam muito diferentes como hoje em dia tendemos a crer com ingenuidade – mas porque são muito parecidos, e inclusive idênticos, precisamente como o são os irmãos e, mais ainda, os gêmeos. Estes se matam reciprocamente não por excesso, mas pela carência

de diferença. Por uma excessiva igualdade. Quando existe demasiada igualdade, quando esta chega ao âmbito do desejo e se concentra sobre o mesmo objeto, então desemboca inevitavelmente na violência recíproca.

Na origem da filosofia política moderna, Thomas Hobbes leva a seu ponto extremo esta conexão, fazendo dela a base, a hipótese prévia, de seu próprio sistema: o que produz uma violência insuportável não é um acidente externo qualquer, mas a própria comunidade enquanto tal. De fato, isso que é mais comum no homem: isto é, a possibilidade de matar e de ser morto. Nesta possibilidade se funda nossa igualdade primária. Mais do que por qualquer outra coisa, os homens estão igualados pelo fato de todos poderem ser, indistintamente, carrascos e vítimas. Se alguém fosse tão forte ou tão inteligente que não se sentisse ameaçado por outros, a tensão se aplacaria. Os homens se organizariam em relações estáveis de obediência e mando.

Mas não é assim. Temem-se reciprocamente porque sabem que nenhuma diferença física ou intelectual poderá proteger-lhes da ameaça de morte que um constitui para o outro. Em seus talentos naturais e técnicos, os seres humanos são tão parecidos e estão tão próximos uns dos outros que sempre se podem golpear. Cada um tem, ao menos em potência, a mesma capacidade de matar e, portanto, de ser morto por qualquer outro. Por isso, na cena proposta por Hobbes, o que produz medo não é a distância que os separa, mas a igualdade que os une numa mesma condição. Não se trata da diferença; trata-se da indiferença, que é o liame dos homens, pondo um literalmente nas mãos de outro.

Em todas as reconstruções artísticas, literárias, filosóficas e inclusive teológicas da gênese – pense-se no mito da torre de Babel, na confusão de línguas que torna indis-

tinguível as vozes particulares – o que empurra a comunidade ao redemoinho da violência é precisamente a indiferença, a ausência de uma barra diferencial que, distanciando aos homens, os mantenha a salvo da possibilidade do massacre. A massa, e, portanto, a multidão indiferenciada, está destinada enquanto tal à autodestruição. Esta é a hipótese prévia dos grandes mitos fundacionais, que a filosofia política moderna não só assume, mas que reformula em termos ainda mais explícitos. Dominado pelo desejo ilimitado de tudo e pelo medo de ser morto, o homem original não pode senão destruir-se.

O que o leva a atacar aos outros é precisamente este jogo de espelhos cruzados no qual cada um vê sua própria agressividade refletida no olhar do outro, segundo essa sensação primitiva, ainda que nunca definitivamente desaparecida, que Sartre compendiou na terrível expressão “o inferno são os outros”; isto é, que os outros, ou seja, a própria comunidade, é o inferno para cada “eu”. O que assusta aos homens e, portanto, o que lhes faz se enfrentar numa luta de morte pela sobrevivência, ou pelo domínio, é essa falta de limites que os põe em contato direto com outros demasiado parecidos a eles com os quais se golpearão, mais cedo ou mais tarde, em busca de autoafirmação.

O ponto obscuro, o coração negro da comunidade originária, se encontra em sua falta de limites, numa ausência de confins que torna impossível, mais do que a distinção entre seus membros, sua própria determinação. Ao ser tudo o que existe, ao cobrir todo o espaço da vida, esta não é determinável, definível, segundo um princípio de identidade. Nem para o exterior, nem em seu interior. Mesmo porque – por ser por sua natureza ilimitada – não tem, falando-se em sentido estrito, um exterior. E, por consequência,

tampouco tem um interior. E mais, o elemento que caracteriza a comunidade originária é precisamente a falta de diferença entre interior e exterior: o despencar violento de um sobre o outro.

Se retornarmos a duas das mais elevadas representações de nosso lugar originário, a selva infernal de Dante e a *ingens sylva* de Vico, vê-se que ambas são ilimitadas: que não têm nada fora delas, desde o momento em que o espaço de seu “fora” está incorporado e dissolvido em seu “dentro”. E por isso quem nelas está imerso já não pode sair. Precisamente porque não há um fora no qual refugiar-se: porque o fora não é senão uma projeção imaginária do dentro. Justo aqui reside a dor e o sofrimento inevitável que conota a selva original: não na impossibilidade da fuga, mas a ausência de um lugar para o qual fugir.

Mas se a comunidade originária, tal e como é descrita pelos autores que a tratam de representar, não tem limites externos, tampouco tem limites internos. Aqueles que nela habitam – os pecadores de Dante, os gigantes de Vico, os lobos de Hobbes – não estão separados entre si por nada que os possa proteger reciprocamente. Estão expostos, literalmente, ao que têm em comum: a de ser nada-mais-que-comunidade, comunidade nua, despojada/despida de toda forma. E por isso a violência pode comunicar-se livremente de um a outro, até formar uma unidade de dita comunicação.

O que se comunica na comunidade é sua violência e sua violência é a possibilidade ilimitada de tal comunicação: “a violência – escreve Girard – revelou-se entre nós, desde o começo, como algo eminentemente comunicável”. Contra as retóricas atuais da comunicação ilimitada, os clássicos modernos e contemporâneos previnem o risco deste exces-

so de comunicação: de uma comunicação que enche de si todo o espaço do mundo unificando-o num único e sinistro eco.

Esta relação intrínseca com a comunicação não só significa que a violência da comunidade seja contagiosa, mas que consiste precisamente nesse contágio. Numa comunidade sem limites, na qual não existe um confinamento preciso entre um e outro, porque ambos são iguais como irmãos gêmeos, a violência assume a forma fluída da contaminação. O canal, material e simbólico, por onde flui é o sangue, porque o sangue é o próprio símbolo da infecção: “Tão logo se desencadeia a violência – prossegue Girard –, o sangue se torna visível, começa a correr e já não é possível pará-lo, se insinua por todas as partes, se esparge e se expande de maneira desordenada: sua fluidez concretiza o caráter contagioso da violência”.

O primeiro sangue, o sangue da primeira vítima, uma vez vertido, infecta toda a comunidade, arrastando-a para a violência recíproca. É a mesma conexão entre tato, contato e contágio que Elias Canetti reconhece no ligeiro estremecimento que sentimos ainda hoje quando nos damos conta de que fomos tocados por alguém que não conhecemos. O que nos faz contrair, neste caso, é a ameaça que se aflora sobre nossa identidade individual, sobre os confins que circunscrevem nosso corpo diferenciando-o dos demais. É este risco atávico, que remonta a nossa origem distante, aquilo que não suportamos, o que faz com que nos sobressaltemos e tremamos de desprazer.

Trata-se do medo de recair na confusão e na promiscuidade da comunidade originária, nessa comunhão nefasta de gênero, sangue e esperma que Vico via na grande selva que, gerada pelo dilúvio universal, precede a história

humana. Aqui os seres humanos não só não se distinguem dos outros, amontoados que estavam numa forma indiferenciada, mas que não se distinguem tampouco dos animais, com os quais compartilhavam instintos e apetites sem medida. E “bestas”, por certo, os chama Vico para indicar sua contiguidade com as feras, do mesmo modo que Hobbes se referia a eles como “lobos”.

No discurso filosófico da modernidade, essa comunidade originária, literalmente irrepresentável, dado que está privada de identidade, parece destinada à autodissolução. Seja para Hobbes, Locke ou Vico – e, apesar de sua exaltação do estado de natureza, mesmo para Rousseau –, ali não se pode conservar a vida. É envolta por sua dimensão comum: pela falta de identidade, de individualidade, de diferença. O *munus* que nela circula livremente, mais que como lei do dom recíproco, é visto como um veneno que transmite a morte. Tanto fora do *logos*, do discurso, como do *nomos*, da lei, essa comunidade, precisamente antinômica, constitui uma ameaça insuportável para todos os seus membros.

2. Precisamente contra essa ameaça da comunidade indiferenciada a Modernidade criou, em suas dinâmicas reais e em sua autointerpretação, um enorme aparato de imunização. Aqueles de vocês que conhecem minhas obras já sabem que há tempos interpreto o conceito de *immunitas* em contraste direto com o de *communitas*. Ambos remetem ao termo *munus*, do qual procedem etimologicamente, sendo um em sentido afirmativo e o outro em sentido negativo. Se a *communitas* se caracteriza pela livre circulação do *munus* – em seu duplo aspecto de dom e de veneno, de contato e de contágio –, a *immunitas* é aquilo que o desativa,

aquilo que o derroga, reconstruindo novos confins protetores ao exterior do grupo e entre seus próprios membros.

Já a sociedade antiga atribuía à fronteira uma função fundamental de ordenação frente ao mundo dado originariamente em comum e, portanto, destinado ao caos e à violência recíproca. O único modo de circunscrevê-la, se não de aboli-la, parecia ser o de traçar fronteiras resistentes, cavar fossos insuperáveis, entre um espaço e outro. O linguista Emile Benveniste recordou a relevância simbólica desta atividade de demarcação de fronteiras, identificando nela o papel mais antigo do *rex*: o de *regere fines*, o de traçar confins retos e intransponíveis entre uma terra e outra. *Fines* e *limes* são palavras mediante as quais os antigos romanos se referiam a esta necessidade primária de limitação do espaço, até o ponto inclusive de fazer do “termo” um deus, o deus *Terminus*.

Na outra parte do mundo, a muralha chinesa responde a esta mesma exigência de proteção para quem se encontra dentro e, ao mesmo tempo, de exclusão para quem está fora. Como bem explicou Carl Schmitt, *nómos* tem como significado inicial a separação. Instaura-se gravando na terra a distinção, e inclusive a oposição, entre o meu e o seu, entre o nosso e o vosso. Desde a sua origem se pode dizer que a civilização humana praticou o traçado de limites, termos, confins; o levantamento de muros entre um território e outro. Para uma política geralmente identificada com a arte militar, o que importava era impedir a violação da fronteira por aqueles que, transgredindo os termos protetores, poderiam nada menos do que “exterminar” aos habitantes daquela terra.

Mas se esta atividade de delimitação e de confinamento caracteriza a civilização humana desde os tempos mais remotos, o dispositivo imunitário posto em funcionamento pela modernidade tem uma potência muito distinta. Numa situação caótica e sangrenta como a criada, ao final da Idade Média, pelas guerras de religião, que parece nos devolver ao risco de dissolução da comunidade originária, os dois dispositivos unidos, o da soberania estatal e o direito individual, mostram um passo nítido do regime do “comum” ao do “próprio”. Hobbes e Locke são os primeiros teóricos deste processo geral de imunização na qual estão implicadas todas as categorias políticas modernas: desde a da soberania à da propriedade e à liberdade.

Se bem que em Hobbes o Estado absoluto nasça precisamente da ruptura com a comunidade originária, em favor de uma ordem baseada na relação vertical entre cada súdito individual e o soberano, em Locke é, no entanto, a instituição da propriedade a que divide o mundo em tantas partes quantos são os homens que o habitam ou trabalham. A ideia de direito natural e a de contrato social convergem neste labor de imunização orientada a prevenir o risco do “comum”. Frente à ausência de fronteiras da comunidade *absoluta, ex lege*, o indivíduo e o Estado nascem sobre o signo da separação e da autonomia no interior dos próprios confins. Fronteiras impermeáveis cobrem hoje o mundo inteiro, separando os Estados individuais e, no interior dos mesmos, aos indivíduos que os habitam. Só esta divisão daquilo que é comum pode garantir a segurança ausente na comunidade originária.

Naturalmente, tal segurança tem um preço nada irrelevante. No caso de Hobbes, este consiste na cessão ao soberano de todos os direitos naturais, uma cessão que põe

em suas mãos toda decisão política. No caso de Locke, na passagem do domínio que cada um exerce sobre suas próprias coisas à progressiva dependência das mesmas – toda vez que a propriedade se torna mais forte que a própria identidade do proprietário. É o que Marx teoriza com o conceito de alienação, antes que Foucault perceba a conexão estrutural entre a constituição da subjetividade e a sujeição: no mundo moderno nos tornamos sujeitos somente sujeitando-nos a algo que, por sua vez, nos torna objetos.

Referido custo está, por outra parte, integrado numa lógica que, como a imunitária, funciona só em negativo, negando a comunidade mais do que se afirmando a si mesma. Em termos médicos se poderia dizer que cura mediante o veneno, introduzindo no corpo do paciente uma porção do mesmo mal do qual se pretende protegê-lo. Aqui se revela o resultado autocontraditório de todo o paradigma imunitário ativado para afrontar a ameaça da comunidade originária: em lugar de desaparecer, a violência da *communitas* se incorpora no mesmo dispositivo que deveria abolir.

Isto é o que Benjamin adverte, por exemplo, no funcionamento do direito, entendido não como a abolição, mas sim como a transposição moderna do antigo ritual do sacrifício de uma vítima. Em lugar de ser eliminada, a violência é assumida pelo poder que a proibiria. A dialética imunitária que se determina desse modo pode ser resumida em três passos conectados entre si. No começo há sempre um ato violento – uma guerra, uma usurpação – que funda a ordem jurídica. Depois, uma vez fundado, o direito tende a excluir qualquer outra violência externa a seus procedimentos. Mas só o pode fazer violentamente, fazendo uso da mesma violência que condena. Assim é como Benjamin

pôde concluir que o direito não é outra coisa que violência: a violência pelo controle da violência.

Este é o fundo, escondido ou suprimido, de todo poder soberano – inclusive quando parece renunciar a seu direito de vida ou de morte perante aos súditos. Efetivamente, também neste caso, o poder soberano exerce por um lado a justiça sobre eles sem que estes possam opor-se a nenhuma de suas decisões e, por outro, a suspende quando, em caso de exceção, o soberano sempre é livre para declarar a guerra contra outros Estados, deslocando a violência do interior das próprias fronteiras para seu exterior.

Melhor se pode dizer, desde este ponto de vista, que desde o momento de sua constituição o poder soberano desempenha seu papel imunitário de conservação da vida mantendo-a sempre à margem da morte. E o faz ao converter à morte no horizonte desde o qual só por via negativa se identifica a vida. Relativamente à comunidade original sem lei, a sociedade moderna se encontra a salvo do risco imediato de extinção, mas de uma maneira que a expõe a uma violência potencial ainda mais notável, na medida em que é interna a seu próprio mecanismo de proteção.

Até aqui, entretanto, não estamos senão numa primeira etapa do processo de imunização moderna. Este, numa fase inicial, está essencialmente voltado a garantir a ordem frente ao conflito que ameaça em dissolver a sociedade no caos da comunidade originária. Mas sua função, e também sua intensidade, sofre uma nítida mudança desde o momento em que se dá a virada geral que Foucault foi o primeiro a caracterizar em termos de biopolítica. No momento em que a política assume como objeto direto das próprias dinâmicas a vida biológica, o paradigma imunitário

experimenta um salto qualitativo que o leva ao centro de todas as linguagens da existência individual e coletiva.

A importância crescente que, já no final do século XVIII, adquirem as políticas sanitárias, demográficas e urbanas no governo da sociedade põe em manifesto um incremento significativo dos processos de imunização. Desde aquele momento, é a vida humana – os corpos dos indivíduos e das populações – o que está em jogo em todos os conflitos políticos decisivos. O que importa, acima de qualquer outra preocupação, é manter a vida a salvo de qualquer forma de contaminação capaz de ameaçar a identidade biológica. Chegados a este ponto, não só a medicina adquire um papel cada vez mais político, como a política mesma acaba por falar uma linguagem médica ou mesmo cirúrgica: qualquer possível degeneração do corpo deve ser evitada de forma preventiva mediante a eliminação de suas partes infectadas.

Nunca foi mais evidente como neste caso a consequência antinômica que ocorreu em relação às intenções iniciais: uma vez encarnado nos dispositivos excludentes do nacionalismo e logo após do racismo, o paradigma imunitário, que havia nascido para proteger a vida de sua deriva comunitária, se converte naquilo que prescreve a destruição daquilo que deveria preservar. Como é bem sabido, o nazismo constituiu a cúspide catastrófica desta inversão da biopolítica em seu oposto tanatopolítico. Uma vez que se concebeu como valor último e absoluto que se devia defender e potencializar a vida de um único povo, restou natural que a referida vida lhe fosse sacrificada a de qualquer outro povo, ou raça, que parecia contaminá-la desde seu interior.

Ainda que tenha nascido para manter no limite a violência potencial da comunidade originária, o paradigma imunitário, através de uma série de passagens descontínuas, termina por produzir uma violência muito superior. As fronteiras, a princípio instituídas para circunscrever o território soberano dos Estados individuais ou para proteger o corpo individual de cada cidadão, se fixam em determinado momento no interior da própria vida humana, como umbrais excludentes, para separar uma parte da vida que se declara superior de outra considerada inferior: inferior até o extremo de não ser digna de ser vivida. Os cinquenta milhões de mortos com os quais se conclui a Segunda Guerra Mundial mostram o ponto culminante deste processo apocalíptico.

3. Contrariando as ilusões de quem pensara que a derrota do nazismo – e depois, com quarenta anos de distância, a do comunismo – levaria a um debilitamento dos dispositivos imunitários, os últimos vinte anos os têm potencializado ainda mais. Pelo contrário, o processo de imunização se intensificou e mostrou tal capacidade de estender-se por todas as partes, que é difícil imaginar que se retraia de forma inesperada. Do mesmo modo, aquele nó entre política e vida, cuja variação tanatopolítica deu lugar ao nazismo, aparece hoje mais forte que no passado, embora enormemente alterado em suas modalidades e em seus fins. Nunca como hoje a demanda por segurança se converteu numa verdadeira síndrome obsessiva.

Não se trata só de que tenha aumentado o umbral de atenção ao perigo. É mais como se se tivesse invertido a relação normal entre perigo e proteção. Já não é a presença do perigo o que cria a demanda por proteção, mas a demanda por proteção o que gera artificialmente a sensação

de perigo. Afinal, não foi sempre esta a lógica das companhias de seguro, produzir um temor cada vez maior para aumentar a escala de proteção?

Naturalmente, para que este mecanismo de recarga pudesse girar em uma velocidade cada vez maior, para que o curto-circuito entre proteção e perigo pudesse fazer-se cada vez mais envolvente, algo também deve ter ocorrido na configuração efetiva do mundo contemporâneo. Com efeito, os últimos decênios marcam a posta em marcha no aumento daquela complexa dinâmica a que se denominou de globalização. Seja como for, a quantos âmbitos afete, que variedades de efeitos provoque, a globalização não é o tema desta intervenção. Nem é uma questão que se possa abarcar no espaço de uma conferência.

Contudo, o que se deve assinalar – em relação ao aumento da lógica imunitária derivada da globalização – é sua afinidade estrutural, e também simbólica, com os traços que o discurso filosófico da modernidade conferiu à comunidade originária. Isto é, a esse mundo caótico e ingovernável – inferno, selva, estado de natureza -, contra o qual se definiu a ordem política moderna. Como a comunidade originária, a globalização não é tanto um espaço quanto um não-espaço, no sentido de que, ao coincidir com todo o globo, não contempla um exterior nem, por conseguinte, tampouco um interior.

Como a comunidade originária, a globalização é ilimitada: não tem confins nem termos. É uma totalidade fluída e invertebrada, destinada a empurrar o mundo a uma mobilização perene. Sem que já se possa diferenciar em seu seio Norte e Sul, Leste e Oeste, Ocidente e Oriente, o mundo global permite ver melhor como estes espaços se penetram entre si, sob o impacto de contínuas migrações

que transgridem toda fronteira. Tudo isso ao mesmo tempo em que, nos planos financeiro e tecnológico, os fluxos informáticos e de capital circulam por todo o globo em tempo real. Se a Hobbes, Locke e Vico lhes parecia que a comunidade originária não tinha freio algum – submetida como estava aos empurrões de impulsos irresistíveis – nada parece hoje mais desenfreado que o processo de globalização.

Naturalmente não há que se confundir a realidade com a imagem que os teóricos da globalização querem difundir, se bem que a própria distinção entre realidade e imagem está vindo abaixo no universo do virtual. O que parece ser uma unificação do mundo é, pelo contrário, uma homologação compulsiva que deixa subsistir – ou melhor, que não deixa de criar – diferenças sociais, econômicas e biológicas novas ou ainda mais profundas entre continentes, povos e etnias. Poder-se-ia dizer que, no modelo atual de globalização, o mundo se unificou por sua própria divisão: que está ao mesmo tempo mais unido e mais dividido como nunca antes estivera.

E, no entanto, o efeito predominante da globalização continua sendo o de uma comunicação, e também uma contaminação, infinita entre homens, povos e linguagens – agora já superpostos e compenetrados até o ponto de não deixar espaço para qualquer diferença. Contra este contágio incessante mais uma vez assimilável à promíscua confusão da comunidade originária – opera, com a maior potência que jamais teve, o dispositivo imunitário.

Trata-se daquilo que em termos médicos se conhece como ação de “rechaço”. Quanto mais contato têm entre si grupos étnicos, religiosos ou linguísticos, invadindo os espaços recíprocos, maior é o impulso oposto que se

produz a um novo localismo, uma nova obstinação identitária. Nunca se levantaram, em todo o mundo, tantos muros como após a caída do grande muro simbólico de Berlin. Nunca como hoje, quando o mundo é uma totalidade unitária, se sentiu a necessidade de traçar novas linhas de bloqueio, novas redes de proteção capazes de deter, ou quando menos de retardar, a invasão dos outros, a confusão entre dentro e fora, interior e exterior, nós e eles.

O efeito potencialmente catastrófico de tal estado de coisas, esta perversa estrutura entre o global e o local, não tardou por manifestar-se. Os acontecimentos posteriores ao 11 de setembro de 2001 marcam o que sem dúvida se poderia definir como uma crise imunitária, e com esta expressão quer-se aludir a algo próximo ao que Girard define como “crise sacrificial”, isto é, uma explosão do mecanismo vitimário que se propaga como uma mancha de óleo sobre toda a sociedade, inundando-a de sangue.

O que ocorreu – se se interpreta em seu sentido menos superficial – é uma brecha no sistema imunitário que até os anos oitenta havia mantido unido o mundo mediante a ameaça apocalíptica da bomba. Mas o final do sistema imunitário produziu outro provavelmente mais perigoso ainda, posto que se situe entre um fundamentalismo islâmico que busca a separação contra o Ocidente e um fundamentalismo ocidental no geral igualmente fanático, que só nestas últimas semanas parece desmoronar-se em favor de uma lógica menos suicida.

Ainda uma vez mais, o excesso de imunidade parece produzir mais violência do que consegue evitar. Nunca tanto como hoje os direitos universais resultaram como proclamações privadas de todo significado real. Nunca tanto como hoje, na culminação da época biopolítica, o pri-

meiros destes direitos, o direito à vida, foi traído e desmentido por milhões de mortos de fome, enfermidades e guerras em grande parte do mundo. Quanto mais frutos envenenados produz a globalização – o último dos quais é esta dramática crise econômica –, mais parecem fechar-se as fronteiras para aqueles que buscam amparo e subsistência fora de seus próprios países de origem.

Mas atribuir à globalização a responsabilidade deste estado de coisas – ou inclusive pretender encurtá-la restaurando os confins políticos da modernidade – não pode levar a nenhum resultado satisfatório. Como já ocorreu com a comunidade originária, quando se tratou de dividir o espaço do mundo com fronteiras insuperáveis, as tentativas imunitárias atuais de neutralizar as dinâmicas globais também estão destinadas ao fracasso. Em princípio, porque são impossíveis. E em segundo lugar porque, ainda que fossem possíveis, seriam contraproducentes: estariam destinadas a potencializar de forma desmedida o conflito que pretendiam aquietar.

Por outra parte, tudo quanto se disse sobre a biopolítica se pode aplicar também à globalização: toda volta atrás é impraticável. Hoje só a vida – sua conservação, seu desenvolvimento, sua melhora – constitui uma frente de legitimação política. Qualquer programa político que não tenha isto em conta – que desvie seu objetivo do corpo dos homens e das populações para outros fins ou projetos seria banido pelo desinteresse geral. Mas isso não quer dizer – como ocorre com a globalização – que o regime biopolítico hoje dominante seja o único possível. Que não se deva trabalhar, depois de decênios de biopolítica negativa, de tipo imunitário, por uma biopolítica afirmativa: uma biopo-

lítica capaz de entrar em sintonia com essa nova forma de comunidade que é precisamente a globalização.

Trata-se – não só para a política, mas também, ainda que seja com instrumentos e tempos distintos, para a filosofia – é de pensar a biopolítica e a globalização uma dentro da outra. De fato, não há nada mais global que a vida humana. O mesmo mundo unificado assumiu a forma de um corpo biológico que requer o máximo cuidado, que não suporta ter feridas em parte alguma que se reproduzam imediatamente em outra.

Neste sentido, o sistema imunitário do mundo já não pode funcionar produzindo violência e morte. Deve, ele mesmo, fazer-se guardião e produtor da vida. Não deve ser barreira de separação, mas filtro de relação como o que pressiona desde o seu interior. Com efeito, o ponto decisivo – e também o problema de máxima dificuldade – reside neste giro de cento e oitenta graus de nossa perspectiva. Um giro que, antes que no mundo real, deve ter lugar em nossa própria cabeça: no espaço do pensamento, que é precisamente quando se mostra capaz de antecipar o que ocorre e também, a largo prazo, de nele influir.

É evidente que sem algum tipo de sistema imunitário o mundo, assim como o corpo humano individual, não poderia aguentar. Mas, como precisamente demonstra o sistema imunitário de nossos corpos, a imunidade já não deve ser concebida só por oposição à comunidade. Faz falta retornar a esse elemento – o *mínus*, concebido como doação, expropriação, alteração que mantém unidos estes dois horizontes de sentido. Devemos conseguir pensar ao mesmo tempo estes dois princípios de unidade e diferença – isto é, de comunidade e imunidade que ao largo dos sécu-

los, e provavelmente dos milênios, se encontraram numa batalha cega e sem perspectivas.

É certo que a comunidade nunca remeteu a identidade à unidade, assim como a imunidade à separação e à diferença. A história do mundo, ao menos até este momento, pode ser interpretada como a luta sem quartel entre estes dois princípios contrapostos. Agora se trata de pô-los em tensão recíproca. De reconduzir a comunidade à diferença e a imunidade à contaminação, como por outra parte advém, em nossos corpos, em todos os transplantes de órgãos, consentidos, e inclusive favorecidos, a chamada tolerância imunitária. Naturalmente, é qualquer coisa menos fácil traduzir em realidade as que possam aparecer, e de fato são, fórmulas filosóficas. Mas na história do pensamento – e também na dos homens –, antes de levar a cabo teve que se pensar muito tempo. Nesta direção, entrelaçando-se com o de muitos outros, trata de caminhar o meu trabalho dos últimos anos.

Tradutor: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

POLÍTICA DO EXÍLIO³

Giorgio Agamben⁴

1. [Nós] Os modernos estamos acostumados a conceber as figuras que em nosso Congresso se reúnem sob o título de “Formas de Exílio” através da categoria dos “direitos do homem”. “*Teses sobre o direito de asilo*” reza o título

³ A presente tradução foi realizada, na primeira parte (itens 1 a 3), da versão espanhola “**Política del exilio**”, publicada na extinta **Archipélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura**, trd. Dante Bernardi, Barcelona, n. 26-27, 1996, pp. 41-52; a parte final (4 e ss.) foi feita a partir da versão italiana, “**Política dell’esilio**”, publicado na revista *DeriveApprodi*, n. 16, Nápoles, 1998, pp. 25-27, cujo conteúdo é mais amplo do que aquele registrado na versão do texto em espanhol.

⁴ Nota bio-bibliográfica: Giorgio Agamben nasceu em Roma, 1942. É formado em Direito pela Universidade de Roma, onde defendeu tese sobre o pensamento político de Simone Weil. Assistiu aos Seminários Le Thor, proferidos por Martin Heidegger nos anos de 1966 (Heráclito) e 1968 (Hegel). Foi responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamim. É titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris, tendo-se aposentado da carreira docente. Autor da série *Homo Sacer*, que hoje conta com sete livros, sendo os dois últimos **Altíssima pobreza**: regra monástica e forma de vida e **Opus Dei**: arqueologia do ofício, bem como de outros livros, tais como **Profanações**; **A Linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade; **Infância e História**. Destruição da experiência e origem da história; **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental, dentre outros títulos. Atuou no filme de Pier Paolo Pasolini, *O Evangelho Segundo São Mateus*, no papel do apóstolo Felipe.

de um recente artigo no qual A. Heller trata, para dizer a verdade, de forma não muito correta, de confrontar o problema dos imigrantes em relação às reformas restritivas do artigo 16 da Constituição alemã. De outra parte, *ius exilii*, era, no direito romano, o termo técnico que designava o direito de uma *civitas foederata* conceder a cidadania a um cidadão romano, que, desta maneira, perdia a própria, “se exilava”.

Do meu modo de ver, hoje em dia qualquer aproximação ao problema do exílio deve começar antes de tudo por questionar a associação existente entre a questão do exílio e a dos direitos do homem. Hannah Arendt intitulou o capítulo quinto de seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, “*A Decadência do Estado-Nação e o Final dos Direitos do Homem*”. Esta singular formulação, que liga a sorte dos direitos do homem à do Estado-nação, parece implicar a ideia de uma íntima e necessária conexão entre os mesmos, conexão que, no entanto, a autora deixa pendente de juízo. O paradoxo do qual parte H. Arendt consiste no fato de que a figura que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos – a do refugiado – marca, pelo contrário, a crise radical do conceito. “A concepção dos direitos humanos – escreve a autora – fundada na suposta existência de um ser humano enquanto tal se partiu no momento em que aqueles que afirmavam nela crer se enfrentaram pela primeira vez com pessoas que haviam perdido todas as demais qualidades e relações específicas – exceto a de que continuavam sendo humanas”.⁵ No sistema do Estado-nação, os chamados direitos sagra-

⁵ ARENDT, H. **LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO**, T. III, trd. Guillermo Solana, Madri: Alianza, 1982, p. 378.

dos e inalienáveis do homem aparecem desprovidos de toda tutela e realidade precisamente no momento em que não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Se bem visto, isso está implícito na ambiguidade que entranha o próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des Droits de L'Homme et du Citoyen*, onde não resta claro se os dois termos nomeiam duas realidades autônomas ou formam, pelo contrário, um sistema unitário no qual o primeiro já está contido e oculto no segundo e, neste último caso, que classe de relação existe entre os mesmos. Desde esta perspectiva, a *boutade* de Burke, que afirmava que aos direitos inalienáveis do homem preferia muito mais os seus “direitos de inglês” (*Rights of an Englishman*), ganha uma profundidade insuspeita.

No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental nos direitos do homem e o multiplicar-se de Declarações e Convenções no âmbito das Organizações Supranacionais acabaram por impedir uma compreensão autêntica do significado histórico do fenômeno. No entanto, há chegado o momento de se deixar de ver as Declarações de Direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (para dizer a verdade, sem muito êxito) a vincular o legislador a respeitar uns princípios éticos eternos, para considerá-las a partir de quais sejam suas reais funções históricas na formação do moderno Estado-nação.

As Declarações de Direitos representam a figura original da inscrição da vida natural no ordenamento jurídico-político do Estado-nação. Aquela vida nua natural, à qual, no antigo regime, se era politicamente indiferente e pertencia, enquanto que criatura, a Deus e, no mundo clássico, era (ao menos aparentemente) claramente distinta como *zôé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro

plano na estrutura do Estado e até se converte no fundamento de sua legitimidade e soberania.

Um simples exame do texto da declaração de [17]89 mostra, com efeito, que é precisamente a vida nua natural, isto é, o mero fato do nascimento, o que aqui se apresenta como fonte e portador do direito. “Les hommes”, prescreve o artigo 1º, “naissent et demeurent libre et égaux em droits” (desde este ponto de vista, a formulação mais concludente é a do projeto elaborado por Lafayette em julho de 1789: “Tout homme nait avec des droits inaliénables et imprescriptibles”). Mas, de outra parte, a vida natural que, ao inaugurar a biopolítica da modernidade, vem assim a formar a base do ordenamento, se dissipa imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos “se conservam” (art. 2º: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”). E precisamente porque há posto o natural no coração mesmo da comunidade jurídica, chegado a este ponto, a declaração pôde atribuir a soberania à “nação” (art. 3º: “Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation”). Assim, com a nação, que etimologicamente deriva de *nasce-re*, fecha-se o círculo aberto pelo nascimento do homem.

2. As declarações de direitos devem ser vistas então como o lugar em que se leva a cabo a transição da soberania real de origem divina à soberania nacional. Aquelas asseguram a *exceptio* da vida no novo ordenamento do Estado que deverá seguir à queda do *ancien régime*. Que o “súdito”, através delas, se transforme, como se tem observado, em “cidadão”, significa que o nascimento, isto é, a vida nua natural enquanto tal se converte aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas consequências biopolíticas tão somente hoje podemos começar a apreciar) no porta-

dor imediato da soberania. Os princípios do nascimento e da soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar tão somente ao *sujet*, ao súdito), se unem agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Não se pode compreender a evolução e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado Moderno nos séculos XIX e XX se se olvida que o fundamento não é o homem como sujeito político livre e consciente, mas sim, antes de tudo, sua vida nua, o simples nascimento, o qual, na passagem de súdito para cidadão, resta investida enquanto tal do princípio da soberania. A ficção aqui implícita é que o nascimento se converte imediatamente em nação, de modo que entre os dois termos não possa haver nenhuma diferença. Os direitos se atribuem ao homem (ou emanam dele) tão somente na medida em que este é o fundamento do conceito de cidadão, fundamento destinado a dissipar-se diretamente neste último (e mais: nunca terá que sair à luz enquanto tal).

Só compreendendo esta função histórica essencial que desempenham as Declarações de Direitos podem também ser entendidos seu desenvolvimento e metamorfose ao longo de nosso século. No momento em que, após alterar-se a ordem geopolítica da Europa devido à Primeira Guerra Mundial, e a diferença suprimida entre nascimento e nação enquanto tal sai à luz e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, aparecem o fascismo e o nazismo, isto é, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem da vida natural o lugar por excelência da decisão soberana. Estamos acostumados a compendiar sob o sintagma “terra e sangue” (*Blut und Boden*) a essência da ideologia nacional-socialista. Quando Rosenberg quer expressar numa fórmula a visão de mundo de seu partido, recorre justamente a esta

díade. “A visão de mundo nacional-socialista”, escreve, “parte da convicção de que terra e sangue constituem a essência do Alemão, e que é, portanto, a estes dois elementos originários (*Gebenheit*) aos quais uma política cultural estatal deve apontar”.⁶ Entretanto, tem-se esquecido muitas vezes que esta forma politicamente tão determinada tem na realidade uma origem jurídica inofensiva, pois não é mais do que a expressão sintética dos dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento de pais cidadãos). Estes dois critérios jurídicos tradicionais, que no antigo regime não tinham um significado político essencial porque expressavam tão somente uma relação de submissão, adquiriram, já com a Revolução Francesa, uma nova e decisiva importância. A cidadania agora não se identifica simplesmente com uma genérica submissão à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem encarna simplesmente (como opina Charlier quando em 23 de setembro de 1792 pede à Convenção que o título de cidadão substitua em todos os atos públicos ao tradicional *monsieur* ou *sieur*) o novo princípio igualitário. Nomeia, isto sim, o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e indica quase literalmente, nas palavras de Lajuinais à Convenção, *les membres du souverain*. Daí a centralidade (e ambiguidade) da noção de “cidadania” no pensamento moderno, que leva Rousseau a afirmar que “nenhum [...] autor francês [...] há compreendido o verda-

⁶ ROSENBERG, A. *Blut und Blode. Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt*. Reden und Aufsätze 1919-33, 1936, 1.242.

deiro sentido da palavra Cidadão”⁷; mas daí também o multiplicar-se, já ao longo da Revolução, das disposições normativas tendentes a precisar *que homem era cidadão e que homem não* [o era], e a estruturar e reduzir gradualmente o círculo do *ius soli* e do *ius sanguinis*. O que até então não havia representado um problema político (as perguntas “Quem é francês?” “Quem é Alemão?”), e que até então somente se debatiam nas antropologias filosóficas, agora começa a se converter numa questão política essencial, sujeita, enquanto tal, a um constante trabalho de redefinição, até que, com o nacional-socialismo, a resposta à pergunta “Quem é e o que é alemão?” (e por conseqüência também: “Quem é e quem não o é?”) coincide sem mais com a tarefa política suprema. Fascismo e nazismo são, sobretudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isso possa parecer paradoxal, somente podem ser completamente compreendidos se forem situadas no panorama biopolítico inaugurado pela soberania nacional e [pel]as Declarações de Direitos.

3. Que os refugiados (cujo número nunca deixou de crescer durante o nosso século, até incluir hoje em dia uma parte não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é devido, sobretudo, a que, ao romper-se a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Ao desvelar a diferença entre nascimento e nação, por um momento o refugiado faz com que apareça na cena política aquela vida nua que constitui sua premissa

⁷ ROUSSEAU, J.-J. *DEL CONTRATO SOCIAL*, trd. Mauro Armíño, Madri: Alianza, 1980, nota 3º do livro I, cap. VI, p. 290.

secreta. Neste sentido, realmente é, como sugere H. Arendt, “o homem dos direitos”, representa a primeira e única aparição real do homem sem [a] máscara de cidadão que constantemente o encobre. No entanto, é justamente por isso que a sua figura resta tão difícil de definir politicamente.

Com efeito, a partir da Primeira Guerra Mundial o nexos nascimento-nação já não é capaz de desempenhar sua função legitimadora dentro do Estado-nação, e se vai apreciando uma separação irreversível entre os dois termos. Junto ao desbordamento pela cena europeia de refugiados e apátridas (num breve intervalo de tempo se deslocaram de seu país de origem 1.500.000 bielorrussos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos e centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos), o fenômeno mais significativo desde esta perspectiva é a contemporânea introdução, no ordenamento jurídico de muitos estados europeus, de normas que permitem a desnaturalização e a desnacionalização maciça de seus próprios cidadãos. A primeira a assim agir foi, em 1915, a França, em relação aos cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922 a Bélgica seguiu seu exemplo e revogou a naturalização dos cidadãos que haviam cometido “atos antinacionais” durante a guerra; em 1926 o regime fascista italiano promulgou uma lei análoga contra os cidadãos que haviam se mostrado “indignos da cidadania italiana”; em 1933 foi a vez da Áustria e assim sucessivamente, até que as leis de Nuremberg sobre a “cidadania do Reich” e a “proteção do sangue e da honra alemães” levaram ao extremo este processo, dividindo os cidadãos alemães em cidadãos de pleno direito e em cidadãos de segunda categoria e introduzindo o princípio de que a cidadania era algo do qual era necessário fazer-se

digno e que, portanto, sempre poderia ser posta em discussão. E uma das poucas regras que os nazistas observaram constantemente ao longo da “solução final” consistia em que não se podia enviar os judeus aos campos de extermínio sem antes os desnaturalizar completamente (inclusive da cidadania restante que lhes correspondia depois das leis de Nuremberg).

Estes dois fenômenos, por outro lado intimamente relacionados, mostram que o nexos nascimento-nação, no qual a Declaração de [17]89 fundou a nova soberania popular, já havia perdido seu automatismo e poder de autorregulação. De um lado, os Estados-nação realizam uma nova inversão massiva na vida natural, porque distinguem em seu seio entre uma vida, por assim dizê-lo, autêntica e uma vida nua desprovida de todo valor político (o racismo e a eugenia nazistas somente podem ser compreendidas se os situarmos neste contexto); de outro lado, os direitos do homem, que somente tinham sentido como premissa dos direitos do cidadão, se separam progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que cada vez mais se vê expulsa para as margens dos Estados-nação, para logo depois ser recodificada numa nova identidade nacional. O caráter contraditório destes processos é sem dúvida uma das causas que tem determinado o fracasso dos esforços de tantos comitês e organismos mediante os quais os Estados, a Sociedade das Nações e, mais tarde, a ONU têm tratado de fazer frente ao problema dos refugiados e a salvaguarda dos direitos humanos, desde o Bureau Nansen (1922) até o atual Alto Comissariado para os Refugiados (1951), cuja atividade, segundo seu Estatuto, não pode ter caráter político, mas sim “unicamente humanitário e soci-

al”. De qualquer modo, o essencial é que, cada vez mais que os refugiados deixam de representar casos individuais para se converter, como já ocorre cada vez mais frequentemente, num fenômeno maciço, tanto estas organizações como cada Estado, em que pese os apelos solenes aos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, se têm mostrado completamente incapazes não só de solucionar o problema, como também de simplesmente confrontá-lo de maneira adequada.

É preciso separar claramente os conceitos de refugiados, exilados, apátridas do de “direitos humanos”, e tomar a sério às teses de H. Arendt, que ligava o destino dos direitos ao Estado-nação, de modo que o ocaso deste supõe o decaimento daqueles. O refugiado e o exilado devem ser considerados pelo que são, isto é, nem mais nem menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, desde o nexos do nascimento-nação até o de homem-cidadão, e que, portanto, permite desocupar o caminho até uma renovação de categorias já improrrogáveis, que questionam a mesma inscrição da vida no ordenamento jurídico.

4. Retornemos agora à figura do exílio, da qual partimos⁸. Os historiadores do direito ainda discutem se o exílio – na sua figura originária, em Grécia e em Roma – deveria ser considerado como o exercício de um direito ou como uma circunstância penal. Ao se apresentar, no mundo clássico, como a faculdade concedida a um cidadão de subtrair-se com a fuga a uma pena, o exílio parece ser irreduzível às duas grandes categorias com as quais se pode

⁸ (N.t.) A partir desse ponto, a tradução foi realizada do texto italiano “**Politica dell’esilio**”, publicado na revista *DeriveApprodi*, n. 16, Labirinto: Nápoles, 1998, pp. 25-27.

dividir a esfera do direito do ponto de vista da situação subjetiva: os direitos e a pena. Assim, Cícero pode escrever: *exilium non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*, “o exílio não é uma pena, mas refúgio e uma via de escape à pena”. O exílio é *refugium*, a saber, nem direito nem pena. Isto significa que é uma situação de fato, desligada em todos os sentidos do direito? A hipótese que pretendo propor é a seguinte: se o exílio parece exceder tanto o reportório dos direitos como da pena, e oscilar entre um e outro, isto não é por uma sua ambiguidade constitutiva, mas porque ele se situa numa esfera por assim dizer mais originária, que precede esta divisão e no qual convive com o poder jurídico-político supremo. Esta esfera é, então, aquela da soberania, do poder soberano.

Qual é, de fato, o lugar próprio da soberania? Se o soberano, nas palavras de Carl Schmitt, é quem pode proclamar o estado de exceção e assim suspender *legalmente* a vigência da lei, então o espaço próprio da soberania é um espaço paradoxal que, ao mesmo tempo, está dentro e fora do ordenamento jurídico. Com efeito, que é uma exceção? É uma forma de exclusão. É um caso individual que resta excluído da norma geral. Mas isto que caracteriza a exceção e que aquilo que é excluído não está simplesmente desvinculado [*senza rapporto*] da lei; pelo contrário, a lei se mantém em relação com o mesmo na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se da mesma. A exceção é verdadeiramente, segundo uma possível etimologia do termo (*ex-capere*), colhida de fora, incluída através de sua própria exclusão.

Proponho (acolhendo uma sugestão de Jean-Luc Nancy), chamar *bando* (do antigo termo germânico que designava tanto a exclusão da comunidade como a autoridade

e a insígnia do soberano) a esta relação entre a norma e a exceção que define o poder soberano. Quem é, nesse sentido, “*messò al bando*” (desterrado) não somente está excluído da lei, mas sim que esta se mantém em relação a ele abandonando-o (*ab-bandonolo*).

Por isto que do “bandido” (neste sentido mais amplo, que inclui o exilado, o refugiado, o apátrida) não é possível afirmar (como do soberano) se ele está dentro ou fora do ordenamento.

Se isto é verdade, o exílio não é, pois, uma relação político-jurídica marginal, mas a figura que a vida humana adota no estado de exceção, *é a figura da vida em sua imediata e originária relação com o poder soberano*. Por isso não é direito nem pena, não está nem dentro nem fora do ordenamento jurídico e constitui um umbral de indiferença entre o externo e o interno, entre exclusão e inclusão. Esta zona de indiferença, à qual o exilado e o soberano se comunicam mediante a relação de *bando*, constitui a relação político-jurídica originária, mais original que a oposição entre *amigo* e *inimigo* que, segundo Schmitt, define a política. O sentimento de estranhamento de quem está no *bando* do soberano é mais estranho que toda inimizade e todo sentimento de estranhamento e, ao mesmo tempo, mais íntimo que toda interioridade e toda cidadania.

5. Ao final das *Enéadas*, Plotino, para caracterizar a forma de vida própria dos deuses e dos homens “divinos e felizes” (isto é, dos filósofos), se serve da fórmula que permanece como definição exemplar da finalidade suprema da mística neoplatônica: *phygé mónou pròs mónon*⁹. Em sua versão latina, que tanto influência haveria de exercer na cultura do

⁹ (N.t.) “φύγὴ μόνου πρὸς μόνον”

Renascimento, Ficino traduz: *fugaque solius ad solam*. Bréhier a traduz com estas palavras: “s’affranchir des choses d’ici bas, s’y déplaire, *fluir seul vers lui seul*”. Não demasiadas distintas são as traduções italianas de Cuento e de Faggin.

Ainda que a expressão já tenha se convertido proverbial, seu sentido não se manifesta em absoluto, por certo. Em 1933 Erik Peterson, um teólogo protestante que há pouco tempo convertera-se ao catolicismo e estava preparando uma refutação à Teologia Política de Schmitt, publicou em *Philologus* um estudo sobre a “*Origem e significado da fórmula **Mónos pròs mónon** em Plotino*”. Contra a interpretação de Cumont, que via na fórmula a transposição de uma cláusula cultual pagã (“aucun doute que cette expression [...] et l’idée qu’elle exprime ne soient empruntés à la langue et à la doctrine du culte”), o teólogo neoromano, com um gesto que delatava uma sensibilidade protestante, identifica sua origem na linguagem comum, numa “velha expressão grega” pertencente ao vocabulário da intimidade. “A fórmula *mónos móno* (ou similares) tem sido corrente no grego para expressar uma relação pessoal, privada, habitual e íntima. A contribuição específica de Plotino consiste em ter introduzido ao mesmo tempo nesta expressão o significado conceptual de sua metafísica e de sua mística”¹⁰.

A metáfora da “fuga de um só para um só” [*fuga di um solo presso um solo*] que, como Peterson assinala, entranha tanto a ideia do vínculo (*Verbindenbeit*) como a de isolamento (*Absonderung*), viria a deslocar uma expressão do léxico privado à esfera da terminologia místico-filosófica, e justamente neste deslocamento estratégico consistiria a contri-

¹⁰ PETERSON, E. “Herkunft und Bedeutung der *Mónos pròs mónon* – Formel bei Plotin”, *Philologus*, LXXXVIII, Leipzig, 1933, pp. 34-35.

buição mais original de Plotino. No entanto, também neste contexto, o sentido de “um só para um só” continua sendo, quando menos, enigmático. Mas, sobretudo, toda a questão é falseada pelo fato de que a intenção de Peterson e de outros estudiosos tenha se centrado unicamente na fórmula *mónou pròs mónon*, desconsiderando-se o significado do termo *phygé* que lhe precede imediatamente e do qual a fórmula mesma, ao fim e ao cabo, não é mais que uma determinação. De Ficino em diante, a correta, ainda que genérica, tradução para o termo “fuga” tem constantemente ocultado o dado linguístico essencial, isto é, que *phygé* é em grego (junto a *atimía*) o termo técnico para indicar o exílio: *phygén pheúgein* significa “ir para o exílio” e *phygádes* não é tanto, genericamente, fugitivo, mas exilado. Quando, a finais do século I, num momento em que a Grécia não era mais que uma província periférica do Império Romano, Plutarco escreve um tratado sobre o exílio, no qual todos os homens, de certa forma, são vistos como “estrangeiros e exilados”, e a filosofia se define como remédio para esta condição, é o termo *phygé* o qual lhe vem à pena. Esta homonímia entre fuga e exílio corresponde em grego ao estatuto particular do exílio no mundo clássico, que não é tanto uma pena como um direito (*ius exilii* é, em Roma, a expressão técnica para indicar o direito dos cidadãos de abandonar a cidadania) ou um *refugium* oferecido a quem havia sido castigado, por exemplo, com a pena capital e, exilando-se, podia dela se subtrair. Um pouco antes, ao descrever o estado de distância da “fonte da vida”, Plotino já havia empregado o termo *phygé*, que, desta vez, Bréhier (seguido pelos demais tradutores) traduz sem dúvida por *exil*: “en toutois éxptosis kai phygé kai pterorrúesis”, “ici c’est la chute, l’exil, la perte des ailes”.

A “contribuição autêntica e original” de Plotino não consiste então simplesmente em haver transferido uma expressão pertencente à esfera da intimidade e da vida privada à místico-filosófica; muito mais singular e significativo é que caracterize a vida divina do filósofo servindo-se de um termo extraído do léxico jurídico-político, o próprio (*phygé*, o exílio) com o qual pouco antes havia definido a condição de estraneidade do bem. Só que agora exílio não é o *bando* de uma única comunidade, mas sim “de um só para um só”, e a condição de negatividade e exclusão que expressa parece, pelo contrário, trocar-se numa condição de “felicidade” (*eudaimónon bios*) e de “leveza” (*kouphisthésetai*).

Que a escolha do léxico por Plotino seja perfeitamente consistente o demonstra, não obstante esta inversão, a decisão com a qual ele une, a um termo que significa exclusão e exílio, um sintagma que sói expressar intimidade (*mónos pròs mónon, solus ad solam*. Neste caso, a intuição de Peterson adquire uma nova pregnância: ainda em Numênio, numa passagem que muitas vezes é citada como possível fonte da metáfora que Plotino emprega, encontramos, em sentido contrário, em lugar de *phygé*, um verbo que indica “conversar” e o “estar juntos”: *homilésai móno mónon*). A vida divina é uma paradoxal “separação na intimidade”.

Qual é o sentido desta inversão? Porque o filósofo recorre aqui precisamente a um termo jurídico-político? E o que tem a ver o exílio da cidade com a vida divina e a *theoría*?

Ao apresentar a condição “divina” do filósofo mediante a imagem do exílio, Plotino, na verdade, não faz mais do que retomar e desenvolver uma antiga tradição. Já Platão, no *Fédon*, havia recorrido significativamente a umas metáforas políticas para descrever a separação da alma do

corpo. Sócrates aqui define a sua pena de morte como uma *apodemía*, uma “emigração” (literalmente, um “abandono do *demos*”, portanto, de certo modo, um exílio): “esta emigração que me há mandado se leva a cabo com uma boa esperança [...] Purificação, tal como se disse numa antiga sentença, é separar (*keborízein*) ao máximo (ou: virtualmente) a alma do corpo e que aquela se acostume a recolher-se e concentrar-se a sós sobre si mesma (*monèn kath'autén*), liberando-se do corpo e a viver no possível – tanto no presente como no futuro – só em si”. Além do termo *apodemía*, aparecem aqui dois verbos retirados do vocabulário político: *synageíresthai*, que significa “reunir-se numa assembleia pública” (cf. *agorà*) e *athroízeisthai*, que tem mais ou menos o mesmo significado, e ambos, com uma intenção paradoxal (simetricamente inversa), mas sem dúvida com a mesma intenção que a de Plotino, se encontram junto a uma expressão que indica solidão: *monè kath'autén*.

Pouco depois (80 e), num contexto parecido, Platão utiliza o verbo *pheúgo*: “ao fugir-se exilado dele (do corpo)” e de novo um termo que se refere à formação dos soldados (*synathroízeo*), em união, uma vez mais, com um sintagma que expressa solidão: *autè eis autén*, recolher-se a si mesma consigo mesma. Também na célebre passagem do *Teeteto* (176 a-b), que é possível se alegar como possível fonte direta da metáfora de Plotino (“É necessário, portanto, *pheúgein* o quanto antes se o possa. *Phygé de homoíosis theò katà tò dynatón*”), *pheúgein* e *phygé* deverão ser entendidas no sentido técnico, em oposição com a tradução corrente, isto é, como “ir ao exílio” e “exílio”. A célebre definição ascética da fuga do mundo como assimilação a Deus haverá de traduzir-se devolvendo toda sua força à metáfora política: “A assimilação a Deus é virtualmente um exílio” (*katà tò dynatón* aqui

significa, segundo o sentido mais próprio do termo *dynatós*, “virtualmente, segundo a potência”). (A afirmação é ainda mais significativa posto que, com estas palavras, Platão rompe com o ensinamento socrático do *Critón*, segundo o qual a possibilidade de *phygé* que se oferece ao condenado não pode senão ser rechaçada, já que não se concebe a vida fora da *pólis*).

No entanto, o antecedente mais direto da metáfora da vida filosófica como exílio se encontra na passagem da *Política* na qual Aristóteles define como “estrangeiro” o *bíos* do filósofo: “que *bíos* é preferível à vida de participação na política (*sympoliteúesthai*) e comum na cidade ou à estrangeira e desligada da comunidade política (ou *xenicós kai tès politikèès koinonías apoleluménos*¹¹)” (1324a 15-16). Aqui, a vida filosófica é comparada com a do estrangeiro, que na *pólis* grega não podia fazer política nem participar de maneira alguma na vida da cidade (como o exilado, diríamos hoje, é privado de direitos políticos). Que a condição de *ápolis*, daquele que está desligado de qualquer comunidade política, significasse para os gregos algo especialmente inquietante (e, precisamente por isso, por vezes subumana ou sobre-humana), o demonstra, especificamente, a famosa passagem do coro de *Antígona*, na qual Sófocles caracteriza como sendo a essência do *deinós*, do ameaçador que pertence ao homem, mediante o oximoro *hypsípolis ápolis* (literalmente, “superpolítico-apátrida”). Recordando deste *deinós*, Aristóteles, no início da *Política*, afirma por sua vez que “quem é apátrida por natureza e não por azar ou é inferior ao humano ou mais forte que ele”, e com uma imagem pragmática compara ao que

¹¹ (N.t.) No original italiano está registrado *apotelelelumenos*.

não tem cidade com “uma peça isolada (*ἀζυγῆ*) no jogo de xadrez” (1253a 4-8).

Na tradição da filosofia grega, o apátrida e o exilado não eram, pois, figuras neutras, e somente se esta for restituída a seu contexto político originário, a expressão de Plotino recupera inteiramente o seu sentido. Como entender, com efeito, um *bíos* filosófico que tem uma aspiração de felicidade e plenitude – isto é, para um grego, uma aspiração genuinamente política – em sua própria [condição] radical de apátrida? Porque uma opção que não demasiadamente se tem interpretado em sentido exclusivamente místico necessita reivindicar para si mesma o estatuto ameaçador do exilado e do *ápolis*? *O significado da fórmula não consistiria, então, tanto em definir a vida filosófica como “exílio da política”, quanto em reivindicar a “política do exílio”.*

Definindo a condição humana como *phygé*, a filosofia não está afirmando sua própria impoliticidade, mas sim, pelo contrário, reivindica paradoxalmente o exílio como a condição política mais autêntica. Com uma inversão atrevida, a verdadeira essência política do homem já não consiste mais na simples inscrição numa determinada comunidade, mas coincide, sobretudo, com aquele elemento inquietante que Sófocles havia definido como “superpolítico-apátrida”. Nesta perspectiva, o exílio deixa de ser uma figura política marginal para afirmar-se como um paradigma filosófico-político fundamental, talvez o único que, rompendo a espessa trama da tradição política hoje dominante, poderia permitir restabelecer a política do ocidente.

Tradutor: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
Porto Velho, outubro de 2013.

A (IM)POLÍTICA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA.

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira¹²

“A natureza dos homens é a mesma, são os seus hábitos que os mantêm separados”
(Confúcio).

Se se denomina de biopolítica o desbancar dos atos de gestão pública sobre a própria vida biológica do homem enquanto espécie a partir da convergência entre a política moderna e o capitalismo, já que a própria vida humana, em suas mais mezinhas manifestações, se mostrou como fonte de ganhos econômicos, é-se possível denominar de tanatopolítica o ato inverso, consistente na clara disposição em expor esta mesma vida à morte, e que tanto pode levar a sua própria eliminação, e isto fica evidenciado nos correntes genocídios que a modernidade tem produzido, como no puro abandono, vale dizer, na disposição de, apesar de to-

¹² É professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Rondônia, *Campus* de Porto Velho. Bacharel em Direito pela UNIR. Especialista em Direito Público. Mestre em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Desenvolve pesquisas nas áreas do Direito Internacional, Direito Penal Internacional, Filosofia Política e Jurídica. Advogado. Tradutor. E-mail: advmarcusvinicius@gmail.com marcusoliveira@unir.br

das as exigências em sentido contrário, abandonar a vida à própria sorte, sem que as condições mínimas que qualquer sociedade deve proporcionar em termos de desenvolvimento sejam sequer postas em funcionamento.

Estes signos bio-tanatopolíticos irão orientar a nossa tentativa de compreender a relação, desde sempre excludente, entre a sociedade brasileira e as diversas comunidades indígenas que conformam aquilo que devemos entender por povo brasileiro. Esta tentativa de compreensão terá três tópicos: o primeiro de caráter histórico, o segundo bosquejado nas próprias estatísticas sobre a condição de abandono da população indígena brasileira e a terceira, de caráter puramente especulativo, consiste na formulação de uma resposta provisória à questão, e que terá em conta dois tópicos: primeiro: o resgate da política enquanto fenômeno humano por excelência, o único *locus* possível de dissolução das aporias entorno do abandono; o segundo, uma aposta na indiferença à diferença: se somos diferentes, e é isto que significa o pluralismo político, devemos acolher a diferença para logo após, em um gesto de desprendimento de nossa pretensão de assimilar a diferença na forma da similaridade, sermos indiferentes a esta diferença.

1. Se, conforme **Hannah Arendt** (ARENDR, 2005, *passim*), três foram os fenômenos históricos de caráter político, cultural, científico e religioso que deram gênese à modernidade, a saber, o renascimento, a reforma protestante e as grandes descobertas do século XVI, é porque estes três fenômenos se conjugaram na formação disto que denominamos de homem moderno, de política moderna e de ciência moderna através de longas e complexas viragens e transformações que redundaram naquilo que hoje somos: ho-

mens e mulheres que, apesar de nossas diferenças, nos pretendemos iguais em dignidade e liberdade.

2. Se **Hannah Arendt** está correta – do que não duvido –, é preciso reconhecer que a modernidade trouxe consigo, desde o seu nascimento, o vírus daquilo que aqui denominarei de indiferença à indiferença: que isto quer significar? Nada mais do que a nossa incapacidade, enquanto sociedade organizada pelos parâmetros da subjetividade, da política e da ciência modernas de aceitarmos, em todas as suas extensões, as diferenças culturais que nos conformam enquanto povo, mais especificamente, para ficarmos no tema de nosso diálogo, com relação às diversas nações indígenas que já viviam nas terras de nosso país antes que o grito de “terra à vista” do dia 22 de abril de 1500 fosse dado.

2.1 Causa perplexidade que, passados 25 anos desde a promulgação da Constituição de 1988, em especial os dispositivos constitucionais que asseguram aos povos indígenas quatro direitos humanos culturais básicos – o direito à diferença cultural, o direito à terra, à imprescritibilidade das ações de reintegração às comunidades indígenas das terras que tenham sido ilegalmente ocupadas e o direito de acesso à justiça na defesa de seus próprios interesses (artigo 231 da CRFB/88) – ainda hoje, em nome do desenvolvimento econômico (de quem? para quem? a que custos? por quais modos?), suas terras, suas culturas e, mais grave ainda, suas vidas e comunidades sejam diuturnamente expostas, por ações ou omissões, à morte, seja na forma do genocídio (caso Haximú, Relatório Figueiredo), do etnocídio (CLASTER, 2004, 79-92), seja na forma do puro abandono, e isto com amplo apoio de parcela da população brasileira, que por ignorância ou má-fé, ou pior, pela soma dos

dois, ainda sustentam as mesmas aleivosias discriminatórias que têm sido repetidas *ad nauseam* desde 1500.

3. Mas quem são os indígenas? Quantos são? Como e onde vivem? Quais as suas reais condições sociais? Segundo o Senso de 2010 do IBGE:

- A população indígena é de 896.000 habitantes, compreendendo 305 etnias, falantes de 274 línguas. Com relação às línguas, existem dois grandes troncos – o tupi e o macro gê – e 19 outras famílias que não têm qualquer similaridade com as línguas derivadas daqueles dois troncos, além de outras línguas que são faladas por grupos ainda não contatados, denominadas de línguas isoladas.

- A distribuição habitacional tem a seguinte configuração: 36,2% dos indígenas moram na área urbana e 63,8% na área rural; desses, 57,7% moram em terras indígenas, que somam 688; geograficamente, estão distribuídos em todos os estados da federação, sendo Roraima o estado com maior população indígena, proporcionalmente (acima de 12% da população).

4. No que toca aos indicadores sociais, se tomarmos como parâmetro os Objetivos do Milênio, programa das Nações Unidas lançado em 2000, e que tem como meta, até 2015, reduzir significativamente os fatores impeditivos do desenvolvimento sustentável que atingem grande parte dos povos do mundo, dentre os quais se destacam a pobreza extrema (renda inferior a US\$ 1,00 por dia), a desigualdade entre gêneros, acesso à educação básica, acesso à saúde, redução da mortalidade infantil e materna, dentre outros,

verificamos a situação de abandono dessas mesmas populações:

- Pelo Senso 2010 do IBGE, a alfabetização é inferior à da população não indígena, tendo por parâmetro maiores de 15 anos de idade (90,4%), sendo que, em terras indígenas, o analfabetismo atinge 32,3%;

- Conforme o relatório apresentado em 2007 pela ONG IMAZON, denominado **A Amazônia e os Objetivos do Milênio**, a mortalidade infantil entre os indígenas é superior em 50% à população não indígena (25 por 1000/11 por 1000 nascimentos), sendo também alta a mortalidade materno-feminina por ausência de serviços básicos de atendimento à saúde da mulher;

- No que diz respeito à pobreza extrema, segundo estudo feito pelo IPEA em 2005, 38% da população indígena se encontra abaixo da linha de pobreza, número superior à população não indígena (15,5%); além disso, é causa de insegurança alimentar, conforme dados do estudo do IMAZON, a constante perda de terras decorrentes de ações ilegais de grileiros, madeireiros, fazendeiros e garimpeiros e que gera, de um lado, a diminuição da caça, da pesca e de rios com água potável, bem como a exposição a doenças de alta mortalidade para os indígenas, desde a tuberculose até às doenças sexualmente transmissíveis, em especial a AIDS.

5. Poderíamos seguir na exposição desses dados demográficos e indicadores sociais somente para confirmar aquilo que já é sabido pelo senso comum: se o poder político-econômico no Brasil sempre foi utilizado para permitir a

dominação de classes, o que resta mais do que evidente nas constantes gritarias entorno dos programas sociais, cujo ápice se deu, recentemente, tanto com relação à Emenda Constitucional n. 72, que estendeu aos trabalhadores domésticos “os mesmos direitos” que eram assegurados aos demais trabalhadores, como em relação ao Programa Mais Médicos, que tem por finalidade suprir a carência desses profissionais não somente nas cidades mais afastadas, como também em alguns grandes centros, em especial em suas periferias e nas terras indígenas, além, é óbvio, do crescimento da demanda por ordem e segurança, o que tem ocasionado um inchaço absurdo da legislação penal, o principal instrumento de corte e controle da população pobre no Brasil, e uma legitimação difusa dos atos de violação das regras mais comezinhas de contenção do poder punitivo, este poder político-econômico se mostra muito mais duro, mesquinho, mesmo genocida em relação às nações indígenas.

6. Como entender esta aporia? Que referencial nos explica a ineficácia da Constituição e das Declarações de Direitos, em especial a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007, que asseguram, como não poderia deixar de ser, “os mesmos direitos” civis, políticos, sociais, econômicos e culturais reconhecidos às demais pessoas, respeitadas as diferenças socioculturais (artigo 1º da DONUDI/2007)?

7. Proponho duas tentativas de compreensão.

8. A primeira tem sua matriz na metodologia da história, e que é identificado pela dicotomia **rupturas** e **persistências** (MALAGUTI, 2012): as contínuas viragens e transformações históricas trazem consigo, de fato, uma ruptura parcial com o passado; contudo, por razões várias,

os parâmetros sociais anteriores tendem a ser reabsorvidos, através da metáfora (a reunião de ideias distintas a partir de um discurso de similaridade em detrimento da diferença) e da metonímia (a promoção de relações de contiguidade no interior de um determinado contexto), razão pela qual sub-repticiamente tendem a orientar a nossa compreensão e os nossos comportamentos contemporâneos.

8.1 REINHART KOSELLECK, em uma conferência por ele proferida no Centro de Estudos Políticos y Constitucionales de Madri em 2006, intitulado **Estructuras de Repetición en el Lenguaje y en la Historia**, afirma que a antropologia histórica – a história da contínua formação do conceito de pessoa humana, de seu ambiente cultural, de suas relações as mais variadas etc. – está duplamente assentada sobre a dicotomia **repetição permanente e inovação constante**, isto é, num constante ir mais além e permanecer no mesmo lugar sem que haja, de fato, uma série contínua de rupturas absolutas (se preferirem, de revoluções): *“Nosso modelo mental, que insta a combinar de maneiras diferentes a repetição e a inovação, nos permite introduzir atrasos e acelerações, segundo a frequência com que se deixem classificar a repetição e a singularidade. Teríamos uma aceleração quando, na série comparada, houvesse cada vez menos repetições e, pelo contrário, apareceriam cada vez mais inovações que desprendessem a antigas estruturas prévias. O atrasos teriam lugar quando as repetições herdadas se fixaram ou consolidaram de tal maneira que toda mudança resta restringida ou mesmo se tornasse impossível”* (KOSELLECK, 2006, 19-21). Em outras palavras, embora se afirme que o nosso modo de viver moderno seja em tudo diverso daqueles que nos antecederam, tendemos a repetir, ainda hoje, os mesmos padrões comportamentais e as mesmas mentalidades das gerações que nos antecederam, mesmo que revesti-

das por novos fundamentos. O que muda é a forma e o modo pelo qual expressamos aqueles mesmos padrões, e não o seu conteúdo efetivo.

8.2 No tema que nos toca, a discriminação contra as comunidades indígenas (repetição permanente) é muito mais perene e eficaz do que o conjunto de direitos e garantias juridicamente asseguradas, nacional e internacionalmente (inovação constante), tendo por base a ideia de superioridade cultural (fundamento da discriminação) e a satisfação de necessidades produtivas, superioridade cultural que ganha similaridade e contiguidade discursiva no contexto justificatório da discriminação. Esta discriminação poderia ser identificada através de três marcas históricas:

a) a primeira, que se deu no bojo da formação da modernidade, isto é, com os encontros entre as nações europeias e as nações indígenas, decorrentes das grandes navegações, e que se processou na forma do conflito ético-religioso-econômico: os povos europeus, sem exceção, se acharam justificados na eliminação física, na ocupação das terras, na exploração dos recursos naturais e na escravização dos indígenas sob o argumento da guerra entre civilização (europeia) e barbárie (nações indígenas); entre cristandade (europeus) e pagão-infiéis (índios); entre religião verdadeira (cristianismo) e falsas religiões (indígenas); entre predicar o evangelho e salvar as almas. Nesse primeiro momento, a ideia de que os índios, por serem bárbaros, poderiam ser escravizados como forma, inclusive, de serem salvos de sua selvageria e de sua infidelidade, foi um tópico constante de fundamentação do processo discriminatório;

b) a segunda etapa pode ser identificada em torno do conceito de (in)capacidade indígena. Com a primeira modernidade, e as teorias racionalistas de legitimação do poder político, não era mais cabível sustentar a discriminação indígena a partir de fundamentos teológicos; ademais, sendo assegurado ao homem o direito a emancipar-se do clero e do Estado, na medida em que se lhe assegurou vários direitos civis e políticos, tornava-se necessário encontrar um novo fundamento para a manutenção do estado de domínio sobre os indígenas. Qual seria ele? Os conceitos jurídicos de capacidade jurídica e tutela (COLAÇO, 2006). Por viverem os índios em um estado de transição entre a barbárie e a civilização, caberia ao Estado, na forma da tutela jurídica, assegurar a proteção e a contínua inserção dessas comunidades na nação civilizada e, enquanto esse processo não se completasse, os indígenas seriam assimilados ao menor ou ao incapaz (nesse sentido, artigo 7º do Estatuto do Índio). Como uma criança que necessita de cuidados constantes, como um incapaz que não pode (e não deve!) proferir validamente a própria vontade, assim seria o indígena enquanto não fosse “inserido na comunhão nacional”, devendo ser tutelado pelo Estado, que lhe propiciaria todos os recursos necessários para se inserir na civilização;

c) por fim, a terceira etapa pode ser identificada a partir do conceito de diferença. Após a segunda guerra mundial e a afirmação internacional dos direitos humanos com abrangência universal, incluindo aqueles de natureza cultural, a ideia de incapacidade indígena perdeu a sua legitimação política. Basta lembrarmos que, similarmente à tutela indígena exercida pelo Estado, tínhamos a tutela colonial exercida pelas nações europeias na África e na Ásia, e que ti-

nam por fundamento de legitimação a mesma ideia de condução à civilidade. Com as Resoluções n. 1514, 1541 e 1542, de 1960, da Assembleia Geral da ONU, bem como no artigo 1º do PDSEC/66, que legitimaram as pretensões de independência nacional das colônias, inclusive mediante guerras de descolonização, o argumento da tutela caiu por terra, tanto interna como externamente. Se não a incapacidade, o que ainda hoje sustenta a discriminação? Creio que seja a diferença entre as formas de organização social entre a nossa sociedade e as sociedades indígenas, aquela diferença que Pierre Claster identificará entre sociedades com estado e sociedades sem estado (CLASTER, 2003, 207 *et seq.*), e que leva em conta três fatores distintos: **organização do poder político** (Estado x poder político difuso), **divisão do trabalho** (relação entre empreendedor-empregado; atribuição de papéis no contexto das trocas simbólicas entre os gêneros x trabalho social) e **sistema de produção** (capitalismo x produção de subsistência). A pergunta que permanece é: porque a diferença? Porque vivemos em um mundo que sempre teve ojeriza à diferença; numa sociedade estandardizada, reduzida a poucos modelos de organização e de comportamento, uma sociedade que busca, a todo custo, eliminar estas diferenças na forma da assimilação¹³, da colonização, da recondução perene das diferenças. Admitir, em relação aos indígenas, a preservação dos seus mo-

¹³ Utilizo este conceito a partir de Foucault em *As palavras e as coisas* (2002) e *Isto não é um cachimbo* (2007), mais precisamente para identificar que toda tentativa de assimilar a diferença não produz igualdade, mas tende a exponenciar a diferença, tende a levar à construção de padrões discriminatórios fundados precisamente nesse fato: ele não é um igual, mas um similar. Talvez a história dos judeus-alemães “assimilados” no entre guerras e durante o período nazista seja um exemplo bastante interessante nesse sentido.

dos de vida, tal como assegurado pela CF/88, seria o mesmo que admitir a legitimidade e a importância de outros modos de eticidade e de produção material e imaterial diversas daquelas que nos servem de parâmetro; ademais, admitir a diferença significa, também, excluir da esfera de produção econômica, hoje majoritariamente de commodities na última fase do capitalismo neoliberal de caráter exclusivamente financeiro, aquelas parcelas do território nacional reservadas para que as comunidades indígenas vivam as suas diferenças sem a interferência do Estado e da sociedade dita civilizada.

8.2 Assim, entre rupturas e persistências, entre repetição permanente e inovação constante, repete-se, aos longos desses quinhentos anos, o mesmo comportamento de discriminação, de eliminação, de políticas assimilatórias, que tendem, no fim ao cabo, a eliminar a diferença.

9. Este raciocínio metodológico tem o condão de expor os resultados de um processo que se quer civilizatório sem, no entanto, explicar o porquê da discriminação. Em outros termos, expõe o resultado, mas não a causa nem seu fundamento último. Para este fim, portanto, ingresso no segundo tópico de tentativa de compreensão que lhes havia proposto inicialmente, e que para mim somente pode ser encontrado no paradigma da biopolítica, um dos principais referenciais teóricos da filosofia política contemporânea.

10. A biopolítica enquanto paradigma filosófico foi inicialmente pensado por Michel Foucault no bojo de sua fase genealógica, também denominada de analítica dos textos, na qual ele, abandonando uma análise institucional-substancialista do poder – o que é o Estado? O que é o poder? O que é a soberania? – isto é, uma abordagem tradi-

cional da filosofia política e da ciência do direito, se concentrou numa análise sobre o “como” do poder, isto é, uma análise que se centra tanto sobre os discursos de verdade de que o poder necessita para se legitimar, como em seus efeitos, quer sobre indivíduos – o poder disciplinar – quer sobre uma população – o biopoder (DE OLIVEIRA, 2013, *passim*). Este “como” do poder é apreendido por Michel Foucault num ponto que medeia dois limites: num polo as regras de direito que delimitam formalmente o poder a partir do discurso da soberania, noutra polo aquilo que ele denominava por efeitos de verdade produzidos pelo poder, isto é, a criação de subjetividades. Entre estes dois polos é que se exerce o poder. O triângulo poder, direito e verdade.

10.1 Para Foucault, o que caracterizaria o biopoder seria “[...] *o modo pelo qual, desde o século XVII, a prática governamental empreendeu racionalizar aqueles fenômenos suscitados por um conjunto de seres vivos constituídos em população: problemas relativos à saúde, à higiene, à natalidade, à longevidade, às raças e outros. Somos conscientes do papel cada vez mais importante que desempenharam estes problemas a partir do século XIX e também de que, desde então até hoje, se converteram em assuntos verdadeiramente cruciais, tanto desde o ponto de vista político como econômico*” (FOUCAULT, 2007).

10.2 Não é este o lugar para fazermos uma exposição detalhada dos conceitos de biopolítica na obra de Michel Foucault, bastando demarcar, como critério central desse paradigma, a captação da vida humana, em suas expressões mais simples, pelo poder político exercido na forma de um poder político-econômico, na qual o Estado, através de seus diversos órgãos, assume este dado biológico como objeto central do exercício do poder, permitindo,

através de suas ações ou omissões, “deixar viver ou fazer morrer” (FOUCAULT, 2005, 129 *et seq.*): é a ação ou a omissão do Estado, através de suas políticas, que permite à vida humana continuar a sua jornada até à sua extinção com a morte, ou ser interrompida nesse percurso, por se dar morte a uma vida que não merece ser vivida.

10.3 É importante, no entanto, deixar muito claro que na obra de Foucault a expressão morte não identifica somente a extinção física da vida: “*É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.*” (FOUCAULT, 2002, 305-306). Em outros termos, tanto o assassinio, o genocídio, como o abandono se constituiriam no pensamento de Foucault aquilo que Giorgio Agamben e Roberto Esposito denominam de tanatopolítica: de um lado, a vida gerida, gestada, cuidada, apreendida pelo poder: a isto se denomina de biopolítica; de outro, a vida eliminada, abandonada do “homo sacer”: a isto se denomina de tanatopolítica (AGAMBEN, 2002; ESPOSITO, 2002, 2004 e 2010).

11. Roberto Esposito, um dos principais intérpretes e prosseguidores do pensamento foucaultiano na atualidade, ao lado de outros pensadores italianos como Giorgio Agamben e os laboristas Toni Negri e Paolo Virno, explicita de forma bastante clara essa matriz biopolítica contemporânea quando ele faz a seguinte afirmação: “[...] *nenhuma das questões de interesse público – que são sempre mais difíceis de distinguir daquelas privadas – é interpretável fora de uma profunda e frequente relação com a esfera da bios. Do crescente aumento do elemento étnico nas relações entre povo e Estado, à centralidade da questão sanitária como índice privilegiado de funcionamento do sistema*

econômico-produtivo, à prioridade da ordem pública nos programas de todos os partidos, aquilo que se registra em toda parte é um tendencial desabamento da política sobre o fato puramente biológico, se não sobre o corpo mesmo daqueles que são ao mesmo tempo sujeitos e objetos” (ESPOSITO, 2010).

11.1 Já em outro texto, intitulado **Comunidade e Violência** (ESPOSITO, 2013), no qual ele enfrenta as aporias decorrentes da relação, sempre mal compreendida, entre aqueles dois termos, e no qual ele identifica a presença constante, mesmo fundante, da violência na origem de qualquer comunidade, Roberto Esposito afirma, após discorrer sobre o mito fundador da sociedade moderna – a dualidade estado de natureza e sociedade civil; guerra de todos contra todos e paz institucionalmente assegurada – que *“Precisamente contra essa ameaça da comunidade indiferenciada, a Modernidade criou, em suas dinâmicas reais e em sua autointerpretação, um enorme aparato de imunização. Aqueles de vocês que conhecem minhas obras já sabem que, há tempos, interpreto o conceito de immunitas em contraste direto com o de communitas. Ambos remetem ao termo munus, do qual procedem etimologicamente, sendo um em sentido afirmativo e o outro em sentido negativo. Se a communitas se caracteriza pela livre circulação do munus – em seu duplo aspecto de dom e de veneno, de contato e de contágio -, a immunitas é aquilo que o desativa, aquilo que o derroga, reconstruindo novos confins protetores ao exterior do grupo e entre seus próprios membros. Já a sociedade antiga atribuía à fronteira uma função fundamental de ordenação frente ao mundo dado originariamente em comum e, portanto, destinado ao caos e à violência recíproca. O único modo de circunscrevê-la, se não de aboli-la, parecia ser o de traçar fronteiras resistentes, cavar fossos insuperáveis, entre um espaço e outro”* (ESPOSITO, 2013).

11.2 E hoje vivemos, para ficarmos na dicotomia *communitas-immunitas* de Roberto Esposito, numa época de

explosão das políticas imunitárias em seu sentido puramente negativo, seja em razão da violência originária que constitui qualquer comunidade na forma de sua potencialização para dentro e para fora, seja na forma da diminuição das políticas imunitárias positivas, aquelas que objetivam conter, diminuir, a violência legitimada pelo poder político, desde o *jus in bellum* ao poder penal; desde o direito à saúde como o direito à educação; desde o direito à liberdade ao direito à diferença: “*Ainda uma vez mais, o excesso de imunidade parece produzir mais violência do que consegue evitar. Nunca tanto como hoje os direitos universais resultaram como proclamações privadas de todo significado real. Nunca tanto como hoje, na culminação da época biopolítica, o primeiros destes direitos, o direito à vida, foi traído e desmentido por milhões de mortos de fome, enfermidades e guerra em grande parte do mundo*” (ESPOSITO, 2013).

12. Ora, é precisamente a diferença entre os modos de vida da sociedade brasileira e os das comunidades indígenas que parece se constituir no perigo a ser eliminado na forma das políticas imunitárias negativas que o Estado e a sociedade brasileira despendem em relação a elas. Que ainda hoje as comunidades indígenas sejam vistas como obstáculos ao desenvolvimento econômico brasileiro, sejam vistas como culturas que precisam ser abarcadas pela civilização, que essas mesmas comunidades sejam encaradas como uma vida menos importante, e que possam ser abandonadas ou extintas em nome de valores superiores, é a característica mais marcante de nosso regime biopolítico nacional. Quanto mais se fala em direitos, mas a violência se pratica; quanto mais lutamos por assegurar a inviolabilidade da vida humana, mais ela é exposta ao abandono ou eliminada em nome de uma religião chamada capitalismo e um deus chamado mercado. O que fazer? Existe uma linha de fuga

contra este estado de calamidade, de mortandade que nos marca na forma de uma sociedade indiferente à diferença? Uma sociedade que tende, no dia-a-dia, a viver uma impolítica, uma relação de dependência do poder econômico, em nome do qual as vidas possam ser eliminadas ou abandonadas?

13. Os que nós temos, para sermos bastante francos, são meros indícios de uma linha de fuga que precisa ser percorrida, a saber:

resgatar a política de sua colonização pela economia, pela moral e pelo pensamento religioso. Sempre que as relações políticas são pensadas a partir da economia, são os ganhos e as perdas econômicas, e não políticas, que determinam a ação. Sempre que a política é pensada a partir dos valores morais, é a moral, e não a política, que sobredetermina o agir, e nisso é importante atentar à lição de NICOLAI HARTMANN quando ele se volta contra aquilo que denominava tirania dos valores. Sempre que a política é interpretada a partir dos valores religiosos, é a religião, e não a política, que regula o comportamento social, eliminando a rica diversidade moral que a constitui. A descolonização, portanto, da política não pode ter outra meta que a liberação e emancipação da vida humana em suas plúrimas manifestações culturais. Conforme Roberto Esposito, “[...] só a vida – sua conservação, seu desenvolvimento, sua melhora – constitui uma frente de legitimação política. Qualquer programa político que não tenha isto em conta – que desvie seu objetivo do corpo dos homens e das populações para outros fins ou projetos seria banido pe-

lo desinteresse geral [...]” (ESPOSITO, 2013). A mim me parece que, no atual estágio de nossa vida coletiva, nada é mais importante, mais fundamental do ponto de vista político, do que empreender uma luta pela concretização dos direitos humanos, mormente entre nós, brasileiro, que ainda guardamos os ranços autoritários de nossa pouca experiência democrática, conforme fica evidenciado nos chavões que são ditos diuturnamente no espaço público: “direitos humanos para humanos direitos”; “bandido bom é bandido morto”, mas que também varia para “índio bom é índio morto”. Ora, guardadas as devidas precauções contra os usos distorcidos que se possam fazer no discurso sobre os direitos humanos, são eles, na sua concretização devida, que teriam o condão de nos propiciar, a todos, um nível de desenvolvimento sustentável e equilibrado, pois o desenvolvimento somente é alcançado quando os direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais se concretizam, na melhor medida do possível, na vida de uma sociedade, e para cada um dos grupos dessa sociedade, indistintamente;

O segundo ponto que gostaria de apontar como uma possível linha de fuga ao atual estágio tanatopolítico em que vivemos, é a necessidade de forjarmos uma política fundada na indiferença à diferença. Que isso quer significar? Significa, num primeiro momento, aceitarmos, em todas as suas extensões e complexidades, as diferenças culturais, políticas, religiosas, linguísticas etc., que nos constituem enquanto nação. Em outras palavras, aceitarmos e apostarmos naquilo que a Constituição de 1988 erigiu co-

mo fundamento de nossa República: o pluralismo político, isto é, a diversidade de opiniões acerca da vida boa e justa que conformam os mais diversos grupos que coexistem em nossa sociedade, indígenas ou não; diversidade que nos indica, mais do que o tamanho do PIB ou o índice inflacionário, o padrão de consumo etc., a genuína riqueza de um povo. Aceito este fato, passarmos a ser indiferentes à diferença, ou mais precisamente, permitir, num gesto de despreendimento de nossa pretensão de tudo igualizar, de tudo colonizar para fins puramente econômicos e morais, que as diferenças culturais que nos gizam possam, em igual liberdade e igual dignidade, continuar a existir em sua própria diferença, conforme as suas próprias concepções de vida boa e justa.

Referências

AGANBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua 1, 2 ed., trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. **Il regno e la gloria**: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. *Homo sacer*, II.2, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 10 ed., trd. Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BULOS, Uadi Lamêgo. **Curso de direito constitucional**, São Paulo: Saraiva, 2007.

CLASTER, Pierre. **A sociedade contra o estado**, trd. Theo Santiago, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**, trd. Paulo Neves, 2004.

COLAÇO, Thaís Luzia. **“Incapacidade indígena”**: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas, Curitiba: Juruá, 2006.

DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. **Guerra ao terror**: da biopolítica à bioguerra, Porto Velho: Edufro, 2013.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**. Protezione e negazione dela vitta, Turín: Einaudi, 2002.

_____. **Bíos**: biopolítica e filosofia, Turín: Einadi, 2004.

_____. **“Filosofia e biopolítica”**, trd. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, Ethic@, vol 9, n. 2, Florianópolis, 2010, pp. 369-382.

_____. **Comunidade e violência**, trd. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, [s.l.], 2013.

FOUCAULT, Michel. **Isto não é um cachimbo**, 4 ed., trd. Jorge Coli, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber, trd. M^a T. da C. Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **As palavras e as coisas**, trd. Salma Tannus, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Em defesa da sociedade**, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O que é a crítica? Crítica e Aufklärung**, trad. Gabriela Lafetá Borges, disponível em <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>, acessado em 15 de fevereiro de 2006, às 3:00:00.

_____. **Nacimiento de la biopolítica**, trd. Horacio Pons, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. “*Estructuras de Repetición en el Lenguaje y en la Historia*”, trd. Antonio Gómez Ramos, **Revista de Estudios Políticos (nueva época)**, n. 134, Madrid, 2006, pp. 17-34.

MALAGUTI, Vera. **Introdução crítica à criminologia brasileira**, Rio de Janeiro: Revan, 2011.

ATIVISMO HOMOSSEXUAL INDÍGENA COMO CRÍTICA DECOLONIAL: O PERCURSO DE UMA PESQUISA

Estevão Rafael Fernandes

Toda a pesquisa apresenta um percurso que, como tal, não pode nem deve ser colocado em segundo plano. Acredito, como escreveu Bruno Latour em seu “A ciência em ação”, que a construção da ciência deve ser compreendida a partir de seu desenvolvimento, antes de tornar-se algo estabelecido e constituir-se em uma “caixa preta”. Também penso, sinceramente, que o relato do percurso de uma pesquisa em andamento presta-se a múltiplos papéis: ao autor, evidentemente, é um momento que convém por oferecer-lhe uma visão panorâmica do desenrolar de suas pesquisas; ao leitor neófito em produção intelectual ou aluno iniciando, presta-se ao papel de desvelar os bastidores de como uma pesquisa (em humanidades, fique claro desde já) se desenrola; aos leitores que são já pesquisadores experimentados, permite-se o debate acadêmico, a refutação, a análise e a reflexão tendo-se à mão o registro completo e

detalhado de como os argumentos a serem desenvolvidos, afinal, foram construídos.

Toda a história tem um ponto de partida e meu foi o ingresso, recente, como aluno de Doutorado, no Centro de Pesquisa e Programa de Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília (Ceppac/UnB). O Ceppac tem uma proposta um pouco diferenciada, pela história mesma de sua formação: as teses lá produzidas, necessariamente, precisam versar sobre algum tema a partir da análise comparativa entre diferentes países das Américas.

No momento do ingresso submeti à banca um Projeto que, apesar de bom, tecnicamente, não me fazia “brilhar os olhos” (usando aqui a expressão que meu orientador, ao longo de algumas conversas, utilizou). A ideia da pesquisa cujo percurso aqui narra-se parte, assim, da necessidade pragmática de se pensar um projeto de tese praticamente do zero. Fique claro ao leitor que agora dá seus primeiros passos em pesquisas que uma boa pesquisa, de forma bastante resumida, deve constar de três elementos básicos: um tema, uma pergunta e uma visão relativamente clara de com quem se buscará dialogar. Eu não tinha nenhuma dessas três coisas e este texto buscará apresentar, a partir dessas considerações, como esta pesquisa foi surgindo.

A primeira etapa: delimitando-se um tema

Todo o professor ou aluno de instituição de ensino superior que se preze conhece o ritual que marca a primeira aula de qualquer disciplina, seja ela em nível de graduação ou pós-graduação: uma primeira rodada dos professores se apresentando; uma segunda rodada, agora com a apresenta-

ção dos alunos e, eventualmente, às suas áreas de pesquisa; e uma terceira rodada, consistindo na entrega e discussão do programa da Disciplina. Há, nesta etapa, um acordo tácito entre alunos e professores a partir do qual, quase sempre, após a pergunta “Gente, esse é o Programa, o que acharam?”, segue-se um constrangedor momento de silêncio, a partir do qual os alunos passam a concordar que aquele programa entregue possui, doravante, valor de contrato. No entanto, há professores que conseguem transformar este em um momento de troca, acolhendo realmente angústias, anseios e preocupações de seus alunos, buscando incorporar às discussões da disciplina uma relação realmente dialógica com seus alunos.

Em um desses momentos, em uma disciplina que teria como foco discussões sobre questões de sexualidades, gêneros e raças na América Latina, logo após a entrega do Programa, perguntei ao casal de professores que ministravam a disciplina se teríamos algum texto sobre índios homossexuais. Ambos se entreolharam e disseram que, apesar de fazerem pesquisas há anos, desconheciam a produção acadêmica sobre o tema. Até aquele momento eu nunca havia parado para pensar no assunto. Eu era (e sou) um antropólogo de formação, com atuação em pesquisas junto a povos indígenas desde 1999. Nestes anos de convívio vários foram os indígenas homossexuais (tanto gays como lésbicas e travestis) com quem travei conhecimento, de diversas etnias de pelo menos três diferentes regiões do país. De fato, até aquele momento, eu mesmo não havia me dado conta de que desconhecia qualquer literatura específica que desse conta da temática.

Em casa, com calma, resolvi pesquisar sobre o tema tendo à mão um bem conhecido portal de buscas na *inter-*

net. Sem maiores problemas, encontrei algumas reportagens sobre índios homossexuais e eventuais práticas de preconceito a eles dirigidas. Uma dessas reportagens foi publicada em 27 de julho de 2008, intitulada “Índios gays são alvo de preconceito no Amazonas”¹⁴:

Entre os índios ticuna, a etnia mais populosa da Amazônia brasileira, um grupo de jovens não quer mais pintar o pescoço com jenipapo para ter a voz grossa, como a tradição manda fazer na adolescência, nem aceita as regras do casamento tradicional, em que os casais são definidos na infância. Esse pequeno grupo assumiu a homossexualidade e diz sofrer preconceito dentro da aldeia, onde os gays são agredidos e chamados de nomes pejorativos como "meia coisa". Quando andam sozinhos, podem ser alvos de pedras, latas e chacotas. [...] O cientista social e professor bilingüe (português e ticuna) de história Raimundo Leopardo Ferreira afirma que, entre os ticanos, não havia registros anteriores da existência de homossexuais, como se vê hoje. Ele teme que, devido ao preconceito, aumentem os problemas sociais entre os jovens, como o uso de álcool e cocaína. "Isso [a homossexualidade] é uma coisa que meus avós falavam que não existia", afirmou.

Recuperaremos alguns aspectos dessa reportagem adiante. Contudo, nem só de matérias jornalísticas vive a literatura sobre homossexualidade indígena no Brasil.

Referência obrigatória, em se tratando de estudos sobre o fenômeno no país, é o capítulo intitulado “O arco e o cesto”, em *A Sociedade contra o Estado*, no qual Pierre Clas-

¹⁴ Reportagem disponível no link <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u426640.shtml>>, acessado em julho de 2012.

tres reflete sobre Krembegi, um índio Guayaki homossexual. Esse interessante personagem, encontrado por Clastres durante seu período de campo no Paraguai, na década de 1960, era, nos dizeres do autor,

na verdade um sodomita. Ele vivia com as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia “tecer” e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticos muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. Enfim, ele era evidentemente proprietário de um cesto [em contrapartida ao arco, epítome da masculinidade] [...]. Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia adotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo. Ele recusava, por exemplo, tão seguramente o contato de um arco como um caçador o do cesto; ele considerava que seu lugar natural era o mundo das mulheres. Krembegi era homossexual porque era *pane* [ou seja, tinha azar na caça]. [...] para os próprios Guayaki ele era um *kyrypy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *pane* (Clastres, 2003:126).

O autor lhe reservaria ainda um capítulo em outra obra, *Crônica dos índios Guayaki*, intitulado “Vida e morte de um pederasta”, no qual parte do argumento acima fica mais claro:

Homem=caçador=arco; mulher=coleta=cesta:
dupla equação cujo rigor regula o curso da vida Aché.
Terceiro termo, não há, nenhum terceiro-espaco para abrigar os que não são nem do arco nem da cesta. Cesando de ser caçador, perde-se por isso mesmo a qualidade de homem, vira-se, metaforicamente, uma mulher. Eis

o que compreendeu e aceitou Krembegi; sua renúncia radical ao que é incapaz de ser – caçador – projeta-o de imediato do lado das mulheres, ele está em casa entre elas, ele se aceita mulher. [...] Seria lícito imaginar que, na medida em que um homem como Krembegi é a inscrição no mundo ético-sexual dos Aché de uma certa desordem, de uma subversão de todos os valores admitidos e respeitados, seria lícito então supor que o campo de sua atividade sexual não depende de nenhuma regra, que cada um pode à sua vontade perseguir aí tão-só a lei de seu prazer: em outros termos, que qualquer homem da tribo pode, se o move a vontade, servir-se de Krembegi. Ora, não é nada disso, as relações homossexuais não se atam hierarquicamente, uma lógica rigorosa preside seu estabelecimento. Krembegi é o mundo Aché invertido, mas nem por isso é a contra-ordem da ordem social existente, ele não é sua negação; à sua volta desdobra-se um outro tipo de ordem, um outro conjunto de regras, imagem invertida, mas imagem contudo, da ordem e das regras “normais” (Clastres, 1995: 212-216).

Interessante notar que, apesar de surgirem na literatura antropológica brasileira algumas referências à figura de Krembegi (como por exemplo, Barbosa, 2004; e Stolze Lima, Mimeo); isso ocorre em autores que buscam discutir aspectos gerais da obra de Clastres, sem que seja dada, na maioria dos casos, uma atenção mais detida ao que postula o autor nos trechos citados acima no tocante especificamente à homossexualidade indígena – o que particularmente causa estranheza, dado o foco na corporalidade e na formação da pessoa ameríndia na antropologia brasileira das últimas décadas.

Aliás, trata-se de dizer claramente que a temática “homossexualidade indígena” não foi tratada mais intensa e extensamente pela etnologia brasileira, na mesma proporção em que se deu o acúmulo de conhecimento (e teorias) sobre povos indígenas no país – ainda que surjam, aqui ou lá, menções a práticas em algumas etnografias, como Gomes, 1956; Mélo, 1973; e a coletânea organizada por Kenneth Kensinger, em 1984; por exemplo. Mais recentemente temos o capítulo escrito por Mott na coletânea intitulada “Sexualidade e saúde indígena”, organizada por Ivo Brito, no qual resgata-se diversas fontes seiscentistas com referências à temática. Contudo há, na bibliografia disponível sobre a temática, um trabalho que pode nos representar um bom ponto de partida.

Trata-se de texto recentemente publicado na *Revista de Antropologia*, sobre as “vivências e valores referentes aos relacionamentos homossexuais de pessoas das etnias Guaraní Nhandeva, Kaiowá e Terena”, na região de Dourados, Mato Grosso do Sul” (Cancela *et al*, 2010: 199). Os autores, após longa discussão sobre seu percurso metodológico, realizam um levantamento da escassa literatura sobre o tema, fazendo referência aos escritos de Mott (que retomarei no parágrafo a seguir), Clastres, já citado aqui, e ao livro de Trevisan (1986) – no qual ele traça algumas considerações sobre práticas homossexuais entre os Krahó. Para Cancela *et al*, há nessa literatura uma perspectiva de homossexualidade indígena enquanto algo aprendido a partir dos não-indígenas: a homossexualidade seria, portanto, “uma experiência afetivo-sexual anômala advinda do pós-contato, como uma expressão colonialista da economia de corpos e desejos controláveis pelo dominador” (:217).

Gostaria, porém, de retroceder e chamar a atenção para um aspecto particular no texto de Cancela *et al*, no tocante à sua análise sobre o termo *tibira* (:212 ss.). Segundo os autores, Mott associaria esse termo à “presença de ‘práticas homossexuais’/‘índios gays’/‘índios homossexuais’ entre os indígenas”, sendo que entre os Tupinambá os índios gays seriam chamados de *tibira* e as lésbicas de *çacoaimbeguira*. A expressão advém de *tevi* (e suas possíveis variações), palavra que os povos de línguas tupi-guarani da região usam para referir-se às nádegas (Canese, 2000). Contudo, o excelente trabalho de Chamorro sobre a corporalidade de Guarani nos trará novas informações.

Escreve a autora que

La homosexualidad masculina es registrada por Montoya como *Ava akey*, hombre no maduro, que en la jerga castellana equivale a “amujerado”. Otra denominación es *Ava kuñaeko*, “hombre com modos de mujer”. Entre los tupinambá, la práctica de la homosexualidad era aparentemente una conducta normal. Los indios-hembra, según el estudio de Ronald Raminelli montaban tiendas públicas para servir como prostitutas. La expresión *che atukupe rupi che moangaipa*, “pecó conmigo por detrás”, puede ser tanto una referencia a la práctica de sexo anal entre heterosexuales u homosexuales masculinos. Ya *kuimba’e ojoche ojomenõ* y *kuimba’e oñomenõ* se refieren al acasalamiento entre varones, traducido por Montoya como “pecado nefando”. *Tevi*, “ano”, es otro término en base al cual se denomina la homosexualidad masculina y femenina, como en *ava tevíro*, “hombre somético”, *ambotevíro*, “lo hago un somético”, *che mbotevi*, me torna somético, y *kuña tevíro*, mujer somética. **Curiosamente, Gabriel Soares, entre otros, registró que el término *tibira* era aplicado**

a líderes espirituales que siendo hombres “servían de mujer” en los actos sexuales. [...] Según Ronald Raminelli, algunas mujeres “esquivaban contactos carnales con los hombres, viviendo un estricto voto de castidad. Dejaban, por consiguiente, las funciones femeninas y pasaban a imitar a los hombres, ejerciendo los mismos oficios de los guerreros: ‘Usan los cabellos cortados de la misma manera que los machos, y van a la guerra con sus arcos y flechas’. **Cada hembra guerrera poseía una mujer para servirla, ‘con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer’**” (Chamorro, 2009: 237-238, Destacamos).

Os trechos negritados acima em nada lembram a descrição que os autores anteriormente citados trazem da homossexualidade entre indígenas no Brasil. Clastres traz Krembegi como síntese do anti-sistema Guayaki, enquanto Cancela *et al* deixam claro, em seu texto, como parte da literatura e dos próprios entrevistados entende essa prática como algo advindo do contato, indo ao encontro da reportagem da *Folha de São Paulo*. Entretanto, o trecho acima traz uma série de referências a uma realidade que simplesmente não aparece na etnologia brasileira, no tocante ao papel espiritual desses indivíduos.

Façamos aqui uma pausa.

O leitor certamente lembra-se que, como narrado anteriormente, tive contato com essa literatura quando, compelido pela ausência de textos sobre homossexualidade indígena no Brasil em uma disciplina, busquei realizar algumas pesquisas bibliográficas de cunho exploratório. Nesse momento, à medida que constatava a escassez de fontes em se tratando do tema no Brasil, percebi que, ao contrário, no Canadá e nos Estados Unidos, o tema era já bem

estudado e, mais: sua visibilidade dava-se a partir do protagonismo indígena.

Um exemplo. Ao mesmo tempo em que no Brasil a *Folha* publicava reportagem sobre os tikunas homossexuais e seus problemas de convívio na aldeia, longe dali, em Sandstone, Minnessota (EUA), naquele mesmo ano, ocorreria entre 28 de agosto e 1.º de setembro o 20.º encontro intertribal de representantes gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros de comunidades nativas¹⁵. Ao contrário da realidade tikuna relatada na reportagem, as preocupações dos mais de 3.000 representantes de 36 etnias presentes ao encontro eram, então, o centro das atenções. Após a abertura do evento¹⁶, o então candidato democrata à Presidência, Barack Obama, enviara aos presentes uma mensagem de apoio, à qual Richard LaFortune, representante da instituição que organizava o evento (*Two Spirit Press Room*), responde: “Nós recebemos bem a expressão de apoio do senador Obama, que certamente não esperávamos. É totalmente apropriado para nossos participantes tribais terem ouvido de um candidato à presidência dos EUA, porque os participantes do encontro representam Nações Soberanas e nós sempre fomos conhecidos como líderes entre nossas culturas”.

Notam-se certamente algumas diferenças entre as duas situações aqui retratadas (em Tabatinga e em Sandsto-

¹⁵ O site <http://nativeout.com/itsg/> é, aos interessados, uma excelente referência aos *two-spirit gatherings* ocorridos na América do Norte entre 1988 e 2010. Além desses encontros internacionais, as organizações *two-spirit* mais ativas (como as de Denver, Montana e Tulsa) promovem encontros anuais

¹⁶ Informações obtidas no site <http://home.earthlink.net/~lafor002/id16.html>, acessado em julho de 2012.

ne), em termos não apenas da mobilização do movimento indígena em torno de demandas específicas – em especial estratégias de combate a DST/HIV, saúde mental e preconceito, a exemplo do caso norte-americano – como do *status* que os indígenas homossexuais gozam em suas próprias comunidades. Enquanto aqui os Tikuna (e como vimos, entre os Guarani, Krahó e outros povos indígenas no Brasil) são descritos geralmente como percebendo a homossexualidade como algo indigno, os representantes homossexuais indígenas norte-americanos fazem questão de salientar seu papel de “líderes tradicionais em suas culturas”. Mais que isso: enquanto no Brasil a homossexualidade indígena é apresentada como sendo vista pelos indígenas enquanto “perda cultural”, povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá a teriam em conta, como veremos, de marcador de autodeterminação e estratégia de combate ao discurso colonizador. Não coadunamos, por exemplo, com a afirmação de que os indígenas brasileiros seriam algo que, em nossos termos, poderíamos denominar de “homofóbicos”.

Em primeiro lugar uma assertiva nesse sentido seria obviamente problemática, por fazer sentido sobretudo dentro de uma lógica de heteronormatividade¹⁷ coerente com o sistema de valores ocidental. Nesse sentido, a título de exemplo, a descrição que Clastres traz de Krembegi apenas reforça a tese de que práticas homossexuais, por si sós, não parecem chocar os indígenas junto aos quais ele realizou suas pesquisas. Como escreve Gilley, tratando do assunto,

¹⁷ “Heteronormatividade é a ordem do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero” (Miskolci, 2012:47).

A “homofobia nativa” existe dentro do domínio da tradição, não no domínio ideológico que estrutura *o tradicional* (como o termo é utilizado por povos tribais para referir-se a sua visão de mundo). Deste modo o colonialismo transformou com sucesso as formas pelas quais essas ideias iminentes foram representadas nas práticas sociais, mas falharam em permanentemente obliterar a lógica cultural que uma vez produziram múltiplos gêneros e sexualidades. Nativos GLBTQ e/ou Two-Spirit culturalmente conservadores são plenamente conscientes desse fato e buscam acessar aquela lógica subjacente para reassociar a tradição de múltiplos gêneros e sexualidades às práticas sociais da comunidade (Gilley, 2010: 49, tradução minha).

De fato, como chama a atenção o autor, se para os indígenas homossexuais a homofobia não é vista como um valor “tradicional”, para seus opositores a homossexualidade também não o seria. Desde já nos parece importante estabelecermos que, embora sejamos da opinião de que a ausência de um movimento *two-spirit* aos moldes da América do Norte no Brasil não se deva a uma “homofobia nativa” dos indígenas brasileiros, temos por certo que essa ausência seja reflexo de – e se reflita em – relações de poder específicas estabelecidas não apenas dentro das aldeias mas no âmbito do que denominamos a seguir de “zonas de interstício”. Há, supomos, algo que permita que a dinâmica descrita por Gilley possa operar na América do Norte que, caso exista por aqui, escapa aos indígenas e antropólogos.

O argumento que buscar-se-á defender nas páginas seguintes – e sigo aqui o raciocínio de alguns intelectuais e escritores *two-spirit* – é o de que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto pós-

colonial¹⁸. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo, mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém. A emergência de movimentos homossexuais a partir, muitas vezes, de um discurso tradicionalista, diz-nos algo sobre relações de poder e políticas de identidade.

As ponderações do ativista cherokee, Qwo-Li Driskill vão nesse sentido:

O que os estudos queer nos dizem sobre imigração, cidadania, prisões, bem-estar, luto e os direitos humanos? "Embora esses movimentos em estudos queer estejam criando teorias produtivas, eles não têm tratado das complicadas realidades coloniais dos povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá. Em uma tentativa de responder às perguntas acima postuladas em contextos especificamente nativos, as críticas two-spirit apontam para a incumbência de os estudos queer examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, eles desafiam os estudos queer para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas two-spirit podem

¹⁸ O termo será utilizado aqui não enquanto marcador das relações entre as antigas colônias americanas e suas metrópoles europeias, mas pela forma como este contexto é percebido a partir das relações interétnicas e na literatura correspondente.

nos dizer sobre essas mesmas questões. Além disso, o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização? O que elas têm a dizer sobre os nacionalismos nativos, dos tratados de direitos, cidadania e não-cidadania? [...] Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização? O que eles têm a dizer sobre a restauração do idioma nativo, o conhecimento tradicional e sustentabilidade? O que as críticas two-spirit podem nos ensinar sobre a resistência, sobrevivência e continuidade? (Driskill, 2010: 86-87, tradução minha, destacamos).

Assim, nosso fio condutor será buscarmos vislumbrar justamente o que o ativismo homossexual indígena nos permite perceber sobre as relações de poder subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas em diferentes contextos nacionais.

A literatura acumulada a partir do contexto etnográfico norte-americano pode nos apontar desafios e direções às quais, dada a (ainda) parca produção acadêmica sobre o tema produzida sobre povos indígenas no Brasil, não temos voltado a devida atenção. Mais que uma vasta produção sobre o tema, o contexto estadunidense revela também vários textos escritos pelos próprios indígenas, como alguns dos que veremos adiante.

No que tange à produção bibliográfica, da década de 1980 até aqui inúmeros livros foram escritos sobre o tema, revelando uma produção relativamente consolidada ao longo dos últimos trinta anos: *The spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* foi escrito por Walter Williams, professor de Antropologia, História e Estudos de Gênero na University of Southern California em 1986.

Vinte anos depois, o mesmo autor editaria *Two-Spirits: A story of life with the Navajo*, um livro de ficção histórica ambientado na década de 1860. Outro livro – *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, publicado pela University of Texas Press em 1998 - escrito pela professora da Universidade de Washington, Sabine Lang, explora as diversas atitudes das diferentes culturas indígenas norte-americanas frente aos “homens-mulheres” e “mulheres-homens”, à luz das perspectivas de gênero dessas sociedades, incluindo mitologias nativas. A mesma autora virá a participar da edição, juntamente com Sue-Ellen Jacobs (Professora de Antropologia da University of Washington) e Wesley Thomas (professor de Antropologia na Indiana University) do livro *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality* (University of Illinois Press, 1997). O livro, que inclui vários de seus 21 capítulos escritos por indígenas auto-identificados como “two-spirit” busca situar os vários aspectos da discussão relacionados ao tema até então, buscando situar conceitos como “berdache”, “two-spirit” e homofobia em povos nativos, por exemplo.

Outro autor que se destaca pela produção sobre o tema é o ativista Will Roscoe. Em 1984 ele é chamado pela organização *Gay American Indian* para coordenar um projeto intitulado *The History Project of Gay American Indians*, que culminaria, em 1988, com a publicação do livro *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology* (St. Martin's Press, N. York). O livro é um compêndio de textos (inclusive poemas e pinturas) de indígenas das mais diversas etnias (Sioux, Mohawk, Navajo, entre outros) dividido em duas partes: “Artists, healers and providers: The berdache Heritage” e “Gay American Indians Today: Living the Spirit”.

Apesar de haver sido escrito antes da adoção do termo *two-spirit*, o livro já deixa claro, desde seu prefácio (escrito por Randy Burns, indígena Paiute, que funda em 1975, juntamente com Bárbara Cameron (uma Lakota Sioux), a associação *Gay American Indian*, primeira do gênero nos Estados Unidos) a agenda de lutas do movimento daquele momento para frente:

Indígenas gays e lésbicas eram especiais para muitas tribos. Nós temos raízes aqui na América do Norte. Ao mesmo tempo, indígenas gays americanos enfrentam *dupla opressão* - o racismo e a homofobia. [...] Como gays, nossas necessidades de saúde não são levadas a sério pelo governo. Como indígenas, frequentemente achamos que programas de AIDS ignoram importantes diferenças culturais e não alcançam a nenhum povo indígena. Muitas agências não têm sequer as estatísticas sobre os índios que assistem, ou eles nos incluem na categoria "outro/desconhecido". Estamos trabalhando para mudar essa situação por meio da educação e formação de nossa própria comunidade sobre a AIDS, e educando as fontes de financiamento da AIDS e prestadores de serviços sobre as necessidades dos povos indígenas. Acima de tudo, a GAI [sigla da Organização *Gay American Indian*] tornou-se uma família de indígenas gays - não apenas aqueles de nós que vivem em área da Baía de São Francisco, mas também para muitas famílias e amigos que visitam regularmente a partir de outras áreas. A GAI tem recriado os laços de parentesco da família indígena tradicional em um ambiente urbano, e isso fez de todos nós mais fortes (Roscoe, 1988: 2-5, tradução minha, itálicos no original).

Assim, alguns dos principais pontos que viriam a marcar o movimento two-spirit seriam, justamente, a luta

contra o racismo e homofobia, a busca por políticas eficazes de combate à AIDS, a articulação de uma rede de movimentos two-spirit e, finalmente, o fortalecimento de uma identidade ligada a um discurso tradicionalista pan-indígena.

É necessário entender, no tocante à AIDS, que até 1990 o Centro de Controle de Doenças (CDC) dos Estados Unidos ainda não tinha uma categoria separada para indígenas, tendo sido criado naquele ano o *National Native American Aids Prevention Center* (NNAPC) - no *site* da organização (www.nnaapc.org) há diversos materiais voltados diretamente ao trabalho junto a indígenas two-spirit, como a cartilha *Safe and Caring Schools for Two-Spirit Youth: A guide for teachers and students*.¹⁹ Mesmo esse material reproduz o discurso de tradicionalidade em torno do *two-spirit*:

Pessoas two-spirit têm uma longa história entre os povos indígenas em todo o Canadá. Antes do primeiro contato com os colonizadores europeus, a maior parte dos povos indígenas reconhecia a importância dos indivíduos two-spirit e a responsabilidade especial concedida a eles pelo Criador. Às vezes eles eram visionários, curandeiros e líderes de suas comunidades. Pessoas two-spirit eram respeitadas como membros iguais e vitais das sociedades indígenas. Há na história documentos sobre indivíduos, grandes mulheres que tomaram esposas e carregaram o arco e homens que exerceram funções normalmente atribuídas às mulheres. No entanto, o impacto da colonização foi de longa duração, suprimindo tradições e papéis two-spirit e deixando gerações de pessoas two-spirit sofrendo

¹⁹

Disponível

em

<<http://nnaapc.org/publications/TwoSpiritBook.pdf>>, acessado em agosto de 2012.

múltiplas formas de discriminação e estigma. A juventude two-spirit está particularmente em risco. Alguns se encontram excluídos das reuniões comunitárias; renegados ou deixados ao ostracismo das suas famílias e comunidades. Escolas são familiarizadas com questões de vitimização em relação a estudantes two-spirit, que são muitas vezes alvo e maltratados como membros de uma minoria tanto sexual quanto visível. A juventude two-spirit pode se sentir insegura e indesejável na escola, portanto, professores e administradores escolares podem desempenhar um papel inestimável no tratamento e alívio de algumas destas questões. Como tal, este recurso espera fornecer uma breve, mas informativa janela sobre os desafios que muitos estudantes two-spirit enfrentam em contextos educacionais, bem como contribuir com sugestões práticas que os professores podem usar para começar a abordar estas questões com múltiplas camadas. (SACSC, 2011:2, tradução minha)

Retomando nosso levantamento da literatura two-spirit, é fácil notar como os autores vão gradativamente assumindo a assunção de que a prática seja não apenas tradicional, mas diretamente ligada ao mundo espiritual.

Nesse sentido, em 1991, Will Roscoe publica pela *University of New Mexico Press* o livro “The Zuni-Man-Woman: We’wha and the Zuni third gender role”. O livro trata da vida de We’wha, um(a) *lhamana* (termo traduzido como “3º gênero” ou “two-spirit”, pelos pesquisadores) Zuni, que o exercia papel de mediador(a) e embaixador(a) dos Zuni. We’wha, como bem descreve Roscoe, foi membro de uma comissão que visitou o presidente norte-americano Grover Cleveland, em 1886, tendo passado seis meses em Washington sem que ninguém, inclusive o Presi-

dente, percebesse que aquela índia havia nascido homem. Roscoe defende assim, em seu livro, que os two-spirit não sejam apenas homens travestidos de mulheres (ou vice-versa), mas uma síntese única entre os dois universos, não sendo nem uma coisa, nem outra. Anos depois Roscoe desenvolveria seus argumentos sobre 3º gênero em seu livro *Changing ones: third and fourth genders in native North America*, publicado pela St. Martin's Press, em 1998. No livro Roscoe faz um apanhado de práticas classificadas por ele como “berdache” (ver sobre isso adiante) em mais de 150 etnias, mas centra seu foco de análise em três estudos de caso: um(a) Crow que lutou na batalha de Rosebud (1876), um(a) Navajo chamado/a Hastiin Klah e uma guerreira Crow com três esposas.

Também na década de 1990 temos a publicação do livro editado pelo professor do *Department of American Indian Studies* da *California State University*, Lester B. Brown, intitulado “Two Spirit People: American Indian Lesbian Woman and Gay Men” (Harrington Park ed., 1997). A obra se divide em três partes (“Identity”, “Social services” e “AIDS and American Indians”) que são, de certa forma, resultado das preocupações do movimento two-spirit à época, como mostramos há pouco. O livro peca, contudo, por trazer em certas partes uma visão bastante genérica e ideologizada das sexualidades indígenas, chegando a afirmar, por exemplo, que os indígenas norte-americanos possuem

crenças muito simples sobre a sexualidade humana e essas crenças foram baseadas em sua experiência. Resumidamente, a expressão sexual entre homens e mulheres foi essencial para a sobrevivência do grupo; procriação era importante. No entanto, a expressão sexual também era di-

vertida e agradável, independentemente do sexo do parceiro (p. 7, tradução minha).

Em outra direção vão, entretanto, os livros mais recentemente organizados sobre a temática. Ao longo dos últimos anos, como veremos, surge uma literatura mais madura sobre o tema, da mesma forma que se multiplicam os textos escritos por indígenas two-spirit.

Dentre os livros mais recentes, merece destaque *Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*, escrito por Brian Joseph Gilley, professor de Antropologia na University of Vermont (University of Nebraska Press, 2006). O livro se baseia em cinco anos de trabalho de campo do autor entre nativos two-spirit e busca responder “por quê os homens two-spirit tentam conciliar uma divisão forçada em seus mundos sociais e como eles atingem seu senso de quem são, em meio às ideias contemporâneas de identidade e cultura indígenas” (p.4). Assim, ao longo de seus sete capítulos, Gilley trata da formação das redes de formação e consolidação do movimento two-spirit frente ao movimento LGBT (majoritariamente formado por brancos) e ao movimento indígena (marcadamente homofóbico, segundo o autor e suas fontes). Dessa forma, Gilley analisa esse duplo movimento (o qual vai, como vimos, no sentido da “dupla opressão”, nos termos de Randy Burns), descrevendo de que forma o movimento two-spirit interage com as comunidades nativas, confrontando a homofobia e o legado colonial. A narrativa de Gilley, nesse sentido, descreve

como a identidade two-spirit atravessa fronteiras da sexualidade e indianidade, ao contrastar a assimilação de “índios gays” à

“responsabilidade tradicional” two-spirit à herança nativa, ou envolvendo-se na ‘conscientização gay da comunidade’ a fim de não incorporar os desejos do movimento LGBT não-indígena por diversidade, mas de atrair os gays Nativos para os espaços Nativos (Morgensen, 2008: 2078, tradução minha).

De fato, parte considerável da literatura mais recente sobre o tema trata não mais (ou pelo menos não somente) de discutir a terminologia mais adequada para a descrição do fenômeno – boa parte da literatura da década de 1990, produzida no mesmo momento em que se (re)configuravam as redes e identidades two-spirit giravam, como vimos até aqui, em torno dessa questão. O movimento agora vai, justamente, em outro sentido: em se caracterizar a assunção da identidade two-spirit também como um movimento anti-colonial - o que é particularmente significativo no contexto norte-americano, onde a noção de “colonial” remete mais ao passado do que às presentes circunstâncias de dominação. Isso vai ao encontro de nosso argumento, de que não se possa entender o surgimento da identidade two-spirit sem que se compreenda, também, a dinâmica do próprio movimento indígena e das políticas públicas voltadas para esses povos. Dessa forma, a negativa dos indígenas two-spirit ao rótulo de “gays” vai nesse sentido: mais do que o combate à heteronormatividade, há o entendimento de que essa heteronormatividade esteja enquadrada em um discurso e práticas colonialistas – o movimento LGBT, dessa forma, por se construir nesse contexto, não teria condições de representar as demandas indígenas.

Entretanto, como vimos, o movimento two-spirit possui ainda outro desafio: a homofobia indígena. Temos desenvolvido até aqui o argumento de que essa é a principal diferença entre o movimento homossexual indígena brasi-

leiro (ou a falta dele) e o norte-americano: como vimos, enquanto aqui, ao que tudo indica, o fenômeno é encarado de modo geral como “vício advindo do contato”, lá o movimento two-spirit tenta desconstruir essa visão justamente reafirmando uma tradicionalidade pan-indígena subsumida a essa prática.

Morgensen, em sua análise do livro de Gilley argumenta nesse sentido, ao afirmar que os two-spirit “também atravessam as fronteiras da indigenidade – aparência, percentual de sangue, registro – por diversas vezes marcando sua construção ou reforçando seus efeitos marginalizantes, [...] explora[ndo] como o embranquecimento coloca a identidade nativa em debate” (loc cit). Ou seja, mais do que simplesmente operar no âmbito de políticas nativas de gênero, o fenômeno nos diz – e muito – sobre as políticas indígenas de identidade, etnicidade, de construção da tradição e de fronteiras, etc. Trata-se de buscar sair da condição de invisível tanto no que diz respeito às demandas dos movimentos indígenas quanto nos LGBT:

Sim, isso foi como lá na parada do orgulho gay, os manifestantes dizem: "Por que você está aqui?" ... Eles não podiam acreditar... você sabe... e eles pensaram que éramos degradantes à comunidade indígena, marchando em um desfile do orgulho gay. Veja... as pessoas não pensam... eles têm este pensamento em suas mentes... Guerreiros [ri-sos] [...] O que nós somos... você sabe, mas temos tipos diferentes de guerreiros. Eu simplesmente adoro a forma como estamos mudando o pensamento das pessoas sobre os estereótipos (Gilley, 2006: 5-6, tradução minha).

Muito do que foi dito aqui é o argumento de Morgensen, em livro lançado em 2011 pela University of Minnesota Press, intitulado *Space between Us: Queer Settler Colonia-*

lism and Indigenous Decolonization. O autor, antropólogo e atualmente professor no Departamento de Estudos de Gênero da Queen's University, no Canadá, tem dedicado seus estudos à forma como o racismo e o colonialismo estruturaram as políticas LGBT nos Estados Unidos e Canadá. Neste livro, Morgensen trabalha justamente com a relação entre a história colonial, do movimento LGBT e do movimento two-spirit, focando sua análise no ativismo two-spirit enquanto movimento pela descolonização indígena.

Morgensen também participou da organização, em 2011, do livro "Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature", pela University of Arizona Press, juntamente com Brian Joseph Gilley, Qwo-Li Driskill (two-spirit Cherokee, professor assistente do Departamento de Inglês na Texas A&M University) e Chris Finley (membro do Colville Confederated Tribes, Washington; e aluna de doutorado em Cultura Americana na University of Michigan).

O livro, em suas primeiras páginas, aponta uma série de questões às quais buscará responder:

Como é que uma geração prévia da antropologia e dos estudos gays e lésbicos definiam os estudos sobre gênero, sexualidade e povos indígenas? Como as antigas narrativas foram deslocadas por décadas de organizações e escritos de indígenas GLBTQ2 [LGBT, Queer e two-Spirit]? Como podemos entender as culturas e políticas que os indígenas GLBTQ2 criam, incluindo a recuperação de identidades como *fa'afafine*, *asegi*, e *takatapu*? Como as teorias correntes em estudos queer e estudos indígenas informam o nosso trabalho, desde a promoção pela teoria queer, de uma "crítica sem sujeito", para os esforços em

estudos indígenas em focar os saberes indígenas e criticamente investigar o colonialismo?" (p. 2, tradução minha)

Os autores buscarão, assim, ao longo dos doze capítulos que compõem o livro, responder a essas questões, unindo *two-spirit critiques* e *queer indigenous critiques* (p. 22), por entenderem que ambas se complementem: o *queer* na crítica à heteronormatividade, o *two-spirit* enquanto crítica ao projeto colonial.

Na verdade, a opção por trazer aos estudos two-spirit a teoria *queer* contém, em si mesma, uma crítica aos usos acadêmicos do termo two-spirit – em especial após a publicação de “Two-Spirit People”, em 1997, sobre o qual já tratamos. Driskill, Finley, Gilley e Morgensen²⁰ criticam o livro de Jacobs *et al*, por ele não refletir a mudança nos métodos de produção de conhecimento nos estudos nativos, bem como pelo fato de que vários colaboradores do livro organizado por Jacobs *et al* haverem simplesmente substituído o termo *berdache* (como veremos, isso seria algo equivalente a “pederasta” ou “sodomita”) por two-spirit, como se fossem equivalentes. Além disso, Driskill e os demais criticam o fato de que, naquele livro, Jacobs e seus colaboradores teriam deixando em segundo plano as contribuições dos autores indígenas, dando especial atenção aos colaboradores acadêmicos – reproduzindo, assim, a lógica de dominação.

Dessa maneira, vários estudiosos do assunto que teriam tomado o livro de Jacobs como referência acabaram colocando o uso do termo *two-spirit* em xeque, sem perceber que isso ia diretamente de encontro às demandas dos

²⁰ Op cit, p.13 e seguintes.

ativistas two-spirit que buscavam, justamente, um termo que agregasse uma identidade pan-indígena, mais do que – como queriam os antropólogos – acentuasse especificidades locais e/ou culturais. Dessa forma, à medida que o ativismo two-spirit se distanciava da academia, se aproximava da literatura e das teorias queer, justamente pelo fato de que

“Queer” pode funcionar como substantivo, adjetivo ou verbo, mas em qualquer caso se define contra o “normal” ou normalizador. A teoria queer não é um quadro de referência singular, conceitual ou sistemático, mas sim uma coleção de compromissos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se a teoria queer é uma escola de pensamento, então ela é uma escola com uma visão bastante heterodoxa de disciplina. O termo descreve um leque bastante diverso de práticas e prioridades críticas: leituras da representação do desejo pelo mesmo sexo em textos literários, filmes, música e imagens; análise das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos de identificação transexual e transgênero, de sadomasoquismo e de desejos transgressivos (Spargo, 2006: 8-9).

Assim, a opção pela teoria queer no lugar da Antropologia reflete um desejo – e possivelmente a necessidade – de se obter maior visibilidade da (e na) própria produção two-spirit, inclusive artística.

Isso nos ajuda a entender porque esse livro foi lançado em conjunto com aquele organizado por Driskill, Daniel Health Justice (Cherokee, professor de Literaturas Aborígenes e Estudos Aborígenas na University of Toronto), Deborah Miranda (two-spirit da nação Ohlone/Costanoan-Esselen e professora de inglês na *Washington*

and Lee University); e Lisa Tatonetti (professora de inglês e estudos étnicos americanos na Kansas State University), intitulado *Sovereign Erotics: A collection of Two-Spirit Literature*. O livro pretende dar continuidade aos propósitos de *Living the spirit*, consistindo basicamente numa coletânea de textos de autores two-spirit. À medida que esses autores vão se aproximando da teoria queer e se distanciando do debate antropológico sobre a questão, é notável como gradativamente os textos sobre o tema passam a figurar em coletâneas organizadas por indígenas e/ou pesquisadores da área de literatura. Exemplo disso é o número do periódico *GLQ: A journal of Lesbian and Gay studies* (publicado pela Duke University Press) intitulado “Sexuality, Nationality, Indigeneity: Rethinking the State at the Intersection of Native American and Queer Studies” e organizado em 2010 por Daniel Health Justice (um dos organizadores da obra anterior), em conjunto com Bethany Schneider (professora de literatura do Bryn Mawr College) e Mark Rifkin (professor de Inglês na The University of North Carolina, Greensboro). Apesar de alguns artigos tratarem de heteronormatividade e colonialismo em uma perspectiva histórica, parte considerável do volume é composto por histórias de vida e análises de obras literárias e filmes, partindo da teoria queer.

Além dessas obras, mais uma reforça a recente aproximação dos estudos two-spirit com a teoria queer (até aqui, foram pelo menos quatro obras nos últimos dois anos, como vimos): o livro de Mark Rifkin intitulado *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty* (Oxford University Press, 2011). Como o autor coloca, seu livro

explora a complexa relação entre as contestadas noções norte-americanas de ordem sexual e mudança das formas indígenas de representação política. Oferecendo uma história cultural e literária que se estende desde o início do século XIX para o início do século XXI, ele demonstra como o imperialismo dos EUA contra os povos indígenas nos últimos dois séculos pode ser entendido como um esforço para torná-los *straight* [palavra que tanto pode ser traduzida tanto como “direito”, “reto”, “sério”, quanto como “heterossexual”] - para inserir os povos indígenas nas concepções anglo-americanas de família, lar, desejo e identidade pessoal. Por outro lado, no entanto, uma tradição paralela de representações não-nativas tem usado os povos nativos como símbolo de resistência contra-hegemônica ao *heterobomemaking*, “queerizando” a norma, citando costumes nativos como um modelo mais afetivamente expansivo e comunitário em relação à sociabilidade dos colonizadores. A avaliação positiva de práticas e estilos de vida nativas por aqueles que resistem à heterossexualidade compulsória, no entanto, não faz o mesmo para a auto-determinação indígena. Tanto a difamação quanto a celebração de estruturas sociais nativas dependem de interpretar as dinâmicas sociais indígenas de maneiras que enfatizem sua diferença cultural a partir de ideais euro-americanos dominantes *em oposição* ao seu papel em processos de política de auto-definição (Rifkin, 2011:9, tradução minha, *itálicos no original*).

Como vemos, até aqui, mais uma vez surge a questão das identidades indígenas fora do esquema heteronormativo colonial como uma forma de resistência política. Contudo, Rifkin oferece-nos em seguida uma explicação de porquê o foco dos estudos sobre a temática se voltaram,

gradativamente, para as obras artísticas desses indígenas, a partir da teoria queer:

Escritores nativos responderam a estes modos entrelaçados de interpelação afirmando a especificidade, legitimidade e justa autonomia das formas de coletividade de seus povos. Seus trabalhos destacam o papel desempenhado pela "sexualidade" nativa em formas tradicionais de identificação e posicionamento político enquanto também localizavam a violência em jogo nas tentativas norte-americanas de traduzir o modo de viver nativo em termos euro americanos (*loc cit*).

Dessa forma, o autor trata em seu livro dos textos escritos por nativos a respeito das mudanças na política indigenista nos Estados Unidos entre os séculos XIX e início do XX, comparando-os com os textos de autores queer contemporâneos – nativos, ou não. No percurso, alguns conceitos como soberania, heteronormatividade, parentesco e raça serão desenvolvidos a partir das teorias queer. Como Gilley irá notar, a análise de Rifkin demonstra a “intrusão capilar de ideias assentadas nos conceitos fundamentais sobre os quais muitas atividades a nível nacional baseiam suas reivindicações por soberania. Dessa forma, o autor nos lembra de que a soberania é um conceito seletivo, excludente e hetero” (Gilley, 2012: 572). A questão, dessa forma, passa a ser novamente (ainda que não necessariamente à luz da antropologia), a relação política mantida entre o Estado - desde sua formação até os dias de hoje – e os povos indígenas, bem como a própria trajetória que tornou possível a formação de uma identidade two-spirit vis-à-vis a própria trajetória do movimento indígena.

Trata-se, como vimos, de algo mais além da assunção de uma identidade individual pautada em hábitos sexuais, mas de uma demanda anti-colonial pautada em um discurso tradicional pan-indígena. O que os vários escritos aqui trazidos nos permitem perceber é que o eixo de discussões se desloca do conceito de two-spirit em si (em princípio visto apenas como uma alternativa politicamente correta para “berdache”) para a expressão dessa identidade, já assumida e ostentada.

As diversas categorias em jogo – berdache, gay, mujerado, etc. – são produtos híbridos de um processo histórico, frutos de interações em uma zona de fronteira com símbolos e identidades sendo constantemente ressignificados e renegociados. Exemplo claro disso é, justamente, a assunção da identidade two-spirit por indígenas norte-americanos a partir, principalmente, de 1990.

Naquele ano, por ocasião da *Third Native American/First Nations gay and lesbian Conference*, em Winnipeg, estudiosos, indígenas e ativistas resolveram substituir o termo “Berdache” por “Two-Spirit” – preferência ratificada quando da realização, pela American Anthropological Association em 1993, da conferência *Revisiting the North American Berdache, Empirically and Theoretically*. Contudo, a escolha pela expressão *two-spirit*, proveniente da expressão ojibwa *niiẓh manitoag* possui implicações as quais são aqui comentadas.

Como escreve Jacobs et al,

A decisão pelos nativos americanos (indígenas dos Estados Unidos) daqueles das Primeiras Nações (povos indígenas do Canadá) que participaram da conferência de Winnipeg e da seguinte em usar a identidade de two-spirit foi deliberada, com uma clara intenção de se distanciar dos

não-indígenas gays e lésbicas. Parece-nos uma coincidência interessante que esse distanciamento marcado tenha acontecido num momento em que os governos dos Estados Unidos e Canadá estavam apenas começando a responder à epidemia da AIDS na comunidade gay. Muitos homens nativo-americanos urbanos tentaram voltar para casa em suas reservas para passar seus últimos anos com suas famílias antes de morrer por complicações da infecção pelo HIV. Cada um de nós ouviu histórias pessoais de homens que não eram bem-vindos em "casa" porque eles tinham "doença de gay branco" e que homossexualidade não era parte da cultura tradicional. Usando a palavra "two-spirit", enfatiza-se o aspecto espiritual da vida e minimiza a *persona* homossexual (Jacobs et al, 1997:3, tradução minha).

A fim de entender esse movimento parece importante situarmos que tipo de articulação tornou possível, dentro do movimento homossexual indígena norte-americano, sua própria existência.

Roscoe (1998: 100, ss) traça um panorama dos caminhos que levaram a essa articulação – advinda tanto das lutas pelos direitos homossexuais em San Francisco (Califórnia) quanto das lutas indígenas na América do Norte, bem como, posteriormente, pelas demandas surgidas com o aparecimento da AIDS. Roscoe situa como marco dessa luta justamente a fundação, como apontamos anteriormente, da GAI (Gay American Indian), em 1975. Segundo os índios por ele ouvidos ao longo de seu trabalho, a articulação que levou à criação dessa organização apenas foi possível após a ocupação de Alcatraz por ativistas indígenas, em novembro de 1969: o movimento *Red Power* deu aos grupos indígenas – inclusive àqueles marginalizados, como os homossexuais – coragem para organizarem-se e enfrentarem o

aparato pós-colonial. Até então, os indígenas homossexuais eram vistos como párias, mesmo pelos indígenas; e como resultado da ação colonial (que incluía práticas como conversão forçada, integracionismo sexual, corte de seus cabelos como forma de humilhação e, eventualmente, assassinatos). O discurso que então as lideranças indígenas proferiam era, majoritariamente, no sentido de que a homossexualidade refletia todas as atitudes encaradas pelo discurso heteronormativo ocidental de que a homossexualidade corresponderia à depravação. O que o editor da revista indígena *Akwesasne Notes* escreve ao jornal gay *RFD* em larga medida lembra a reportagem com a qual abrimos este trabalho: “Não queremos receber suas publicações, pois elas encorajam um tipo de comportamento o qual nossos anciãos não consideram normal e é uma decadência de nossa forma de vida” (op. cit, 102).

Assim, como Roscoe descreve nas páginas seguintes, entre as décadas de 1970 e início de 1980 a GAI cresceu em número de participantes sendo, no entanto, até 1985, a única associação do gênero na América do Norte. Contudo, em 1987, um dos fundadores do grupo foi diagnosticado com AIDS, sendo o primeiro filiado a receber o diagnóstico. A comunidade indígena homossexual tomara consciência de que a doença não era restrita aos não-indígenas, sendo que o GAI funda o *Indians AIDS Project*, em 1988, para atendimento dos indígenas na região de San Francisco. Da mesma forma, é criada em 1987 a *American Indian Gays and Lesbians* (AIGL) em Minneapolis, com vistas a criar uma infraestrutura, baseada nos valores tradicionais, aos nativos gays, chegando a representar membros de até 30 diferentes etnias. Mais tarde o grupo participaria da formação do *Minnesota American Indian AIDS Task Force*, do

National Indian AIDS Media Consortium, entre outros. Outra organização, fundada em Toronto em 1989 (a *Gays and Lesbians of the First Nations*) também viria a trabalhar com assuntos relacionados à HIV/AIDS, vindo a ter, em 1992, mais de 300 membros ativos de 16 povos Inuit e indígenas, vindo inclusive a patrocinar o *Two Spirits Softball Team*. Também em 1989 foi fundado o *WeWah and BarCheeAmpe* na cidade de Nova Iorque, também voltado para assuntos relacionados a AIDS, participando da implantação do projeto *American Indian Community House*, em 1990, e, em 1991, sediando a “Two spirits and HIV: A Conference for the Health of Gay and Lesbian Native Americans” (op. cit. 103). O autor aponta ainda outras organizações fundadas nesse período: a *Nichivakan*, em Winnipeg; a *Taboma Two Spirits*, em Seattle; a *Vancouver Two-Spirits*; e a *Nations of the Four Directions*, em San Diego, além de outras em Washington DC e Nashville.

Uma das dificuldades encontradas por estas organizações, já mencionada aqui, foi a completa falta de dados concernentes a AIDS entre indígenas, o que somente viria a mudar com a criação do National Native American AIDS Prevention Center, citado aqui. Em 1997 havia 1.677 casos oficiais de índios infectados com AIDS nos Estados Unidos – a título de comparação, havia no Brasil em 2001, conforme dados da Funasa, 50 indígenas com diagnóstico confirmado de AIDS (ver Brito, 2011).

Contudo, como resultado indireto desse percurso, Roscoe (107-108) sinaliza que a luta contra a AIDS significou também a luta contra a homofobia, tornando possível que vários indígenas homossexuais despontassem como lideranças, bem como vários índios diagnosticados com a doença retornaram às suas comunidades. Mais que isso:

crescia também a consciência de tradições de gêneros alternativos, não apenas pela memória oral, mas livros que buscavam retratar essas realidades – como *Living the Spirit* e *The Spirit and the Flesh*, ambos tratados aqui. Assim, as organizações homossexuais indígenas começaram a ter como bandeira de luta recuperar o papel “tradicionalmente sagrado” dos two-spirit em suas culturas (:108-9).

Em 1988 a *AIGL* organiza o “The Basket and the Bow: A gathering of Lesbian and Gay Native Americans”, em Minneapolis – chamo a atenção para o nome do encontro, se comparado ao clássico capítulo escrito por Clastres sobre o assunto. O encontro daria origem aos encontros internacionais que ocorrem anualmente, reunindo two-spirits do Canadá e Estados Unidos. Todos esses acontecimentos levaram a uma redescoberta das práticas então descritas como “berdache”, sendo que, por motivos já expostos aqui, o movimento resolve abraçar o termo “two-spirit”, com organizações como a *Gays and Lesbians First Nations*, de Toronto, mudando seu nome para *2-Spirited People of the 1st Nations*.

Nas palavras de Sue Beaver (Mohawk):

Nós acreditamos que existe o espírito tanto de homem quanto de mulher interiormente. Olhamos para nós mesmos como sendo muito privilegiados. O Criador criou seres muito especiais, quando criou os two-spirit. Ele deu a alguns indivíduos dois espíritos. Nós somos pessoas especiais, e isso tem sido negado desde o contato com os europeus... O que os heterossexuais alcançam no casamento, nós conseguimos dentro de nós mesmos (Roscoe, 1998: 109).

Na verdade, mais do que a adoção de termos como gay, gênero alternativo, berdache, etc., o termo “two-spirit” recuperava um papel tradicional e, mais que isso, sagrado – diferentemente dos demais termos. Além disso, ao fazê-lo, tomava-se uma postura anti-colonial, por não mais aceitar as categorias ocidentais de classificação de determinadas práticas: a identidade two-spirit assim tornava-se símbolo de uma modalidade de identidade pan-indígena.

A pergunta

Vimos, até aqui, que várias são as possibilidades em termos de pesquisa para quem quer que queira se debruçar sobre o tema. Contudo, pelo exposto, acredita-se ter deixado claro que o objetivo que acabei delimitando para minha pesquisa não é a realização de um estudo que busque levantar quais etnias possuem práticas homossexuais, como elas representam essas práticas, ou mesmo um estudo da sexualidade indígena nesta ou naquela etnia - um trabalho nesse sentido teria que recuperar e examinar as noções hegemônicas sobre o que seria homossexualidade e lançar mão de uma arqueologia da sexualidade, buscando compreender como os povos indígenas interpretariam essas noções. Trabalhos nessa direção trariam contribuições óbvias para o desenvolvimento da Disciplina e ainda estão para ser escritos no país, certamente sendo enriquecidos pela vasta literatura sobre corporalidade e gênero ameríndios desenvolvidos ao longo das últimas décadas. Da mesma forma, como vimos, à exceção de algumas obras e pequenos trechos que mencionam *en passant* a prática homossexual entre povos indígenas no país – ainda que pululem referências à prática em conversas informais entre etnólogos – o assunto ainda é,

via de regra, tabu na antropologia brasileira, no movimento indígena e mesmo no que diz respeito às políticas públicas empreendidas no país. Este trabalho, ainda que aponte algumas direções nesse sentido não buscará preencher essa lacuna.

Nossa proposta é buscar recuperar justamente os aspectos que tornaram possível, no contexto norte-americano, o surgimento de uma identidade *two-spirit* pautada num discurso de tradicionalidade pan-indígena e marcadamente política enquanto que, no Brasil, a homossexualidade indígena parece não ter alcançado o mesmo impacto e visibilidade, tanto por parte dos etnólogos quanto, eventualmente, dos próprios indígenas.

Dito de forma breve, duas são as perguntas sobre as quais se assentam minhas preocupações analíticas, neste momento: (1) Como os movimentos homossexuais indígenas em si suscitam/criam/geram/constroem identidades no campo interétnico; e (2) o que o ativismo homossexual indígena pode nos permitir perceber sobre as relações de poder subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas em diferentes contextos nacionais?

O que se percebe, nesses novos contextos, é a produção de novas formas de convívio e reflexões no campo da alteridade; zonas de interstício (fronteiras) marcadas por serem espaços de redefinições das identidades dos grupos envolvidos nesses processos, os quais não podem ser vistos como meras contingências do contato ou oportunismo por parte de determinados grupos em busca de poder, visibilidade ou recursos. Assim, age-se de modo a recuperar os aspectos políticos que tornaram possível, no contexto norte-americano, o surgimento de uma identidade *two-spirit* pautada num discurso de tradicionalidade pan-indígena e

marcadamente política enquanto que, no Brasil, a homossexualidade indígena não apenas é vista como tabu entre os pesquisadores, mas é enxergada pelos indígenas como perda cultural. Para tanto, é fundamental estabelecer um diálogo com os estudos sobre movimentos sociais em geral e com movimentos indígenas em particular no Brasil e nos EUA para compreender os processos e conjunturas que engendraram os movimentos indígenas pós-coloniais nesses países. Nesse sentido, parte-se do ponto de vista de que a formação desses movimentos não é mero reflexo do poder do Estado, ou epifenômeno da expressão coletiva de identidades até então subalternas²¹, mas enquanto constitutiva dos esforços desses movimentos para redefinir “o significado e os limites do próprio sistema político” (Alvarez *et al*,1998:7).

Com esse intuito acaba-se enfrentando também, se não plenamente, em partes, as seguintes questões: o que o ativismo homossexual indígena nos permite perceber sobre as relações de poder subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas? Há, no Brasil, espaços para movimentos relacionados a sexualidades “desviantes”? O fato de essas questões serem trazidas para a academia pode ajudar, de alguma forma, a requerer do Estado políticas públicas específicas para indígenas homossexuais, como no caso das demandas indígenas nos EUA, como visto aqui? É possível compreendermos melhor o histórico da manutenção das relações entre esses povos e os diferentes atores ao longo de seu contato?

Note bem, caro leitor, que o tema (“homossexualidade indígena”) pode ser desdobrado em

²¹ Escobar, 2007.

inúmeras perguntas norteadoras para pesquisa. Contudo, critério fundamental para um bom delineamento dessas perguntas é, justamente, com quem o pesquisador buscará dialogar, em termos teóricos, na literatura. No meu caso específico, minha questão é muito menos sobre os usos que determinados indígenas fazem de seus corpos (ou o próprio conceito de corporalidade, em si), ou as perspectivas étnicas sobre sexualidade, mas, sobretudo, o que o fenômeno do ativismo homossexual indígena, em si, permite entender sobre processos de identidade, movimentos indígenas e políticas indigenistas. Nesse ponto, é importante recuperar a literatura com a qual o próprio movimento dialoga (no caso, a teoria *queer*) e apontar, ainda que de forma preliminar, as [inúmeras] críticas *two-spirit* ao colonialismo. A ver.

Com quem dialogar? O corte de pesquisa

O presente trabalho certamente envolve proceder à ampla revisão da bibliografia disponível sobre diversos temas (que se entrecortam, como pudemos perceber até aqui), dentre os quais se destacam:

(a) O movimento *two-spirit* - Como apontado anteriormente, nossa perspectiva é a de trabalhar a formação do movimento em si, mais do que proceder a uma arqueologia da homossexualidade indígena. Isso não significa, contudo, que não se faça necessário um esforço no sentido de buscar mapear as referências etnográficas sobre as práticas homossexuais em povos indígenas no Brasil e Estados Unidos;

(b) O surgimento de movimentos e demandas homossexuais indígenas nesses dois países - Nesse sentido, trata-se de

compreender não apenas a formação e consolidação desses movimentos, mas os contextos institucionais e políticos que os tornaram não apenas viáveis, mas visíveis. De fato, a relação dos movimentos sociais com a própria estrutura de Estado em que se inserem é fundamental na compreensão de suas estratégias. Essa questão será recuperada adiante, mas trata-se de buscar compreender o surgimento desses movimentos e categorias enquanto expressão de concepções que remetem, elas mesmas, a um amplo campo de disputas. Nesse sentido, o terceiro tema fundamental para a compreensão das questões aqui tratadas são:

(c) Os movimentos indígenas no Brasil e EUA, bem como sua relação com as políticas indigenistas em jogo em cada um deles. Não é dada ênfase aos movimentos de identidades sexuais não-indígenas nestes países, pois o que se pretende é compreender os contextos que engendram estas identidades enquanto identidades da política interétnica a partir “de dentro” dos movimentos indígenas e não como resultado de supostas “influências externas” ou não-indígenas, conforme veremos a seguir. Quais discursos estão sendo acionados, quem os enuncia, onde, para quem, etc.

Nesse sentido, apesar de focarmos nossa análise nos movimentos organizados, temos consciência de que se trata de campo complexo, com importantes variações a serem exploradas. Como aponta Simião (1999), sujeitos também são criados por esse tipo de organizações. Assim, temos que levar em conta que a produção do campo e dos conceitos a ele relativos são resultado de um processo segundo o qual atores adquirem recursos disponibilizados no interior do campo e os mobilizam de acordo com as posi-

ções de poder que estruturam o campo naquele momento. Dessa forma, o conceito varia tanto no tempo quanto no espaço, sendo itinerante, passando a ser resultado tanto de cooperação quanto dos conflitos. Com essa finalidade, é necessário dedicar atenção ao “campo de variação” (Barth, 2000:197) nas práticas e discursos dessas organizações, com vistas a mapear a diversidade e a construção de algumas dessas dimensões de variação, interdependentes e conectadas, com vistas a observar e descrever com maior precisão suas particularidades (:193). Dessa maneira, o que isso nos diz acerca das várias formas de organização indígena, suas agencialidades e identidades, tomadas aqui como “celebração móvel”²²?

Trata-se assim de buscar-se desconstruir tais categorias à luz de processos de identidade, colonialismo, norma-

²² “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ corrente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (Hall, 2006:12-13). Como Sara Salih, fazendo uso de Beauvoir e Butler notará alhures, “o gênero é um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que ‘fazemos’, e não algo que ‘somos” (Salih, 2012:67). As observações de Miskolci irão também nesse sentido, ao afirmar que “ao invés de priorizar investigações sobre a construção social de identidades, estudos empíricos sobre comportamentos sexuais que levem a classificá-los ou compreendê-los, os estudos queer partem de uma desconfiança com relação aos sujeitos sexuais como estáveis e foca nos processos sociais classificatórios, hierarquizadores, em suma, nas estratégias sociais normalizadoras dos comportamentos. [...] o queer revela um olhar mais afiado para os processos sociais normalizadores que criam classificações, que, por sua vez, geram a ilusão de sujeitos estáveis, identidades sociais e comportamentos coerentes e regulares” (Miskolci, 2009: 169).

lização, etc., pensando os processos através dos quais essas categorias foram operacionalizadas. Não se trata de trabalhar a categoria “two-spirit”, mas como categorias como two-spirit, berdache, homossexual, travesti, indígena, não-indígena, heterossexual, gênero, sexo, etc. se molda[ra]m, se [re]situaram e podem ser [re]significados. Nos dizeres de Foucault,

O próprio mutismo, aquilo que se recusa dizer ou que se proíbe mencionar, a discrição exigida entre certos locutores não constitui propriamente o limite absoluto do discurso, ou seja, a outra face de que estaria além de uma fronteira rigorosa, mas, sobretudo, os elementos que funcionam ao lado de (com e em relação a) coisas ditas nas estratégias de conjunto. Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos (Foucault, 2011:33-34, destacamos).

Nesse sentido, uma das estratégias de análise dá-se a partir da teoria queer, o que nos parece duplamente justificado. Em primeiro lugar, por ter sido essa a opção recente dos diversos pensadores e artistas two-spirit, conforme vimos. Em segundo lugar, por ser uma opção da teoria queer “adotar um processo de desconstrução a fim de lançar um olhar diferenciado para os processos sociais de naturalização, com o propósito de questionar os poderes que legitimam tal naturalização, e não eliminá-los” (Souza,

2008)²³. De fato, o que chama a atenção nos estudos queer é sua perspectiva de demonstrar o caráter de invenção da própria matriz de gênero, verificando “os conflitos, as brechas, os interstícios, as fissuras e as disjunções que possibilitam que os sujeitos subvertam as normas de gênero” (Peireira, 2006:470).

Como aponta Miskolci (2009), a teoria queer teria surgido nos Estados Unidos na década de 1980 em oposição aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e gênero, tratados até a década de 1990 a partir de uma lógica minorizante pelas Ciências Sociais, partindo de modelos sociais hegemônicos. Assim, do encontro dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês (em especial dos textos de Foucault e Derrida) teria surgido a teoria queer, compreendendo “a sexualidade como um dispositivo histórico de poder que marca as sociedades ocidentais modernas e se caracteriza pela inserção do sexo em sistemas de unidade e regulação social” (:154). A teoria queer busca assim focar em processos, a partir da desestabilização de categorias como “sujeito”, “identidade”, “agência” e “identificação”: Autores como Judith Butler, por exemplo, analisam o processo pelo qual o indivíduo vem a assumir sua posição como um sujeito: o sexo e o gênero são *efeitos* de instituições, discursos e práticas: mais que algo que somos, é algo que fazemos (Salih, 2012: 22).

Dessa forma, sintetizando o argumento de Miskolci em seu texto (2009), não são os sujeitos que criam experiências, mas as experiências que criam sujeitos, sujeitos esses marcados por processos sociais que precisam ser reconstituídos, explicitados e analisados pelo autor, incluindo “a

²³ Ver nesse sentido o trecho que citamos de Spargo, *infra*:16.

necessidade de reconstituir historicamente e analisar sociologicamente os processos normalizadores que produzem esses outros, sem os quais o hegemônico também não se constituiria nem manteria seu poder” (:174). Prossegue o autor mais à frente:

a teoria queer mostra que identidades são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais, e o êxito de investigações que busquem articular estas esferas dependerá do desenvolvimento de metodologias que não apenas permitam estudar cada um dos componentes do processo social de constituição das identidades, mas, sobretudo, analisem as interdependências entre categorias, de forma que não resultem na soma de opressões (:176).

Não se trata mais de questionarmos se os povos indígenas são heteronormativos, homofóbicos, se possuem heterossexualidade compulsória... se a teoria trata, como diz o autor das linhas acima em seu texto, da “desconstrução da ontologia social”, mais do que dicotomias homo/hetero, cabe-nos ter em mente questionar os vários processos e espaços de poder que situam as diferentes perspectivas e práticas discursivas desses sujeitos que não *são*, mas *estão*.

De fato, há na literatura antropológica brasileira vasto acúmulo de estudos sobre homossexualidade (cf. nesse sentido Carrara e Simões, 2007), mas a opção por privilegiar a literatura queer²⁴, além dos motivos enumerados anteriormente, provém especialmente de seu rompi-

²⁴ No Brasil, além de Richard Miskolci, temos trabalhos na literatura queer produzidos por Berenice Bento, Nádia Perez Pino e Guacira Lopes Louro, dentre outros.

mento com os estudos gays e lésbicos em relação aos quais propõe algumas mudanças:

O que esses primeiros estudos queer já vão modificar? Primeiro, o pressuposto de que a maioria é heterossexual é altamente questionável porque se a homossexualidade é uma construção social, a heterossexualidade também é. Então o binário hetero-homo é uma construção histórica que a gente tem que repensar. Até mesmo dados empíricos, como os que surgiram a partir de pesquisas sócio-antropológicas durante a epidemia de HIV/Aids, mostravam que as pessoas transitavam entre diferentes formas de amar. As pessoas nunca couberam apenas em um número limitado de orientações do desejo. O segundo aspecto é que foram feministas que criaram a Teoria Queer, feministas mulheres e homens. Enquanto a maior parte dos estudos gays eram feitos por homens que não liam as feministas, a Teoria Queer é uma vertente do feminismo. Verdade seja dita, é uma vertente que vem questionar se o sujeito do feminismo é a mulher. Até hoje boa parte da produção feminista é feita com o pressuposto de que gênero é mulher. A Teoria Queer lida com o gênero como algo cultural, assim, o masculino e o feminino estão em homens e mulheres, nos dois. Cada um de nós – homem ou mulher – tem gestuais, formas de fazer e pensar que a sociedade pode qualificar como masculinos ou femininos independentemente do nosso sexo biológico. No fundo, o gênero é relacionado a normas e convenções culturais que variam no tempo e de sociedade para sociedade (Miskolci, 2012:31-32).

Há, contudo, um conjunto de problemáticas às quais talvez o uso exclusivo de autores e conceitos queer não permita esgotar. Assim, parece oportuno buscarmos na

literatura disponível outros conceitos e categorias explicativas a fim de darmos conta dos fenômenos aqui descritos – nem que seja para, adiante, desconstruí-los. A ver.

Recuperando até aqui alguns dos pontos levantados, temos inicialmente um fenômeno que ao longo da história colonial sempre foi reprimido e invisibilizado: as práticas homossexuais indígenas em suas mais diversas formas. Contudo, como também pudemos perceber, mais que isso, tais práticas devem ser compreendidas enquanto *processos*, sendo que ao longo dos últimos séculos as diversas perspectivas sobre essas práticas foram se transformando, na medida em que se transformavam e rearticulavam-se (internamente, inclusive), conceitos como indianidade, identidade, masculinidade, feminilidade, autenticidade, dentre outros. Temos, também, visões diversas entre analistas sobre o tema, que oscilam entre a visão particularista - como parte dos textos escritos por antropólogos trazidos aqui, os quais defendem que essas práticas somente podem ser compreendidas dentro das lógicas culturais nas quais se inserem - até teóricos *queer* e ativistas, que a colocam como categoria comum a diversos povos, fortalecendo uma pan-indianidade e transformando sua visibilidade em demanda anti-colonial.

Ora, até aqui nosso percurso parece levar à conclusão de que o surgimento de uma identidade two-spirit faça sentido enquanto uma das possíveis “estratégias políticas surgidas em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e na qual os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas” (Baines, 1997:68).

Da mesma forma, Repetto, que define movimentos indígenas em Roraima como algo surgindo em resposta aos diversos atores sociais por ele analisados, caracterizando-se como movimentos sociais,

devido à necessidade de efetivação de uma estratégia de defesa e a partir da superação das crises organizacionais, [passando] não somente a criticar mas também a fazer sugestões que contestam a ordem da dominação. A diferença entre os movimentos indígenas e os outros movimentos sociais encontra-se no fato de que seu campo de ação não se limita às arenas política e social, ampliou-se grandemente no campo de cultura e educação e, neste aspecto o movimento indígena questiona o sistema histórico de dominação (1998:106, destaquei).

As partes negritadas remetem ao que foi adiantado em nosso argumento, de que movimentos indígenas homossexuais são fruto de uma demanda coletiva que diz respeito a relações de poder. Nesse sentido, o autor enxerga, no surgimento de novos movimentos culturais, “a cultura como verdadeira arena de luta, onde a orientação dos conflitos está vinculada às orientações culturais e redefinições da mesma” (op cit., 108).

Os paralelos com as ponderações que até aqui viemos fazendo, em especial no tocante aos movimentos indígenas como uma crítica não apenas conjuntural, mas a toda uma estrutura de poder, é evidente: o surgimento dessa demanda nos Estados Unidos nos diz, segundo penso, bastante sobre a organização das políticas indigenistas naquele país, mas também sobre como ali se organizam os movimentos indígenas. Tal qual Repetto aponta nas organizações indígenas de Roraima (op cit: 107), nos Estados Unidos os

movimentos indígenas (e nesse caso específico, o movimento two-spirit) também teriam desenvolvido respostas criativas no sentido de legitimarem seus questionamentos tanto nas arenas governamentais quanto no campo das relações interétnicas.

Cria-se, assim, uma homossexualidade *indígena*, ao contrário da situação brasileira, na qual se fala, quando muito, em indígenas homossexuais. No Brasil, ao que tudo indica, o movimento indígena não teria buscado (até agora, talvez...?) instrumentalizar demandas específicas dos indígenas homossexuais justamente por ser o fenômeno ainda entendido como demanda individual, ligada à opção sexual – e, como vemos, às vezes interpretada como sinal de perda cultural.

Torna-se assim a cultura uma arena de conflitos: os indígenas homossexuais norte-americanos saem da condição de duplamente marginalizados (enquanto indígenas e homossexuais) - inclusive dentro de sua cultura – em busca da legitimação de suas demandas. A forma como fazem isso é por meio da emergência de uma coletividade distinta, a partir de demandas culturais e políticas, criando identidades e resignificando símbolos vistos como “tradicionais” (e o próprio conceito de *tradição*, em si), reposicionando-se diante de sua história.

Referências Bibliográficas

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements”. *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning the Latin American Social Movements*.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (Eds.). Oxford: Westview Press. 1998.

BAINES, Stephen G. “Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico* 96. Brasília: DAN/UnB. 1997.

BARTH, Fredrik. “Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos”. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas?*. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria. 2000.

BARBOSA, Gustavo Baptista. “A *Socialidade* contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Rev. Antropol.* 2004, vol.47, n.2, pp. 529-576.

BRITO, Ivo (Org.) *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15. 2011.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da e MACHADO, Almiros. “Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul”. *Rev. Antropol.* 2010, vol.53, n.1, pp. 199-235.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el Cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo em los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec. 2009

CANESE, Natalia K. de; e Feliciano A. ALCARAZ *Diccionario Guaraní/Español – Español/Guaraní*, Instituto Superior de Línguas, Universidad Nacional de Assunción, 2000.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. “Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira”. *Cad. Pagu*. n. 28, pp. 65-99. 2007.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed.34. 1995.

_____. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

DAMATTA, Roberto. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

DRISKILL, Quo-Li. “Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 16:1-2, pp. 69-92. 2010.

EPPLE, Carolyn. “Coming to terms into Navajo *nádleehí*: a critique of *berdache*, ‘gay’, ‘alternate gender’ and ‘two-spirit’”. *American Anthropologist* 25(2), pp. 267-290. 1998.

ESCOBAR, Arturo. “Modernidad, Identidad, y la Política de La Teoría”. *Anales Nueva Época* Nos. 9/10, 2007, p. 13-42.

FAUSTO, Carlos. “A Indigenização da Mercadoria e suas Armadilhas”. Prefácio ao livro de C. GORDON, *Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*. São Paulo: NuTI – Unesp. 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2011.

GILLEY, Brian Joseph *Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. University of Nebraska Press, 2006.

_____. “Native Sexual Inequalities: American Indian Cultural Conservative Homophobia and the Problem of Tradition”. *Sexualities*. Vol 13(1): 47–68. 2010.

_____. “Mark Rifkin. *When Did Indians Become Straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*. (review)” *The American Historical Review*. 117 (2):571-572. 2012.

GOULET, Jean-Guy A. “The ‘berdache’/’two-spirit’: A comparison of Anthropological and Native constructions of gendered identities among the Northern Athapaskans”. *The Journal of the Anthropological Institute*. Vol. 2, n. 4, pp. 683-701. Dec.1996.

GOMES, A. “Da homossexualidade ao dimorfismo sexual entre os indígenas e a questão da moral ameríndia”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, 52: 323-328. 1956.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JACOBS, Sue Ellen, Wesley THOMAS, Sabine LANG (Eds.). *Two-Spirit People: Native American Gender Identity*,

Sexuality, and Spirituality. Urbana: University Of Illinois Press, 1997.

KENSINGER, Kenneth (Org.) *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Bennington Vermont: Bennington College (Working Papers on South American Indians, n. 05). 1984.

MÉLO, Veríssimo de. “Relações sexuais entre os indígenas brasileiros”, Em *Ensaio de Antropologia Brasileira*. Natal: Imprensa Universitária. 1973.

MISKOLCI, Richard. “A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”. *Sociologias*. n. 21, pp. 150-182. 2009.

_____. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Universidade Federal de Ouro Preto. 2012.

MORGENSEN, Scott. “Becoming two-spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country (Review)”. *American Anthropologist*, Vol 35, n. 02. 2008.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “A teoria *queer* e a Reinvenção do corpo”. *Cad. Pagu*. n. 27, pp. 469-477. 2006.

REPETTO, Maxim. *Movimentos indígenas e conflitos territoriais no Estado de Roraima*. Boa Vista: Editora da UFRR. 2008.

RIFKIN, Mark. *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty*. Oxford University Press. 2011.

ROSCOE, Will. (Ed.) *Living the spirit: a Gay American Indian Anthology*. New York: St. Martin's Press. 1988.

_____. “Was *We’W’ba* a homosexual? Native American survivance and the Two-Spirit tradition”. *GLQ: A Journal of Lesbian & Gay Studies*. Vol. 2, pp. 193-235. 1995.

_____. *Changing ones: third and fourth genders in native North America*, New York: St. Martin’s Press, 1998.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. *Um conceito itinerante: Os usos do gênero no universo das Organizações não-governamentais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas. 1999.

SOUZA, Alberto Carneiro Barbosa de. “*Se ele é artelheiro, eu também quero sair do banco*”: um estudo sobre a co-parentalidade homossexual. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, Departamento de Psicologia. 2008.

SPARGO, Tamsim. *Foucault e a teoria Queer*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora:EdUFJF. 2006.

STOLZE LIMA, Tânia. “Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias”. Mimeo.

TREVISAN, João Silvério 1986. *Devassos no Paraíso. A homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade*, São Paulo: Max Limonad.

WILSON, Alex. “How we find ourselves: Identity development and Two-Spirit people”. *Harvard Educational Review*. Vol 66, n. 2, pp. 303-316. Summer, 1996.

A CULTURA. O QUE É E COMO FUNCIONA?

Christian Iber

Universidade Livre de Berlin/PUC-RS

Em minha contribuição, gostaria de fazer considerações sobre o que constitui a cultura e como ela funciona. Minha tese principal é a de que a cultura apresenta um duplo caráter. Minha palestra está estruturada em quatro momentos: em um primeiro, será discutida a origem dupla da cultura. Em um segundo, será desenvolvida a tese do duplo caráter da mesma. Em um terceiro momento, será esboçado o modo de funcionamento da cultura com base em um olhar voltado para a sua história, o que, finalmente, em um quarto momento, culminará na tese de que a cultura tem, essencialmente, a ver apenas consigo mesma, que é o cultivo da tradição cultural.

1. Sobre a dupla origem da cultura

A cultura não pertence ao reino da necessidade, mas da liberdade. Na verdade, a atividade da liberdade apresenta, no campo da cultura, algumas peculiaridades. A cultura

existe há muito tempo. Entretanto, contra uma concepção difundida, ela não melhorou. Pode-se perguntar: por quê?

Então, primeiramente, a questão: quando começa, realmente, a cultura? Quanto a isso, diz Aristóteles:

Com o progresso da invenção das artes, com umas voltadas para as necessidades vitais e outras para a vida prazerosa, consideramos os inventores desta última sempre como mais sábios que aqueles das primeiras, porque os seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil. Daí que, quando todos esses gêneros estavam ordenados, foram descobertas as ciências que não se referem nem às necessidades vitais, nem à vida prazerosa, e isso ocorreu, na verdade, primeiramente, nos lugares em que os homens se libertaram das ocupações práticas. Por isso, as artes matemáticas (as ciências) se desenvolveram, pela primeira vez, no Egito, porque lá o ócio fora concedido à casta sacerdotal (Aristóteles, *Metafísica*, A, 981b17-22 [tradução nossa]. In: Aristóteles, *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. 3 v. v. 2: Texto grego com tradução ao lado. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002. Segunda edição 2005).*

A cultura nasceu justamente no momento em que os homens tiveram tempo de sobra para ela. Isso, por sua vez, resultou, portanto, do fato de que os homens, através do seu trabalho e do aumento de sua produtividade, tenham acabado com as necessidades da aquisição de alimentos, sem que o dia tivesse acabado. Nessa circunstância, já se reconhece que a cultura é uma coisa bastante relativa. Pois a necessidade econômica se determina de modo muito diferente. Ela se guia conforme o fundo de recursos, atra-

vés dos quais o homem domina, na sociedade, a natureza e define, acerca disso, as suas necessidades. Estas são costumes completamente dependentes dos modos de produção. Descobertas arqueológicas mostram claramente que os homens passaram a pintar em cavernas só depois das experiências de escassos êxitos na coleta e na caça, sem se afligirem com isso, já que as maiores realizações tecnológicas, como, por exemplo, a roda, ainda não tinham sido inventadas. A origem prematura da cultura deve-se, então, à sua relatividade.

Que a cultura tenha se desenvolvido assim tão rapidamente, parece, à primeira vista, como um milagre. Pois as aquisições, que foram acrescidas no decorrer dos milênios e cuidaram do progresso no que diz respeito às ferramentas, aos meios e materiais de trabalho, bem como aos métodos de preparação dos alimentos e da moda dos vestuários, não foram simplesmente favoráveis ao ócio. Elas ampliaram antes, em primeiro lugar, o círculo da necessidade. Agora, deve-se não mais só caçar, colher, mas também lavrar, cultivar, produzir, martelar, forjar e costurar.

Que as artes tenham, todavia, prosperado, isso se deve a uma circunstância plena de cultura, mas não necessária na história, que tem um fundamento social. A cultura tem sua origem não meramente no desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, mas foi levada a cabo pelas relações de produção, que eram e são sempre relações de domínio. As poucas realizações no âmbito da produção de bens materiais não eram adequadas para causar, em todas as partes da sociedade, a abundância de riqueza, a qual leva o espírito a se objetivar nas pirâmides, na execução sutil com a lira ou nas odes engenhosas.

Mediante a cisão da sociedade entre dominantes (governantes), aqueles que são os detentores de responsabilidade, e dominados (governados), aqueles que executam o trabalho, com o qual os desempenhos produtivos da reprodução da sociedade se tornam uma coisa e o seu desfrute outra coisa completamente diferente, apareceu, então, o milagre, a saber, que a cultura experimentou uma prosperidade supreendentemente rápida. Também, de acordo com este segundo sentido, a cultura é uma coisa extremamente relativa. A necessidade por ela veio ao mundo como luxo, e, na verdade, para os dominantes (governantes), que controlam o reino da necessidade, administram a produção de riqueza na sociedade e a dirigem, planejando-a. Já os gregos antigos eram da opinião de que o exercício do poder estatal era uma carga pesada e um fardo, e deduziram disto o direito à prosperidade material e condução de vida mais agradável para os seus titulares. Onde aquela existiu, aí surgiu também a necessidade para as seções superiores da cultura.

Para que a cultura nascesse, a economia deveria, então, de modo nenhum, ser organizada racionalmente e produzir o suficiente para todos. Por causa das relações de produção que residem na força produtiva, a cultura entrou em seu rápido desenvolvimento, enquanto os homens se dedicavam ao mesmo tempo à barbárie brutal, ocupando-se, por exemplo, com guerras e destruição. Adorno tomou essa contradição como uma má consciência. Ele era da opinião de que, depois de Auschwitz, não se podia mais desfrutar da arte de boa consciência. No entanto, não se pode mesmo manter a acusação desagradável de que a cultura existia exclusivamente para o prazer daqueles que ali têm o poder político e estão na posse de riquezas. Num monopólio social, os eventos espirituais, artísticos e religio-

os nunca foram contados, se bem que eles fadigam a força criativa e a capacidade de prazer das pequenas pessoas.

2. *Sobre o duplo caráter da cultura*

Primeiramente, eu resumo: a cultura tem uma origem dupla. Por um lado, ela foi possibilitada pelo desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, e, por outro, ela nasceu de determinadas relações de produção. De acordo com sua dupla origem, ela tem um duplo caráter: ela é o reino da liberdade que, por um lado, amplia o reino das necessidades para uma vida mais agradável e, ao mesmo tempo, serve, por outro lado, de representação da dominação política e econômica pela qual o reino da liberdade entra em oposição com o reino da necessidade.

O duplo caráter da cultura consiste nisso, a saber, que a cultura não existe para todos e é, todavia, para todos. Que a cultura não existe para todos e seja, todavia, para todos, tem primeiramente um fundamento econômico. Para atender à necessidade de ornamentação cultural das relações de vida dos dominantes (governantes), alguém tem que ser ativo. A necessidade pura para a representação sensível das idéias, que transformam os reinos pequenos e grandes da história mundial ao mérito dos dominantes (governantes) e celebram como a obra dos deuses exercendo funções respectivas ou simplesmente dão provas da bondade de um governante, não produz ainda a cultura.

Platão queixou-se, na *República*, a este respeito, a saber, de que os reis não são filósofos e, vice-versa, os filósofos não são reis. Essa crítica é bastante injusta, porque os filósofos devem o seu posto de trabalho à necessidade dos reis para sua habilidade. No Egito, na Mesopotâmia, na

Grécia e Creta, assim como depois em Bizâncio e Florência, permite-se estudar que os governantes são os que desejam a cultura, embora ela tenha sido feita pelos trabalhadores da cultura de todos os gêneros.

O segundo fundamento de que a cultura não existe para todos e, todavia, é para todos, não se dá no âmbito da economia política. A necessidade da cultura, a procura de monumentos de todos os tipos para a demonstração do espírito e da dignidade do dominante e do louvor ao êxito do reino do respectivo dominante, é, com certeza, um “fim em si mesmo”, mas que, ao mesmo tempo, como diz Aristóteles, leva fortemente à participação. Os patrocinadores da cultura jamais pretenderam que eles usufruíssem privadamente dos produtos do seu patrocínio. Sempre se tratava de saber se as apresentações sensíveis das ideias grandiosas foram tomadas de forma social, portanto, de forma geral, por conhecimento do povo.

Por mais que gerações de homens tenham sido arruinadas no posto de trabalho das “pirâmides”, então as outras, ainda assim, apreenderam depois, sensível e explicitamente, nas construções magníficas, juntamente com a respectiva casa real, a honra de seu povo. Uma maratona não é uma corrida longa, mas um sacrifício exemplificado pela pátria, que tem que ser celebrada pelos poetas e foi, como se pode estudar nas canções do poeta grego inicial Píndaro.

Mesmo que a cultura tenha sido também originada no Ocidente da necessidade dos dominantes para ela, ela não era restrita apenas ao prazer dos privilegiados, mas servia também para a edificação e entretenimento dos súditos, mesmo que estes não tivessem recursos econômicos para encomendar para si um templo elegante ou um túmulo

artístico. Sempre eles queriam fazer para si uma “rima”, para que eles não pedissem nada na vida real.

A função da cultura é que ela leve algo a todos os homens, sem levar em consideração as suas oposições sociais. Com isso, ela estabelece a integração da sociedade dividida entre dominantes e dominados. Nesta função, a cultura está elevada acima de toda crítica. As mensagens comunicadas por ela a legitimam, reiterada, entretanto, como uma coisa extremamente relativa, “condicionada historicamente”. Sua história consiste de uma grande coleção de provas para quais caracteres sociais no engajamento para ela chegarem o mais alto possível na hierarquia da sociedade que, conhecidamente, na forma de uma pirâmide ou de uma cebola, sempre afina mais para cima.

3. Como funciona a cultura?

Depois da discussão acerca da origem e do caráter da cultura, chego agora ao problema de como ela funciona. Nos primórdios do desenvolvimento da cultura, a coisa é ainda bastante fácil de perscrutar. O dominante ficava contente com o retrato da linha de ascendência de sua dinastia, tal como um oráculo entusiasmado pelos seus empreendimentos, ou com uma bela canção de guerra para suas campanhas, para as quais pertencem também as fórmulas necessárias de oração religiosa. Juntamente com o sacerdote, ele dispunha adicionalmente, numa oficina artesanal, de alguns braceletes metálicos, em outras de estátuas, de um monumento e altares. Desta maneira, os ramos subvencionados dos artesanatos ficaram, assim, também mais ricos junto às experiências no trato com o material renitente e dava satisfação para todas as pessoas ao contemplar os

produtos primorosos. A cultura funcionava segundo a lógica da apresentação encarregada da atividade da dominação e da enganação edificante dos súditos.

Com as habilidades da produção e do desenvolvimento da sociedade, as pretensões ficaram mais altas. Através das experiências militares no exterior, os gregos antigos conheceram as riquezas e as técnicas de diversos bárbaros, naturalmente também seus costumes prazerosos, como relatam, sabiamente, os sofistas: tapetes, cavalos e mulheres. Assim, um estadista exigia das guerras um relatório eufêmico, como o fez igualmente o mesmo, por exemplo, Júlio César, sobre a guerra gaulesa, a fim de que muitos viessem a saber. Agora os deuses eram competentes não mais só para o bom tempo e a fertilidade, mas também para a sorte e o azar da nação inteira. Sempre o estado das coisas fora criticamente acompanhado pela classe dos produtores da cultura. Além da poesia e da filosofia, os escritores da tragédia tinham conjuntura.

Na Idade Média, em que o mundo dos deuses múltiplos e multicolores se reduz ao Deus único dos cristãos, a cultura levou ao recorde com respeito à construção de igrejas que superaram de longe as receitas da agricultura desse tempo. Na verdade, não se podia absolutamente permitir essas construções. Nos castelos dos príncipes circulavam artistas, trombeteiros, com muitas canções rudes. Mas também o pensamento religioso não ficou atrás, porque os cavaleiros não só atravessavam províncias, mas também participavam das cruzadas, e tais missões levaram a várias mudanças trágicas. A filosofia foi exercida em sinal da trindade sangrada, naturalmente em latim e, ao mesmo tempo, sempre em relação com a Antiguidade. Traduções da Bíblia foram produzidas em todas as línguas, além do furor que o

pagão produzia. A passagem para a Renascença e o Humanismo trouxe uma multiplicação imensa de realizações culturais. Porém, aqui eu não gostaria de fornecer uma história resumida da cultura. Entretanto, parece-me claro que a história da cultura mostra como a cultura funciona.

Também os Estados modernos atribuem valor ao esplendor cultural, como naquele tempo dos governantes e sacerdotes da Babilônia. Os Estados desejam ser uma nação da cultura. Por isso, eles se prontificam para financiar uma quantidade considerável de encarregados pela cultura da nação, como a subvenção de teatros, óperas e produções de filmes, assim como de um serviço público correspondente. O funcionamento moderno da cultura consiste em dois setores: o primeiro setor é um setor institucionalizado. Ele se chama “formação e educação”. Ele se ocupa da herança cultural adequada para crianças, nas instituições da educação ordenadas hierarquicamente, que servem para a seleção social da população. Cultura, assim ensinada, é o tesouro da humanidade, a esfera do bom gosto e do estilo, em resumo, da formação. Na posse dessas virtudes chegam, todavia, somente as pessoas que conseguiram, com sucesso, a passagem para o setor dos preceptores.

O segundo setor é aquele dos produtores livres da cultura, que têm que fornecer mercadorias vendáveis ideais assim como material para o mercado livre – é notório que no capitalismo se deixe fazer um bom negócio também com todas as seções da cultura. Os produtores livres da cultura compreendem suas ações ao mesmo tempo como um serviço para a comunidade, razão pela qual eles também não se queixam de um prêmio público e se deixam convocar de modo solícito, consciente das suas responsabilidades, num júri de escolha, de modo que eles reconhecem a ma-

gistratura cultural do Estado, totalmente contra seu próprio entendimento.

Ainda que, de vez em quando, torne-se forte a censura à “prostituição”, à venalidade dos representantes da cultura, uma crítica efetiva à cultura surge apenas raramente na cultura moderna. Com isso fica abordada uma terceira relatividade da cultura, a sua servidão frente às relações dominantes, que é o reverso da segunda, que vem das relações de produção.

4. *Cultura como cultivo da cultura*

Apesar dos princípios inalteráveis de seus pressupostos sociais e de sua função, foi feito sempre mais em relação à cultura, de modo que se não soube mais exatamente para que suas obras eram destinadas. Para suas contribuições culturais, os produtores da cultura forneceram crescentes interpretações, que sugerem como os objetos da cultura devam ser compreendidos. Essa combinação de produção da cultura e interpretação de seus produtos deu asas enormes ao desenvolvimento da cultura. A última existe hoje nos folhetins dos jornais.

O desenvolvimento rapidíssimo da cultura induziu os teóricos da cultura a uma falsa conclusão tragicômica. Impressionados pela abundância dos bens culturais acumulados, chegaram à concepção de que a cultura vem do latim *colere*: criar e cultivar. Como vimos, essa dedução etimológica é falsa. Contudo, eles, ao contrário, seguiram, conseqüentemente, sua falsa interpretação. Os teóricos da cultura transformam a própria cultura em objeto de sua criação e de seu cultivo, de modo que a cultura venha, sim, do *colere*.

Essa concepção circular da teoria da cultura sobre a cultura foi tão eficaz que um terço da cultura consiste senão no cultivo da tradição. A ferramenta teórica disto é a hermenêutica. Setores inteiros das ciências, como história, filologia, ciência da literatura e filosofia, se ocupam com isso, e não somente em classificar e catalogar o acervo tradicional da cultura. Eles o veneram e insistem nisso, que eles, em suas considerações, conseguiram o conhecimento mais alto, sem o qual algo atual não é pensado ou compreendido.

Com isso, eles não entendem a força produtiva do saber efetivo, colocada livre em virtude do desenvolvimento da cultura – mais que uma queda produtiva da cultura tem conduzido para um conhecimento fundamentalmente geométrico, fisicalista, agrônômico ou social. Os teóricos da cultura se interessam, no entanto, pela *física* de Newton, como expressão suprema de sua imagem de homem e de Deus. Onde a tradição da cultura foi examinada, lá não se trata da retenção das realizações que foram transformadas no estoque da vida real, porque se tornaram meios de economia. Os bens cultivados da cultura encontram-se em casa numa esfera separada do bom gosto e da ilustração engenhosa das ideias da humanidade, portanto, bem diferente do mundo do trabalho.

Que a cultura seja uma coisa separada das pessoas simples é algo que os amigos bem intencionados do povo não deixam valer. Eles se referem à cultura dos trabalhadores e camponeses, ou seja, à cultura de massa. No entanto, a cultura de massa não contradiz o dito de modo algum, como comprova um olhar para a cultura de massa no Brasil, que é constituída pelo catolicismo com suas variantes

pagãs, mas, sobretudo, do futebol assim como do samba, do carnaval e das telenovelas.

A cultura de massa brasileira parece otimamente prestar-se para isso, ao lado e separada da luta cotidiana pela sobrevivência que leva a um denominador: a representação da força dos pobres com respeito a uma vida mais bela e o idealismo de uma solidariedade universal da nação, assim a ideologia da “morenidade”, a ideia de uma síntese bem sucedida da cultura e dos costumes da vida das diferentes raças autóctones e imigrantes, portanto, o típico “racismo cordial” brasileiro.

O tutor da cultura [Kulturpfleger] se compreende como guarda da cultura [Kulturhüter], portanto, se imagina na função de herdeiro. Todo bem cultural de tempos passados é mencionado, para lhe conferir, primeiro, sua significação própria. Com isso, ele recebe a qualidade da herança que ele não perde mais. A herança é apresentada por uma prova que justifica o ato da posse. A entrega da posse é então celebrada solenemente. A continuidade, em que os especialistas da superestrutura se põem, exige a prova da afinidade, e a qual se põe, no âmbito do cultivo da cultura, sobre a demonstração da fidelidade espiritual.

Este método – é o método da hermenêutica – é presunçoso em duplo respeito: em primeiro lugar, os aspirantes ao patrimônio cultural não acham, em geral, de modo nenhum, estranho, quando eles percebem que o acervo transmitido da cultura recebe seu valor e sua significação apenas pela sua interpretação. Na interpretação da arte antiga e dos pensamentos filosóficos antigos, os especialistas do século XXI se familiarizam com as obras dos criadores da cultura de outrora, que dispunham não mais do que de

duas a cinco ideias e tinham bastante dificuldade com as apresentações de suas representações.

O admirador moderno da cultura não se contenta nem com o registro ou a decifração, nem com a indagação do porquê e do como das produções antigas. A apreciação sóbria, séria, na verdade, embaraça todo espanto e admiração que mostra a capacidade dos intérpretes de se sentirem inteiramente à vontade no cânone dos bens da cultura que eles mesmos projetaram.

Aí nada deve parecer a alguém estranho, desenca-minhado, primitivo ou desinteressante. Sempre vale pôr em relevo a “realização” dos produtos históricos. Pois, apenas desta maneira a subjetividade dos intérpretes da cultura moderna pode proporcionar a eles o prazer que ela almeja. Ela se faz competente com respeito à apreciação do objeto da cultura, para que este, com a aparência gerada de sua significação, tenha ressonância sobre aquele que pode refletir sobre o que compreendeu, para interpretá-lo assim espiritualmente.

De acordo com essa concepção, os bens culturais da tradição não são respeitados, quando se vai a uma igreja e se acha que os anjos são gordos demais ou que as cruzes são vistosas, depois ainda se presta atenção, talvez, sobre a técnica, as proporções etc. e, com isso, se dá por satisfeito. Também é descabida a apreciação crítica do conteúdo acerca das escrituras cristãs que discutem pormenorizadamente o céu e o inferno.

Um tutor da cultura não quer saber nada de uma conclusão sobre o conteúdo pobre de tais considerações. Ele chega, antes, à afirmação de que a escola infantil do pensamento contém em si *em nuance* o pensamento, o qual ele mesmo considera como o mais importante e o mais

excelente. O cultivo da cultura não funciona quando se dá conta do conteúdo oferecido, antes pelo contrário, ela é cultivada na medida em que se prova o quanto ela está em vigor. Hans-Georg Gadamer chegou à elevada arte da interpretação do cânone clássico. O seguinte princípio da hermenêutica, que soa como uma declaração ajuramentada de insolvência [Offenbarungseid], deriva dele:

O sacralizado pela tradição e pelo tradicional tem uma autoridade sem nome, e nosso ser histórico finito é determinado pelo que sempre também a autoridade da tradição tem poder sobre nossa ação e comportamento – e não só a compreensão dos fundamentos (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, v. 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1986, p. 285).

Em segundo lugar, os tutores da cultura também não acham, ao invés, nada estranho em negar uma não-concordância notória entre os seus pensamentos e aqueles que falam dos objetos de sua adoração, na medida em que eles ignoram simplesmente as obras bastante úteis de outrora. O apelo à tradição, que visa à comprovação de afinidade, se declara francamente partidário dos esforços da subsunção, quando ele passa a considerar a maneira própria, original da reflexão como a apropriada.

Sempre o próprio método, o próprio ponto de vista, a relação que desde hoje se impõe, deve arrancar da tradição as mensagens, para as quais ele não estaria em condições por si mesmo. Este método, para provocar afinidade espiritual, passa por cima de algumas ideias úteis e se pou-

pa, como também no primeiro ponto, a sentença que se examina. Ele se desembaraça da distinção entre verdadeiro e falso, é desinteressado pelo saber efetivo e tem, com isso, em mãos um resultado seguro, nomeadamente a comprovação de que na cultura continua como herança, além do inteligente, também o tolo.

Este trato afirmativo com o patrimônio cultural tem um fundamento. O resultado da história da cultura e de seus produtos é sempre o “nós” nacional, o qual quer se equipar orgulhosamente e se adornar com o patrimônio cultural. O “nós” nacional se compreende como produto excelente e como o administrador legítimo das obras grandiosas da cultura da humanidade.

Nisso o cultivo da cultura imita o modo de consideração da historiografia profana, que responsabiliza, para isso, uma causalidade dos acontecimentos passados e não em torno das vontades e dos interesses econômicos e políticos no presente, o que está na agenda atual na política e na economia. Assim como esta historiografia trabalha com abstrações firmes das condições e diferenças históricas, assim também o cultivo da tradição cultural vive das abstrações. Ela se abstrai da relatividade da cultura e a considera como o desejo final, principal e geral, que a humanidade persegue. Por isso, é para ela dever conservar a cultura e, disso, merecer bem a condecoração de ter cultura.

Na medida em que o cultivo da cultura confunde consequentemente, dessa maneira, a base e a superestrutura, ele chega a uma idealização brutal daquilo que tem de valer como essencial na sociedade moderna de classes. Quem faz o mais ou o menos na cultura para a marca de uma sociedade, mede, nisso, toda barbárie no passado e no presente, o que ela se interessa pela cultura, para quem a

pura existência da cultura já atesta o bem da comunidade. Na verdade, é correto que a cultura representa uma abundância, apenas não se deveria esquecer sobre o que ela transcende.

No início eu falei que a cultura – para falar com Marx – desde que conte com a superestrutura, pertence ao reino da liberdade e não ao reino da necessidade. No campo da cultura, a liberdade efetiva existiria, todavia, somente quando o reino da necessidade tiver sido organizado racionalmente. Para isso, deveria ser superada a separação entre a superestrutura cultural da base contraditória em si, e as realizações da cultura, quer dizer, o saber social reunido, como Hegel dizia – trazido ao conceito –, teriam que conseguir uma intervenção na realização racional do reino da necessidade. Só então a cultura seria uma contribuição efetiva para o embelezamento da conduta da vida de todos.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann (org.), v. 10: Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen, Ohne Leitbild, Eingriffe, Stichworte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Aristóteles. *Metafísica, Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, 3 v.*: v. 2: Texto grego com tradução ao lado. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002. Segunda edição 2005.

Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*, v. 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer

philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1986.

Laraia, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

Marx, Karl. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort pp. 7-11. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke v. 13. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (org.). Berlin: Dietz-Verlag, 1975.

Marx, Karl. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Robentwurf) 1857-1858*. Einleitung pp. 1-31. Marx-Engels-Lenin-Institut Moskau (org.). Berlin: Dietz-Verlag, 1974 (segunda edição).

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel, G.W.F. Werke (= W) 20 v. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986-1990, v. 12.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I-III*. In: Hegel, G.W.F., W 14-15.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II*. In: Hegel, G.W.F., W 16-17.

Simmel, Georg. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. In: Georg Simmel. *Philosophische Kultur*. 3ª edição. Berlin: Wagenbach, 1998, pp. 195-219.

PENSAR A POLÍTICA A PARTIR DE THEODOR W. ADORNO

Oneide Perius²⁵

A aparência de liberdade faz com que a reflexão sobre o servilismo seja muito mais difícil do que no momento em que o espírito se encontrava em contradição com a opressão declarada.

Theodor W. Adorno.
*(GS, Band 10.1, p.13)*²⁶

Slavoj Žižek, em seu texto *Bem-Vindos ao Deserto do Real* (2005, p.7), transcreve uma pequena anedota:

Em uma antiga anedota da já extinta República Democrática Alemã, um trabalhador alemão consegue um emprego na Sibéria; consciente de que suas correspondências serão lidas pela censura, diz a seus amigos: “Vamos

²⁵ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor Adjunto de Filosofia na UFT.

²⁶ Todas as citações de Adorno serão feitas a partir da seguinte edição de suas obras completas: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1986.

estabelecer um código: se a carta que lhes enviar estiver escrita com tinta azul, seu conteúdo será verdadeiro; se estiver escrita com tinta vermelha, será falso.” Passado um mês, seus amigos recebem a primeira carta, escrita com tinta azul: “Aqui tudo é maravilhoso: as lojas estão repletas, a comida é abundante, os apartamentos são amplos e possuem boa calefação, nos cinemas exibem filmes ocidentais, há muitas garotas dispostas a uma aventura... A única coisa que não se pode encontrar é tinta vermelha”.

Segundo o próprio Zizek, esta pequena história, em sua sofisticada estrutura, nos diz algo essencial não somente sobre a extinta República Democrática Alemã: a tinta vermelha continua escassa hoje em dia. A paralisia do pensamento crítico ante uma realidade opaca²⁷, apesar de seu ritmo aparentemente frenético e dinâmico, nos faz concordar com a leitura de Zizek (2005, p.7): “Começa-se afirmando que se tem toda a liberdade para, em seguida, acrescentar que a única coisa que falta é tinta vermelha. Sentimo-nos livres porque nos falta a linguagem para articular nossa falta de liberdade”. O verdadeiro pensamento crítico nunca se desviou disso: penetrar a realidade, destruir as mistificações e aparências legitimadoras, trazer à luz os dispositivos de poder que se escondem sob a ordem social.

Além disso, o que é de fato interessante nesta anedota é a dupla estrutura da linguagem que aí se expõe. Ou seja, no primeiro nível, trata-se da linguagem que comunica algo; no segundo nível, trata-se da linguagem que faz referência ao código ou dispositivo no interior do qual se dá a

²⁷ A expressão é utilizada de forma muito oportuna por SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p.3.

comunicação. Quanto ao primeiro nível, não há problema algum, a comunicação acontece. O problema está no segundo nível, isto é, faltam-nos os meios (linguagem) que, indo além da comunicação (que está sempre fatalmente presa a um código ou dispositivo social que lhe prescreve uma finalidade estratégica), possa tornar visível este código ou dispositivo, apontando, dessa maneira, para além dele. Roland Barthes, numa reflexão esclarecedora sobre isso nos alerta:

Na verdade, não há hoje nenhum lugar de linguagem exterior à ideologia burguesa: nossa linguagem vem dela, a ela retorna, nela fica fechada. A única resposta possível não é nem o enfrentamento nem a destruição, mas somente o roubo: fragmentar o texto antigo da cultura, da ciência, da literatura e disseminar-lhe os traços segundo fórmulas irreconhecíveis, da mesma maneira que se disfarça uma mercadoria roubada (BARTHES, R. 1990, p.13).

Este seria, no sentido de Giorgio Agamben (2007, p.75), o momento profanatório da linguagem:

Profanar não significa abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda a memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar os seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, transformá-las em meios puros.

O potencial de profanação contido na linguagem é o momento em que os rígidos modelos e as petrificadas instituições e convenções tornam-se objeto de um “brin-

car”, momento em que surgem novos usos possíveis, quando novas constelações iluminam a realidade. Neste momento é que se vê constituído o verdadeiro exercício (*Übung*) filosófico. É exatamente este exercício filosófico apoiado na potencialidade da linguagem, a escassa tinta vermelha de nossos dias, que o sistema capitalista de consumo pretende eliminar:

Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e induzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental – ainda eficaz às margens do sistema, quando se verificam situações de perigo e de exceção – deu lugar a um procedimento diferente de controle, que, ao ser separado na esfera espetacular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial do que a função de propaganda, que diz respeito à linguagem como um instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos e assim se prepara para um novo uso. (AGAMBEN, G. 2007, p.76)

Neutralizar a potencialidade profanatória da linguagem e, por conseguinte, da filosofia: tal é a nova tarefa dos dispositivos de poder. Com isso, tornar a ordem social opaca, segunda natureza petrificada e, dessa forma, impenetrável ao pensamento. Permitir que se fale a partir dela ou dentro dela, mas nunca *sobre* ela.

Ainda assim, vivemos um tempo que se auto-proclama messiânico. O novo evangelho do liberalismo político-econômico nos faz crer que já estamos na terra

prometida. Nas palavras de Fukuyama em *O fim da História e o último Homem* (1992, p.14) - que ainda ecoam fortemente em muitos meios - “a boa nova chegou”. Uma vez instalados na terra prometida, nenhum grande acontecimento pode ainda ter lugar. É o fim da história, se a história depender de grandes acontecimentos e mudanças estruturais. O conjunto de nomenclaturas “pós” (pós-moderno, pós-estruturalismo, etc..) nos coloca na incômoda situação de resignados gestores da agonia ou mesmo da morte dos grandes relatos. Dessa forma, a própria época se blinda a qualquer crítica radical. Quem se atrever hoje a ocupar o posto de crítico radical do sistema está fadado a ser considerado um ingênuo utopista, quando não simplesmente anacrônico.

É em tal contexto que pretendemos trazer elementos da obra de Theodor Adorno. Este autor, com maestria, dedica-se ao que depois dele Agamben viria a denominar de papel profanatório da linguagem. As constelações nas quais são expostos seus pensamentos atrevem-se, constantemente, a ignorar as rígidas fronteiras que a filosofia acadêmica sempre fez questão de fixar.

A atitude obstinada de manter a filosofia enquanto exercício de interpretação, construindo figuras e constelações que possam iluminar a realidade: esta é a exigência que Theodor Adorno faz à filosofia. Certamente, ao pensar a vocação da filosofia como sendo um exercício - arriscado exercício, pois sempre há o risco real de um total fracasso - nosso autor destoa de grande parte das tendências filosóficas do século XX. O receio kantiano de precisar “frequentemente voltar atrás e tomar um outro caminho” (KANT, 1999, p.35), algo que sempre deixou profundamente inquietos os filósofos, pesou sobre a filosofia no sentido de uma

desesperada busca por segurança, por terra firme sobre a qual se poderia erguer o imponente edifício do saber filosófico. Neste sentido, são oportunas as palavras de Ricardo Timm de Souza (2002, p.13): “É muito provável que o grande drama da filosofia é que ela necessita ser reescrita a cada momento, e *sempre de forma nova* – ou recairá na tautologia e na tentação da paralisia: petrificar-se-á em ideologia”.

O político

A primeira questão que deve ser colocada ao abordar a questão do *político* a partir da obra de Adorno é o fato de que não há mais um acesso direto a ele. Se entendemos por *político* aquele espaço onde se decide sobre os interesses coletivos, o espaço público de interação onde todos os atores sociais têm voz e são ouvidos, então temos que iniciar a discussão apontando para o progressivo desaparecimento destes espaços no mundo contemporâneo. No entanto, a questão revela-se mais delicada do que à primeira vista pode parecer. Ou seja, a sociedade atual, sob o rótulo de um pós-modernismo aberto às diferenças e multicultural, esconde uma lógica social profundamente alienante e de homogeneização. Como já foi apontado acima, a *opacidade* é característica marcante em uma sociedade que esconde sua lógica própria de funcionamento. Jean Baudrillard faz um excelente diagnóstico a esse respeito:

Para compreender o jogo da globalização e do antagonismo mundial, é preciso fazer uma distinção entre dominação e hegemonia. Pode-se dizer que a hegemonia é o estágio supremo da dominação e, ao mesmo tempo, sua

fase terminal. A dominação caracteriza-se pela relação senhor/escravo, que ainda é uma relação dual, com um potencial de alienação, de relações de forças e de conflitos. É uma história violenta de opressão e de libertação. Há dominantes e dominados. É ainda uma relação simbólica. Tudo muda com a emancipação do escravo e a interiorização do senhor pelo escravo emancipado. A hegemonia começa aí, neste desaparecimento da relação dual, pessoal, conflituosa, em proveito de uma realidade integral: a das redes, do virtual e de uma troca integral, onde não há mais dominantes nem dominados. Neste sentido, pode-se até mesmo dizer que a hegemonia põe fim à dominação. Interiorizamos a ordem mundial e seu dispositivo operacional, dos quais somos reféns bem mais do que escravos. O consenso, voluntário ou involuntário, substituiu a boa e velha servidão. Se a dominação passava por um sistema autoritário de valores positivos, a hegemonia contemporânea passa, ao contrário, por uma liquidação simbólica de todos os valores (BAUDRILLARD, J. 2005, p. 7).

Com esta reflexão de Baudrillard encontramos o pensamento de Adorno expresso na epígrafe deste trabalho, isto é, a reflexão sobre o servilismo e a dominação é muito mais difícil numa sociedade em que predomina a aparência de liberdade. Na medida em que introjetamos a ordem mundial e seus dispositivos de funcionamento, fica cada vez mais difícil se opor aos discursos apologéticos. E apologéticos não são somente os discursos do fim da história e do progresso. Muitas vezes revelam-se apologéticos, ainda que muitos dos que se utilizam deles não saibam disso, os discursos sobre o multiculturalismo, sobre as diferenças, enfim, discursos que aparentemente defendem algo de verdadeiro no interior de uma sociedade planificada e

massificada. E são apoloéticos pelo fato de que admitem que é possível falar de humanidade numa sociedade desumana. Adorno escreve em *Minima Moralia*: (GS, Band 4, p.43): “Não há vida verdadeira no interior do todo falso”. Falar do político, desta instância de decisão, torna-se cada vez mais difícil em um tal contexto. Como bem escreve Zizek: “A verdadeira política é a arte do impossível, é modificar os parâmetros do que se considera possível na constelação existente naquele momento.” (ZIZEK, S. 2008, p.33). O espaço político, portanto, é o espaço onde algo novo pode ocorrer. É exatamente o acesso ao político entendido neste sentido, enquanto arte do impossível, que parece estar bloqueado.

Como é bem sabido, Adorno foi e continua sendo muitas vezes tachado, tanto nos meios acadêmicos como entre os movimentos sociais, de pessimista. A crítica geralmente é a mesma: o fato de não ter apoiado a política estudantil dos anos sessenta e o fato de estender à toda sociedade o diagnóstico de uma lógica de funcionamento baseada única e exclusivamente numa razão instrumental. De acordo com esses críticos tal diagnóstico não nos deixaria outra alternativa a não ser um pessimismo resignado. No entanto, aí está justamente o equívoco. Talvez Adorno seja um filósofo que possa nos ajudar a pensar a política exatamente por essa característica de seu pensamento: não se trata, em sua obra, da política de forma direta, como se esta fosse algo imediatamente acessível, à vista e ao alcance de todos. Para falar de política a partir da obra de Adorno é preciso compreender que estaremos falando de algo ausente, algo que é preciso reinventar. É a partir deste contexto que é importante situar um elemento central na obra de Adorno: o elemento messiânico. Adorno recorre a este

elemento para responder à grande pergunta que perpassa sua obra: como pensar uma sociedade justa e livre, como pensar ainda um mundo verdadeiro se o caráter instrumental e manipulador está inscrito tão intimamente na razão desde o seu nascimento?

O elemento messiânico

A primeira tentativa de responder de forma clara e inequívoca a esta questão pode ser localizada em *Minima Moralia*. Na feliz expressão de Albrecht Wellmer (1993, p.137) está é, “entre todas as obras de Adorno, a que mais se aproxima de sua idéia do que é a filosofia”. A obra confirma, de maneira geral, as teses desenvolvidas no texto anterior escrito em colaboração com Max Horkheimer. Possui, no entanto, um foco bastante diferente: trata-se de uma espécie de “fenomenologia da vida cotidiana”, uma crítica do modo de vida no interior da sociedade capitalista. (JAEGGI, Rahel. 2005, p.116). Ou então, para utilizar uma expressão do próprio Adorno, do “adoecer das relações humanas” (GS, Band 4, p.45). Já no início do texto Adorno é incisivo: “quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito dela (...). O olhar lançado à vida tornou-se ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida” (GS, Band 4, p.13). No § 5 do referido texto podemos ler: “A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros” (GS, Band 4, p.26). Sabemos que estas frases são escritas durante a guerra, sob um sentimen-

to explícito de que “a vida não vive”²⁸. Adorno está convencido de que não há como cobrar retidão dos sujeitos num mundo alienado. Neste sentido, o autor é taxativo: “Não há vida verdadeira no interior do todo falso” (GS, Band 4, p.43).

No entanto, chegamos, desse modo, ao mesmo problema que permaneceu em aberto desde a *Dialética do Esclarecimento*: como tematizar um mundo verdadeiro, justo e livre no interior de um todo social falso? E este ponto, que será explicitamente tematizado no último parágrafo do texto, traz à tona o elemento messiânico, único a partir do qual a filosofia pode enfrentar o contexto de sua liquidação. Reproduzimos aqui parte deste último parágrafo:

O único modo que ainda resta à filosofia de se responsabilizar perante o desespero seria tentar ver as coisas como aparecem do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz, excepto a que brilha sobre o mundo a partir da redenção: tudo o mais se esgota na reconstrução e não passa de elemento técnico. Há que estabelecer perspectivas em que o mundo surja transposto, alienado, em que se mostrem as suas gretas e desgarramentos, como se oferece necessitado e disforme à luz messiânica. Situar-se em tais perspectivas sem arbitrariedade e violência, a partir do contacto com os objectos, só é dado ao pensamento. É o que há de mais simples, porque a situação incita peremptoriamente a tal conhecimento, porque a negatividade consumada, uma vez abarcada no seu todo pela vista, compõe a imagem invertida do seu contrário (GS, Band 4, p.281).

²⁸ A frase, de Ferdinand Kürnberger, aparece na epígrafe do texto *Minima Moralia*.

Adorno, na sua leitura de Kafka, escreve: “a obra de Kafka é uma fotografia da vida terrestre do ponto de vista da redenção”²⁹. Reencontramos o termo “redenção”. O que poderia isto significar? Certamente, os “heróis” kafkianos inspiram muitas das formulações contidas em *Minima Moralia*. Em *A Metamorfose* podemos acompanhar de forma exemplar essa lógica kafkiana. Quando Gregor Samsa, depois de uma noite de sono intranquilo, vê-se transformado num monstruoso inseto, qual é sua primeira reação? Gregor não se espanta com a sua absoluta desumanização; antes disso, preocupa-se, entre outras coisas, com o avançado da hora, o que pode fazer com que possa se atrasar para o trabalho. “Oh, Deus, pensou ele, que profissão extenuante que fui escolher. Entra dia, sai dia, e eu sempre de viagem” (KAFKA, F. 2008, p.15). Certamente, em uma sociedade onde o humano é relegado completamente a segundo plano, algo está doente. Em suas obras, ao mesmo tempo em que se descreve uma lógica absolutamente absurda e desumana, Kafka faz os seus “heróis” agir de modo absolutamente natural. Portanto, na expressão da lógica perversa da realidade, descreve também o indivíduo como mero ornamento, como mero “fantoche”. Dessa forma, Josef K., preso e em julgamento por um crime que não sabe qual é, não fica chocado e não reage, simplesmente aceita de forma passiva seu destino cruel. Afinal de contas “a culpa é sempre indubitável” (KAFKA, 1995, p.41).

Como pode, no entanto, tal obra ser “uma fotografia da vida terrestre do ponto de vista da redenção”?

²⁹ Carta a Benjamin de 17 de Dezembro de 1934. In: ADORNO, T. W. y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia (1928-1940)*. (Trad: Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998. p.78.

Somente podemos refletir sobre esta lógica perversa à qual os personagens de Kafka se entregam de forma tão irrefletida porque, no momento da leitura, nos colocamos fora dela. O mundo só pode aparecer em suas deformações àquele que consegue ver o mundo verdadeiro. Esta luz messiânica, o ponto de vista da redenção, será a única capaz de alimentar o inconformismo da filosofia diante de uma totalidade social falsa. De modo que, até mesmo “a pergunta pela realidade ou irrealidade da redenção resulta pouco menos que indiferente.” (GS, Band 4, p.281).

Crítica da opacidade

Nossa época vive sob o signo de uma perigosa *paralysia*. Não havendo mais a modernidade fala-se em pós-modernidade; não havendo mais política fala-se em pós-política; não havendo mais história fala-se numa época pós-histórica; e assim por diante. A consequência perigosa desta enxurrada de modelos “pós” está no fato de que vemos bloqueado, dessa maneira, qualquer acesso seja ao político, seja à história, seja à modernidade, enfim, à própria realidade. Habermas (1987, p.103-114), quando tematizou “o fim das energias utópicas”, usou um termo bastante apropriado para compreender esta época: a nova intransparência (*Unübersichtlichkeit*). Essa *falta de clareza*, que em outro momento do texto denominamos opacidade³⁰, parece blindar nossa época contra qualquer *übersehen* ou olhar abrangente. Encontramos aqui uma velha e conhecida ideologia usando roupas novas (e invisíveis, já que estamos numa época pre-

³⁰ Sobre isso ver: SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

tensamente pós-ideológica): o que se pretende, uma vez mais, é *velar a realidade e eternizar a situação atual*. E já que as roupas são invisíveis, mais do que nunca necessitamos da atitude corajosa da criança para dizer que o Rei está nu.

No âmbito do pensamento político, como bem mostrou Jean Baudrillard, o modelo da *dominação*, ainda inteligível desde a dialética do senhor e do escravo de Hegel, ou seja, desde uma lógica dialética entre dominador e dominado, teria sido substituído pelo modelo da *hegemonia*. A hegemonia da ordem econômica mundial e, aliada a isso, a despolitização da economia, gera uma intransparência especialmente perigosa na medida em que nos condena a, eternamente, nos movermos no interior deste sistema sem qualquer possibilidade de *übersehen*, enxergar para além. Essa ordem pretensamente despolitizada, esteriliza qualquer pensamento político. Giorgio Agamben escreve, a partir disso, mostrando a tarefa do pensamento político de nossa geração: “Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do Improfanável é a tarefa política da geração que vem” (AGAMBEN, Giorgio, 2007. p.79).

Outra face deste mesmo modelo de intransparência é a proclamação do fim da história. O argumento de que mudanças *estruturais* já não teriam espaço em nosso momento histórico tem a clara intenção de manter intocadas as estruturas do modelo hegemônico em questão, pretendendo fechar e blindar a época em um círculo de imanência, em defesa contra qualquer imagem utópica. E, mais uma vez neste caso, o elemento messiânico do pensamento de Adorno e de Benjamin, em sua potência explosiva, revela toda a sua atualidade. Pequena e feia, como dizia Benja-

min referindo-se à teologia, e sem ousar mostrar-se, continua plenamente viva “na medida em que não se inclina à sedução dos tempos e dos espaços idealisticamente auto-compreensivos, paralisados em um pretense presente eterno, atemporal, a-histórico” (SOUZA, Ricardo Timm de. 2010. p.22).

Desse modo, a partir do apressado abandono dos ideais de autonomia e de emancipação, denunciados como obsoletos meta-relatos, parte-se para a “celebração indiferenciada do múltiplo”, onde os pensamentos pós-modernos encontram seu solo fértil. O projeto de uma “dialética do esclarecimento” que ocupa grande parte da filosofia pós-hegeliana, abortada desde um juízo que associa a modernidade em seus ideais universalistas à violência, dá lugar ao relativismo absoluto dos múltiplos jogos de linguagem, onde qualquer pensamento crítico leva consigo a suspeita de intolerância. Neste contexto, Adorno continua sendo a voz dissonante que, tal como o velho filósofo de Königsberg continua nos dizendo: “Sapere Aude!”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1986.

ADORNO, T. W. y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia (1928-1940)*. (Trad: Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómes Ibáñez). Madrid: Trotta, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. (Trad: Selvino J. Assmann). São Paulo: Boitempo, 2007.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. (Trad: Mário Laranjeira). São Paulo: Brasiliense, 1990.

BAUDRILLARD, Jean. Carnaval/Canibal. In: *Revista FAMECOS*, n.28, Porto Alegre, dez. 2005. p.7-17.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. (Trad: Aulyde Soares Rodrigues). Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HABERMAS, Jürgen. A nova Intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento da energias utópicas. (Trad: Carlos Alberto Marques Novaes). In: *Novos Estudos CEBRAP*, n.18, set/1987. pp.103-114.

JAEGGI, Rahel. “Kein Einzelner vermag etwas dagegen”: Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen. In: HONNETH, Axel. (Herausgegeben) *Dialektik der Freiheit. Frankfurt Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

KAFKA, Franz. *A metamorfose/O veredito*. (Trad: Marcelo Backes). Porto Alegre: L&PM, 2008.

KAFKA, Franz. *O veredito & Na colônia Penal*. (Trad: Modesto Carone). 5.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (Trad: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

_____. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. (Trad: José Luis Arántegui). Madrid: Visor, 1993. p.137

REALISMO, NORMATIVISMO E TEORIAS DO ESTADO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Agemir Bavaresco³¹; Draiton G. de Souza³²

1 - REALISMO E NORMATIVIDADE NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

1.1 – Normativismo internacional

A interdependência entre grupos, povos e Estados coloca o problema dos interesses e dos valores nas Relações Internacionais, ou seja, juízos de fato e de valor. O estado de natureza da comunidade internacional coloca questões tais como: Pode-se tratar de uma ética internacional que, sem normas de coação, se impõe acima do Direito internacional? Há um Direito Internacional que rege o pluralismo cultural das várias comunidades? Para Maquiavel (*O Príncipe*), segundo o viés da *Realpolitik*, observando a conduta da humanidade e das instituições com a finalidade de adquirir, manter e exercer o poder político, são as *boas armas*

³¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.
E-mail: abavaresco@pucrs.br

³² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.
E-mail: draiton@pucrs.br

que estão na base das *boas leis*. O normativismo maquiaveliano privilegia a ordem e a segurança nas relações de poder. A tradição humanista tem, no ocidente, uma vertente cristã e uma laica. A primeira radica em Santo Agostinho analisando a queda do Império Romano (*A Cidade de Deus*), aponta princípios para solucionar conflitos internacionais e garantir a paz. Ele defende a concórdia justa, filiada aos valores cristãos, admitindo a guerra quando houvesse agressão. Ou seja, existem valores e princípios que se aplicam a todos.

A *Pax Romana* correspondeu à organização imperial imposta pela conquista, de modo que a pacificação da Europa e do Norte da África foi a imposição da lei internacional que era o *jus gentium*, aplicável a todos os povos que entravam na sua jurisdição política. Este Direito era editado pelo poder imperial e a sua eficácia impunha-se pela coação.

A cultura ocidental foi instituindo o universalismo do *jus gentium* e a *lei natural* que lhe servia de justificação, até que Bentham cunhou a expressão *international law* em 1780. A partir disso, pode-se enumerar duas correntes nas Relações Internacionais: a) A *positivista* funda o Direito Internacional nos tratados, acordos e costumes aceitos pelos Estados, ou seja, os tratados são espelhos de uma ocasional correlação de forças que obedece o equilíbrio da balança de poderes. b) O *jusnaturalismo* funda o Direito Internacional nos valores que legitimam os tratados. “O problema da *validade* desse direito é diferente da sua *eficácia*, sendo esta que fica dependente da voluntariedade dos Estados por não

haver um poder superior que a imponha”³³. Este é o drama que marca toda a cultura ocidental representado por Antígona que, fiel aos valores, acima da ordem, sem temer a consequência da força do poder político, “confessa perante Creonte o crime cometido, e alega que uma lei superior à lei do Estado a obrigava a cumprir a piedosa obrigação. Morreu por isso. Esta necessidade de escolher está sempre presente no processo político interno e internacional”³⁴.

1.2 – Legitimidade Internacional: Jusnaturalismo e Positivismo

O jusnaturalismo firmou-se nos séculos XVI e XVII com o holandês Hugo Grotius, os espanhóis Vitoria e Suarez e o italiano Gentili. A tese fundamental do jusnaturalismo é que lei nacional ou internacional deriva de princípios de justiça (lei natural) que têm validade eterna e universal. A diferença entre eles era quanto à fundamentação da lei natural, ou seja, entre os que defendiam a sua origem divina ou racional. Grotius afirma: “Mesmo que Deus não tivesse existido, o Direito Natural teria aparecido. Assim, poder-se-ia aplicar o Direito Natural nos países europeus de diferentes religiões”³⁵.

Porém, com o fortalecimento dos Estados, foi-se abandonando a fundamentação jusnaturalista e a teoria jurídica justificará o sistema interestatal nas Relações Internacionais a partir do positivismo. Os positivistas argumen-

³³ MOREIRA, Adriano. *Teoria das Relações Internacionais*. Portugal: Gráfica Coimbra, 1977, p. 30.

³⁴ *Idem*, p. 31.

³⁵ JO, Hee Moon. *Introdução ao Direito Internacional*. São Paulo: LTr, 2004, p. 62.

tam que as leis variam no tempo e no espaço conforme os costumes das sociedades e dos Estados e a vontade dos legisladores. Então, ao invés de dizer como deve ser a lei, eles afirmam o que é a lei, ou seja, as leis internacionais serão obrigatórias se forem formadas pelo consentimento dos Estados.

De toda a maneira, o Direito Internacional precisa de legitimidade a fim de justificar sua obrigatoriedade. Ou seja, quais fatos ou valores legitimam as ações, normas e princípios que submetem a vontade, limitam a liberdade e estimulam a cooperação e solidariedade a um imperativo jurídico internacional? Existem duas teorias que legitimam o Direito Internacional: 1) Teoria *voluntarista* ou *positivista* entende que o consentimento das vontades entre os Estados funda-se no seu assentimento. Assim, os tratados são o resultado do consentimento mútuo dos contratantes. 2) Teoria *objetivista* ou *jusnaturalista* defende que a obrigatoriedade do Direito Internacional decorre de princípios e normas baseadas em valores acima das vontades e interesses dos Estados ³⁶.

1.3 – Metodologia das Relações Internacionais

Segundo Castro³⁷, as Relações Internacionais podem ter o enfoque da onticidade, ou seja, descrevem como são as relações interestatais; ou a deonticidade, prescrevendo como devem ser as relações entre os Estados. A ciência das Relações Internacionais tem como objeto o estudo

³⁶ MAZZUOLI, Valério de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009, p. 85-88.

³⁷ CASTRO, Thales. *Teoria das Relações Internacionais*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2012.

transdisciplinar (segurança internacional, política externa, diplomacia, meio ambiente, integração regional, organismos internacionais etc.) dos atos e fatos no macroambiente internacional com seus vários sistemas, tendo, como pressupostos, a interação entre “capitais de força-poder-interesse” e os “padrões de dissuasão-normas-valores”. O Direito Internacional Público (DIP) regula a conduta dos Estados e organismos internacionais pela vertente da isonomia e dos princípios das várias fontes jurídicas formais e matérias existentes³⁸.

Castro aponta quatro funções no uso instrumental-metodológico das Relações Internacionais: descrição, explicação, previsão e prescrição. 1) *Descrição* é o relato dos fatos, dados e demais indicadores do contexto, por exemplo, o Conselho de Segurança da ONU é composto de 15 Estados-Membros, sendo cinco permanentes com direito a veto (art. 25 da Carta da ONU) e dez rotativos com mandato de dois anos, sem possibilidade de recondução imediata. 2) *Explicação* é a avaliação e análise teórica sobre o funcionamento e dinâmica do fato, por exemplo, o Conselho de Segurança é o resultado da lógica do *status quo* realista dos países vencedores da Segunda Guerra Mundial, segundo as conferências de Yalta (1945) e São Francisco (1945). 3) *Previsão* é a construção de cenários de curto, médio e longo prazo, no contexto internacional, por exemplo, o Conselho de Segurança é questionado para que seja reformado, passando de um modelo bipolar/unipolar da ordem mundial para uma nova ordem multipolar. 4) *Prescrição* é recomendação normativa sobre ações e as melhores alternativas dentre as factíveis para os atores envolvidos na política internacio-

³⁸ *Idem*, p. 280.

nal, por exemplo, seria recomendado que os países articulassem ações com vistas a reformar o Conselho de Segurança³⁹.

Após esta breve introdução sobre o realismo e o normativismo, a legitimidade e a metodologia nas Relações Internacionais, apresenta-se um estudo histórico sobre como esse debate verifica-se no Livro I das *Leis* de Platão.

2 - RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO LIVRO I DAS *LEIS* DE PLATÃO

2.1 – Guerra do Peloponeso:

Contexto do Livro I das *Leis* ⁴⁰

A guerra do Peloponeso foi um conflito armado entre Atenas (centro político e civilizacional por excelência do mundo do século V a.C.) e Esparta (cidade de tradição militarista e costumes austeros), de 431 a 404 a.C. Sua história foi registrada por Tucídides e Xenofonte. De acordo com Tucídides, a razão fundamental da guerra foi o crescimento do poder ateniense e o temor que tal despertava entre os espartanos. A cidade de Corinto foi especialmente atuante, pressionando Esparta a fim de que esta declarasse guerra contra Atenas. Esparta venceu a Guerra do Peloponeso após a rendição de Atenas em abril de 404 a.C. As condições de paz foram desastrosas para a cidade de Atenas, enquanto Esparta convertia-se no centro hegemônico da Grécia. O declínio de Atenas marcou a ascensão de Esparta e desfez a única via possível para a unificação política do

³⁹ Cf.: p. 300.

⁴⁰ PLATÃO. Livro I, In: *Diálogos*. Leis e Epínomis. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

mundo grego, afetada rudemente com a devolução aos Persas das cidades da Ásia Menor. A substituição do império ateniense, baseado no projeto de Delos, por um outro, militarizado, como o de Esparta, não trouxe grandes alterações ou momentos de grandeza helênica. Ao contrário, iniciou-se o apagar do "fogo grego". A importância desta guerra reside também no fato de ter envolvido quase todos os Estados gregos, além de ter registrado um número sem precedentes de homens em armas e um elevado consumo de recursos materiais. O poder naval foi fundamental, num teatro de operações onde tal se justificava, pois se desenrolou entre a Ásia Menor e a Sicília. Anteriormente, as guerras tinham curta duração, com alguns choques de infantaria e poucos combatentes, sem grandes estratégias e investimentos logísticos, terminando pela fome ou fuga de uma facção. A Guerra do Peloponeso foi diferente: grandes blocos de Estados, várias áreas de combate, com estratégia definida e dependendo da ação de Esparta, uma potência terrestre, e Atenas, uma força naval e detentora de um império financeiro e comercial ⁴¹.

2.2 – Das cavernas, da Legislação e das Guerras nas Relações Internacionais

Dialogando sobre política e legislação: O ambiente ou o cenário escolhido por Platão como pano de fundo das discussões das *Leis* é o sul da ilha de Creta, e os personagens do debate são três homens já velhos, procedentes de três regiões diferentes da Grécia – um estrangeiro de Atenas,

⁴¹

Cf.

Disponível

em:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_do_Peloponeso

que permanece anônimo durante todo o diálogo, um estrangeiro de Esparta, denominado Megilo, e um nativo cretense, denominado Clínias. O diálogo ocorre num dia ensolarado de verão, em que Clínias, Megilo e o Estrangeiro de Atenas partem em direção à cidade de Cnossos, rumo à caverna sagrada de Zeus, no monte Ida. O itinerário a ser percorrido é longo, por isso, o estrangeiro de Atenas propõe aos seus companheiros entreterem-se com uma conveniente discussão sobre questões de política e legislação. Clínias e Megilo concordam em tomar como ponto de partida a investigação das legislações cretense e espartana.

Da caverna à esfera pública e à legislação: Se Platão, no livro VII da *República*, descreve o mito da caverna com um viés ético-epistemológico, agora, a discussão do Livro I das *Leis* pretende ser a volta do filósofo à esfera pública, a volta do filósofo à cidade e às Relações Internacionais, ou seja, “retorno do filósofo à esfera da história”⁴². Temos uma inversão da figura do mito da caverna, pois os personagens caminham em plena luz do dia, debatendo questões políticas e de fundamentação da legislação, em direção à outra caverna dedicada ao deus Zeus: “Entre nós foi Zeus” (Platão, 624a, p. 19) o instituidor das leis em Creta, afirma Clínias. As leis de Creta eram tidas, pelos gregos, como as mais antigas. Foi um deus ou um homem – indaga o Ateniense a Clínias e Megilo – o responsável pelo ordenamento das legislações de Creta e de Esparta? Os cretenses e espartanos acreditavam que suas leis eram não apenas as

⁴² Cf. OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado em Filosofia). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, 2006, p. 80-82.

mais antigas de toda a Grécia, mas também leis de origem divina.

2.2.1 - **Guerra e realismo político:** Qual é o sentido das instituições para os cretenses? “Tudo isso foi estabelecido com vistas à guerra” (id. 625e, p. 20). A resposta de Clíneas a essa questão explicita o seu realismo político. De fato, segundo ele, todas as instituições mencionadas pelo Ateniense foram dispostas em Creta, em função da guerra e o legislador cretense estabeleceu-as, sobretudo, com vistas a esse fim. Sua intenção, prossegue Clíneas, é compreender “como as cidades vivem em guerra permanente umas com as outras” (id. 625e, p. 20). Ou seja, o legislador cretense descobriu, por detrás das experiências políticas e históricas do que “a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado natural das cidades entre si” (id. 626a, p. 21).

Por isso, o legislador erige a guerra e a vitória na guerra em ocupações principais da comunidade política: “Foi pensando na guerra que o legislador cretense criou nossas instituições, tanto públicas como particulares, e determinou que observássemos suas leis, na convicção de que nada poderá ser de vantagem sem a superioridade na guerra, nem os bens materiais nem as instituições, pois todos os bens dos vencidos caem em poder dos vencedores” (id. 626a, p. 21). O discurso de Clíneas, como se vê, pretende ser uma vigorosa lição de realismo político, que busca enraizar a legitimidade das leis da guerra em Creta na ordem objetiva da legislação.

História, guerra e Relações Internacionais: A visão realista de Clíneas parece inspirar-se diretamente no realismo político que comanda as análises de um outro autor grego: Tucí-

dides. Ele escreveu a *História da Guerra do Peloponeso*, da qual foi testemunha, em oito volumes. “De fato, Tucídides parece assumir como princípio para a compreensão dos eventos históricos a ideia de que, uma vez que não há um direito comum ou universal no plano da política exterior, as relações entre as cidades devem ser entendidas, em última análise, como relações de pura força, completamente indiferentes às considerações de ordem jurídica ou moral” (Oliveira, 2006, nota 102, p. 88). Nesse sentido, o que conta, segundo o historiador, nos diferentes contatos políticos estabelecidos entre as cidades, é o poder de cada cidade, e este manifesta-se como potencial militar. Tucídides vê, nesse fenômeno, algo inerente à própria natureza das coisas. É universal que a natureza humana domine, sendo uma confirmação de sua análise a ascensão e consolidação do imperialismo ateniense, “processo que levou ao estabelecimento da hegemonia política de Atenas no mundo grego e que foi a principal causa do desencadeamento da guerra do Peloponeso” (Oliveira, 2006, nota 102, p. 88).

Enfim, Clínicas defende a concepção de que, “na visão do legislador, a guerra não é um acidente de percurso na história da humanidade, mas, antes, o fenômeno político mais originário e fundamental, e é em função dela que uma cidade deve, pois, ordenar a disposição de suas leis” (Oliveira, 2006, p. 89).

2.2.3 – Legitimidade do discurso realista e normativo: O Ateniense, porém, problematizará a argumentação realista de Clínicas, mostrando uma restrição do valor da vitória militar, “indicando que o triunfo na batalha e o êxito guerreiro, por si mesmos, não são um bem absoluto e incontestável, mas algo relativo, cujo mérito depende essencialmente do caráter daqueles que vencem: há vitórias

que podem ser vergonhosas ou injustas” (Oliveira, 2006, p. 90).

O Ateniense desloca a argumentação do plano externo para o interno, ou seja, para a própria cidade, a aldeia, a família e o indivíduo, pois “o mesmo [se] passa com relação às famílias da aldeia, umas com as outras, e os homens, isoladamente considerados” (id. 626a, p. 21). Faz uma distinção entre o público e o privado: “Na vida pública todos são inimigos de todos, do mesmo modo que, particularmente, cada indivíduo é inimigo de si mesmo” (id. 626d, p. 22). Conclui mostrando a “guerra interna” que se estabelece em cada indivíduo: “A primeira e a mais bela das vitórias, como a pior e a mais vergonhosa das derrotas, é ser alguém vencido por si mesmo; tudo isso indica que dentro de nós há um estado permanente de guerra contra si mesmo” (id. 626e, p. 22).

O Ateniense introduz, depois, outro argumento para tornar mais explícita a relativização da guerra em nível interno, considerando que o terceiro juiz é o melhor, pois “na escala de valores [...] encontrando uma família dividida, não sacrificasse nenhum dos seus membros, como reconciliasse todos para sempre, graças às leis por ele estabelecidas” (id. 627e, p. 23).

Quanto à guerra interna, isto é, de uma sedição, a alternativa preferível é a paz civil alcançada não com a supressão de uma parte dos cidadãos e a vitória de outros, mas mediante a reconciliação: “De preferência, promoverá paz e amizade por meio da reconciliação geral”, pois o inimigo de fato é o externo, para que “todos se vejam obrigados a dirigir a atenção para os inimigos de fora”. Com isso, Clíneas concorda: “Não há quem não prefira esta solução” (id. 628b, p. 23-24).

a) *Guerra ou Virtude?* O poeta Tirteu, diz o Atenien- se, proclamou a excelência da guerra como o mais nobre e supremo valor, declarando que só os homens que se man- têm firmes nas batalhas e triunfam nelas são dignos de lou- vor. Porém, poder-se-ia objetar a Tirteu que existem pelo menos dois tipos de guerra: a insurgente interna, denomi- nada de sedição, “a pior das guerras”; e a outra “que faze- mos no exterior contra povos de outra raça com que en- tramos em conflito, muito mais branda do que a primeira” (id. 629d, 25). O Ateniese cita o poeta Mégara que elogia a virtude da lealdade como sendo superior ao da coragem na guerra: “Quem leal se mostra nas cruas contendias civis, caro Cirno, em ouro e prata seu peso a meus olhos é digno de estima” (id. 630a, p. 25). Ele continua: “Deste afirma- mos que é infinitamente superior ao outro na modalidade de guerra mais penosa, quase tanto quanto a justiça, a tem- perança e a sabedoria, unidas à coragem, são superiores à coragem de per si” (id. 629a, p. 26). Critica a virtude da coragem: “Enfrentar corajosamente a morte, é o que faz a turba infinita de mercenários, insolentes, na sua quase tota- lidade, injustos e violentos, os mais insensatos dos homens, com raríssimas exceções” (id. 630b, p. 26). Então, “qual a conclusão a que tende nosso discurso e que se propõe de- monstrar”? pergunta o Ateniese. Ele responde: “Eviden- temente, antes de mais nada, não apenas o legislador daqui, de Creta, instituído por Zeus, como qualquer outro, de valor discutível, ao fazer suas leis terá em mira, sempre e acima de tudo, a maior das virtudes”. E continua: “Essa virtude não é senão a fidelidade em situações difíceis, que pode ser denominada justiça perfeita”. E a coragem elogia- da pelo poeta Tirteu, “podemos dizer que, em eficiência e dignidade, ela só vem em quarto lugar” (id. 630c,d, p. 26).

b) *Leituras do diálogo*: Eles estão de acordo em “começar pela virtude e dizer que o legislador a tinha em vista quando institui suas leis” (id. 301, p. 27). Porém, há um embate entre Clínias e o Ateniense sobre a ordem das virtudes, pois, para o primeiro, as leis foram estatuídas tendo em vista “exclusivamente a guerra”, por isso, a coragem é a primeira das virtudes. Enquanto que o Ateniense coloca em primeiro lugar “a sabedoria; em segundo, a temperança aliada à inteligência; em terceiro, a justiça, quando houver certa mistura dessas mesmas virtudes com a coragem; e em quarto, a própria coragem” (id. 630c, p. 27).

Segundo o Ateniense, o legislador, ao instituir as leis, tem como objetivo fundamentar a lei nas virtudes, isto é, tem uma função de caráter moral e pedagógico; assegurar a autossuficiência bélica e material da comunidade; promover, quanto possível, a excelência e o bem entre os membros da polis. Na opinião de Oliveira, “no contexto desse diálogo, legislação e moralidade, *nómos* e *éthos*, se encontram, desde o princípio, rigorosamente entrelaçados e conectados, a lei sendo determinada, assim, como um princípio dotado de uma função moralizadora da lei, ignorando, conseqüentemente, qualquer distinção entre Ética e Direito” (p. 2006, 95).

Há, porém, outra leitura do diálogo, feita a partir de Clínias, trata-se do discurso realista, baseado na lei da guerra, na virtude da coragem, um realismo do poder da guerra como cenário da história dos povos.

Como vimos anteriormente, Platão oferece-nos, nesse diálogo, ao menos, duas possíveis leituras sobre a legislação: a normativa e a realista. A primeira baseada nas virtudes morais e a segunda, no poder da virtude da coragem. São elas excludentes ou complementares na dialética

platônica, característica de seus instigantes diálogos? Podemos afirmar que se trata de um diálogo que oferece um diagnóstico consistente sobre as teorias em Relações Internacionais e do cenário histórico atual.

3 - TEORIAS DO ESTADO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O Estado ⁴³ é o principal ator do fenômeno da interação internacional. “O Estado é meio e fim; o Estado é agente e paciente dos objetos complexos da vida externa e interna” ⁴⁴. Segundo Castro, são cinco as concepções sobre a origem do Estado moderno englobadas em dois grandes eixos temáticos:

a) *Sociologismo histórico*: (1) A teoria da vontade divina (Paine, Luís XIV); (2) A teoria contratualista (Hobbes, Locke, Rousseau) e (3) a teoria da exploração das classes (Marx-Engels). O Estado empreende, ordena, arbitra e regula as relações intersociais e políticas. Segundo Max Weber, o Estado é o detentor do monopólio legítimo do uso da violência; ele formula e aplica políticas públicas visando a manter a unidade nacional.

b) *Culturalismo*: (4) A teoria da força (Gumpłowicz) e (5) a teoria naturalista (Burke, Spencer). O Estado é o vínculo de

⁴³ Os Estados são atores principais nas Relações Internacionais numa visão clássica. Porém, em Kant e, sobretudo, em Rawls, os povos são mediações prioritárias das Relações Internacionais. O próprio Rawls em *O Direito dos Povos* diz o porquê de usar a categoria “povos” ao invés de “Estados”.

⁴⁴ CASTRO, Thales. *Teoria das Relações Internacionais*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2012, p. 99.

consolidação cultural de identidade comum que perpassa gerações.

1- Teoria formal do Estado: Elementos constitutivos e reconhecimento

Quando *de facto* e *de jure* nasce o Estado? O nascimento do Estado é um fenômeno das Relações Internacionais, simultaneamente histórico e jurídico-diplomático. Para Francisco Rezek, o Estado é uma personalidade de Direito Internacional Público composta por três elementos conjugados: uma base material, uma comunidade humana e uma forma de governo não subordinada a qualquer autoridade exterior. Afirma John Keegan que “a guerra precede o Estado, a diplomacia e a estratégia por milênios [...]. A história escrita do mundo é, em larga medida, uma história de guerras, porque os Estados em que vivemos nasceram de conquistas, guerras civis ou lutas pela independência”⁴⁵.

Dentre os elementos constitutivos formais do Estado, temos o reconhecimento que é a aceitação da personalidade jurídica internacional a partir de atos públicos do novo Estado. Os Estados preexistentes num ato discricionário, unilateral e soberano reconhecem o novo Estado no âmbito político da força-poder-interesse. Temos duas teorias do reconhecimento dos Estados: a constitutiva e a declaratória, sendo esta última a mais consolidada pelo Direito Internacional. A declaratória reconhece a existência fática de território, população, governo e soberania interna e externa, pré-requisitos para o reconhecimento pleno. “O ato

⁴⁵ KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2006, p. 18-19.

de reconhecimento de um Estado ou governo é ato de cunho político, em primeiro lugar, e, depois, de esfera jurídico-diplomática. Conforme a doutrina realista das Relações Internacionais, o surgimento e a articulação dos Estados e de seus governos estão mais no domínio da força do que do argumento legalista com suas nuances específicas” (Castro, 2012, p. 115).

2 – Teoria substancial do Estado está interessada na capacidade de governança, manutenção da ordem pública, estabilidade jurídica interna e coesão do eixo político-social. Trata-se da eficácia e efetividade do governo em organizar o aparelho burocrático-estatal, ou seja, garantir o funcionamento das instituições.

3 – Organização do Estado: a) *A forma de Estado* refere-se à estrutura do poder, distribuição e competências no território do Estado, que pode ser *unitário* (centralidade do aparelho burocrático-administrativo), *federal* (poder distribuído entre os entes federados: união, estados e municípios) e *confederado* (poder autônomo dos entes federados). b) *A forma de governo* diz respeito ao modo de distribuir e exercer o poder em dois tipos gerais: monarquia (exercido apenas por uma pessoa, poder vitalício) e república (gerido por vários, prevalecendo alternância no poder). c) *O sistema de governo* diz respeito à relação entre os três poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário) e pode ser presidencialismo (predominância do executivo) e parlamentarismo (cooperação entre o poder executivo e legislativo). d) *Os regimes políticos* tratam do funcionamento do poder em *democracia* que se caracteriza por eleições livres, liberdade de imprensa, respeito aos direitos civis constitucionais, garantias para a

oposição e liberdade de organização e expressão do pensamento político; e o *autoritarismo* que opera através da suspensão das garantias individuais e das garantias políticas.

A organização dos Estados enfrenta, de um lado, o desafio da gestão interna e a articulação das sociedades plurais com diferentes formações sociais, étnicas, culturais, religiosas, linguísticas etc., e, de outro lado, o seu *locus* nas Relações Internacionais analisado pela geopolítica.

4 – Geopolítica e Relações Internacionais: No estudo da geopolítica do Estado e suas Relações Internacionais, são incluídas várias características tais como poder bélico do Estado (*hard power*), poder cultural (*soft power*), localização, dimensão total, topografia, climatologia, recorte (formato) territorial, distribuição demográfica e governo nacional. Temos três correntes principais no estudo da geopolítica: a determinista, a possibilista e a integralizada. O teórico germânico-estadunidense Hans Moergenthau, fundador do realismo neoclássico, no cenário pós-segunda guerra mundial, dedica especial atenção à geografia. Porém, no atual contexto de interdependência econômica, resta saber se o *locus* geográfico por si só pode empreender a engenharia política de decisões estratégicas entre os Estados.

a) *Escola determinista alemã* defende a importância do fator geográfico nas Relações Internacionais, sendo Friedrich Ratzel seu principal teórico. Serviu para legitimar a unificação germânica após a vitória de Bismarck na guerra franco-prussiana de 1871 e o expansionismo alemão durante a década de 30 no século passado.

b) *Escola possibilista francesa* destaca a construção da consciência coletiva dos cidadãos (política) e o desenvolvimento econômico da sociedade na execução da geoestratégia.

c) *Escola da geopolítica integralizada* é a síntese das duas anteriores. Alguns afirmaram que o advento da era atômica quase fez desaparecer a geopolítica. Porém, o “contexto pós 11 de setembro faz resgatar algumas linhas mestras da geopolítica e geoestratégia integralizadas com fundamento mais defensivo e dissuasório no contexto de adaptação cooperativa com maior respeito ao multilateralismo e aos princípios do Direito Internacional Público” (Castro, 2012, p. 148). O grande problema geopolítico do terceiro milênio são as limitações ecológicas como fator de cobiça internacional por meio de intervenção em diversas áreas geocologicamente importantes do planeta.

5 – Tipologia territorial do Estado: Há quatro classificações dos Estados quanto à tipologia territorial que podem favorecer ou dificultar a integração, coesão e defesa nacionais: a forma compacta (USA, Brasil), alongada (Chile, Noruega), fragmentada (Japão, Indonésia) e recortada (Grécia). Levando em conta as características geopolíticas, segundo Ratzel da escola determinista, as fronteiras podem ser desenhadas por meio da luta entre Estados. Para Camille Vallaux da escola possibilista, as fronteiras têm importância estratégica de defesa nacional que podem ser fronteiras de tensão potencial de luta e instabilidade ou fronteiras mortas estabilizadas ao longo do tempo sem problemas de embate político-militar ou acumulação de forças no seu entorno.

6 – Quociente de maritimidade e o nível de pressão de Supan: O coeficiente de maritimidade é expresso por meio da divisão entre o perímetro das fronteiras terrestres versus as fronteiras marítimas. No caso do Brasil, há uma forma igualitária entre as duas fronteiras de forma compacta. O

nível de pressão demográfica do geopolítico austro-germânico Alexander Supan ilustra como as pressões migratórias constituem um desafio para estratégias de defesa e de segurança pública em uma determinada área internacional em caso de crise econômica, guerras internas e conflitos interestatais.

7 – Relação entre política interna e externa: *links e agenda setting* – Na lógica assimétrica dos processos de globalização, regionalização e interdependência complexa, as linhas que separam a esfera interna da externa são muito tênues. “Os âmbitos que estão na esfera doméstica e exterior são determinados por inter-relações densas na lógica das preferências e da agenda dos Estados” (Castro, 2012, p. 156). A política interna e externa é influenciada por diversos atores políticos, diplomáticos, sociais e econômicos. O vínculo ou conexão (*link*) local/global determina a intensidade e a direção dos temas prioritários da agenda externa do Estado, a chamada *agenda setting*. Dessa forma, os *links* são pontos de intersecção e influência entre a agenda interna e externa. Por exemplo, o caso brasileiro, em que a agenda da fome e combate à miséria teve influência em vários fóruns multilaterais e organismos internacionais, em que uma agenda interna influenciou uma agenda externa. Outro exemplo foi a prioridade estratégica dos USA pós-11 de setembro no combate ao terrorismo por meio da doutrina do unilateralismo interventivo, de guerras preventivas e de autodefesa antecipatória. “A agenda externa de um Estado pode sofrer mais influências do ambiente internacional ou poderá ser formulada pela conjuntura interna do Estado”, na medida em que fatos políticos ou sociais de um Estado “fazem com que seu comportamento doméstico

possa ser mais endógeno – quando a agenda e a política doméstica influenciam quase integralmente o comportamento externo do Estado - ou exógeno – quando as principais temáticas das Relações Internacionais possuem força para influenciar e determinar o curso do comportamento exterior da nação” (Castro, 2012, p. 158).

Esta pesquisa colocou em foco o eixo do debate jusfilosófico nas Relações Internacionais, tendo os Estados como seus atores principais: o realismo e o normativismo. Ilustramos esse problema com um texto clássico de Platão em que a posição dos dialogantes encena, de um lado, a posição realista e, de outro, a normativa. Não obstante, as variantes atuais nas teorias das Relações Internacionais, permanece, como matriz referencial, o viés realista ou normativo para diagnosticar os cenários de conflitos ou de cooperação internacional sustentável.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Thales. *Teoria das Relações Internacionais*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2012.

JO, Hee Moon. *Introdução ao Direito Internacional*. São Paulo: LTr, 2004.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

MOREIRA, Adriano. *Teoria das Relações Internacionais*. Portugal: Gráfica Coimbra, 1977.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado em

Filosofia). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, 2006.

PLATÃO. Livro I, In: *Diálogos*. Leis e Epínomis. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

SISTEMA PENITENCIÁRIO – uma reflexão para além da crítica

Por que uma sociedade está atrás das grades?

Felipe da Silva Antunes⁴⁶

Neuro José Zambam⁴⁷

O objetivo do presente artigo é abordar parcialmente o funcionamento da pena de prisão no Estado Democrático brasileiro e, ainda, buscar possíveis soluções para a superlotação deste sistema que, ao que parece, está no apogeu dos descumprimentos, tanto dos direitos humanos como dos próprios princípios fundamentais garantidos na nossa constituição, que é uma constituição cidadã, tais co-

⁴⁶ Acadêmico do Curso de Graduação em Direito - Faculdade Meridional (IMED) de Passo Fundo/RS. Membro do projeto de pesquisa: Multiculturalismo, Minorias e Espaço Público, Coordenado pelo Prof. Dr. Neuro José Zambam. E-mail: antunes-felipe@hotmail.com.

⁴⁷ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor dos Cursos de Direito e Administração da Faculdade Meridional – IMED de Passo Fundo. Membro do Grupo de Trabalho, Ética e cidadania da Anpof (Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Filosofia). Pesquisador da Faculdade Meridional. Coordenador do Grupo de Pesquisa: Multiculturalismo, minorias e espaço público. E-mail: neuro-jose@hotmail.com.

mo o da cidadania⁴⁸, da dignidade da pessoa humana⁴⁹, bem como os direitos individuais e coletivos, a exemplo deste o garantido no Artigo 5º - III da Constituição, o qual versa que: “ninguém será submetido à tortura nem a tratamento desumano ou degradante”, pois a prisão, em suas condições atuais, não fornece absolutamente nada além de exatamente o contrário no disposto neste direito, na medida em que é algo desumano, que degrada, além do corpo físico, o psíquico dos apenados.

Veremos opções para o melhoramento e alternativas à pena de prisão, que somente deve ser sentenciada àquele que cometeu um crime mais grave, para o indivíduo que, caso fique em liberdade, possa inviabilizar a vida da sociedade, ao contrário do que diz o senso comum, que entende ser este o único meio válido para a repressão do crime, juntamente com a necessidade que se apresenta de garantir que o detento saia de lá com condições de viver novamente em liberdade.

1 – A quebra da unidade gera indivíduos sem nome

1.1 Uma democracia substantiva é condição de justiça social

As democracias contemporâneas evoluíram desde as suas origens na compreensão das diferentes áreas da organização social e sobre o entendimento das formas de participação das pessoas, do seu conceito e da sua identidade social. A opção pelas regras gerais da democracia como

⁴⁸ Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: Artigo 1º - II.

⁴⁹ Idem.

a melhor forma de ordenamento social é uma das maiores conquistas da humanidade dos últimos séculos.

Na antiguidade grega encontram-se as primeiras referências sobre um ordenamento social que destaca valores indispensáveis para uma sociedade justa. A *República* de Platão inaugura esse ciclo de reflexões e propostas para uma organização social equitativa. Indicativos como a não dependência de governantes despóticos, exercício da cidadania, papel da família, educação do cidadão e dos governantes, entre outras, integram a construção de um conjunto de alternativas para uma comunidade que precisa resgatar valores e princípios indispensáveis para a convivência harmoniosa.

Atualmente, as sociedades democráticas, sem desconsiderar as suas deficiências, têm clara compreensão do conceito de pessoa e das consequências decorrentes dessa adoção. Sujeito de direitos configura um sistema de organização social que considera o cidadão o objetivo mais importante das suas decisões, em torno de quem todos os demais interesses são ordenados.

Essa é a identidade mais importante de uma pessoa que efetivamente participa de uma sociedade. Garantir os direitos configura uma organização orientada pela contribuição de todos na mesma condição de igualdade. Essa é uma dimensão indispensável, porque imprime na estrutura social uma dinâmica que não exclui ou marginaliza, mas integra e promove a dignidade humana.

As sociedades não democráticas e seus representantes instrumentalizam as instituições, os princípios e a própria legislação em favor de interesses corporativos, individuais ou de outras vertentes e subjugam os demais para satisfazer os objetivos que, na maioria das vezes, são des-

conhecidos da população. Entendem-se, dessa forma, as razões de afirmações que culpam os direitos pela falta de organização social.

As desigualdades sociais, que normalmente são a causa mais grave da ausência de estabilidade social e política, encontram na garantia dos direitos e na dinâmica empreendida pela democracia, com seus mecanismos, instituições, agremiações, aparato legal e as inúmeras formas de participação e exercício do poder, especialmente a alternância periódica, as condições para sua equalização. Destaca-se a afirmação de Fernando Henrique Cardoso (2010, p. 125): “A democracia foi a grande causa da minha geração. É o melhor caminho para superar as desigualdades do passado e construir uma sociedade aberta e participativa”. Por isso se pode afirmar que assegurar direitos é condição básica para a justiça social.

As desigualdades presentes em inúmeras sociedades e, com forte intensidade, também nas relações entre os países representam grave contradição com o ideal de justiça e com a compreensão de democracia vigente atualmente. Entretanto, as condições de justiça são mediadas por um conjunto de ações, responsáveis e instituições que fomentam o exercício dos direitos, contribuem para a diminuição das desigualdades, asseguram a expressão das diferenças e a condição de sujeitos de direitos.

As inúmeras formas de exclusão que ainda persistem, das quais se destacam, porque são de nosso interesse, as dramáticas condições em que se encontra o sistema carcerário brasileiro. Essa situação amplamente divulgada por estatísticas, estudos, meios de comunicação e outros é representativa das deficiências da jovem democracia brasileira.

As inúmeras mazelas presentes nas casas prisionais superlotadas, na morosidade do Poder Judiciário, no desca-so do Estado e nos problemas da legislação, tornam-se mais grave pelo preconceito e discriminação contra os presos, amplamente difundido no conjunto da sociedade. Expressões como “bandido bom é bandido morto” ou “lugar de marginal é no xadrez” são simbólicas e guardam no seu significado as deficiências da sociedade em relação às garantias do princípio da igualdade aos cidadãos, à concepção de dignidade da pessoa humana, das condições para o exercício da cidadania, da necessária correção das causas da injustiça, do compromisso com a prevenção dos problemas mais graves e, especialmente, retratam o preconceito legitimado pelo senso comum em relação aos presos.

Concepções errôneas sobre o significado e as condições de equidade na organização social, especificamente de sujeito de direitos de todo cidadão, fomentam e legitimam através do senso comum da sociedade brasileira, o preconceito e a discriminação em relação aos presos, suas famílias e comunidades onde residem. Ao expressar publicamente, seja através de manifestações simbólicas, linguísticas ou outras, por exemplo, o silêncio, a negação da existência de tal situação ou recusar o debate e o conhecimento do contexto, contribuem para o aumento das situações de exclusão, enfraquecendo as mediações necessárias para a efetivação da justiça.

Uma sociedade que tradicionalmente exclui e aceita que parte de seus membros vivam em situações desumanas e suas instituições ao invés de recuperá-los tornam-se escolas de violência que desumanizam e o tornam mais violento, retrata o enfraquecimento da democracia e das suas estruturas de sustentação. A família, um dos fundamentos

básicos da democracia para a formação da razão pública e dos valores sociais mais importantes, não pode ser vítima desse sistema perverso. O resgate permanente da sua identidade, missão e estabilidade, contribui eficazmente para a participação social, a formação do conceito de pessoa, o equilíbrio social e as condições de justiça.

1.2 A classificação de pessoas exclui a identidade humana

A condição de igualdade entre os membros de uma sociedade democrática, sancionada pela afirmação da condição de sujeitos de direitos, comum a todos independente da condição econômica, tradição cultural, formação, opções ideológicas e outras referências, contrasta com a identidade da jovem democracia brasileira, construída com muito esforço pelos cidadãos, particularmente diante das exclusões que persistem no seu interior.

A existência de inúmeras diferenças dinamiza e impulsiona o interior de uma organização social. Sua expressão torna o cotidiano verdadeiro porque as características de cada indivíduo, grupo social ou organização podem apresentar sua identidade e as particularidades que os identificam. As desigualdades, ao contrário, impedem o equilíbrio social, o exercício da liberdade e a afirmação da maturidade democrática com suas diferentes conquistas, valores e instituições.

A situação em se encontram as penitenciárias brasileiras é também representativa do fosso e da classificação de pessoas em indivíduos de “primeira, segunda e terceira classes”, conforme convém aos interesses de quem analisa ou tem a responsabilidade de gerir o conjunto da sociedade

ou também daqueles que agem e lideram impulsionados por interesses individualistas. Mais grave é a aceitação pacífica desse contexto como uma realidade rotineira de uma sociedade.

Desde a antiguidade a humanidade classifica objetos e pessoas, conforme explica Demétrio Magnoli (2009, p. 19):

As regras gerais de classificação, expostas por Aristóteles, são mais ou menos conhecidas por todos. Uma: os itens devem ser reunidos em classes as mais homogêneas possíveis. Duas: cada novo item específico deve ser agrupado à classe com a qual compartilha o maior número de atributos. Três: um novo item com atributos diferentes de todos os demais deve originar uma nova classe.

Especificamente em relação ao sistema penitenciário brasileiro é fácil perceber como o senso comum da sociedade e, especialmente, os dirigentes classificam os presos em relação aos demais. Sabendo a condição de sujeitos de direitos conferidos àqueles que têm acesso à justiça formal, exercem o direito de votar e ser votado, têm acesso à informação, boas condições econômicas e à formação profissional, quando comparados aos presos evidencia-se o fosso social que existe entre o extrato mais influente da sociedade e os demais.

Quanto maior a desigualdade, tanto mais se pode notar a descaracterização do conceito de pessoa e, por consequência, o valor destas para os demais. Em relação à classificação, anteriormente referida, os presos constituem um grupo ou uma classe não apenas diferentes, mas substanci-

almente estranha, sem identidade e, por isso, também, sem valor ou qualificação de cidadania. A sociedade em geral legitima essa concepção desconhecendo suas condições ou imaginando que em suas famílias ou grupo de convivência dificilmente existirá um preso.

Na mesma perspectiva em que ocorre o distanciamento dos "primeiros colocados" comparados aos demais, também se amplia a despersonalização da pessoa, da família, dos vínculos sociais e das reais condições para a integração social. O nome, o registro de nascimento, a referência profissional, a herança familiar ou de sujeito de direitos perde o sentido mais importante porque as condições de exclusão confundem e impedem a construção, o aprimoramento e a participação social.

A invenção do racismo, que representa uma das formas mais nefastas de classificação de pessoas empreendidas pela humanidade, foi legitimada inúmeras vezes por interesses familiares, comunitários, políticos e econômicos para, posteriormente, tornar-se uma prática rotineira e aceita pelas sociedades e seus membros, mesmo aquelas que forneciam escravos para um comércio rentável. Magnoli (2009, p. 196) reconstitui o início do instituto da escravidão na África, relatando especialmente a situação dos inimigos derrotados em lutas internas, devedores sem condições de saldar as dívidas ou criminosos eram escravizados em suas próprias terras. Essa se tornou uma prática comum que não implicava qualquer problema moral. A convivência sem problemas com essa situação criou as condições ideais para, posteriormente, quando os interesses e necessidades surgiram, a venda de pessoas (escravos) para o nascente e promissor comércio. Juntamente com os comerciantes que controlaram os meios de transporte de escravos para satis-

fazer as demandas da produção e do comércio mundiais, formou-se uma elite de chefes que capturavam e forneciam escravos conforme a necessidade.

A extinção da escravidão é uma condição indispensável para a democracia, justamente porque despersonaliza a pessoa e descaracteriza uma das suas conquistas mais caras que é a condição de sujeito de direitos. Da mesma forma, os demais mecanismos de exclusão ou classificação, muitas vezes, resistentes no interior das sociedades. A adoção e o amadurecimento da democracia têm como consequência o progressivo reconhecimento do valor da pessoa, da superação das desigualdades que ameaçam o ordenamento seguro da sociedade, o desenvolvimento de forma de participação e decisão que valorizam e promovem os direitos, a tomada de decisões legitimados por critérios universalmente reconhecidos, a existência de instituições para o ordenamento da sociedade, o exercício da liberdade e, primordialmente, a eleição de um conjunto de leis que orientam a organização e o funcionamento da sociedade juntamente com a solução dos conflitos e demandas mais importantes da sociedade.

A situação das penitenciárias brasileiras é uma forma contemporânea de classificação e exclusão de pessoas, especialmente representada na superlotação, na manutenção de presos sem a conclusão do julgamento e a sentença, na morosidade com que se analisam os recursos, nas duvidosas condições para o exercício do pleno direito de defesa e, como consequência, nas condições precárias ou inexistentes de higiene, saúde e convivência.

Quando a isso se acrescenta a rejeição da sociedade para debater essa problemática; com facilidade, dado o distanciamiento cada vez mais expressivo da realidade, criam-

se as condições para a falta de sensibilidade e a ausência de critérios de atuação e discussão tendo como referência os direitos humanos. Pode-se entender o porquê a concepção em torno dos direitos humanos é vista como a legitimidade daqueles que estão fora da lei e da convivência social. Tal preconceito está presente especialmente na linguagem e outras atitudes pejorativas.

De outra parte, a permanência desse sistema onde impera a exclusão em lugar da busca permanente pela justiça denuncia uma estrutura social acostumada a tolerar injustiças. Não é por acaso que, numa percepção empírica, o presídio revela-se o retrato da arquitetura e da conjugação das desigualdades existentes no corpo da sociedade. Quem está preso preenche, rotineiramente, é, pobre, semianalfabeto, negro. São as novas configurações do racismo e da classificação de pessoas.

Basta observarmos o insignificante número, em relação aos ditos “ladrões de galinha⁵⁰” existente no interior dos presídios, daqueles que dominam os cartéis da corrupção, corruptores do Estado, detentores de grandes fortunas, sonegadores de impostos, magistrados que vendem sentenças, legisladores que agem em causa própria, traficantes de várias ordens (pessoas, drogas, armas, órgãos, animais silvestres, etc.), entre outros, com poder de influência e decisão política.

As gritantes desigualdades que assolam a sociedade brasileira que, embora tenham diminuído sensivelmente, estão materializadas na perversa situação em que se encon-

⁵⁰ Os ditos “ladrões de galinha” poderiam ser caracterizados por aqueles que roubam, assaltam, estupram, matam, etc. Não que seja estes crimes pequenos, mas porque em sua grande maioria, são cometidos por delinquentes que ocupam a base da pirâmide social.

tram as penitenciárias do país. Eventualmente são divulgadas estatísticas estarrecedoras que impressionam e reportagens de forte repercussão. A reação do Estado é tímida e insuficiente, como será destacado a seguir. Por que situações dessa natureza persistem no decorrer das décadas sem ações ou preocupações sérias e exequíveis?

A negligência do Estado e da população indica que, na compreensão da sociedade, existe uma crise moral, presente na perda das bases familiares, das instituições (escolas, igrejas, associações, autoridades públicas, etc.), de referência básica dos valores e instituições democráticas (executivo, legislativo e judiciário com seus representantes constantemente envolvidos em malversações profissionais) e de outros embasamentos tradicionais para a construção da identidade social e política de uma sociedade.

A perda das referências do valor moral da pessoa como sujeito principal de um ordenamento social e de uma sociedade comprometida com a garantia e a efetivação dos direitos fundamentais gera uma organização patológica que, no Brasil, é simbolizada na exclusão de parte de sua população do pleno exercício da democracia. O sistema carcerário é o indicativo mais evidente das novas formas de classificação de pessoas e das deficiências da democracia.

2. Quando não se tem uma base sólida, a “casa”, indubitavelmente, desmoronará

“A natureza fez o homem feliz e bom, mas a sociedade deprava-o e torna-o miserável.”⁵¹

Jean Jacques Rousseau

⁵¹ Fonte: “O pensador”.

Entenda-se a “base” deste subtítulo por família e também, de certo modo, a própria sociedade. Bem como compreenda-se a “casa” como sendo o indivíduo infrator. Parafraseando-se⁵² fica mais fácil de compreender-se o real papel da família na vida do ser humano, bem como a influência que a sociedade exerce sobre os indivíduos.

A alusão supramencionada nos remete à ideia indicativa de que a família é a base, isto é, é nela que os princípios devem ser introduzidos no caráter da pessoa. Com ela deve-se aprender, inicialmente, aquilo que é certo ou errado. Quando uma família educa de uma maneira correta - entenda-se correta, aqui, o ensinamento dos princípios mínimos exigidos de um ser humano civilizado, tais como a educação, o respeito ao próximo, a honestidade, entre outros – dificilmente o indivíduo esquecerá aquilo que aprendeu quando ainda era pequeno, praticando deste modo aquilo que é certo por toda a sua vida.

Ainda entende-se a sociedade, juntamente com a família, como a “base”, citada anteriormente. Certo é que as pessoas não vivem somente no seu seio familiar, de modo que, certamente, irão à escola, trabalharão, terão vizinhos e, ainda antes disso, as crianças terão amigos, com os quais passará grande parte do tempo. Essa concepção já era tida no início do século XVIII, com Jean Jacques Rousseau (observa-se a frase supracitada), justamente por saber que o

⁵² Literatura. Interpretar, compreender ou explicar por paráfrase. Literatura. Reproduzir as idéias e conteúdos de um texto, livro etc, dando-lhes um enfoque cuja interpretação permite tornar-los mais perceptivos ou buscar uma nova interpretação para os mesmos. Informal. Comentário ou interpretação depreciativa. Linguística. Capacidade para dizer de maneira distinta o que já foi dito.

homem convive em sociedade, sendo esta composta por cada um de nós, formando o conjunto da coletividade.

Deste modo, se estamos, hoje, com as casas penitenciárias superlotadas – segundo Machado (2012), o presídio central, em Porto Alegre, considerado o pior do Brasil em 2012, ultrapassa os 200% de sua capacidade⁵³ -, isso quer dizer que, por exemplo, um espaço em que abrigaria 10 presos, existe mais de 20. Trabalhando com números menores, fica mais fácil de ter uma dimensão dos problemas resultantes da falta de uma prevenção dos delitos, tanto por parte da família quanto por parte do Estado. Beccaria (1763) já dizia:

É preferível prevenir os delitos a ter de puni-los; e todo legislador sábio deve antes procurar impedir o mal que repará-lo, pois uma boa legislação não é mais do que a arte de proporcionar aos homens a maior soma de bem-estar possível e livrá-los de todos os pesares que se lhes possam causar, conforme o cálculo dos bens e dos males desta existência.

Então, porque se insiste em investir – na teoria, pois bem sabemos que o Estado não tem se preocupado com o sistema penitenciário – na construção de novas penitenciárias para punir os infratores, ao invés de elaborar-se uma política de prevenção, que visa mostrar as consequências do crime e o papel fundamental que a família tem sobre o indivíduo, sendo que é nela que devem começar os ensinamentos da conduta, a ser seguida em sociedade, que

⁵³ MACHADO, Wagner. “*Fórum da Questão Penitenciária elabora carta relatando limitações do Presídio Central de Porto Alegre*”. **Rádio Guaíba**, Porto Alegre, 02 ago. 2012.

deve ser adotada por cada um. Assim, com a conscientização do seio familiar, na fundamental importância que este tem na construção do nosso meio social. O fato de vivermos em sociedade ressalta a importância que cada um exerce para o crescimento desta, pois ela é composta, não pelo seu todo em si, mas por cada um de nós. Seria uma espécie de “bem contra o mal”, na qual a família deve ensinar a luta contra os desejos errôneos do nosso “Id”. Freud, no século XX, em “O mal estar da civilização⁵⁴”, aduz:

(...) é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre a renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os humanos e, como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm que lutar.

E ainda este mesmo renomado autor conclui a sua linha de raciocínio, em “O futuro de uma ilusão⁵⁵”: “toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia aos instintos”.

Quem tem o poder de fazer a sociedade se erigir sobre a coerção aos instintos, da qual Freud fala, é justamente a família, pelo fato de que esta está mais próxima do

⁵⁴ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. In: CARVALHO, S. *Freud Criminólogo: A contribuição da Psicanálise na crítica aos valores fundacionais das ciências criminais*. 2009.

⁵⁵ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. In: CARVALHO, S. *Freud Criminólogo: A contribuição da Psicanálise na crítica aos valores fundacionais das ciências criminais*. 2009.

indivíduo, é ela quem passa as primeiras “regras da vida”, bem como o dever ser que deve ser seguido para que se tenha uma sociedade harmônica.

3. A deficiência do sistema carcerário

Como já supracitado, tudo indica que se chegou ao apogeu de descumprimento de todas as garantias que os cidadãos brasileiros têm – Direitos Humanos, fundamentais, individuais e coletivos. Isso se dá pela falta de higiene, o que é fundamental para todo o ser humano, das penitenciárias, inexistência de programas que se preocupem com o egresso dos detentos, insuficiência de projetos que visem à educação e à profissionalização daqueles que cumprem pena. Segundo Foucault⁵⁶ (1987), a prisão tem fundamentado também o seu papel, suposto ou exigido, de aparelho de transformação de indivíduos. Ainda em Foucault, entende-se que o trabalho penal deve ser entendido como uma máquina que transforma o prisioneiro, por mais rude que seja, em alguém que age por impulso, sem pensar, e, assim, desempenha seu papel com perfeita regularidade.

Necessário é conhecer a pena, os seus objetivos e os princípios da privação de liberdade do indivíduo, que em nosso Estado Democrático de Direito é um dos princípios mais nobres, defendido com tanta força pela nossa constituição. Para se tratar uma enfermidade é necessário conhecermos a sua origem e não apenas tratarmos os seus sintomas, pois o mal, ainda que os sintomas sejam amenizados, estará lá, denegrindo o corpo físico do hospedeiro. De igual

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 196.

modo é com o sistema penal. Não basta nos atermos a dizer que não está funcionando se não conhecermos os princípios aos quais está submetido.

Na origem da pena, vemos, como ressalta Beccaria (1764), que ela surge com um objetivo: gozar com segurança da liberdade. Pois bem, para que isso ocorresse, isto é, para que cada cidadão pudesse gozar plenamente da sua liberdade, sem temor, se fazia necessário sacrificar uma parte dela. Ainda nas palavras de Beccaria podemos entender melhor o que isto quer dizer:

Cansados de só viver no meio de temores e de encontrar inimigos por toda parte, fatigados de uma liberdade que a incerteza de conservá-la tornava inútil, sacrificaram uma parte dela para gozar do resto com mais segurança. A soma de todas essas porções de liberdade, sacrificadas assim ao bem geral, formou a soberania da nação; e aquele que foi encarregado pelas leis do depósito das liberdades e dos cuidados da administração foi proclamado o soberano do povo (*grifo nosso*).

A partir deste pensamento de Beccaria passamos a ter uma concepção mais ampla e lúcida do que significa e qual o propósito da pena. Sacrificar uma parte da liberdade se tornou a garantia de gozo desta, isto é, quando uma sociedade não estabelece limites, se tornando demasiadamente permissiva, ela deixa de impor o seu poder de coação sobre as ações ou omissões delitivas. Mas para que esta “restrição” da liberalidade social possa ser aplicada de uma forma eficaz e correta é necessário a observação de alguns princípios e um empenho direcionado a não somente restringir o direito de liberdade, mas, e principalmente, como fazê-lo. “Consultemos, pois, o coração humano; acharemos

nele os princípios fundamentais do direito de punir”⁵⁷. Belas as palavras escolhidas pelo italiano Beccaria. Utilizando-se da arte da hermenêutica, pode-se entender que a privação de liberdade deve ocorrer de uma maneira coerente, de modo que se preocupe em evitar as arbitrariedades tendenciadas pelo despotismo humano.

Sabendo que no século XVIII já existia a preocupação de como estabelecer estas penas, deve-se muito mais existir um empenho na elaboração de políticas penais eficazes, considerando que já evoluímos – ou pelo menos deveríamos ter evoluído – quase três séculos.

Mas limitando-se ao problema da nossa jurisdição, ligado ao rol de muitos outros problemas, vamos, a seguir, buscar entender por onde e como deve-se começar uma real mudança.

A resolução do problema penitenciário brasileiro é, para a grande maioria dos penalistas, impossível. Porém, é possível, e necessário, ao menos, uma minimização dos problemas. Não é algo fácil a ser feito, longe disto. Ademais, é necessário nos conscientizarmos que isto é algo a ser feito não de imediato, mas a médio e longo prazo. Ainda se faz necessário uma revisão quanto à moderação das penas, fazendo, deste modo, a justiça, pois pode-se aplicar uma pena desproporcional ao delito cometido – tanto uma pena aquém do devido quanto as que extrapolam do poder de prender. Cesare Beccaria (1763), em sua obra *Dos delitos e das penas*, já se mostrava preocupado quanto a essa proporcionalidade:

⁵⁷ BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Edição eletrônica. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobebook/delitosB.pdf>.

A fim de que o castigo **surta o efeito que se deve esperar dele, basta que o mal causado vá além do bem que o culpado retirou do crime**. Devem ser contados ainda como parte do castigo os terrores que antecedem a execução e a perda das vantagens que o delito devia produzir. **Qualquer excesso de severidade torna-a supérflua e, portanto, tirânica** (grifo nosso).

As penas privativas de liberdade devem somente restringir-se às penas de longa duração – no Brasil, trabalha-se com este tipo de pena para sentenças acima de quatro anos - aos presidiários efetivamente perigosos, de difícil recuperação. O Direito Penal tem como seu objetivo principal, quando sentencia o réu, devolver à sociedade a segurança jurídica, reafirmando o prestígio da ordem violada – a chamada credibilidade do ordenamento jurídico – através de uma ação *socializadora* sobre o delinquente. Ainda em Beccaria, passamos a entender que a pena somente poderia ser contra a liberdade do indivíduo, e jamais recair sobre o corpo dele. Mostra-se então, a necessidade da aplicação dos substitutivos penais. Como ressalta Bitencourt (1993):

Nas alternativas inovadoras da estrutura clássica da privação de liberdade há um variado repertório de medidas, sendo que algumas representam somente um novo método de execução da pena de prisão, mas outras constituem verdadeiros substitutivos. A exigência, sem embargo, de novas soluções, não abre mão da aptidão em exercer as funções que lhes são atribuídas, mas sem o caráter injusto da sanção substituída.

A credibilidade das penas alternativas – como multa, serviços comunitários, dentre outras, tem de aumentar urgentemente, juntamente com as políticas de egresso do detento à sociedade. As penas alternativas são mais práticas e têm um papel ressocializador mais eficaz. Ao mandar um infrator para a privação de liberdade, estaremos mandando ele para uma escola do crime, na qual ele irá ter que piorar para se manter vivo no meio de delinquentes de maior periculosidade que ele, sem contar que a sua dignidade esvaíse-se-á, por muitas vezes até mesmo ser violentado sexualmente – e porque não dizer que são violentados moralmente, ao serem submetidos às situações extremas da prisão, sem contar as condições de vidas, desprovida totalmente de condições mínimas de higiene e saúde, às quais é submetido a conviver. Ensinar um detento a viver em sociedade sem que ele esteja nela é muito difícil. Um exemplo, por mais banal que possa parecer, é de igual forma o nosso exército querer ensinar aos militares a sobrevivência na selva sem irem à selva. A privação de liberdade somente deve ser chamada nos casos, como já dito, que o indivíduo, ao ficar solto, impossibilite a vida da sociedade.

A deficiência está justamente nisso: “punir com excesso, porém, sem punir”. Tal afirmação parece se contradizer em um primeiro momento, mas fica fácil de entender ao passo que se reflita um pouco. O “punir com excesso” quer dizer que, como o mencionado acima, as penas alternativas não são aplicadas como deveriam. Punir com privação de liberdade os crimes de menor potencialidade – tais como o furto de “pequeno porte”, por exemplo – é o mesmo que dizer: “você não é um delinquente demasiadamente perigoso, vamos lhe mandar para a cadeia para que você aprenda a ser bandido de verdade”, porque, como

supracitado, os infratores de pequenos delitos, quando são mandados para a cadeia, terão que se adequar ao meio, isto é, ficar mais perigosos para sobreviver no meio de quem é mais perigoso. E quanto à segunda parte da nossa afirmação – porém sem punir – é assim dita porque a punição consiste em reprimir e ressocializar o delinquente para que seja viabilizado novamente que este viva em sociedade. Como se sabe, não existe uma eficácia nas políticas de egresso do detento. Não se ensina um ofício, para que quando ele saia de lá possa trabalhar dignamente, a fim de sustentar a si e a sua família. Não se dá nem ao menos educação para que ele possa procurar um emprego.

Pois bem, qual a consequência de se colocar um infrator das leis novamente em sociedade sem lhe dar garantias ou, ao menos, possibilitar que consiga um emprego digno? É evidente que, bem ou mal, ele terá que sobreviver lá fora, terá necessidades básicas como alimentação, higiene, sustentar a família – isto para ficar no básico dos básicos, não mencionando-se os outros direitos constitucionais que todos deveriam ter, tais como lazer, férias, saúde e educação – então, qual será o meio que ele irá encontrar para conseguir suprir as suas necessidades? Ao não encontrar emprego para ter um salário que o viabilize a isto, ele terá indubitavelmente que delinquir novamente, transformando, assim, o nosso sistema prisional numa espécie de “ciclo vicioso”, no qual os delinquentes estão fadados a viverem no submundo do crime.

4. O egresso do detento à sociedade

Talvez consista aqui o maior problema e a mais importante fase da punição. Como já dito, é necessário um

empenho na elaboração de políticas de egresso, daquele que delinuiu, novamente para a sociedade. As políticas de egresso podem até mesmo ser consideradas mais importantes que a própria pena, pois é justamente ela que, dando principalmente educação e emprego – obviamente também devem-se preocupar com outros problemas, como dar um acompanhamento psicológico à família, para que aceite o delinquente novamente em seu seio, por exemplo - aos detentos, irá garantir uma ressocialização daquele que cometeu um crime.

Se o detento, ao sair da prisão, não encontra emprego, pelo fato das pessoas não quererem empregar um ex-presidiário em sua empresa, casa ou escritório, seja por preconceito ou não, mas o fato é que ninguém se propõe a isto, ele irá ter que encontrar outro meio para sobreviver, garantir o seu sustento e ainda, em repetidos casos, dar comida e suprir as necessidades básicas de filhos e mulheres, ao não conseguir um emprego, em grande maioria das vezes, terá que cometer os mesmos delitos, ou delitos ainda piores que os que já levaram à privação da sua liberdade. Atualmente está em uso o Sistema Começar de Novo. Segundo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), o Projeto Começar de Novo tem o objetivo de promover ações para ressocialização de presos e egressos do sistema prisional, com a criação de oportunidades de trabalho e de reeducação social e profissional, visando à redução das taxas de reincidência criminal. O projeto pretende ainda chamar atenção de gestores públicos, inclusive magistrados, e da sociedade civil organizada, para a promoção de ações de cidadania em prol da melhoria do sistema penal brasileiro. O projeto compõe um conjunto de ações educativas, de

capacitação profissional e de reinserção no mercado de trabalho.

O sistema foi criado para reunir as ofertas de vagas de trabalho e cursos profissionalizantes a presos e egressos do sistema carcerário. As informações são inseridas no sistema pelas próprias empresas, entidades civis e governos de estados e municípios que aderiram ao programa.

Ao analisar o SCN, podemos ver que algo – por menor que seja - já está sendo feito a fim de tanto reduzir os índices de reincidência criminal, que está desenfreado, quanto buscar a ressocialização daqueles que já cometeram o delito.

É necessário uma maior preocupação com os detentos, se eles erraram é porque, na grande maioria das vezes, algo está errado. Obviamente temos aqueles que cometem delitos sem precisar, pois têm uma família que o dá amparo, têm um emprego e boas condições de vida, mas estes são a minoria. As penitenciárias estão cheias mesmo é de pobres, que muitas vezes encontraram no crime a única ferramenta para garantir a sua subsistência, isto quando ainda não tem que sustentar uma família inteira.

Ao sair de lá, ele irá ter as mesmas necessidades que todos, isto é, alimentação, saúde, lazer e trabalho. Se ir preso fosse sinônimo de não ter mais necessidades ao sair de lá, seria melhor que fossemos todos presos, assim não teríamos mais que trabalhar para garantir o nosso sustento. Mas a realidade não é esta, e nem perto disso. Portanto, é necessária uma preocupação maior, por parte do Estado, na criação de políticas de egresso do detento, e, por parte da população e empresas, uma conscientização de que o fato de ter errado uma vez não pode ser tido como pressuposto para condenar eternamente o infrator, negando-lhe empre-

go e lhe impossibilitando as oportunidades que poderiam lhe tirar deste submundo do crime.

O atual sistema penitenciário deixa uma marca no detento, rotulando-o com uma espécie de “marca”, o que o impede de ter novamente uma vida social. Podemos citar algo mais primitivo, porém melhor sob este ângulo de rotulação do detento o Hospício de San Felippo Neri, que surgiu em meados do século XVII Europa, fundado pelo sacerdote Felippo Franci. As pessoas do interno eram desconhecidas pelos seus companheiros de reclusão, isto por em atos coletivos utilizarem um capuz para cobrir a cabeça. O feito por Felippo Franci inspiraria Jean Mabillon a escrever uma obra – *“Reflexões sobre as prisões monásticas”*, a qual anteciparia algumas idéias do Iluminismo ao afirmar a necessidade de proporcionalidade da pena conforme o delito, e, ainda, dar grande importância à ressocialização do preso⁵⁸.

Vê-se cada vez maior a necessidade de uma mudança, tanto por parte do Estado quanto pela sociedade. Evidentemente que não se trata de deixar impune as condutas criminosas dos delinquentes, mas sim punir correta, humana e proporcionalmente cada conduta tipificada como crime.

A pena não pode mais ser tratada da maneira que é, isto é, ela não termina com o findar da pena estabelecida pelos magistrados, pois a condenação está se perpetuando de um modo análogo, ou até mesmo mais cruel, que a própria pena, já q ao, sair da penitenciária, o detendo ainda estará cumprindo uma sentença extra, esta não estabelecida nos códigos e proferida pelos excelentíssimos juízes de

⁵⁸ BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de Direito Penal*, Volume 1-Parte Geral – 12ª Edição. São Paulo: Saraiva, 2008. (p. 446)

direito, mas sim por uma sociedade perversa que só tende a incitar a criminalidade, deixando quem já cumpriu a sua pena à mercê do próprio delito.

Considerações finais

Urgentemente se faz necessária a mudança da concepção de pena. Esta não deve somente ser tida como única e exclusivamente de privação da liberdade; pelo contrário, deve-se buscar cada vez mais alternativas para esta e, assim, descongestionar o sistema prisional brasileiro, que há muito tempo grita por socorro. Com menos detentos dentro dos presídios, o governo – que sempre se queixa de não ter recursos – terá menores gastos e, assim, poderá garantir a eficácia da pena, isto é, fazer com que o detento saia de lá ressocializado e em condições de ter uma vida lá fora.

A educação, que muitos pensam ser um “luxo” para os detentos, não é absolutamente nada estranha aos direitos garantidos a ele na Lei de Execução Penal – Artigo 83, §2º. É justamente a educação e o trabalho (e para este último se faz necessária ainda a implementação de cursos profissionalizantes) que irão garantir a sua ressocialização e evitar que ele pratique novos delitos ao sair da prisão, e assim, obviamente, diminuir os índices de criminalidade no Estado.

Apesar de serem delinquentes e estarem presos, eles não deixam de ser seres humanos, que necessitam, assim como todos, de um mínimo de garantias para viver, como comida, educação e emprego. É necessário garantir a eles todos os direitos previstos na constituição, pois eles já pagaram pelo erro que cometeram e não podem ficar a mercê de uma sociedade que não dá a mínima para eles.

Além desta mudança, que busca encontrar penas alternativas à pena privativa de liberdade, é importante e necessário a busca por políticas de egresso, como já falado supra.

Estes dois pontos – penas alternativas juntamente com as políticas de egresso – juntos irão beneficiar tanto o réu, que terá uma nova oportunidade de trabalhar e viver uma vida digna, quanto a sociedade, que verá os índices de criminalidade diminuírem e terá menos gastos com presídios, pois, quando estão lá, estão sendo mantidos por impostos que todos pagam, e poderão ver investido em outras coisas, tais como escolas, creches, hospitais e praças públicas, o seu dinheiro que é arrecado pelo governo em forma de tributos e impostos.

Referências:

O Pensador. Disponível em <http://pensador.uol.com.br>. Acessado: 11/11/2012.

Dicionário de Português. Disponível em <http://www.dicio.com.br/>. Acessado: 11/11/2012.

MACHADO, Wagner: “Fórum da Questão Penitenciária elabora carta relatando limitações do Presídio Central de Porto Alegre”. Rádio Guaíba, Porto Alegre, 02 ago. 2012. Disponível em: <http://www.radioguaiba.com.br/Noticias/?Noticia=450158>. Acessado: 11/11/2012

BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e Das Penas*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. In: CARVALHO, S. *Freud Criminólogo: A contribuição da Psicanálise na crítica aos valores fundacionais das ciências criminais*. 2009.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. In: CARVALHO, S. *Freud Criminólogo: A contribuição da Psicanálise na crítica aos valores fundacionais das ciências criminais*. 2009.

Sistema Começar de Novo. Disponível em <http://www.cnj.jus.br/sistemas/sistema-carcerario-e-execucao-penal/20550-sistema-comecar-de-novo-scj>. Acessado 11/11/2012.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Edição eletrônica. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/delitosB.pdf>. Acessado 30/11/2012.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Xadrez internacional e social-democracia*. São Paulo: Paz e terra, 2010.
MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue*. São Paulo: Contexto, 2009.

FILOSOFIA DO DIREITO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

João Alberto Wohlfart⁵⁹

O texto que segue tenta recuperar alguns elementos estruturantes da *Filosofia do Direito*, de Hegel, e confrontá-los com alguns componentes da organização política da atualidade. Essa obra hegeliana ainda é referência para a discussão de questões éticas e políticas da atualidade nesses quase duzentos anos de sua publicação, em 1821. É evidente que ela não pode ser encarada como um catecismo de ética, pois, nesse caso, ela não seria mais uma obra filosófica, mas uma discussão aprofundada de questões éticas e políticas da atualidade, necessariamente, passa pela confrontação com a *Filosofia do Direito*. Isso é verdade porque importantes questões políticas abordadas por Hegel nessa obra ultrapassam os séculos e ainda não receberam uma adequada solução.

A *Filosofia do Direito* é um tratado ético-político da modernidade. Por essa razão, há nela questões importantes

⁵⁹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e professor no IFIBE (Instituto de Filosofia Berthier) e FABE (Faculdade de Administração da Associação Brasileira de Educação).

referentes, por exemplo, ao tecido ético da sociedade, às instituições sociais, às relações entre sociedade civil e Estado, à organização do Estado, à participação dos cidadãos em questões políticas, à consciência política, à opinião pública, às relações internacionais etc. Na configuração política dos Estados atuais, particularmente o brasileiro, essas questões atingem diretamente a vida do cidadão no exercício de seus direitos e deveres. Quando, na esfera do senso comum as pessoas dizem que os políticos são corruptos, os componentes éticos e políticos da *Filosofia do Direito* estão diretamente implicados.

O texto tem como objeto o resgate da atualidade da *Filosofia do Direito* demonstrada através da interpretação filosófica de questões políticas atuais e na confrontação da obra com alguns elementos da configuração política da atualidade. A estrutura da obra hegeliana e a organização metódica são particularmente indicativas para a formulação dessas questões. A sequência metódica constituída por direito abstrato, moralidade subjetiva, família, sociedade civil, Estado, Direito internacional e História mundial nos fornece elementos bastantes para a formulação dos pontos propostos.

O texto que segue tem como problemática a aproximação entre a estrutura dialética da *Filosofia do Direito* e questões políticas da atualidade, tais como a organização do Estado, a participação dos cidadãos, a corrupção política, a relação entre política e economia etc. A tentativa de construção do texto terá a dupla faceta de, por um lado, penetrar na lógica interna da *Filosofia do Direito* para a explicitação de seus componentes filosóficos e, por outro, desenvolver uma leitura da política atual a partir do olhar crítico da obra hegeliana em questão. A simples abordagem aqui

apresentada tenta chamar a atenção acerca da significação filosófica do tratado de Ética e Filosofia Política que é a indicada obra hegeliana. No texto encontramos elementos suficientes para resgatar o exercício da práxis política como uma ação edificadora da sociabilidade e do equilíbrio entre a cidadania e a organização estatal.

1 RAZÃO E REALIDADE

A compreensão da *Filosofia do Direito* está condicionada a algumas questões sistemáticas que a excedem e nas quais se situa, tais como a argumentação desenvolvida na *Ciência da Lógica* e as relações dessa obra com as diferentes esferas da Filosofia do Real. De modo geral, as obras hegelianas são estruturadas de forma semelhante à *Ciência da Lógica*, caracterizando uma correspondência próxima entre a racionalidade e a realidade, entre forma e conteúdo. Em Hegel, a racionalidade e a realidade não são esferas justapostas e separadas, mas compenetram-se de forma que uma aparece como a expressão da outra.

A proximidade entre razão e realidade se dá porque a realidade é a expressão e materialização da razão, e essa é a reflexividade, o sentido e a interioridade do próprio real. Na filosofia hegeliana as duas dimensões estão de tal maneira compenetradas que uma se explica a partir da outra, uma se constitui e se caracteriza a partir da outra e as duas se constituem, mutuamente, em diferentes níveis de efetividade. A razão, estritamente considerada, é estruturada por diferentes regiões conceituais nos momentos da *Lógica do ser*, da *Lógica da essência* e da *Lógica do conceito*, os três livros da *Ciência da Lógica*. A chamada Filosofia do Real é constituída pelas obras representativas de instâncias como a *Filosofia do*

Direito, a Filosofia da História, a Estética, a Filosofia da Religião etc. Cada uma dessas obras expõe e desenvolve a estrutura racional correspondente à sua realidade, reunindo num único processo a pressuposição da *Ciência da Lógica* que efetiva e a exposição de suas próprias determinações racionais. Sobre essa questão Hegel escreve:

A ciência do direito é uma parte da filosofia. Por isso ela tem a desenvolver, a partir do conceito, a ideia, enquanto essa é a razão de um objeto ou, o que é o mesmo, tem de observar o desenvolvimento imanente da Coisa mesma. Enquanto parte, ela tem um ponto de partida determinado, que é o resultado e a verdade do que precede e do qual constitui a chamada demonstração dos mesmos. Por isso, segundo seu devir, o conceito de direito cai fora da ciência do direito; aqui sua dedução é pressuposta e ele tem de ser admitido como dado (Rph., & 2).

Há alguns elementos estruturantes implicados nesse parágrafo. Numa primeira aproximação o direito é uma parte da filosofia, pois há várias outras esferas do real que podem ser compreendidas pelo pensamento filosófico e que o homem integra à sua existência. Em outras palavras, a *Filosofia do Direito* é uma das figuras do real dentre múltiplas outras expostas por Hegel. O parágrafo indica a pressuposição do direito na *Ciência da Lógica* da qual é deduzido. Entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* há uma passagem do abstrato no concreto, do conceito na realidade, da simplicidade na complexidade, portanto a verdade da segunda é provada a partir da primeira. Mas da aproximação entre a logicidade da *Ciência da Lógica* e da efetividade da *Filosofia do Direito* há a síntese do desenvolvimento imanente

do real que expõe as suas determinações concretas diretamente correspondentes com o aprofundamento da racionalidade. Desta forma, a *Ciência da Lógica* ultrapassa a *Filosofia do Direito*, pois aquela se efetiva em múltiplas outras esferas. Por outro lado, a *Filosofia do Direito* ultrapassa àquela porque desenvolve a sua própria lógica e a sua própria estrutura racional.

Para a exposição de uma correspondência relacional mais direta entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*, as instâncias mais abstratas da *Lógica do ser* correspondem com as determinações do Direito abstrato, tais como a posse, o contrato e a alienação da propriedade. A esfera reflexiva das estruturas categoriais da *Lógica da essência* corresponde com as determinações reflexivas da moralidade subjetiva, tais como a intenção, a consciência moral e a subjetividade. A região categorial da *Lógica do conceito* pode ser diretamente relacionada com as determinações da efetividade, tais como a sociedade civil, o Estado e a História mundial. Semelhante associação pode ser feita entre as próprias determinações da efetividade, na qual a família é deduzida das determinações racionais do ser, a sociedade civil é deduzida das determinações racionais da essência e o Estado é deduzido das determinações racionais do conceito.

2 AS INSTITUIÇÕES SOCIAIS

Hegel é contra a moralidade kantiana restrita à forma da lei moral. Contra Kant, somente é possível a constituição da eticidade com a inclusão de um conteúdo que são as instituições sociais. Hegel declara radicalmente insuficiente a fundamentação da moralidade na autonomia e na autoconsciência da subjetividade, tomando como ponto de

referência as relações sociais efetivadas a partir da estrutura das instituições sociais. Para o filósofo, as principais instituições sociais são a família, a sociedade civil e as respectivas corporações e o Estado com a sua organização política. Nesta formulação, as instituições sociais são sólidas, inelimináveis e indispensáveis para a constituição da sociabilidade. A capacidade de construção de instituições sociais duradouras é sinônima de relações sociais consistentes e de uma vida social saudável. Quando as instituições sociais cumprem o seu papel de organização social, as relações sociais são consistentes; e quando as instituições sociais são enfraquecidas e entram em decadência, o tecido da sociabilidade é desestruturado pela estratificação social, pelo individualismo e radicalização dos interesses individuais. Sobre essa questão Hegel escreve:

A substância, nessa sua autoconsciência efetiva, tem um saber de si e é, com isso, o objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, suas leis e seus poderes têm, de uma parte, enquanto objeto, a relação segundo a qual eles são, no sentido mais alto da autonomia, - uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza (Rph., & 146).

Para a compreensão do movimento das instituições sociais, Hegel elabora o conceito de substancialidade ética. Não se trata da legitimação de uma realidade dada, de declarar, por exemplo, que a eticidade hegeliana, e dentro dela o Estado Prussiano, seja a expressão da razão, mas a realidade apreendida no conceito. Na mediação com o conhecimento filosófico, o sistema de eticidade não é apenas um corpo objetivo existente de forma independizada dos sujei-

tos da ação e do conhecimento, mas apreendida pelo conhecimento dos sujeitos. Desta forma, o conceito de substancialidade ética caracteriza a estrutura objetiva das instituições impregnada pela subjetividade coletiva resultante das inter-relações estabelecidas entre os sujeitos individuais. A apreensão conceitual da estrutura institucional através das categorias conceituais de universalidade, particularidade e singularidade resulta na realidade objetiva consciente de si enquanto moralidade objetiva impregnada pela consciência coletiva. É a coletividade que se sabe a si mesma e se transforma em objeto de seu próprio saber através da efetivação da consciência coletiva de liberdade no sistema de eticidade apreendido na consciência de liberdade dos sujeitos.

A insistência de Hegel na estabilidade das instituições não diz respeito ao seu caráter estático e de imutabilidade, mas à capacidade permanente de construção da justiça e da liberdade. Essas condições somente são possíveis mediante a presença de instituições éticas que proporcionam aos cidadãos condições de exercício efetivo de suas liberdades. Quando o poder moral das instituições é abalado por quaisquer situações, começa a tomar conta a corrupção política, a primazia dos interesses individuais e corporativos, a radicalização dos interesses econômicos e a dilaceração do tecido social. Para Hegel,

A eticidade é a ideia de liberdade, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, - [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência (Rph., & 142).

Nesse parágrafo Hegel formula um conceito de eticidade. Se ela é estruturada pela sistemática das instituições sociais, mais precisamente na trilogia da família, da sociedade civil e do Estado, trata da consciência de liberdade que um povo tem de si mesmo e das respectivas ações condizentes com essa consciência. A autoconsciência de liberdade é efetivada na estrutura da sociedade que adquiriu a condição racional da consciência de si. Para compreender essa noção hegeliana é necessário estabelecer uma distinção categorial entre realidade e efetividade. A realidade diz respeito à estrutura material e objetiva, tal como a base material da economia exposta por Hegel na seção da sociedade civil. A efetividade é o mundo especificamente humano e histórico constituído a partir da objetivação da autoconsciência de liberdade enquanto organização social materializada numa sistemática de instituições sociais. Neste sentido, o conceito de substancialidade ética é realizado a partir da interação dialética entre a subjetividade e interioridade da consciência coletiva de liberdade de um povo e a objetividade efetiva da estrutura social e da organização das instituições como duas polaridades que se identificam pela interação e se diferenciam em sempre novos círculos de objetivação e de consciência moral. Dessa dialeticidade resulta um mundo ético, não como uma objetividade irracional independente da liberdade dos homens, mas um mundo ético determinado pela autoconsciência concreta de liberdade. Sobre a estrutura da *Filosofia do Direito*, Hegel escreve:

O direito é, de modo geral, algo de sagrado, unicamente porque é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade consciente de si. – Mas o formalismo do direito (e

posteriormente, o da obrigação) surge da diferença do desenvolvimento do conceito de liberdade. Frente a um direito mais formal, isto é, mais abstrato e, por isso, mais delimitado, a esfera e o grau ao qual o espírito levou dentro de si os momentos seguintes contidos em sua ideia em vista de sua determinação e de sua efetividade, enquanto mais concreta, mais rica dentro de si e mais verdadeiramente universal, tem por isso mesmo também um direito mais elevado (Rph., & 30).

A *Filosofia do Direito* trata do desenvolvimento e da efetivação do direito sagrado da liberdade. Sabe-se, para Hegel, a liberdade não é uma condição humana naturalmente dada ao homem, mas é uma conquista nas múltiplas formas de mediação social. Assim, as determinações sociais expostas ao longo da *Filosofia do Direito* não são sequenciadas a partir do critério da cronologia histórica, mas são sistematicamente expostas, aparecendo as formas mais abstratas no começo da obra e as mais concretas e efetivamente universais no final da obra. Dessa forma, a exposição evolui intrinsecamente a partir das determinações mais simples e abstratas e se complexifica em determinações mais universais, numa exposição metódica na qual não há um acréscimo exterior às determinações mais limitadas, um autodesenvolvimento intrínseco no qual as configurações subsequentes superam as indeterminações das anteriores. Nessa lógica da Filosofia do Real, o Estado é mais concreto e mais universal que a família e a sociedade civil, e o Direito internacional é mais universal e mais concreto que os Estados. O caráter intrínseco do autodesenvolvimento é uma tensão permanente entre subjetividade e objetividade, conforme exposto acima, como uma progressiva essencializa-

ção do conteúdo e uma progressiva efetivação da autoconsciência. Nesta exposição há uma negação das determinações anteriores e uma afirmação das mesmas no momento seguinte. Igualmente, há uma fundamentação na ordem progressiva na medida em que as mais abstratas estão postas antes e são necessárias para a efetivação do momento seguinte; como também há uma fundamentação regressiva na qual a última se transforma em fundamento verdadeiro das anteriores.

Como o objeto do presente artigo é a formulação de uma crítica à atual organização política a partir da *Filosofia do Direito*, um dado já salta à vista. A tendência nos Estados atuais é o enfraquecimento ou até o desaparecimento das instituições sociais. Uma confrontação com a exposição hegeliana da eticidade evidencia que as instituições sociais não desempenham o seu papel fundamental de socialização. De modo geral, as famílias encontram-se desestruturadas e não constituem ambiente adequado para a educação dos filhos. Os espaços vazios deixados pela família na educação dos filhos são delegados para a escola que abre mão de suas atribuições para dar conta das lacunas anteriores na educação das crianças e dos adolescentes. Sabe-se da baixa qualidade de educação e de ensino proporcionada pelas escolas onde não se aprendem mais habilidades básicas de leitura, de interpretação de textos, de escrita e de argumentação. Na atualidade, o Estado aparece como um palco de luta de partidos políticos pelo poder e um espaço de articulação de interesses econômicos por parte das classes mais poderosas. O Estado, antes de ser a mediação universal de construção dos Direitos de todos os cidadãos, é uma instância na qual as classes mais privilegiadas legitimam os seus interesses econômicos. Neste sentido, há sinais eviden-

tes de falência institucional, tais como a mentalidade consumista da população, a violência generalizada, a ocupação dos presídios por populações pobres e negras, os poderes paralelos de traficantes e de quadrilhas etc.

3 SOCIEDADE CIVIL E ESTADO

Na nossa interpretação, a relação entre sociedade civil e Estado é um ponto estruturante da *Filosofia do Direito* e uma das chaves para a sua compreensão. De modo geral, a sociedade civil é o campo da liberdade e dos interesses individuais e das corporações econômicas da sociedade, enquanto o Estado é o universo da comunidade política, do sentimento patriótico e da organização política. Hegel define a sociedade civil nestes termos:

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. – Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como Estado externo, - como o Estado na necessidade e do entendimento (Rph., & 183).

A sociedade civil é marcada pelo paradoxo entre o interesse egoísta das pessoas concretas e o sistema multilateral de dependências recíprocas no qual se inserem. O interesse pela sobrevivência material e a garantia de uma boa condição material não podem ser alcançados de forma egoísta e separados, mas o indivíduo integra uma estrutura

econômica complexa de causalidade e intercausalidade multidimensional. Assim, para sobreviver materialmente, necessita integrar uma corporação econômica onde há trabalhadores com interesses econômicos análogos, assim como a mesma corporação econômica integra-se num sistema produtivo mais amplo que condiciona a sua existência. A formulação hegeliana compreende a interligação de um trabalhador com múltiplos outros trabalhadores, a interligação da corporação econômica com múltiplas outras corporações econômicas e destas com complexos sistemas produtivos. Desta forma, a satisfação do interesse pessoal necessariamente compreende a inserção nesta gigantesca máquina produtiva como condição de sobrevivência. Mas o paradoxo maior da sociedade civil é a universalidade extrínseca enquanto estado da necessidade e do entendimento dissociada do espírito de coletividade. A sociedade civil é o campo da gigantesca e visível estrutura produtiva e material contrastada com a inexistência de uma interioridade substancial do espírito coletivo.

Na esfera das corporações econômicas, uma corporação tem o direito de estender-se em todos os sentidos, ampliar a sua produção e lançá-la ao mercado consumidor, modernizar a sua infraestrutura produtiva e qualificar o processo produtivo com a introdução de novas tecnologias. Mas essa mesma corporação encontra-se limitada por outras corporações que desenvolvem uma atividade produtiva semelhante, concorrendo com elas no ímpeto de superá-las através da introdução contínua de processos de qualificação com a finalidade de sustentar a própria atividade. A sociedade civil está permanentemente exposta à sua autocontradição interna através da intensificação da concorrência e no desenvolvimento de atividades produtivas cujos produtos,

com muita facilidade e frequência, não encontram mercado consumidor. Mas o paradoxo fundamental da sociedade civil é a antinomia entre a particularidade e a universalidade, aquela representada pelas corporações particulares, e esta representada pelo mercado global e pelo sistema de regulação universal da qualidade dos produtos e das condições de comercialização e mercantilização. A particularidade, com o impulso de expansão permanente, é constantemente limitada pelas regras impostas na instância da universalidade e pelas condições globais do mercado e do consumo. A particularidade somente tem condições de expansão e desenvolvimento diante da limitação do universal e das condições por ela proporcionadas. Sobre as contradições da sociedade civil Hegel escreve:

Quando a sociedade civil-burguesa encontra-se na eficácia desimpedida, assim ela é concebida em seu próprio interior como povoação e indústria progressivas. – Pela universalização da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a acumulação de riquezas, de uma parte, - pois dessa dupla universalidade resulta o maior ganho -, enquanto que, de outra parte, aumenta também o isolamento e a delimitação do trabalho particular e, com isso, a dependência e a miséria da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade burguesa (Rph., & 243).

A intensa atividade econômica da sociedade civil resulta na acumulação de uma gigantesca riqueza, no aumento da população e na conexão necessária entre os homens

que, universalmente, se tornam interdependentes através do exercício do trabalho e da atividade econômica. O impulso do desenvolvimento econômico é realizado através da emergência de novas necessidades, novos produtos e novos meios de satisfação dessas necessidades. Por outro lado, diante da quase ilimitada progressão da base material da sociedade, desencadeia-se a necessária contrapartida do isolamento dos homens na especialização de suas atividades. A produção em série de grandes quantidades industriais requer a especificação da atividade segundo a qual um trabalhador executa uma pequena fração da atividade global necessária para a confecção de um determinado produto. A ação de um trabalhador individual é extremamente simples e qualificada contrastada com uma sistemática ordenada e racional de ações necessárias para a produção global. Hegel, muito antes de Marx, já conheceu a miserabilização da classe trabalhadora que não usufrui dos benefícios da produção material e não tem acesso aos conhecimentos legados pela sociedade civil. A contradição da sociedade civil torna-se ainda mais aguda com a substituição da mão-de-obra do trabalhador pela força produtiva das máquinas, resultando na formação de uma massa excluída de miseráveis. O resultado da lógica interna da sociedade civil é a acumulação de gigantescas riquezas nas mãos de poucos e na exclusão de uma massa sem acesso à vida digna, à riqueza e à cultura. O Estado caracteriza outra lógica. Hegel escreve:

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como

seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm obrigações para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (Rph., & 261).

Em relação à família e à sociedade civil, o Estado aparece como uma instância ética mais elevada e mais qualificada que aquelas. O Estado resolve os paradoxos e contradições ainda presentes naquelas determinações anteriores, tais como o individualismo da sociedade civil, a antinomia entre a particularidade e a universalidade da sociedade civil e a superação da universalidade empírica e do entendimento nela reinantes. Assim, diante dos paradoxos e insuficiências inscritas nessas determinações, o Estado figura como uma universalidade que as compenetra externamente e as supera. Por outro lado, o Estado não é meramente uma universalidade ética diante da estrutura empírica e produtiva da sociedade civil, mas aparece como fim imanente da família e da sociedade civil. É a plena realização e fundamentação dessas, pois elas têm no Estado a sua razão ética, a sua realização e sua universalização. Portanto, são as raízes éticas do Estado. A sociedade civil não realiza plenamente a particularidade dos indivíduos, necessitando, para essa conquista, da mediação da universalidade. Um dos componentes éticos do Estado é a dupla faceta dos direitos e dos deveres dos indivíduos, pois eles têm direitos na medida em que têm deveres e deveres na medida em que têm direitos. Aos direitos das pessoas privadas corresponde o dever do Estado, e aos deveres dos cidadãos corresponde o direito do Estado. A equivalência entre direitos e deveres

confirma a legitimidade da particularidade dos indivíduos ao desenvolvimento dos seus interesses, de seus conhecimentos individuais e de sua condição própria enquanto componente racional é ético. Com Hegel é possível completar:

A necessidade na idealidade é o desenvolvimento da ideia no interior de si mesma; ela enquanto substancialidade subjetiva é a disposição de espírito política, enquanto substancialidade objetiva é, na diferenciação com a anterior, o organismo do Estado, o Estado político propriamente dito e sua constituição (Rph., & 267).

Do ponto de vista filosófico, a ideia é constituída pelas dimensões da subjetividade e da objetividade dialeticamente integradas. Neste movimento, a subjetividade é constituída pela interioridade da vontade política, do sentimento patriótico, do espírito coletivo, da consciência de nacionalidade e da substancialidade da consciência histórica e cultural de um povo. A consciência de pertença enquanto autoconsciência coletiva de intersubjetividade cultural ultrapassa em muito o interesse individualista e privatista da sociedade civil. A substancialidade objetiva é a organização política do Estado, a constituição dos poderes, os mecanismos de participação dos cidadãos em questões políticas. A objetividade do Estado é a sistemática de auto-organização política que integra todos os cidadãos a uma ação efetiva na constituição de uma comunidade política enquanto Estado-nação. Na concepção hegeliana de Estado, a concepção coletiva de liberdade e de cidadania é efetivada na estrutura objetiva da organização do Estado, a consciência histórica de um povo é concretizada nas for-

mas típicas de ação política. Dessa forma, a visão hegeliana de Estado não é um meio para a construção da sociedade e para a formação de relações sociais sólidas, mas é a própria estrutura de sociabilidade autoconsciente de si mesma e livre.

Ao elaborar a sua filosofia política, Hegel tem plena consciência das situações que podem levar ao enfraquecimento do Estado e à exclusão da ética como referência reguladora das relações sociais. Ao confrontarmos a concepção e a estrutura da eticidade hegeliana na qual desponta o Estado, com o atual exercício da política desenvolvida na maioria dos Estados, uma dura constatação salta a vista. Como Hegel estabeleceu a sequência lógica e sistemática de sociedade civil e Estado, significando que este é um poder mais alto com a missão de regular os conflitos e coibir os abusos da sociedade civil, o contexto histórico atual inverteu radicalmente essa relação. O modelo produtivo capitalista dos tempos pós-hegelianos absolutizou a estrutura produtiva e os interesses de domínio econômico diretamente vinculados à gigantesca estrutura material da sociedade civil atual. Na atualidade, a referência econômica da sociedade constitui-se na força socializadora fundamental, estando subordinadas as outras formas de socialização como a religião, a ética etc. A consequência dessa primazia econômica é a transformação do Estado e de seus mecanismos políticos em instância de legitimação da estrutura econômica e social estabelecida. Nestas condições, os funcionários do Estado não são movidos pelo espírito ético e público, mas estão diretamente ligados a corporações econômicas particulares que se apropriaram do Estado. Ele deixa de ser um poder ético para se transformar numa gerenciador eco-

nômico segundo os parâmetros do modelo econômico estabelecido.

4 OS PODERES DO ESTADO

Uma das chaves de compreensão da noção hegeliana de Estado é a exposição da lógica política das relações entre os poderes. Os três poderes do Estado incorporados por Hegel são o poder do príncipe, o poder legislativo e o poder do governo. A concepção política hegeliana não se identifica com uma forma específica de governo, mas no poder do príncipe estão concentrados elementos da monarquia constitucional, no poder legislativo estão concentrados alguns elementos da democracia, e no poder do governo estão concentrados alguns elementos da aristocracia rural. Dessa forma, Hegel compõe um modelo de Estado cujos componentes políticos são oriundos de várias formas de governo com a finalidade de corrigir inconsistências políticas de um ou outro regime. Hegel formula assim a lógica política:

A constituição é racional à medida que o Estado diferencia e determina dentro de si sua atividade eficaz segundo a natureza do conceito, e de fato, de modo que cada um desses poderes ele mesmo seja dentro de si a totalidade, de que eles têm e contêm dentro de si eficazmente os outros momentos, porque eles expressam a diferença do conceito, permanecem pura e simplesmente em sua idealidade e constituem apenas um todo individual (Rph., & 272).

Sem adentrarmos nos detalhes da caracterização de cada poder, pois isso excederia os limites do presente texto, nos restringimos à exposição de seu sentido e de sua lógica interna. A relação entre os poderes é estabelecida em conformidade com a lógica interna e com as categorias fundantes da Lógica do conceito, ou seja, a universalidade, a particularidade e a singularidade. Desta forma, em função da racionalidade das leis e da inteligibilidade de sua significação, o poder legislativo identifica-se com o momento lógico-político da universalidade. Em função da concretização das leis na prática da vida e na base material da sociedade, o poder do governo identifica-se com o momento lógico-político da particularidade. Em função da estrutura política da cidadania, da personalidade do príncipe e da concreticidade do Estado, o poder do príncipe identifica-se com o momento lógico-político da singularidade.

Hegel elabora a lógica da organização política a partir do referencial da interdependência dos poderes. O texto acima reflete uma dupla noção de totalidade, primeiramente concentrada na circularidade global da ação política segundo a qual os poderes encontram-se entrelaçados e mutuamente mediatizados. Uma segunda noção de totalidade concentra-se na lógica política segundo a qual cada poder, em sua especificidade, contém a ação dos outros, transformando-se, por esta razão, em totalidade. Uma análise mais aprofundada não possível de ser realizada aqui caracteriza um dinamismo político segundo o qual cada poder opera a síntese entre os outros poderes. Neste sentido, a base da lógica política hegeliana consiste em integrar a totalidade indivisível do conjunto dos poderes estruturados na diferença conceitual. Na composição dos poderes feita por

Hegel em sua *Filosofia do Direito* cada qual constitui um momento estruturante da atividade política global.

A base da ação política hegeliana é a cultura do povo, seus conhecimentos, os costumes e as tradições. O primeiro momento estruturante da atividade política é a incumbência própria do poder legislativo que transpõe na racionalidade e inteligibilidade das leis a base empírica e real da vida do povo. A constituição (*Verfassung*) de um Estado é resultado da tradução da base empírica do povo no sistema fundamental das leis. O bicameralismo tem o sentido político de ampla discussão e de formulação em diferentes níveis das leis mais adequadas para o Estado e para a cultura do povo. O príncipe não impõe arbitrariamente leis verticalmente impostas aos cidadãos, mas a sua assinatura confirma um processo político que declara a validade das leis amplamente discutidas pelo legislativo. O significado do poder do príncipe não é uma figura de enfeite individual separada da base popular, mas representa a cidadania e a personalidade política do Estado. A lei assinada e confirmada pelo príncipe segue para o poder do governo responsável pela aplicação na base do Estado. Assim, o poder legislativo representa o movimento ascensional da atividade política de cujo processo o poder do príncipe é o ponto culminante, enquanto o poder do governo representa o momento do movimento descensional. Hegel expõe a naturalidade do príncipe nesses termos:

Nessa sua abstração, esse si mesmo último da vontade do Estado é simples e, por isso, é singularidade imediata; com isso, em seu conceito mesmo reside a determinação da naturalidade; por isso o monarca é essencialmente esse indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo,

e esse indivíduo, de modo imediato, natural, pelo nascimento natural, é determinado à dignidade de monarca (Rph., & 280).

A naturalidade do príncipe estranha nesse contexto da argumentação hegeliana e no contexto político atual. Parece algo ultrapassado e politicamente inviável. Mas uma análise filosófica mais aprofundada detecta o seu sentido. Como, num contexto de eticidade, retornam determinações típicas da natureza? Para Hegel, um monarca e um Presidente da República não podem ser conduzidos ao cargo pela via da eleição direta. Um projeto de Estado correspondente à cultura do povo e às suas tradições não pode estar subordinado às tendências imediatas de uma eleição e às oscilações de partidos políticos. A naturalidade do monarca justifica-se pelo desenvolvimento de um projeto constitucional de Estado e de qualidade institucional contrário às ações imediatas de partidos políticos. O monarca é expressão da estrutura política do Estado em suas relações internas e externas, portanto, não está ligado a nenhum partido político e classe social. Quando um Presidente da República é conduzido à função pela via da eleição, será integrante de um partido político, de interesses corporativos e governante de parte da população. Nestas condições, será enfraquecido o Estado e prevalecem os interesses de poder.

O círculo integrador dos três poderes não acontece numa esfera transcendental isolada e afastada da base onde se encontra o povo, e não se restringe aos caprichos políticos que se desenrolam em Brasília, em Buenos Aires e em Berlim. A noção hegeliana de Estado é estruturada por diferentes esferas de organização comunitária e política que

integram o cidadão a uma instância local que é constitutiva da organização global do Estado. Dessa forma, o governo não fica afastado da vida do povo e o povo não fica alheio às questões políticas. O círculo integrador dos poderes do Estado abrange o dinamismo de desenvolvimento da cidadania, de ação política global e de estruturação da liberdade do povo enquanto processo de autodeterminação do Estado caracterizado um sistema de intersubjetividade política. Com esse formato de organização do Estado, o povo desempenha ativamente o exercício político e participa diretamente da vida do Estado.

A distribuição hegeliana dos três poderes serve como parâmetro de crítica à organização dos Estados atuais politicamente organizados a partir do princípio da independência dos poderes. Um dos grandes problemas políticos atuais é, sem sombra de dúvida, a desintegração dos poderes estatais em razão da qual a política simplesmente não funciona. Antes da harmonia entre os poderes, mutuamente se neutralizam e inviabilizam a atividade. Assim, o legislativo é muito lento no processo de elaboração de leis e de aprovação de projetos necessários para o desenvolvimento de uma nação. O poder executivo, diante da ineficácia do legislativo, necessita editar arbitrariamente medidas provisórias para poder agir. O poder judiciário, diante de questões não resolvidas pelo poder legislativo, incorpora funções que são típicas do legislativo.

Sabemos que Hegel é contra eleições e contra os partidos políticos. Para Hegel, todos os cidadãos e todas as classes participam diretamente da ação política. Quando os representantes do povo são indicados pelo voto popular, a representatividade de todos e a participação cidadã ficam entregues ao acaso. Não raras vezes, as maiorias não são

devidamente representadas no legislativo, enquanto as minorias privilegiadas contam com ampla representatividade parlamentar. Quando se trata de partidos políticos, a crítica hegeliana é muito dura. Eles representam interesses corporativos, interesses econômicos individuais e de grupos e fragmentam a logicidade da atividade política. Constata-se, com muita facilidade, nos Estados atuais a divisão entre a situação que ocupa o poder e a oposição que tem como meta fundamental a conquista do poder. As oposições, antes de contribuir na edificação política dos Estados, inviabilizam a construção de um projeto político, social e cultural para as nações. Hegel, na sua *Filosofia do Direito*, aborda um problema político que os Estados atuais ainda não foram capazes de solucionar nestes quase duzentos anos de publicação da obra. Para o filósofo, o Estado é enfraquecido quando partidos políticos e tendências políticas opostas lutam pelo poder. Assim, uma leitura da política desenvolvida nos Estados atuais quando criticamente confrontada com a proposta da Filosofia Política hegeliana, não há, na atualidade, política e ética, mas luta pelo poder e satisfação de interesses econômicos individuais e corporativos.

Um dado ético da *Filosofia do Direito* é o reconhecimento por parte do povo dos funcionários do Estado, dos deputados e do príncipe pela excelência ética e política de seus representantes. Estes são oriundos da sociedade civil, devem ser homens e mulheres de excelência no que diz respeito aos conhecimentos, habilidades e espírito público. Os funcionários do Estado e representantes do povo não devem estar preocupados com os seu bolso, com os seus interesses pessoais e privados, mas compenetrados pela razão pública e dar o melhor de si para a edificação do Estado. Seria interessante estabelecer uma confrontação entre

essa noção hegeliana de relação do povo com o governo e as relações evidenciadas em muitos Estados atuais entre o povo e os políticos. Essa tensão crítica evidencia a atual degeneração dos Estados na relação do povo com os políticos reconhecidos pela população como ladrões, corruptos, mentirosos e ignorantes. Se na atualidade as esferas do legislativo fossem consideradas como instâncias de realização da razão pública, em função dos interesses corporativos e da fragmentação dos partidos políticos, o povo estaria exposto ao ridículo.

5 A OPINIÃO PÚBLICA

Para Hegel, o povo não é massa de manobra e objeto de manipulação do governo, das estratégias políticas e dos Meios de Comunicação Social. Aliás, uma base popular mergulhada no senso comum e manipulada pelas classes mais poderosas que ocupam os poderes estatais, não alcançou a qualidade política de Estado. O desprezo hegeliano por alguns povos da África, da América do Sul e de outros cantos do planeta é em função da formação de castas e da existência de escravidão, razão pela qual estes povos não conquistaram o estatuto ético de Estado. Para Hegel, a opinião pública é a expressão da liberdade do povo, da participação do povo na ação política do Estado enquanto sujeito coletivo e ético do processo e da qualidade política da nação. Hegel define assim a opinião pública:

A liberdade subjetiva, formal, de que os [indivíduos] singulares como tais tenham e externem seu julgar, opinar e aconselhar próprios sobre os assuntos universais tem seu fenômeno no conjunto que se chama opinião pública.

blica. O universal em si e para si, o substancial e o verdadeiro, está nisso ligado ao seu contrário, ao próprio e particular do opinar para si dos muitos; por isso essa existência é a contradição presente de si mesma, o conhecer enquanto fenômeno; a essencialidade tão imediata como inessencialidade (Rph., & 316).

Hegel inclui alguns parágrafos sobre a opinião pública no poder legislativo, na seção sobre o Estado. Nesta parte o filósofo traduz para o fenômeno da opinião pública o movimento lógico da *Lógica da Essência*, particularmente a partir do capítulo que trata da efetividade. Hegel retoma os argumentos desenvolvidos nesse importante livro da *Ciência da Lógica* estruturado em essência, fenômeno e efetividade. Para o filósofo, contrariamente às metafísicas dualistas da tradição filosófica, não opõe o fenômeno à essência, mas é dimensão constitutiva da essência que a dinamiza e a põe em movimento. Neste sentido, essência e aparência, essencialidade e inessencialidade são conceitos contrários que se incluem mutuamente e nenhum se sustenta sem o outro.

A maturidade política e qualidade ética de um Estado encontram-se, especialmente, na opinião pública. Nesse fenômeno ético-político conjugam-se a essencialidade e a inessencialidade, a substancialidade e a acidentalidade, a academia e a cotidianidade, a linguagem técnica e a linguagem vulgar etc. Na Filosofia Política hegeliana, a essencialidade política é constituída pela racionalidade da ação política, pela articulação conceitual entre os poderes, pelos procedimentos jurídicos, pela linguagem técnica da constituição e das leis, pela racionalidade da linguagem como componente estruturante do Estado. Por outro lado, a acidentalidade e inessencialidade caracterizam a recepção popular

das questões políticas que circulam no legislativo. Os temas que tramitam nas esferas do legislativo são sistematicamente publicados e o povo os recebe na condição cotidiana e os comenta nas conversas diárias na forma da compreensão comum e da linguagem coloquial. A substancialidade política não fica restrita às esferas das câmaras, mas estende-se para toda a base do Estado onde aparece na forma da inessencialidade, da acidentalidade e da fenomenalidade. A opinião pública é, dessa forma, uma expressão fenomenológica da essencialidade ética e política, sendo a aparência e a essência aspectos inseparáveis de uma mesma realidade.

Para a Filosofia Política hegeliana e na sua confrontação com o exercício da política nos Estados atuais, o fenômeno da opinião pública é um componente político referencial. Sabe-se da dimensão “epistemológica” da ideologia como um conjunto de ideias disseminadas na superfície da sociedade com a finalidade de dar legitimidade à estrutura econômica e aos interesses estabelecidos por uma determinada classe social. Na visão marxiana de ideologia, por exemplo, as ideias que circulam na sociedade tem como função principal o encobrimento da realidade para que a mesma não seja conhecida e não seja transformada. Hegel, contrariamente, com o fenômeno da opinião pública está preocupado com a qualidade do conhecimento do povo, com a participação da sociedade na vida política do Estado, com o retorno da sistemática da atividade política desenvolvida pelos poderes à vida do povo, às relações intersubjetivas e ao conhecimento coletivo. Para o filósofo de Berlim, o Estado não é uma instância legitimadora de ideologias e de interesses econômicos, não é uma esfera ocupada pela classe dominante para encobrir interesses, mas o fenômeno da opinião pública aparece como um significativo

contraponto crítico das estratégias do poder econômico e dos Estados atuais de manter o povo na ignorância.

A opinião pública é um aspecto mediador fundamental do Estado, entre governo e o povo, entre os poderes do Estado e entre essencialidade e inessencialidade. Numa primeira aproximação, a opinião pública aparece no movimento descensional no qual a substancialidade política das leis e da estrutura ética do Estado aparece na fenomenalidade do ato de opinar, do pensar público e das opiniões correntes do povo em relação às questões do Estado. Trata-se da circulação em meio às “massas” populares de uma consciência de cidadania, de uma consciência de liberdade, de uma consciência de nacionalidade, de um conhecimento político elementar. Nesta referência política universal e, talvez, imediata, o falar do povo sobre política não é depreciativo, mas um falar afirmativo como expressão de sua própria experiência de cidadania. Por outro lado, a opinião pública também compreende o movimento ascensional da tradução da opinião na substancialidade sistemática do processo legislativo, da auto-organização do Estado, na teoria política etc. A opinião pública, no exercício dessa mediação, resulta da informação das assembleias e dos temas correntes nas esferas do governo em relação aos quais o público opina.

O fenômeno da opinião pública incluído por Hegel em alguns parágrafos de sua *Filosofia do Direito* é um aspecto de extrema complexidade. Mesmo que nestas linhas ela é correlacionada com determinadas categorias da *Lógica da essência*, particularmente com a essência e o fenômeno, é possível desenvolver uma exposição na qual é correlacionada com toda a *Ciência da Lógica*. Em outras palavras, é possível reconstruir os principais pontos estruturantes dessa

obra hegeliana e expor globalmente o fenômeno da opinião pública. Uma exposição pelo viés lógico da *Lógica do conceito*, nas categorias de universalidade, particularidade e singularidade; ou nas esferas estruturantes desse livro da Lógica de subjetividade, objetividade e Ideia, conduziria a uma abordagem mais aprofundada e sistematicamente mais ampla. Assim, partindo da categoria lógica de universalidade, o fenômeno da opinião pública caracteriza a abstração genérica da opinião de massa, a compreensão mais imediata da realidade e os dizeres em relação aos assuntos que circulam rapidamente nos meios sociais. Tal é a notícia de um fato ou acontecimento amplamente divulgado pelos meios de comunicação social, com grande impacto nas mais variadas instâncias sociais. O momento da universalidade compreende o conhecimento genérico do povo em relação aos variados aspectos da cultura, da economia, da política, da sociedade e da realidade como um todo. A particularidade do fenômeno da opinião pública, no movimento de diferenciação imanente da universalidade, compreende a opinião implícita aos diferentes sujeito e atores sociais que opinam sobre esses mesmos assuntos a partir de sua condição enquanto grupo social. Neste momento lógico, por exemplo, a classe empresarial tem outra opinião sobre economia em relação à classe trabalhadora. O momento da singularidade, como síntese dos dois anteriores, caracteriza a qualificação e substancialização da opinião pública na condição de um autoconhecimento mais qualificado do povo em relação si mesmo e uma caráter epistemológico mais elevado que supera a visão de massa.

6 AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

As relações internacionais constituem um tema importante da *Filosofia do Direito*. Dadas as múltiplas culturas e línguas que se distribuem pela superfície do planeta, Hegel não pensa apenas num único Estado cosmopolita. O filósofo, ao elaborar um conceito moderno de Estado, inclui como elemento estruturador uma multiplicidade de Estados para dar conta das múltiplas tradições culturais. A Filosofia Política hegeliana é composta por múltiplos Estados autônomos que se reconhecem reciprocamente como autônomos e se preocupam com as questões que acontecem em seu interior. Assim, contrariamente às interpretações vulgarizadas, não encontramos em Hegel um Estado totalitário e uma espécie de totalitarismo político. Ao considerarmos o Estado em suas relações internas, o bicameralismo e a opinião pública são conceitos que eliminam qualquer pretensão de totalitarismo político. Ao considerarmos as relações internacionais, o princípio da autonomia dos Estados é um indicativo claro de proibição de qualquer experiência de totalitarismo político. Para Hegel é inadmissível que um Estado invada arbitrariamente outros Estados, tal como procede sistematicamente os Estados Unidos que invade o Iraque e mata Sadan Hussein e Bin Laden.

Na mais nova tradução da *Filosofia do Direito*, coordenada por Agemir Bavaresco, na terceira seção que trata do Estado, a subdivisão interna é traduzida por Direito Estatal Interno, Direito Estatal Externo e História Mundial. Talvez, a exposição hegeliana a respeito das relações internacionais não seja muito clara, pois em um momento diz que os Estados são autônomos e totalidades que se satisfa-

zem a si mesmos, e em outro lugar dá ênfase às relações internacionais como elemento estruturante. Mesmo que Hegel dedique muito mais parágrafos ao Estado em relação às relações entre os Estados, as relações internacionais constituem um momento sistematicamente ulterior e mais amplo do que o Estado. Na *Filosofia do Direito*, as relações entre os Estados são reguladas e organizadas pelo Direito internacional cuja atribuição fundamental é a universalização dos Direitos Humanos através do incentivo à organização do Estado e das relações entre eles.

O formato ético e jurídico das relações internacionais é o Direito internacional. Esta instância ético-política regula as relações internacionais e presta uma cuidadosa vigilância para que nenhum Estado se intrometa arbitrariamente nos assuntos e outros Estados. Qualquer interferência dominadora é passível de severas punições internacionais. Igualmente, o Direito internacional tem como incumbência fundamental exigir dos Estados o cumprimento de requisitos mínimos relativos aos Direitos Humanos, coibindo, dessa maneira, qualquer forma de escravidão. Quando os Estados não tomam as devidas medidas para superar quaisquer formas de escravidão em seu interior, serão objeto de restrições e de severas punições internacionais. No caso do Brasil, por exemplo, as remanescentes escravidões nos latifúndios, a negação dos direitos dos indígenas, a situação de escravidão de muitos cortadores de cana-de-açúcar, o caso dos agricultores sem acesso à terra e condições de produção seriam motivo de duras punições internacionais. Sobre a relação entre os Estados na forma de Direito internacional, Hegel escreve:

Os princípios dos *espíritos dos povos*, por causa de sua particularidade, em que eles têm sua efetividade objetiva e sua autoconsciência enquanto indivíduos *existentes* são, em geral, delimitados, e seus destinos e seus atos, em sua relação uns aos outros, são a dialética fenomênica da finitude desses espíritos, a partir da qual o espírito *universal*, o *espírito do mundo*, produz-se tanto como indelimitado quanto é ele que exerce nele seu direito, - e seu direito é o mais elevado de todos, - na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo* (Rph., & 340).

A denominação de espírito dos povos e espírito do mundo é tipicamente hegeliana. O espírito dos povos é correspondente à compreensão que um determinado povo tem de si mesmo e o estabelecimento da estrutura social correspondente a essa consciência. O espírito do povo compreende a sua história, os seus costumes, as suas tradições e a consciência histórica que o caracteriza como tal e o diferencia dos outros povos. Um dos componentes fundamentais do espírito dos povos é a sua língua como elemento cultural através do qual e no qual se diz a si mesmo. O espírito do mundo corresponde com o círculo de abrangência de uma época que inclui e compenetra todos os espíritos dos povos. O espírito do mundo é constituído pelo sistema de pensamento de uma época, pela autocompreensão global da humanidade de si mesma, pelas organizações internacionais e pelas principais tendências vivificacionais em ação. Nessa classificação hegeliana, o espírito dos povos é mais estável e mais duradouro, enquanto o espírito do mundo é mais intempestivo, dinâmico e transformador. Os espíritos dos povos são mais lentos no processo histórico de transformação e mantêm, com mais facilidade, a cultura,

as tradições e a consciência histórica daquele povo. O espírito do mundo, contrariamente a essa tendência, pode ser considerado como uma força universal que dissolve tudo o que é estático e transforma em alta velocidade e profunda intensidade as concepções, os paradigmas racionais, as referências de verdade e a sociedade mundial.

O texto introduzido estabelece a passagem do Estado e do Direito internacional para a História mundial, última parte da *Filosofia do Direito*. Hegel expõe a dialética entre o espírito dos povos, a particularidade dos Estados em sua autoconsciência histórica na condição de povo, e a universalidade do espírito do mundo, a autoconsciência histórica atual como resultado da evolução histórica e das relações fundamentais entre os povos. O espírito do mundo não é, como facilmente pode ser pensado, um “espírito absoluto” que esmaga a particularidade dos povos e a multiculturalidade, mas é produzido a partir da dinâmica global das inter-relações entre os povos das quais resulta uma realidade que transcende a particularidade. Por outro lado, o caráter fenomênico do espírito dos povos em suas relações não constitui um aspecto secundário de uma superficialidade exterior, no estilo filosófico da relação tradicional entre essência e aparência, mas como um aspecto estruturalmente constitutivo do espírito do mundo. O mesmo raciocínio vale para a finitude do espírito dos povos que se estruturam a partir de elementos distintos e particulares, e a infinitude do espírito do mundo enquanto uma consciência ético-política constituída a partir das relações entre todos os Estados resultantes na autoconsciência global do círculo de nossa época.

O direito correspondente à História mundial é ilimitado e indelimitado. A combinação entre os conceitos de

espírito do mundo, História mundial e tribunal do mundo constituem uma trilogia inseparável. O espírito do mundo, conforme explicitado acima, é a autoconsciência global de liberdade de uma época resultante da suprassunção qualitativa das formas de consciência de liberdade de outras épocas. A História mundial é o desdobramento de civilizações, épocas históricas, obras históricas, contextos históricos e formas concretas de organização internacional, particularmente nas relações entre os Estados e blocos históricos particulares. Lido na perspectiva da atualidade, a História mundial é o círculo atual estruturado pela organização política global, pelas culturas, pelas nações, pelos continentes etc. O tribunal do mundo é a instância internacional de Direito que zela pela eticidade global, especialmente na construção das relações éticas entre os Estados. O tribunal do mundo tem como atribuição julgar os Estados que não cumprem acordos internacionais mínimos e atentam contra os direitos humanos no interior de seu território de abrangência. Por outro lado, as incumbências do tribunal do mundo não são apenas punitivas, mas afirmativas no sentido de estabelecer padrões éticos atuais de civilização global.

A História mundial como tribunal do mundo não é apenas uma instância jurídica de julgamento, conforme compreensão atual de nossa sociedade extremamente juridificada e burocratizada. Na concepção e na formulação hegeliana, no Direito e nos procedimentos jurídicos não prima a formal juridificação, mas a construção da razão pública e das relações éticas. O tribunal do mundo pode ser considerado como uma instância global de condenação de nações que mantêm expressões de escravidão, como também uma força incentivadora de construção global da liberdade. Desta forma, quando uma nação permite atroci-

dades contra os direitos humanos, será espontaneamente condenada e julgada pelas outras nações e será objeto de uma série de restrições internacionais. Um produto, por exemplo, pode não ser comprado por outra nação quando é produzido por trabalho escravo.

A seção da *Filosofia do Direito* que trata das relações entre os Estados, do Direito internacional e da História mundial é uma referência para a discussão de questões atuais. Num contexto no qual se globalizaram as relações comerciais, com circulação global de mercadorias em todos os sentidos e quadrantes do planeta, a cultura e a ética perderam o seu espaço e foram enfraquecidas. O que predomina, na atualidade, são as relações econômicas estruturadoras de um gigantesco sistema econômico global, em detrimento das relações éticas. Os mecanismos econômicos de produção, de troca e de satisfação das necessidades resultam num sistema econômico cujas consequências de coisificação do ser humano são incontrolláveis. Diante da esfera ética e política do Direito internacional exposta por Hegel, percebe-se que, na atualidade, muitos Estados não assinam e não cumprem acordos internacionais. Diante disso, a instância internacional da Organização das Nações Unidas e os seus respectivos órgãos, não tem muita força de efetivação prática de questões internacionais, sendo impotente diante de vários problemas globais. Por outro lado, de tradição já secular, algumas nações prepotentes exercem arbitrariamente o poderio econômico sobre todo o planeta e não são passíveis de condenação em instância internacional por problemas globais provocados.

7 ÉTICA E POLÍTICA

Um componente estruturante da *Filosofia do Direito* é a unidade indissolúvel entre ética e política. A política é a expressão da organização ética da sociedade e a ética é a razão de ser da política. O campo de abrangência da ética são as formas de organização do Estado, das relações entre os Estados e do Direito internacional. Na filosofia hegeliana, a conjugação de ética e política está na intrínseca penetração entre o espírito coletivo e consciência de nacionalidade e a estrutura organizacional do Estado e as suas instituições.

Em toda a extensão da *Filosofia do Direito*, destacadamente no Estado, nas relações internacionais, no Direito internacional e na História mundial, o critério é a estruturação da coletividade ética, a constituição de relações sociais sólidas. A leitura do texto hegeliano torna claramente transparente que o critério de organização não é estabelecido a partir das relações econômicas entre as nações, nas relações comerciais, na constituição do mercado, no crescimento do Produto Interno Bruto, mas é a consistência da sociabilidade politicamente articulada. A eticidade hegeliana não é incrementada espontaneamente, mas a sua logicidade estruturante é construída a partir da organização política. No Estado, o tecido da eticidade é inseparável do processo de racionalidade política; nas relações internacionais, a eticidade global é politicamente regulada; na História mundial, as épocas e civilizações e a sua respectiva eticidade são desenvolvidas a partir da articulação política.

A indissolúvel unidade entre ética e política exposta por Hegel na sua *Filosofia do Direito* surpreende diante da

compreensão de política e das ações políticas na sociedade atual. A confrontação do texto de Hegel com as práticas políticas atuais é polêmica, contraditória e desafiadora. Numa afirmação mais ousada, a *Filosofia do Direito* pode ser considerada como definitivamente sepultada em função da separação entre ética e política nos tempos pós-hegelianos. Por outro lado, a crise política da atualidade advém da separação entre ética e política. Os espaços éticos da sociedade atual são enfraquecidos e minimizados em função da quase radical disjunção. Grosso modo, a crise política atual reside na dissolução da unidade ético-política substituída pela estratégia da luta pelo poder. O enfoque político da atualidade consiste num grupo de partidos em aliança que buscam as estratégias eleitorais para a conquista do poder e a consequente derrota dos adversários. Em não raros casos, os interesses individuais e corporativos constituem a motivação da luta política em detrimento da coisa pública, da eticidade e da coletividade organizada e consciente. Os interesses individuais presentes nos representantes do povo nas mais variadas esferas da política estendem-se para o interior das organizações comunitárias atuais que materializam as mesmas rivalidades políticas existentes entre os partidos.

Para fins de aprofundamento da questão, a noção hegeliana é radicalmente contrastada por Karl Marx. A visão de ética desenvolvida por Hegel e a noção de ética exposta por Marx é espaço para uma polemização fecunda. É conhecida a estruturação marxiana da realidade entre a infraestrutura econômica e a superestrutura do Estado, das leis, da política, da religião e do sistema educacional. O Estado, contrariamente a Hegel, não é uma estrutura de eticidade, mas uma esfera política de legitimação do modelo

de sociedade estabelecido e das relações econômicas consolidadas. O Estado, as leis, a religião e o sistema educacional constituem forças de perpetuação, consolidação e ocultamento da estrutura econômica e dos privilégios econômicos estabelecidos. Contrariamente a Hegel, na sociedade não circula a livre expressão da opinião pública enquanto dialética da essencialidade e da inessentialidade, conforme acima exposto, mas a superfície da sociedade está encoberta por uma ideologia, interesses econômicos transpostos em verdade, que impede a problematização da estrutura social e dos interesses econômicos. Nestas circunstâncias, os “cidadãos” internalizaram as ideologias sociais que asseguram a continuidade da ordem social estabelecida. Nestas condições, o sistema educacional tem como finalidade única a conformação das cabeças das pessoas e a adaptação das novas gerações às ideologias sociais e aos interesses de uma pequena classe dominadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto apresenta alguns tópicos significativos extraídos da *Filosofia do Direito* que tomam a obra hegeliana como uma das referências para discutir problemas políticos atuais. Sem sombra de dúvida, a obra indicada ainda permanece como um tratado filosófico de referência da atualidade e que aborda criticamente alguns aspectos estruturantes da mesma. A distinção hegeliana entre moralidade e eticidade, o movimento lógico-estruturante das instituições sociais, a relação entre sociedade civil e Estado, a teoria da opinião pública, etc., são temas sumamente atuais e que precisam ser discutidos. A retomada da *Filosofia do Direito* não pode pretender, por um lado, uma aplicação da obra ao

mundo atual, mas, por outro, a discussão de questões éticas e políticas da atualidade devem passar por essa obra hegeliana.

Destacamos, no texto, a relação entre sociedade civil e Estado, entre as corporações particulares e a organização política, entre a atividade econômica e a ética. Na atualidade, cada Estado precisa colocar essa questão. Hegel, guiado pelo critério da logicidade ético-política e pelo critério da superação das contradições entre subjetividade e totalidade, antecipa sistematicamente a sociedade civil ao Estado. A finalidade hegeliana dessa lógica é a constituição de uma sociabilidade local e global pautada em princípios claramente éticos. Talvez, a grande diferença entre a estrutura e significação da *Filosofia do Direito* e a sociedade atual é a inversão, por parte dessa, da ordem. Sabemos que no modelo atual de produção capitalista, a produção em escala mundial, a circulação global de mercadorias, a financeirização e capitalização do mundo subordina a política à economia. O valor máximo é dado à mercadoria, ao dinheiro e ao mercado, em detrimento das pessoas e das relações que são burocratizadas, coisificadas e mercantilizadas.

Uma confrontação do mundo atual com a *Filosofia do Direito* constata a subordinação dos Estados aos processos globais de desenvolvimento econômico e os seus impactos nas relações humanas. Em muitos casos, os Estados não são os guardiões da ética e perderam a sua força de socialização. Ao invés de uma concepção de Estado enquanto sociabilidade eticamente organizada e autoconsciente constata-se, em muitos casos, uma antinomia na qual o Estado e a sociedade se excluem. Os Estados, no contexto das condições históricas atuais, primam pela atenção aos mecanismos globais da economia e da resposta de seus

respectivos territórios aos critérios econômicos, tais como o crescimento do Produto Interno Bruto, a sanidade fiscal e financeira, a equação entre as exportações e importações, à estrutura do desenvolvimento econômico etc. Diante destas questões, preocupam-se muito menos de questões éticas.

REFERÊNCIAS

HEGEL, GWF. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora Unisinos, Edições Loyola, 2010.

BAVARESCO, Agemir. *O movimento Lógico da Opinião Pública*. Trad. de Agemir Bavaresco e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola, 2011.

SÍNTESE E ANÁLISE CRÍTICA DO CONCEITO HEGELIANO DE LIBERDADE DE IMPRENSA

Paulo Roberto Konzen⁶⁰

Inicialmente, convém ressaltar que a apresentação e a análise do conceito hegeliano de liberdade de imprensa envolve tanto uma exposição de ordem negativa, definindo o que não é liberdade de imprensa, quanto uma exposição de ordem positiva, definindo também o que é liberdade de imprensa. Mas, em Hegel, a determinação de um conceito costuma ser exposta a partir da negação, afinal “a base de toda determinidade é a negação”⁶¹; segundo Espinosa, “determinação é negação”⁶². Na *Ciência da Lógica*, até consta: “A determinidade é a negação enquanto põe afirmativamente, é a sentença de Espinosa: *Toda determinação é negação*”⁶³.

Por isso, veremos, na sequência, sobretudo o que

⁶⁰ Doutor em Filosofia pela UFRGS. E-mail: prkonzen@yahoo.com.br

⁶¹ HEGEL. *ECF (I)*. 1995. § 91 Z. p. 187. *8/196* „Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation“.

⁶² ESPINOSA, B. *Correspondência*. 1997. p. 558. “*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est*”. Assim, a frase tal como usada por Hegel, ao que consta, não corresponde literalmente ao texto de Espinosa: “*Omnis determinatio est negatio*”. Mas, em todo caso, corresponde ao espírito da letra.

⁶³ HEGEL. *CL*. [TP]: *5/121*.

Hegel afirma não ser propriamente excesso da liberdade de imprensa, em especial a questão dos possíveis delitos da imprensa, citando e analisando os possíveis aspectos que, em determinadas circunstâncias, não tornam uma externalização extravagante ou excessiva, passível de punição. O objetivo, porém, não é se limitar a tal definição negativa, mas expor e analisar também a definição positiva.

Em primeiro lugar, é necessário destacar que Hegel diferencia conteúdo interno, meramente privado, de conteúdo externo, propriamente público. No § 270 A, por exemplo, afirma que “o Estado não pode se imiscuir no conteúdo [da Igreja {e/ou do indivíduo, da família, da corporação, etc.}], na medida em que ele se vincula com o interno da representação”⁶⁴. Inclusive, depois disso, ele reitera que ao Estado não compete se imiscuir no âmbito do princípio da subjetividade, da chamada “consciência moral”, na área do “direito da liberdade subjetiva da autoconsciência”, na “esfera da interioridade, que, como tal, não constitui o domínio do Estado”⁶⁵. Com isso, Hegel ressalta claramente que o domínio do Estado é delimitado, não ilimitado, que este não pode se imiscuir no conteúdo que não lhe diz respeito, que é meramente privado, próprio do indivíduo, da família, das corporações, das instituições, tal como uma Igreja ou Religião. Trata-se de ressalva muito relevante, pois demonstra que Hegel reconhece o âmbito do “princípio da subjetividade”, do “princípio (...) da liberdade da subjetividade”, o “direito” ou o “princípio da liberdade subjetiva”. Inclusive, na *Filosofia do Direito*, nos §§ 62 A, 124 A e 185 A, exatamente um parágrafo em cada

⁶⁴ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 245: 7/420.

⁶⁵ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 247: 7/422.

uma de suas três partes (Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade), Hegel fala do florescimento da “liberdade da pessoa”, do “direito da particularidade do sujeito”, do “princípio da personalidade infinita dentro de si, autossustentável, do singular”, do “direito” ou do “princípio da liberdade subjetiva”, que, aos poucos na história, foi se convertendo em “princípio [efetivo] universal”⁶⁶. Infelizmente, muitos críticos ou detratores de Hegel ignoram ou esquecem esse aspecto essencial. Sobre isso, convém ainda registrar e analisar o § 260, da *Filosofia do Direito*, no qual Hegel expõe a seguinte afirmação:

O princípio dos Estados modernos possui esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo.⁶⁷

Mas, se os Estados deixam tal subjetividade⁶⁸ completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e se é direito da subjetividade encontrar-se satisfeito, qual

⁶⁶ HEGEL. *FD*. 2010. § 62 A. p. 98: 7/133 „*Freiheit der Person*“; § 124 A. p. 139: 7/233 „*Recht der Besonderheit des Subjekts*“; § 185 A. p. 190: 7/342 „*Das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit*“. § 124 A. p. 139: 7/233 „*das Recht der subjektiven Freiheit*“; § 185 A. p. 190: 7/342 „*Das Prinzip (...) der subjektiven Freiheit*“; § 62 A. p. 98: 7/133 „*allgemeines Prinzip*“; § 124 A. p. 139: 7/233 „*allgemeinen wirklichen Prinzip*“. R.: *Prinzip der Subjektivität; Prinzip der (...) Freiheit der Subjektivität; Rechte der subjektiven Freiheit; Prinzip (...) der subjektiven Freiheit*.

⁶⁷ HEGEL. *FD*. § 260. 2010. p. 236. 7/407.

⁶⁸ No § 273 Z, consta igualmente que “o princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjetividade”, reiterando aspectos já apresentados acima. HEGEL. *FD*. § 273 Z [TP]: 7/439.

é, porém, o extremo autônomo a que pode chegar a individualidade no âmbito da liberdade de imprensa? Em outras palavras, qual é o limite do princípio da subjetividade na imprensa?

Hegel busca responder essas questões na parte do parágrafo que antecede a citada. Trata-se de uma elaboração extensa e complexa, composta por uma única proposição, com 119 palavras, separadas por 1 ponto-e-vírgula e 5 vírgulas. Tal passagem destaca-se, também, por ser o 1º parágrafo da 1ª subdivisão (A. O Direito Estatal Interno) da 3ª seção (Estado) da 3ª parte (A Eiticidade) do todo da *Filosofia do Direito*. Em síntese, no § 260, Hegel procura explicitar o modo de efetivação da liberdade da subjetividade no âmbito do Estado.

Primeiro, separada do restante por um ponto-e-vírgula, consta a afirmação inicial da longa proposição, afirmando o seguinte: “o Estado é a efetividade⁶⁹ da liberdade concreta”⁷⁰. E, logo depois de tal afirmação descritiva, Hegel introduz uma declaração adversativa:

Mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e sejam *ativos* para ele como seu *fim-último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o

⁶⁹ Ora, “efetividade” é a tradução de “*Wirklichkeit*”, que se distingue de “*Dasein*” (ser-aí) e “*Realität*” (realidade).

⁷⁰ HEGEL. *FD*. 2010. § 260. p. 235. 7/406.

interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.⁷¹

Observemos, antes de analisar as informações acima, que Hegel destaca, no seu texto, alguns termos, todos grifados em itálico, a saber: “liberdade concreta” (*konkrete Freiheit*), “reconhecimento de seu direito” (*Anerkennung ihres Rechts*), “passem” (*übergeben*), “espírito substancial” (*substantiellen Geist*), “ativos” (*tätig*) e “fim-último” (*Endzweck*). Ora, Hegel aponta, em primeiro lugar, que não é qualquer liberdade, mas sim a *liberdade concreta*. Depois, ele usa o verbo “*bestehen*” (*besteht*), seguido da preposição “*darin*”, fazendo com que ele assuma a acepção própria de “consistir em [algo]” (*in etwas bestehen*). Assim, para ele, a liberdade concreta ‘consiste em algo’ e, logo a seguir, Hegel mostra que ela envolve a “singularidade pessoal” (*persönliche Einzelheit*) e, também, os seus “interesses particulares” (*besondere Interessen*), que precisam:

- [1º] tanto (*sowohl*) ter seu desenvolvimento completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa),

- [2º] quanto (*als*), [2.1] em parte (*teils*), é necessário que eles [a singularidade pessoal e os interesses particulares] *passem* (*übergeben*) por si mesmos ao interesse do universal e, [2.2.] em parte (*teils*), eles reconheçam-o [o interesse do univer-

⁷¹ HEGEL. *FD*. 2010. § 260. p. 235-236. 7/406-407.

sal], com seu saber e seu querer, como seu próprio *espírito substancial*, e sejam para ele *ativos* como seu *fim-último*.

Mas, além disso, Hegel ressalta que isso tudo se deve dar de tal maneira que:

- nem o universal valha e possa ser consumado sem (*ohne*) o interesse, o saber e o querer particulares;

- nem os indivíduos vivam meramente (*bloß*) para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem (*ohne*) os querer, ao mesmo tempo ou simultaneamente (*zugleich*), no e para o universal e sem (*ohne*) que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.

Trata-se de conjunto minucioso de informações interligadas, o que justifica o fato de se encontrarem, reunidas, numa única proposição. Ora, os seus dados são de tal ordem, que, por exemplo, ao se tomar uma parte sem a outra, a compreensão do seu significado altera-se. Por isso, para apreender o grau de complexidade e de relevância do parágrafo citado, é preciso não se ater só a algo, nem desprezar ou vulgarizar um item sequer de sua composição.

Depois disso, no § 260 Z, reafirma-se a visão de que “a essência do Estado moderno é que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e a prosperidade dos indivíduos”, de acordo com “o saber e o querer próprios da particularidade”, isto é, que a “subjetividade torne-se inteira e vivamente desenvolvida”⁷². Enfim, reitera-se, assim, que Hegel defende a respectiva esfera da subjetividade, da particularidade, que todo Estado livre deve en-

⁷² HEGEL. *FD*. § 260 Z. [TP] 7/407.

volver e respeitar, não se imiscuindo no seu conteúdo.

Portanto, a primeira definição ou determinação hegeliana é a negação da possibilidade de interferir, de se intrometer ou de se imiscuir do Estado naquilo que não diz respeito, no domínio próprio da subjetividade, que deve ou precisa ser devidamente garantido. Assim, circunscreve-se o domínio de atuação de uma possível lei de imprensa, não podendo versar sobre o conteúdo meramente privado, subjetivo da liberdade de comunicação ou de imprensa. Exemplo atual é o correio convencional e o eletrônico, além dos contatos telefônicos, que, enquanto privados, não dizem propriamente respeito à administração pública ou ao judiciário, pois envolvem privacidade. Ora, a questão de possíveis escutas judiciais só é justificável em casos extremos, em que o conteúdo das respectivas externalizações deixa de ser algo subjetivo, privado, mas apresentam nocivas implicações públicas, o que, contudo, precisa respeitar rígidos trâmites legais, por exemplo, de autorização judicial das escutas, necessariamente baseada em evidências fidedignas, além de preservar o atinente sigilo judicial enquanto não houver a condenação final. São práticas, entretanto, que nem sempre são respeitadas.

Mas, segundo Hegel, quando um conteúdo qualquer sai da esfera interna, privada, e entra no âmbito “mundano”, externo, público, então, com isso, passa a estar no ou sob o “domínio do Estado”; isto é, sendo público, “coloca-se através disso *imediatamente* sob suas leis”, sob as leis do Estado⁷³. Assim, para Hegel, na medida em que, por

⁷³ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 246: Quando uma externalização sai da esfera interna e “entra (...) no mundano e, com isso, no domínio do Estado e [então] coloca-se através disso *imediatamente* sob suas leis”. 7/421. R.: *Weltliche; Gebiet des Staats*.

exemplo, uma opinião ou doutrina qualquer se torna pública, externalizada, ela fica imediatamente sob as leis que regem a convivência pública, a saber, as leis ou a constituição de um Estado.

No entanto, sobre isso, Hegel destaca outra importante determinação, a saber, de que nem toda “externação” é efetivamente uma “ação cumprida” ou “levada a termo” e, assim, nem sempre alcança “existência efetiva”, “efeito próprio” ou “eficácia”⁷⁴. Com isso, registra outra negação de possibilidade de atuação da lei de imprensa, limitando os casos de ilicitudes, delitos ou crimes para a externação que realmente “alcança uma efetividade”⁷⁵.

Assim, Hegel mostra que muita externação, por exemplo, de opinião é algo “fugaz”, não vindo a ser propriamente um “ato efetivo” e, com isso, muito menos uma “ação lesiva”⁷⁶. Trata-se, propriamente, de uma mera externação subjetiva que não vem a ser objetiva, com implicações públicas. Por isso, para ele, “pode-se afirmar (...) que não seria um ato, porém seria tanto apenas um *opinar* e um *pensar*, quanto apenas um *dizer*” e, assim, trata-se do “domínio” da “mera subjetividade do conteúdo e da forma”; no caso, por ser “um mero opinar e dizer, exige-se a *impunidade* dos mesmos”⁷⁷. De fato, não é passível de punição algo sem respectiva efetividade, objetividade.

Depois disso, Hegel expõe outra negação ou deter-

⁷⁴ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 295. 7/488-489. R.: *Außerung; ausgeführten Handlung; wirkliche Existenz; eigentliche Wirkung; Wirkung*.

⁷⁵ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 294. 7/487. R.: *eine Wirklichkeit erlangt*.

⁷⁶ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 293-294. 7/487. R.: *Flüchtig; wirkliche Tat; verletzende Handlung*.

⁷⁷ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 294. 7/487. R.: *Gebiet; Strafflosigkeit*.

minação do que não pode vir a ser considerado um excesso da liberdade de imprensa. Excluídos os casos já citados, entre as externalizações realmente efetivas, existem ainda aquelas que são do âmbito da “insignificância e não-importância”⁷⁸. Como veremos, logo a seguir, são todas externalizações que não envolvem periculosidade, por isso, devem ser, antes, toleradas ou desprezadas, não punidas.

Além disso, segundo Hegel, não cabe impedir ou punir as externalizações científicas, pois elas não se encontram no terreno da mera opinião e da maneira de ver subjetiva. Para Hegel, a filosofia, por exemplo, enquanto elevada à condição de ciência, nunca deverá ser restringida. Tal aspecto esclarece a nota explicativa de Jean-François Kervégan no § 319 A, falando que Hegel “pretende preservar a ciência, ao menos a ciência autêntica, dos rigores da censura”, pois “esta ciência (a ciência especulativa [...]) tem enquanto tal um valor ético que justifica a confiança que o Estado deve lhe testemunhar”⁷⁹.

De fato, na *Filosofia do Direito*, Hegel pretende preservar as ciências, enquanto são mesmo ou verdadeiramente ciências, de qualquer censura. No § 270 A, ele afirma, inclusive, que “a *ciência* também tem o seu lugar a seu lado [a saber, do Estado]; pois tem o mesmo elemento da forma que o Estado, ela tem o fim do *conhecer* e, de fato, da verdade *objetiva* pensada e da racionalidade”⁸⁰. Aliás, se assim for, ou seja, se a ciência e se o Estado tiverem “o mesmo elemento da forma”, então, realmente não haverá motivo para

⁷⁸ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 294: 7/487. R.: *Unbedeutendheit und Unwichtigkeit*.

⁷⁹ KERVÉGAN, J.-F. “Présentation - Annoté”. 1998. Nota 1, sobre o § 319, p. 397.

⁸⁰ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 250-251. 7/426-427.

nenhuma forma de “censura” (*Zensur*), seja a “pré-censura” (*Vorzensur*) ou “pós-censura” (*Nachzensur*).

Mas, no § 270 A, Hegel ressalta a constante possibilidade de o conhecimento pensante decair do nível da “ciência” para o do mero “opinar” ou “arrazoar”⁸¹. Inclusive, no caso, convém ressaltar o uso do termo “*räsonieren*”⁸², que é usado por Hegel de forma pejorativa, no sentido do seu sinônimo “*schimpfen*”, que significa “vociferar contra algo ou alguém”, ou de “*kritteln*”, que designa “fazer crítica mesquinha”, ou de “*nörgeln*”, que é “ficar criticando ou reclamando”. Trata-se do sentido usado, por exemplo, na “Lição” de 1819/20, em que consta a frase: “na mesa de cerveja é arrazoada muita coisa errada e inútil”⁸³.

Entretanto, para Hegel, a ciência é bem distinta da mera opinião subjetiva. No § 317, por exemplo, ele afirma que “uma opinião é tanto mais própria quanto pior é o seu conteúdo; pois o mau é o que é totalmente particular e próprio em seu conteúdo”, contudo, “ao contrário, o racional é o universal em si e para si”⁸⁴. Enfim, reiterando o que já vimos, ele afirma que as externalizações científicas não caem na categoria do mero opinar ou considerar subjetivo⁸⁵, que, como tal, é arbitrário, peculiar, singular ou parti-

⁸¹ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 251: “O conhecimento pensante pode, de fato, também decair da ciência para o opinar e para o raciocinar [arrazoar]”. 7/427. R.: *Wissenschaft, meinen, räsonieren*.

⁸² *Räsonieren* é, normalmente, traduzido por “raciocinar”, certamente remetendo a um mero “considerar”, mas “arrazoar”, no sentido de simples “reprender, arguir”, mostra-se mais adequado ao uso perpetrado por Hegel.

⁸³ HEGEL. *LFD 1819/20, Henrich*. 1983. p. 271 [TP].

⁸⁴ HEGEL. *FD*. 2010. § 317. p. 291: 7/484.

⁸⁵ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 295: “Mas as *ciências*, se elas são mesmo ciências, não se encontram em geral no terreno do opinar e das maneiras de ver subjetivas (...), [elas] não caem sob a categoria do que

cular e não universal.

Por isso, Hegel reafirma que as opiniões e as maneiras de ver apenas subjetivas⁸⁶ não podem ser consideradas próprias da verdadeira ciência, que trata da verdade, do universal. Além disso, para ser científica, uma “expressão” (*Aussprechen*) precisa ser “inequívoca”, “não dúbia” ou “ambígua” (*unzweideutige*) e ter/possuir um “significado” (*Bedeutung*) e um “sentido” (*Sinn*) “determinado” (*bestimmen*) e “aberto”, “público” (*offen*). Entretanto, uma externalização no “terreno” (*Boden*) da “mera opinião” (*bloÙe Meinung*) consiste, para Hegel, apenas na “arte dos torneamentos” (*Kunst der Wendungen*), das “alusões” (*Anspielen*), das “meias-palavras” (*halbe Aussprechen*) e/ou dos “encobrimentos” (*Verstecken*).

Diante de tal aspecto formal, é possível analisar e compreender qual é o teor de uma externalização ou expressão, isto é, pode-se bem identificar o seu conteúdo. Por isso, em Hegel, “a externalização científica tem seu direito e sua garantia em sua matéria e em seu conteúdo”⁸⁷. Apresen-

constitui a opinião pública (§ 316)”. 7/488.

⁸⁶ Cf. BAVARESCO, A. *A teoria hegeliana da opinião pública*. 2001. p. 122: “Nas ciências autênticas, não há ambiguidades, pois elas não se situam sobre o terreno das opiniões subjetivas ou na categoria que constitui a opinião pública. “As ciências, ao contrário, quando são verdadeiras, não se situam sobre o terreno das opiniões e do ponto de vista subjetivo. É por isso que não entram na categoria do que constitui a opinião pública” [§ 319 A]. Não se pode limitar a liberdade das ciências, contrariamente àquela da imprensa e da opinião pública; elas não podem mais ser submetidas ao controle do governo ou a qualquer disposição jurídica, pois não estão sobre o mesmo plano que as opiniões subjetivas, e seu modo de exposição não consiste na arte de estilos, de alusões, de subentendidos, mas numa expressão sem equívoco, precisa e objetiva de seu conteúdo. As ciências tiram seu direito e sua garantia daquilo que elas tratam, de sua matéria própria e se atêm ao seu conteúdo”.

⁸⁷ HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 295. 7/489.

ta, assim, ser possível discernir se uma “externação” (*Aufse-rung*) tem “matéria” (*Stoff*) e “conteúdo”, “teor” (*Inhalt*) do nível da ciência, versus da mera opinião subjetiva.

Mas, sobre isso, J.-F. Kervégan enumera um questionamento: “Todo o problema é, certamente, determinar os critérios que permitam – do ponto de vista do censor! – fazer a distinção entre a ciência e a opinião”⁸⁸. A questão, no entanto, aparece respondida acima. Porém, também para Benedetto Croce, “há, em Hegel, (...) um filósofo, um político e um moralista, temeroso dos excessos revolucionários e do exagero romântico; mas, em suma, também nele se faz de menos a determinação exata da missão e dos limites da lei positiva”⁸⁹. Ora, trata-se de uma acusação que não nos parece pertinente no caso da lei de imprensa, apesar de concordar que não se trata de uma questão simples, mas sim complexa.

Inclusive, determinadas, por negação, os casos em que uma externação não pode ser considerada um “dano”, uma “lesão”, um “delito” ou, então, um “crime”, convém, a seguir, citar e analisar os casos em que, segundo Hegel, uma externação é realmente um “excesso”, fruto ou obra de uma atitude “excessiva”. Hegel enumera, sobretudo, a questão da “injúria”, da “calúnia” ou “difamação”, da “incitação à revolta” e da “incitação ao crime”⁹⁰.

O viés de exposição e análise do problema acima citado emana da noção de que se há liberdade de comunica-

⁸⁸ KERVÉGAN, J.-F. “Présentation - Annoté”. In: HEGEL. *Principes de la Philosophie du Droit*. 1998. Nota 1, sobre o § 319, p. 397 [TP].

⁸⁹ CROCE, B. *Filosofía Práctica*. 1942. p. 364 [TP].

⁹⁰ R.: *Schaden; Verletzung; Vergeben; Verbrechen; Ausschweifung; ausschweifend; Schmähung - Injurie; Verleumdung; Aufforderung zum Aufruhr; Aufrufe zu Verbrechen*.

ção pública ou de imprensa, nas suas mais distintas formas possíveis, então, com isso, poderão vir a ocorrer “excessos” ou “extravagâncias” (*Ausschweifungen*) no respectivo “uso” (*Gebrauch*) ou na “utilização” (*Benutzung*) de tal liberdade. Aliás, durante o exercício da faculdade de alguém externar, por exemplo, a sua “opinião” (*Meinung*) podem se constituir ações de caráter excessivo, as quais podem vir a ser classificadas, em Hegel, como “danos” (*Schäden*), “lesões”, “violações” ou “infrações” (*Verletzungen*), “delitos” (*Vergehen*) ou “crimes” (*Verbrechen*), na medida em que o “ilícito” (*Unrecht*), em tal “externação” (*Äußerung*), lesa, por exemplo, a outro indivíduo, família, corporação ou, mesmo, ao Estado. Assim, segundo Hegel, dado que toda externação pode tornar-se “uma ação cumprida” ou “uma ação levada a termo” (*einer ausgeführten Handlung*), isto é, sai da esfera interna ou privada e se expressa na esfera externa ou pública; então, através disso, coloca-se ou põe-se no domínio da esfera do Estado, sob as suas “leis” (*Gesetze*) e da “justiça” (*Gerechtigkeit*). Para Hegel, trata-se do âmbito de exercício do “direito” (*Recht*) e da “obrigação” (*Pflicht*), pois a lei não age, mas “é apenas o ser humano efetivo que age”⁹¹, inclusive, com isso, constituindo o respectivo “valor” (*Wert*) da ação humana.

Assim, dado que “as maneiras de ver e suas externações como tais tornam-se uma *ação cumprida* [ou *levada a termo*] e alcançam sua existência efetiva”, tais ações devem ser avaliadas segundo “seu efeito próprio e sua *periculosidade* para os indivíduos, a sociedade e o Estado (cf. § 218)”; isto é, tudo depende do caráter próprio da situação em que elas

⁹¹ HEGEL. *FD*. 2010. § 140 A. p. 160. 7/275. „ist nur der wirkliche Mensch, der handelt“.

se deram, pois “uma fâisca lançada num monte de pólvora tem uma periculosidade totalmente distinta do que a lançada sobre a terra firme, em que desaparece sem deixar vestígio”⁹². Ora, trata-se de mais uma determinação negativa de Hegel, recusando a possibilidade de atinente punição para todas as externalizações sem “efeito próprio” (*eigentliche Wirkung*) e, sobretudo, para as sem “periculosidade” (*Gefährlichkeit*), já mencionadas acima como sendo do âmbito da “insignificância e não-importância” (*Unbedeutendheit und Unwichtigkeit*).

Inclusive, quando Hegel afirma que cabe avaliar ou julgar uma externalização efetiva, condicionada pela sua respectiva realidade, segundo o perigo que ela representa para os indivíduos, a sociedade e o Estado, ele faz referência direta no § 319 A ao § 218. Aí se afirma que um “crime”, na medida em que lesa “a propriedade e a personalidade” de alguém, passa a ter “uma existência estável e robusta”; “com isso, intervém o ponto de vista da *periculosidade* da [respectiva] ação”, inclusive, “pela qual, de uma parte, a grandeza do crime é reforçada, mas, de outra parte, o poder da sociedade, tornado seguro de si mesmo, diminui a *importância* exterior da violação e produz, por isso, uma maior clemência na pena da mesma”⁹³. Enfim, vinculam-se diretamente os conceitos de existência, periculosidade, grandeza, importância e pena, todos se referindo ao conceito de crime. Inclusive, no § 218 A, Hegel apresenta outros esclarecimentos sobre a questão da avaliação dos crimes e das respectivas penas.

⁹² HEGEL. *FD*. 2010. § 319 A. p. 295. 7/488-489.

⁹³ HEGEL. *FD*. 2010. § 218. p. 210-211: 7/371-372.

Dado que o crime, *em si* [pode ser] uma violação infinita, precisa ser avaliado, enquanto um *ser-aí*, segundo as [suas] diferenças qualitativas e quantitativas (§ 96⁹⁴), que, agora, é determinado essencialmente enquanto *representação e consciência da validade das leis*, assim a *periculosidade para a sociedade civil-burguesa* é uma determinação de sua grandeza ou também *uma* de suas determinações qualitativas. – (...) O ponto de vista da periculosidade para a sociedade civil-burguesa, pois ele aparece agravar os crimes, é muito mais, principalmente, o que tem diminuído sua pena. Um código penal pertence, sobretudo, ao seu tempo e à situação da sociedade civil-burguesa nele.⁹⁵

No § 218 Z, consta ainda que “um código penal não pode valer para todas as épocas, e crimes são existências aparentes que podem atrair a si uma repulsa maior ou menor”⁹⁶. Ora, trata-se de aspectos relevantes para bem avaliar ou julgar a “qualidade ou grandeza” e/ou a “importância exterior da violação”, pois disso, inclusive, depende a “grandeza do crime”, a chamada “periculosidade da ação”, que pode determinar uma possível “maior clemência” ou “maior indulgência” da “pena”⁹⁷. Mas, se for crime precisa ser punido⁹⁸, com apropriada pena⁹⁹, de acordo com as

⁹⁴ No § 96, fala-se tanto da questão da “extensão quantitativa” quanto da questão das “determinações qualitativas” que constituem o “aspecto objetivo do crime”. Inclusive, analisa-se “certas determinações qualitativas, como a *periculosidade para a segurança pública*”. Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 96 e § 96 A, p. 119-120.

⁹⁵ HEGEL. *FD*. 2010. § 218 A. p. 211: 7/372.

⁹⁶ HEGEL. *FD - Sociedade Civil*. 2000. 218 Z. p. 46: 7/373.

⁹⁷ R.: *Qualität oder Größe, äußerliche Wichtigkeit der Verletzung, Größe des Verbrechens; Gefährlichkeit der Handlung, größere Milde, Straf*.

⁹⁸ Cf. BAVARESCO, A. *A teoria hegeliana da opinião pública*. 2001. p. 123: “É impossível à sociedade deixar o crime impune, pois isso seria então posto como direito, mas, como a sociedade se torna mais e mais segura

determinações qualitativas e quantitativas da ação ilícita.

Assim, em Hegel, para “impedir” (*verhindern*) e/ou “punir” (*bestrafen*) os supostos “excessos” (*Ausschweifungen*) da liberdade de comunicação pública ou de imprensa deve-se avaliar os elementos qualitativos e quantitativos envolvidos na respectiva externalização, a fim de defini-la ou não como ação ilícita e impor uma punição proporcional ao dano ou à violação. Com isso, dependendo do caso, algumas externalizações aparentemente excessivas podem e devem ser permitidas ou toleradas, em razão da insignificância em que elas caem. Ora, conforme Hegel, num Estado culto, com respectivo povo culto, a ‘natureza do terreno’ não é de ‘pólvora’, não precisando, por isso, punição, mas, antes, propriamente tolerância.

Sobre isso, em 1858, John Stuart Mill, no seu livro *Sobre a Liberdade (On Liberty)*, afirma explicitamente algo que Hegel, a princípio, parece deixar subentendido. Para Mill, mesmo a opinião errônea tem valor, pois com ela, entre outras questões, é possível uma ter melhor visão do que é certo:

(...) o mal específico de impedir a expressão de

dela mesma, o crime se torna mais e mais, em relação a ela, qualquer coisa de singular, de isolado e de instável.”

⁹⁹ Sobre o conceito hegeliano de pena (*Straf*), muito já foi escrito, não sendo o caso de repeti-lo aqui. Apenas, como resumo, convém citar a nota 28 de Marcos Lutz Müller (In: HEGEL. *FD - Sociedade Civil*. 2000. p. 99): “A pena, concebida conceitualmente como retaliação (*Wiedervergeltung*), no sentido de uma segunda coação ou lesão que suprime a primeira coação ou lesão, é para Hegel, o “restabelecimento do direito” (*FD*, § 99), de modo que a pena não é uma coação externa feita ao criminoso, mas a “outra metade necessária” da lesão contida no crime, e neste sentido, “a manifestação da nulidade” do crime, sendo assim “um direito para o próprio criminoso” (§ 100), no sentido de que a pena o honra como um ser racional que ele é (§ 100 A)”.

uma opinião está em que se rouba o gênero humano (...). Se a opinião é certa, aquele foi privado da oportunidade de trocar o erro pela verdade; se errônea, perdeu o que constitui um bem de quase tanto valor – a percepção mais clara e a impressão mais viva da verdade, produzidas pela sua colisão com o erro.¹⁰⁰

De fato, é um “mal específico”, para as “gerações presentes” e a “posteridade”, a ação de “impedir a expressão de uma opinião”, pois pode inviabilizar a troca do erro pelo correto, quando a “opinião é certa”, quanto impedir a visão da verdade, quando a opinião é “errônea”. Além disso, ao silenciar uma opinião pode ser que estejamos silenciando uma “verdade” ou uma “parte da verdade”¹⁰¹. Porém, tal liberdade de expressão ou imprensa e tal capacidade de percepção dependem, como Hegel registra, do grau de cultura/formação dos indivíduos.

Enfim, para Hegel, dependendo das circunstâncias históricas, o processo de avaliação da opinião envolve toda uma complexidade de elementos resultantes da circulação ou não das devidas informações, pois a liberdade de comunicação pública ou de imprensa está associada à liberdade de formar e de cultivar opiniões. Ou seja, tal como na relação com as instituições religiosas, também com as demais, principalmente as políticas ou meramente ideológicas, cabe lembrar a questão da ação do Estado livre, que com sua organicidade deve garantir a liberdade singular e universal. Além disso, como vimos, trata-se do Estado que tem o mesmo elemento da forma que a ciência, a saber, o fim do

¹⁰⁰ MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. 1991. p. 60.

¹⁰¹ Cf. KONZEN, P. R.; BAVARESCO, A.; SORDI, C. “Mídias, Democracia e Opinião Pública”. 2012. p. 8-39.

conhecer, da verdade objetiva pensada. Com isso, o povo que constitui o Estado também pode delimitar a diferença, por exemplo, entre formação e doutrinação. Mas, qual é o limite entre formação e doutrinação?

Sobre isso, Hegel apresenta uma definição muito atual e relevante, ressaltando que se devem garantir os diversos “meios” (*Mitteln*) de “formar” (*bilden*) ou “aprimorar” (*ausbilden*) a “formação/cultura” (*Bildung*), enquanto “meios de formação/cultura” (*Bildungsmitteln*), dos seus membros ou cidadãos, mas não propriamente tentar doutrinar, que é antes subjugar a subjetividade para uma objetividade singular, não universal ou livre. Ora, trata-se de um paralelo com a distinção entre informação e *marketing* ou *merchandising* comercial, pois informar pode até pretender orientar alguém a agir ou deixar de agir de certa forma, mas o viés mercantil pretende induzir o cliente a necessariamente comprar um produto, usando de artifícios que procuram dominar sua liberdade subjetiva de escolher livremente. Informar, papel da publicidade e da imprensa livre defendida por Hegel, é meio de promover a liberdade, não o contrário.

Além disso, informar, enquanto função da publicidade e da liberdade de imprensa ou de comunicação pública, no caso, está ligado ao significado de “comunicar” (*communicare*) em latim, que denota “tornar comum” ou “[com]partilhar” o que é do “interesse público”¹⁰². Inclusive, a informação, enquanto direito e requisito fundamental para o exercício consciente da cidadania, deve ser distinguida, na área por exemplo do jornalismo, do mero comentá-

¹⁰² Não necessariamente expor o que é do “interesse *do* público”, enquanto mera curiosidade, por exemplo, sobre a vida privada dos artistas, das chamadas celebridades, etc.

rio ou da mera opinião. Às vezes, um mero parecer é transmitido como se fosse uma informação. Porém, uma informação, enquanto tal, tem de ser verídica, comprovada, etc. Muitas são as formas de atentar contra as concretas informações (verdadeiras, científicas, etc.) ou o informar fidedignamente ao público: por exemplo, fazer uma exposição parcial de um fato; distorcer de forma sensacionalista os fatos ou exacerbar algo desproporcionalmente; omitir ou suprimir determinadas informações; misturar fatos e juízos de valor; expor questões não confirmadas, conjecturas e rumores como informações; fazer uma generalização de fatos parciais ou de amostragens insuficientes, tomando, no caso, resultados de investigações prematuras ou incompletas como resultados definitivos, inclusive despertando nos leitores ou expectadores esperanças ou temores infundados. Trata-se, concretamente, do problema de uma mera opinião ou consideração subjetiva disfarçada de informação, que pode, como toda mensagem externada, seduzir, induzir, conduzir, aduzir, etc. No caso, a suposta informação não informa ou forma a opinião pública, antes tenta conformar, deformar ou, mesmo, enformar, como veremos a seguir. Mas, para Hegel, como vimos, a imprensa ou a publicidade vincula-se com a *Bildung*, com a formação ou a cultura e, assim, deve educar, instruir, esclarecer, iluminar, etc., satisfazendo o direito individual tanto de informar quanto de ser informado.

O Estado e os Excessos da Liberdade de Imprensa

Assim, em Hegel, em suma, diante de uma externalização enquanto efetiva “ação lesiva” (*verletzende Handlung*), na medida em que se torna uma “lesão” (*Verletzung*) a alguém,

pode ocorrer, por parte do indivíduo, da família, do Estado, etc., três diferentes reações, a saber: usar de (1) “tolerância” (*Duldung*), de (2) “impedimento” ou “prevenção” (*Verhinderung*) ou de (3) “punição” (*Bestrafung*), através de “pena” (*Strafe*). Assim, o “excesso” (*Ausschweifung*), fruto de efetiva atitude “excessiva” (*ausschweifend*), pode ser do âmbito da tolerância, do “desprezível” (*verächtlich*), passível de “desprezo” (*Verachtung*), o que, segundo Hegel, depende de sua “periculosidade” (*Gefährlichkeit*) para a “segurança pública” (*öffentliche Sicherheit*), para os indivíduos, a sociedade e/ou o Estado. Afinal, se for do “terreno” (*Boden*) da “insignificância e não-importância” (*Unbedeutendheit und Unwichtigkeit*), então, no caso, nenhuma “força pública” (*öffentlichen Macht*) precisará agir. Assim, para Hegel, depende do caráter próprio da situação em que tais ocorrências se dão, uma vez que, por exemplo, como já foi afirmado, uma faísca lançada sobre um monte de pólvora tem periculosidade totalmente diferente do que aquela jogada em terra firme, em que desaparece sem rastros.

Enfim, para Hegel, o Estado deve sempre se comportar da forma mais liberal possível, desprezando inteiramente pormenores que o afetam e até suportar certas anomalias, desde que tal atitude tenha o amparo do vigor, que advém por outros meios. Em síntese, Hegel afirma, no § 270 A, que o Estado, perante tais externalizações, ou 1) pode praticar a indiferença, isto é, desprezá-las, na medida em que tal prática tem um conteúdo meramente subjetivo, e, por isso, sem verdadeira força e poder dentro de si, ou 2) deve tomar em sua proteção, no caso, a verdade objetiva e os princípios da vida ética, que regem o âmbito da Eticida-

de¹⁰³. Inclusive, no caso específico, o Estado ou o poder público intervém para exatamente garantir a liberdade e não para limitá-la, pois seu fim, como consta, é fazer valer o “direito da autoconsciência”, o “direito ao próprio discernimento”, o “direito à convicção”, o “direito ao pensamento”, enfim, o direito à liberdade de imprensa ou de comunicação pública¹⁰⁴. Com isso, vinculam-se e reiteram-se os principais elementos apresentados ao longo do presente texto.

Além disso, o aspecto da tolerância ou da indiferença também consta no § 270 A. Hegel afirma aí que o Estado pode comportar-se da forma mais liberal, descurar inteiramente de pormenores que o afetam e até suportar dentro de si comunidades ou indivíduos, inclusive que nem mesmo reconhecem as obrigações e/ou os deveres para com ele (o que depende, porém, do número de integrantes). Assim sendo, o Estado pode descurar e suportar algumas anomalias, mas isso apenas graças ao vigor ou à força que

¹⁰³ Cf. HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 251-252: “Segundo uma parte, o Estado, frente ao *opinar*, – precisamente na medida em que é apenas opinião, um conteúdo subjetivo e, por isso, sem nenhuma força e nenhum poder verdadeiros dentro de si, por mais que se vanglorie, – pode praticar uma indiferença infinita (...). Mas, de outra parte, o Estado toma sob sua proteção a verdade objetiva e os princípios da vida ética frente a esse *opinar* de maus princípios, visto que esse faz de si um ser-aí universal que corrói a efetividade, sobretudo na medida em que o formalismo da subjetividade incondicionada queira tomar por seu fundamento o ponto de partida científico e elevar os estabelecimentos de ensino do próprio Estado até a pretensão de uma Igreja e voltá-los contra ele, assim como, no todo, face à Igreja que reclama uma *autoridade* indelimitada e incondicionada, ele [o Estado] tem, inversamente, de fazer valer o direito formal da autoconsciência a seu próprio discernimento, à sua convicção e, em geral, ao pensamento do que deve valer como verdade objetiva.” 7/427.

¹⁰⁴ R.: *Recht des Selbstbewußtseins; Recht auf die eigene Einsicht, Überzeugung und (...) Denken*;

lhe advém por outros meios, pois ao estar plenamente formado em sua organização, tanto mais será forte; isto é, se o Estado puder confiar na força ou no poder dos seus costumes e na racionalidade de suas instituições e de seus membros, então, tanto maior será e poderá ser o grau de liberdade¹⁰⁵.

Sobre isso, J.-F. Kervégan afirma: “a sequência da anotação [do § 319] mostra que Hegel trata menos sobre (...) reprimir¹⁰⁶ as opiniões "subversivas" do que sobre o "desprezo" que seus excessos devem lhe valer”, pois, segundo afirma, “no fim das contas, é, portanto, a opinião pública ela mesma que se faz juiz de seus próprios exageros”¹⁰⁷.

Assim, segundo Hegel, em um Estado plenamente formado e, por isso mesmo, forte, não há necessidade de impedir as externalizações, mas, no máximo, punir as mais lesivas.

As proibições dirigidas contra a liberdade de imprensa ocorrem quando o Estado afasta-se do seu

¹⁰⁵ HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 245-246: “O Estado, formado em sua organização e, por isso, forte, pode proceder aqui de maneira tanto mais liberal, negligenciar de todo as singularidades que o afetariam e mesmo suportar dentro de si comunidades (o que certamente depende do número), as quais mesmo não reconhecem religiosamente * as obrigações diretas para com ele [* (...) Frente a tais seitas, é o caso, no sentido próprio, de que o Estado pratique *tolerância*; (...) Apenas mediante as outras forças o Estado pode negligenciar e tolerar tais anomalias e confiar, a esse propósito, principalmente no poder dos costumes e da racionalidade interna das suas instituições, de modo que esse, pois ele não faz valer estritamente aqui os seus direitos, possa atenuar e superar a diferenciação.]”. 7/420-421.

¹⁰⁶ No caso, o autor usa o termo “reprimir” (*réprimer*), aliado ao de repressão (*répression*), ao invés dos termos punir ou repreender.

¹⁰⁷ KERVÉGAN, J.-F. “Présentation - Annoté”. In: HEGEL. *Principes de la Philosophie du Droit*. 1998. Nota 1, sobre o § 319, p. 397 [TP].

conceito, um afastamento que, de todo modo, não deve restringir o livre exercício do pensamento. (...) não deve impedir um trabalho de conscientização da opinião pública, pois o que está em jogo é a conscientização do direito de dizer não. (...) A história o contradisse, embora ele [Hegel] tivesse logicamente razão. Historicamente, o Estado se impôs contra o exercício da liberdade individual, ou, em todo caso, não contribuiu para o seu desenvolvimento.¹⁰⁸

Trata-se do problema do Estado que pratica abuso no uso de seu direito de prevenir ou punir os excessos dos cidadãos. Se alguém abusa da liberdade de falar não significa que o Estado possa abusar de seu direito de puni-lo. Ambos direitos envolvem respectivos limites. Inclusive, em outra passagem, Denis Rosenfield volta a reiterar esse aspecto hegeliano, enumerando a vinculação da liberdade de imprensa com as demais formas de liberdade.

Em linguagem hegeliana, teríamos o processo de autodeterminação do indivíduo, sua autonomia. Não há verdadeiro procedimento democrático que não tenha em sua base a liberdade de expressão e de pensamento, em que cada um possa dizer o que pensa, discordando dos governantes e criticando os que estão no poder. (...) A liberdade de expressão se concretiza na liberdade de imprensa, na liberdade dos meios de comunicação em geral, de modo que a pluralidade possa ser efetivamente exercida, em que os cidadãos possam formar a sua opinião. Logo, torna-se necessária a existência de um conjunto de instituições jurídicas, de leis, que assegurem essas formas de liberdade, sem as quais todo ritual democrático seria um

¹⁰⁸ ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. 1983. p. 260-261.

mero jogo de aparências.¹⁰⁹

Como vimos, existe em Hegel a defesa da liberdade de dizer não, enquanto direito da liberdade subjetiva ou da livre subjetividade, que constitui o princípio norteador do processo de autoconsciência e de autodeterminação subjetiva, vinculados ao direito de discernimento. Inclusive, é o que determina o valor de uma efetiva ação humana livre.

Mas, como consta, para Hegel, a liberdade de imprensa, de expressão, de manifestação do pensamento ou a liberdade de cada um dirigir-se a outros, verbalmente ou por escrito, pública ou privadamente, não exclui jamais a responsabilidade por possíveis excessos ou abusos cometidos. Tais ações lesivas, segundo as palavras de Hegel, como são do âmbito da externalização, colocam-se, através disso, imediatamente sob as leis do Estado, da eticidade ou da vida ética. Afinal, em Hegel, toda externalização tem sua respectiva garantia direta nas leis e nos ordenamentos do direito e da administração pública, que podem impedir e/ou punir os seus excessos ou as suas extravagâncias, e a sua atinente garantia indireta, na inocuidade fundada na racionalidade da constituição, na estabilidade do governo e, também, na publicidade das assembleias estamentais.

Enfim, na liberdade de imprensa, alguém tem todo direito de expressar o que pensa, mas também tem o dever de pensar o que expressa, pois, segundo Hegel, precisará arcar com a responsabilidade sobre aquilo que vir a externalizar. Sobre isso, convém citar Thadeu Weber, que, inicialmente, reafirma as palavras de Hegel e, depois, de certa

¹⁰⁹ ROSENFELD, D. L. *A democracia ameaçada: o MST, o teológico-político e a liberdade*. 2006. p. 87.

forma, resume o conceito hegeliano de liberdade de imprensa, ao afirmar o seguinte: “A liberdade de expressão não pode ser confundida com atos de irresponsabilidade. É claro que considerar tais atos como delitos não tira “o direito de dizer não” por parte do cidadão”¹¹⁰. De fato, a liberdade de comunicar deve antes ser associada com ações de responsabilidade, sendo imputado ao comunicador tanto os méritos quanto os possíveis deméritos de sua externação.

Eric Weil também reitera que, para Hegel, “o interesse “dos indivíduos, da sociedade e do Estado” tem o direito de ser defendido contra a arbitrariedade da expressão irresponsável”; mas que, com isso, a “tentação é grande para falar de Estado autocrático, de Estado policial”; porém, não se deve esquecer as “garantias constitucionais da liberdade no Estado hegeliano”, o qual é o “reino da lei”, envolvendo direitos e deveres/obrigações; por causa disso, segundo Eric Weil, “Hegel viu [a liberdade de imprensa] com precisão, e nesse sentido a história encarregou-se de assumir sua defesa”, pois “até no referente à opinião pública, não fez senão descrever uma realidade que é ainda a nossa”, já que “todo Estado protege por meio de leis [por exemplo] a honra pessoal dos cidadãos”¹¹¹, entre outros.

Sobre isso, convém ressaltar que o direito de usar a imprensa não envolve o de abusar. Por exemplo, caluniar,

¹¹⁰ WEBER, T. “Liberdade e Estado em Hegel”. In: *Filosofia: Diálogo de horizontes*. 2001. p. 323: “No que se refere à liberdade de imprensa, tema polêmico ligado à opinião pública, o filósofo alemão [Hegel] ataca a posição que a define como “a liberdade de dizer e escrever o que se quer”. Seria o mesmo que “definir-se liberdade, em geral, como a liberdade de fazer o que se quer” (FD, § 319). É uma maneira superficial e totalmente primitiva de representação. (...)”.

¹¹¹ WEIL, E. *Hegel et l'Etat*. 1985. p. 69, 70 e 70-71 [TP].

difamar ou injuriar¹¹² a honra, a imagem, a vida privada e/ou a intimidade de uma pessoa, usando de conteúdo parcial, tendencioso ou infundado, constitui-se uma atitude danosa e, portanto, punível. Afinal, toda informação deve ou deveria envolver veracidade, autenticidade, honestidade, imparcialidade, neutralidade, objetividade, clareza, transparência, etc., garantindo a licitude da externalização.

Trata-se, enfim, de aspectos que reforçam a importância e a respectiva atualidade do conceito hegeliano de liberdade de imprensa. Mas, muitos dos aspectos defendidos por Hegel infelizmente não são conhecidos e/ou respeitados em alguns Estados.

A Atualidade do Conceito Hegeliano de Liberdade de Imprensa

É interessante observar que muitos dos elementos destacados por Hegel, em 1820/21, aparecem em exposições posteriores sobre a liberdade de imprensa. Por exemplo, Hegel ressalta que a imprensa é apenas um dos meios, talvez o principal, do que chamamos hoje liberdade da comunicação pública. Outros intitulam tal conjunto de liberdade de expressão, onde além da liberdade de imprensa, destaca-se a livre manifestação do pensamento e o sigilo de correspondência, que se relacionam, igualmente, com a

¹¹² No Brasil, segundo consta, calúnia, difamação e injúria são espécies de crimes contra a honra. Na calúnia, imputa-se falsamente a uma pessoa uma conduta definida como crime pela legislação penal. Na difamação, imputa-se a uma pessoa uma determinada conduta que macule a sua honra perante a sociedade, sem que essa conduta seja definida como ilícito penal. Na injúria, por sua vez, imputa-se ao ofendido uma conduta que não macula sua imagem perante a sociedade, mas que lhe ofende a própria honra subjetiva.

liberdade de reunião e/ou de associação, que, sem exceção, têm grande relevância para que o indivíduo possa formar livremente a sua consciência. Além disso, Hegel demonstra devida consciência de que os que abusam da liberdade de imprensa precisam responder por suas ações ilícitas.

Ora, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU), em 10.12.1948, o artigo XIX também defende que toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e expressão; sendo que esse direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras. Também, na Convenção Europeia de Salva-guarda dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais, de 04.11.1950, o artigo X defende que todo ser humano tem direito à liberdade de expressão. Tal direito envolve a liberdade de opinião e a de receber e de comunicar informações e ideias, sem a interferência de autoridades públicas e sem a consideração de fronteiras¹¹³. Além disso, em 28.11.1978, na 20ª reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, realizada em Paris, foram declarados os princípios fundamentais relativos à contribuição dos meios de comunicação de massa para o fortalecimento da paz e da com-

¹¹³ Tal artigo não proíbe os Estados de submeterem as empresas de comunicação a um regime de concessão, tudo porque o exercício da liberdade de expressão, que comporta deveres/obrigações e responsabilidades, é sujeito a certas formalidades, condições, restrições ou sanções previstas em lei, as quais constituem medidas necessárias, por exemplo, à segurança nacional, integridade territorial, defesa e manutenção da ordem pública, prevenção de crimes, proteção da saúde e da moral, proteção da reputação ou dos direitos de terceiros, e para impedir a divulgação de informações confidenciais ou garantir a autoridade e imparcialidade do poder judiciário.

preensão internacional para a promoção dos direitos humanos e a luta contra o racismo, o *apartheid* e o incitamento à guerra. Ora, são onze artigos, cujo preâmbulo relembra que a liberdade de informação é um direito humano fundamental e o alicerce de todas as liberdades às quais estão consagradas as Nações Unidas; mas que a liberdade de informação requer, como elemento indispensável, a vontade e a capacidade de usar e de não abusar de seus privilégios, já que requer a disciplina básica, a obrigação moral de pesquisar os fatos sem prejuízo e difundir os dados sem intenção maliciosa. Em síntese, trata-se da luta contra a difusão de notícias falsas ou deformadas que poderiam provocar ou estimular ameaças contra o interesse da paz e do bem-estar da humanidade.

Atualmente, todos os anos, no dia 03 de maio, celebra-se o chamado Dia Mundial da Liberdade de Imprensa, proclamado pela Assembleia Geral da ONU, em 1993. O objetivo é lembrar os princípios fundamentais da liberdade de imprensa, avaliar a liberdade de imprensa em todo o mundo, defender os meios de comunicação de ataques à sua independência e prestar homenagem aos jornalistas que perderam suas vidas no exercício de sua profissão. Além disso, como afirma a ONU, serve como uma ocasião para informar aos cidadãos as violações da liberdade de imprensa – um lembrete de que em dezenas de países ao redor do mundo, publicações são censuradas, multadas, suspensas e fechadas, e também jornalistas, editores e editoras são perseguidos, atacados, detidos e até assassinados.

Enfim, são muitos os aspectos que poderiam e, de certa forma, deveriam ser citados; por exemplo, sobre os possíveis crimes cometidos através de órgãos de comunica-

ção social, tal como a calúnia, a difamação e a injúria, a ofensa à memória de alguém falecido, de pessoa coletiva ou instituição, entre outros atos tidos como abusos da liberdade de imprensa, todos envolvendo a colisão do direito subjetivo e objetivo, público e privado, pessoal e patrimonial, social e individual, setorial e profissional, civil e político; sem falar da relação entre os segredos de justiça (e os domínios privado e/ou íntimo da vida das pessoas) e a liberdade de informação; dos direitos autorais; dos possíveis crimes no âmbito da informática, da internet e/ou das diversas novas mídias.

Além disso, na atualidade, o conceito de liberdade imprensa e o de publicidade, como na época de Hegel, estão vinculados com os conceitos de “liberdade de fala” ou “expressão”, de “liberdade de opinião”, de “liberdade de informação”, de “liberdade de assembleia” ou de “reunião”, de “liberdade de associação”, etc. todos considerados, normalmente, como sendo direitos fundamentais na maioria das Constituições dos diversos países considerados livres ou democráticos. Desses elementos depende especialmente a questão importante, por exemplo, da “formação da vontade”¹¹⁴.

Sobre isso, existe a preocupação com a questão da “cultura” ou “formação” (*Bildung*), pois pode haver igualmente um “deformar” (*missbilden*) ou uma “deformação” (*Missbildung*). Inclusive, na língua portuguesa, o radical “form” tem a possibilidade de distintos prefixos (“con-”, “de-”, “des-”, “des-con-”, “des-en-”, “des-in-”, “dis-”, “en-”, “in-”, “in-con-”, “in-de-”, “irre-”, “re-”, ...) e também

¹¹⁴ R.: *Redefreiheit; Meinungsfreiheit; Informationsfreiheit; Versammlungsfreiheit; Vereinsfreiheit; Willensbildung.*

sufixos (“-ar”, “-ação”, “-ad-”, “-al”, “-ant-”, “-at-”, “-dad-”, “-ism-”, “-ist-”, “-ment-”, “-or”, “-vel”, ...), podendo formar várias combinações. Entre elas, convém aqui destacar as seguintes: formar, conformar, deformar, desformar, desconformar, disformar, enformar, inconformar, reformar e transformar, que, além disso, vinculam-se ao informar e desinformar. São aspectos que se manifestam nos meios de comunicação ou na imprensa, pois toda informação ou desinformação provém de uma fonte (de quem?), que passa a ser transmitida por alguém (transmissor: quem?), através de um meio (como?), que veicula a dita mensagem (o quê?), com algum propósito ou motivo (por quê?), sendo recebida por alguém (receptor: a quem?), o qual pode ou não ser influenciado (efeito?), dependendo das suas condições ou predisposições, que, inclusive, pode ou não reagir diante da mensagem, tornando-se, por exemplo, um novo emissor. Assim, do fato de informar ou desinformar pode influenciar, no receptor, por exemplo, a ação de se conformar ou de se inconformar com a mensagem recebida e, assim, reformar ou transformar sua mentalidade e prática, reagindo realmente diante do estímulo, que pode ter sido voluntário ou não da parte do emissor.

Além disso, cabe realçar que, às vezes, a ‘informação’ não busca servir o informado, mas somente ao informador ou àquele sobre quem se informa. No caso, o ‘informar’ possui o propósito de conformar, deformar ou, mesmo, enformar os outros. Trata-se de uma crítica para, por exemplo, muitas propagandas privadas ou públicas, que não procuram informar e/ou formar a opinião pública, mas realmente como que ‘doutrinar’ a opinião alheia.

Mas, afinal, o que e como se forma a opinião privada e/ou a opinião pública? Ora, muitas opiniões são movi-

das e estruturadas pelas ideias ou pelo conjunto de ideias que se tornaram e ainda se tornam públicas. O que é informado pela publicidade ou divulgado pela propaganda influencia, em grau maior ou menor, a opinião privada e pública.

Os meios, veículos ou instrumentos de expressão, de externalização ou de manifestação das mais diversas ideias existentes ou idealizadas são distintos entre si. Conforme Hegel, alguns ganham em vivacidade, outros no seu alcance ou contato; uns são apenas impressos, outros só orais ou visuais; alguns aliam viés discursivo, sonoro e visual, entre outros recursos. Contudo, independente do meio usado, a ‘informação’ tornada pública ou publicizada sempre está relacionada com um conjunto de informações, quase sempre, mais abrangente, ou seja, por mais minuciosa que seja, no caso, ela expressa apenas uma parte da realidade, a qual é retratada, enquanto outras deixam de ser relatadas. Muitas vezes, os elementos divulgados são os assim considerados mais importantes ou interessantes, mas isso pode ser segundo uma determinada perspectiva ou interpretação particular. Trata-se, assim, de um mero recorte da realidade, que pretende explicar ou retratar toda a realidade.

Além disso, o problema é que, muitas vezes, se julga a realidade segundo uma ótica ou perspectiva determinada ou influenciada pelo que conhecemos e/ou acreditamos previamente. Com isso, passamos para a análise dos dados recebidos, quase sempre, influenciados por tais ideias, ou ideais, o que, dependendo do debate, da discussão, etc., que pode ou não existir, induz a um julgamento mais ou menos imparcial, consciente ou, então, ciente das diferentes possibilidades e elementos envolvidos em tal ‘informação’, gerando ou não uma decisão.

Mas, trata-se, novamente, da questão de ter apropriada “cultura/formação” (*Bildung*), pois quando alguém tiver acesso ao maior número possível de dados envolvidos na questão, precisa poder discernir, escolher ou decidir devidamente, ou seja, de forma racional ou livre. No caso, surge a questão se algumas informações, em determinadas circunstâncias históricas, podem ou não ser publicizadas ou tornadas públicas, sobretudo quando o público receptor não é devidamente culto. Existem os que pregam a restrição, alegando, por exemplo, a segurança no caso de um Estado em conflito. Por outro lado, a publicização de tais informações talvez até gerasse um aprimoramento cultural dos indivíduos, das famílias, do povo, do Estado. Trata-se, entre outros, do problema da relação entre saber e querer, pois, de um lado, existe o dever ou a obrigação de informar e o direito à informação; no entanto, de outro lado, existe o dever ou a obrigação de querer se informar ou a responsabilidade de se informar. Vivemos uma época histórica em que, na maioria dos países¹¹⁵, existe o acesso à informação, ocorrendo o contrário do que acontecia na época de Hegel (e ainda ocorre em Estados autoritários e/ou totalitários),

¹¹⁵ Apesar de que ainda existem, segundo a ONU, dezenas de países ao redor do mundo, em que publicações são censuradas, multadas, suspensas e fechadas, e onde jornalistas, editores e editoras são perseguidos, atacados, detidos e até assassinados. Além disso, existem organizações, como a chamada “Repórteres Sem Fronteiras” (*Reporters Without Borders*), que, a cada ano, expõe um “ranking de liberdade de imprensa”. Segundo consta, em 2012, os países com mais liberdade de imprensa foram a Finlândia, Noruega, Estônia, Holanda e Áustria, e com menos, foram a Eritreia, Coreia do Norte, Turcomenistão, Síria e Irã; o Brasil, conforme divulgado, ocupa a 99ª posição do ranking de liberdade de imprensa, dentro de uma lista composta por 179 países mundiais. Cf. <http://en.rsf.org/press-freedom-index-2011-2012,1043.html>

onde não existia publicização ou disponibilização das informações. Por exemplo, caso se queira, existe hoje a possibilidade de acesso às informações sobre a ação do governo, dos trâmites legislativos, etc., por mais que praticamente todos os políticos tentem difundir os dados que lhes são favoráveis e ocultar ou mascarar os desfavoráveis ou as críticas.

Sobre isso, Jean-François Revel afirma que, atualmente, na maioria dos países, “encontram-se, ao mesmo tempo, mais conhecimentos e mais homens que têm conhecimento desses conhecimentos”, isto é, que “os meios de comunicação de massa se multiplicam e nos cumulam de mensagens, num grau inconcebível anteriormente”, sendo que “uma tão ditosa convergência de fatores favoráveis deveria ter, segundo a lógica, gerado sem dúvida uma sabedoria e um discernimento sem pares no passado e, consequentemente, uma melhoria prodigiosa da condição humana”; mas, depois, pergunta e responde: “Terá sido mesmo assim? Responder afirmativamente seria precipitado”¹¹⁶. No caso, o autor registra o fato de haver “abundância de conhecimentos acessíveis e informações disponíveis”, inclusive de que não há “falta de informação”, mas “a informação existe em abundância”, a ponto de haver uma “ineficácia da informação”, uma “indiferença” ou “apatia frente à informação”¹¹⁷, que pode ser tanto da parte do receptor quanto do emissor. Trata-se, assim, do problema de existir um número atual de informações muito grande, inclusive sobre aspectos específicos. Entretanto, no mais das vezes, além da questão da quantidade, destaca-se propriamente o pro-

¹¹⁶ REVEL, J.-F. *O conhecimento inútil*. 1991. p. 8.

¹¹⁷ REVEL, J.-F. *O conhecimento inútil*. 1991. p. 9, 10, 24, 235, 237.

blema da qualidade da externalização sobre algo ou alguém, em que mera opinião ou externalização arbitrária ou subjetiva (*doxa*) passa por conhecimento científico ou justificado (*episteme*). Ora, no caso, o autor até alega que existiria a “destruição da informação verdadeira e a construção da falsa informação”, a “falsificação da informação”, inclusive que haveria a “mentira científica”¹¹⁸. Trata-se, porém, de conceitos questionáveis, pois se algo é científico não pode ser mentira ou omissão da verdade e se é informação não pode ser algo falso. Inclusive, o próprio Revel admite que existe a “informação” e a “desinformação”¹¹⁹, sendo “informar” o contrário de “desinformar”, que é, especificamente, não informar ou falsear uma informação.

Contudo, o que ocorre é que a exposição da realidade pela ou via mídia, muitas vezes, é parcial, enquanto mera parte do todo, induzindo um julgamento não imparcial no receptor; outras vezes, é sensacionalista, distorcendo realmente os fatos, exacerbando alguns aspectos em detrimento de outros; além disso, há os boatos sem base (fazendo eco de meros rumores), a generalização de fatos parciais ou particulares, como via coleta de dados insuficientes (usando pesquisas de opinião ou de laboratório, sem uso de regras científicas), expondo como descoberta científica uma simples hipótese, ainda não comprovada, etc. No caso, pode existir o problema da honestidade ou sinceridade do emissor, mas, às vezes, falta responsabilidade e competência na hora da emissão, não pesquisando devidamente o objeto da comunicação.

Assim sendo, ao invés de informação, muitas vezes,

¹¹⁸ REVEL, J.-F. *O conhecimento inútil*. 1991. p. 19, 30, 49.

¹¹⁹ REVEL, J.-F. *O conhecimento inútil*. 1991. p. 33, 338.

divulga-se desinformação, fruto de mentira, omissão, descontextualização, generalização, sensacionalismo, falácia, metáfora, eufemismo, etc., todas formas de perverter a realidade. Atualmente, nas livrarias ou na internet, é possível encontrar orientações para fazer uso da ‘retórica da desinformação’, via adulação, apelo à autoridade, ao medo, a slogans, estereótipos ou rotulagem, imprecisão, projeção, simplificação, transferência, criação de bode expiatório (com demonização de um indivíduo ou grupo de indivíduos), etc. Com isso, promove-se na ou pela mídia a execução pública de alguém ou algo, com danos imensuráveis, apesar de sua inocência.

Sobre isso, cabe citar a fala de Edward R. Murrow, no filme *Boa Noite e Boa Sorte*. Primeiro, ele fala: “O que vou dizer não deve agradar a ninguém. (...) É meu desejo, ou melhor, meu dever usar de franqueza para falar sobre o que está acontecendo no rádio e na televisão”; e, depois, ressalta: “A nossa história será lembrada pelos nossos atos. Se houver historiadores daqui a 50 ou 100 anos e se houver material de uma semana (...), haverá em preto-e-branco e em cores provas da decadência, alienação e falta de cobertura da realidade do mundo em que vivemos”; no caso, ele registra: “a televisão está sendo usada para desviar a atenção, enganar, distrair e nos isolar”; e, na sequência, reforça: “De tempos em tempos, devemos exaltar a importância das ideias e da informação. (...) Para aqueles que dizem que as pessoas não se interessam, que são complacentes, indiferentes e alienadas, eu apenas respondo, que na minha opinião de repórter, há provas concretas de que essa afirmação é incorreta”; por fim, assevera: “Esse veículo pode ensinar [não só] divertir as pessoas e alienar]. Pode esclarecer e até mesmo inspirar. Mas só poderá fazer isso se as pessoas

o usarem com esse objetivo. Ou será apenas um aglomerado de fios e luzes dentro de uma caixa. Boa noite e boa sorte²⁰.

Sobre isso, convém realmente observar que, às vezes, as mídias, sobretudo a televisão e o cinema, parecem realmente usadas para ‘alienar’ os indivíduos, no sentido de tornar os receptores ou os espectadores ‘pessoas (...) complacentes, indiferentes e alienadas’. Trata-se, propriamente, do problema do amordaçamento do senso crítico, enquanto condicionamento para algo ou, então, incutindo certa tendência, conformismo e/ou mera passividade, não mais questionando a mensagem recebida, mas, como sedado, aceitando tudo sem qualquer reação. Mas, assim, é o contrário de mídia livre, independente, imparcial e responsável.

Para Hegel, aliás, um dos fatores essenciais para desenvolver uma realidade própria de vivência racional é a disponibilização ou publicização da informação ou do conhecimento. Trata-se da necessidade de tornar público, de conhecimento do público todas as informações necessárias para o devido desenvolvimento das consciências individuais. Apenas quando as pessoas tiverem suficiente ciência dos principais aspectos envolvidos na sucessão dos fatos é que poderão cultivar uma consciência crítica e atuante em relação a tal realidade. Inclusive, todos os cidadãos, ao buscar sempre manter-se devidamente informados através da imprensa, precisam ser ativos e não meramente passivos em relação ao que é divulgado.

Assim, segundo Hegel, a opinião privada e pública precisa ser informada, a fim de que consciente, esclarecida,

²⁰ Filme *Boa Noite e Boa Sorte* (Título original: *Good Night, and Good Luck*), Direção: George Clooney; Ano: 2004; País de origem: EUA; Gênero: Drama; Duração: 93 min. Paris Filmes.

possa agir com o maior grau possível de conhecimento e, com isso, também de responsabilidade pelas suas ações. No caso, a informação ou o conhecimento é condição necessária, mesmo que não suficiente, para uma devida liberdade, pois, em Hegel, ‘vontade livre’ e, logo, ‘responsável’ requer respectivo ‘saber’ e ‘querer’.

Portanto, o conceito hegeliano de liberdade de imprensa, vinculado ao de publicidade, é considerado meio de formação ou cultura, de “aprimoramento” (*Ausbildung*) da *Bildung*, tanto a nível individual, quanto familiar, social, estatal ou mundial. Inclusive, em Hegel, o “espírito do povo” (*Volksgeist*), “do tempo” (*Zeitgeist*) e “do mundo” (*Weltgeist*) dependem de tal “meio de formação” ou “meio de cultura” (*Bildungsmittel*).

Além disso, em Hegel, o cidadão ou o povo deve ser bem informado sobre as questões de ordem pública, pois quando informado ele não se deixa enganar ou iludir. Mas, afinal, sabemos que um cidadão ou um povo encontra-se devidamente culto ou informado, quando ele não se deixa mais iludir ou enganar ou, então, só podemos saber que não está devidamente culto ou informado quando se deixa iludir ou enganar?

Sobre isso, sabemos que existe o problema da relação entre informar e formar a opinião privada ou opinião pública, pois, para formar é necessário informar, mas, às vezes, informar não é suficiente para formar ou ser culto. Enfim, é necessário, mas não suficiente. Trata-se da necessidade da imprensa, enquanto baluarte ou sentinela da liberdade, de informar o cidadão sobre o que ele tem o direito, o dever e a obrigação de saber.

Contudo, diante de notícias opostas, qual irá “formar” a opinião privada ou pública? Afinal, existe a diferen-

ça entre informar as opiniões e desinformar as opiniões, cuja diferença apenas pode ser percebida por um discernimento culto. Mas, igualmente, convém registrar a seguinte questão: Diante de um indivíduo ou de um povo inculto convém ou não uma menor liberdade de expressão, pois as externalizações podem “formar” as opiniões mais extremas? Ora, em caso restritivo, como garantir o processo de “formação” ou de esclarecimento, na medida em que se mantêm alguns aspectos ocultos? Em contrapartida, em caso não restritivo, como evitar a possibilidade das opiniões serem ainda mais “formadas” pelas desinformações? Afinal, a desinformação “...forma” negativamente (deforma, conforma, etc.), diversas vezes, muito mais do que “forma” positivamente a informação, sobretudo quando os seres humanos foram acostumados a não saber e a nem querer saber. Para Hegel, contudo, como vimos, o cidadão tem o direito de ser informado, de saber, mas é seu dever ou sua obrigação também querer ser informado e, assim, se informar. Daí o direito/dever/obrigação de informar.

Trata-se, enfim, para Hegel, da necessidade de (se) informar e formar, que envolve um processo constante e, a princípio, gradativo de esclarecimento, aprimorando as consciências. Quanto mais cultas e informadas, tanto mais tais consciências podem tornar-se responsáveis ou livres, podendo sair da menoridade, assumir a maioridade, com respectiva autonomia ou autodeterminação. Contudo, dada a natureza humana, ser culto ou esclarecido não significa estar determinado a agir de forma ética. Afinal, a informação ou a formação (cultura) pode ser usada pelo ser humano, enquanto ser livre, tanto para o bem quanto para o mal.

Conclusão

Inicialmente, convém registrar que o método usado para adequadamente compreender a Filosofia Política de Hegel, sobretudo o seu conceito de liberdade de imprensa, foi uma rigorosa leitura e análise histórica e crítico-filológica, pois apenas assim é possível examinar a sua obra diante das circunstâncias em que foi exposta, evitando as interpretações equivocadas. Fundamentado nisso, pudemos citar e analisar as distintas interpretações expostas acerca do seu conceito de liberdade de imprensa¹²¹, pois há uma disputa entre o que Hegel, a princípio, disse e o que dizem que ele disse e/ou do que deveria ou poderia ter dito. Afinal, o objetivo da presente artigo foi expor e analisar, de forma crítica, o que Hegel realmente afirmou, na sua *Filosofia do Direito*, sobre liberdade de imprensa ou liberdade de comunicação pública.

Diante disso, é necessário destacar, por exemplo, que o texto da *Filosofia do Direito* e os demais publicados em vida por Hegel, sem exceção, foram todos sujeitados ao crivo da censura vigente, mas, sobretudo, os editados depois de 1819. Logo, urge considerar que Hegel expressou sua Filosofia Política numa época, em que a expressão pública, escrita ou oral, de certas opiniões não era livre e, por isso, em certas ocasiões, era até pretexto para perseguições e penalidades. Além disso, sabemos que o autor, antes da publicação da *Filosofia do Direito*, vivenciou a experiência de censura quando foi diretor e editor do Jornal de Bamberg. Inclusive, apesar de todos os seus esforços, tal jornal foi

¹²¹ Cf. KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

cassado ou fechado em 1809.

Assim, Hegel não desfrutou da liberdade para poder declarar toda e qualquer opinião. Ora, independente de tal não-liberdade, ele sempre defendeu a liberdade de imprensa, mas ressaltando que ela envolve necessariamente a respectiva responsabilidade. Afinal, em Hegel, liberdade de imprensa não significa a liberdade para externar arbitrariamente o que se quer. Porém, com isso, não se segue que ele ou sua filosofia foi subserviente à política da época; antes, pelo contrário, a despeito de não poder se expressar livremente, isso não o impediu de lutar contra a censura, a favor da liberdade responsável, como atesta a leitura dos seus textos. Inclusive, quanto a isso, sabemos que Hegel se ressentiu, em Bamberg, por causa da falta de liberdade de externalização científica e de adequada publicidade por parte do Estado. Além disso, ele sempre buscou assinalar a importância do jornalismo, pois considerava a leitura do jornal como uma ‘oração da manhã do cidadão’, o qual, de tal modo, põe-se a par da realidade. Ora, segundo consta, Hegel ‘religiosamente’ o fazia todo dia e o recomendava a todos.

Aliás, o que se acha em questão é o fato de Hegel ter escrito e publicado pessoalmente, em vida, o texto da *Filosofia do Direito*, em 1820/1821, por exemplo, numa época em que a Alemanha se encontrava em pleno estado de censura, dada a recente implementação, em 20.09.1819, das resoluções da Convenção de Karlsbad, realizada de 06 a 31.08.1819, produto do acordo entre o então monarca, Frederico Guilherme III, e o chanceler Metternich. Portanto, houve todo um clima político de vigilância e repressão, notadamente nos meios universitários e na imprensa, em função da vigência das três resoluções da Convenção de

Karlsbad, a saber: (1) Lei Universitária Federal, (2) Lei de Imprensa Federal e (3) Lei de Investigação Federal. Ora, mais especificamente, consta que a Lei de Imprensa Federal, no § 1, determinava que nenhum escrito podia ser impresso, em nenhum dos Estados confederados alemães, sem o conhecimento prévio e a precedente revisão de um censor, do serviço público de imprensa. Mas, além disso, sabemos que, na Prússia, a lei de censura foi ainda mais rígida, tendo uma regra de censura própria, divulgada em 18.10.1819, ampliando a censura e negando qualquer liberdade de censura, tanto nas Universidades quanto nas publicações. Nessa época, Hegel assumia e começava suas aulas ou lições na Universidade de Berlim e cogita-se que já tinha pronto o texto da *Filosofia do Direito* para começar a impressão. Porém, o que, com certeza, sabemos é que o Prefácio da obra expõe local e data, a saber: “Berlim, 25 de junho de 1820”; ou seja, apenas nove (9) meses depois do início da vigência dos decretos de Karlsbad e, ainda, apenas oito (8) meses depois do decreto na Prússia.

Aliás, ao constatar que Hegel não pôde se expressar de forma livre em 1820/1821, isso não compromete os dados e a conexão da *Filosofia do Direito* ao todo de seu Sistema; pois, antes, além de constatar que ele não redigiu nada sem antes ter pensado, sua Filosofia Política expõe também um conceito de liberdade de imprensa ou de comunicação pública que se mostra essencial no trabalho em prol da efetivação de seu princípio da liberdade.

Em suma, fundamentados sobretudo nos conceitos de Estado livre e orgânico, que depende de povo culto, do espírito do povo, de sua cultura, que aparece, em especial, na opinião pública, que depende da publicidade, enquanto um dos meios da imprensa, pudemos ver que, em Hegel,

sem a liberdade de imprensa, o princípio da liberdade perde um dos seus baluartes, um dos seus paladinos, por ser instrumento ou meio de proteção e de promoção da liberdade em geral. Resumindo, inclusive de forma inversa da exposta por Hegel, quanto mais existe informação (via imprensa ou publicidade) maior a possibilidade da opinião pública ou da população ser apropriadamente culta (ter cultura, formação), ser consciente e, com isso, tanto mais pode ser responsável por suas ações e, assim, também mais pode ser racional e livre, por exemplo, o cidadão, o poder legislativo, as leis, a Constituição e, enfim, o Estado. São aspectos que se encadeiam, enquanto verdadeiros elos vinculados uns com os outros, que só juntos mostram a complexa conexão ou corrente interligada de dados exposta por Hegel.

Assim, em Hegel, unem-se os conceitos de “discernimento culto”, de “opinião culta”, de “consciência culta”, de “vontade culta”, de “homem ou ser humano culto”, de “povo culto”, de “nação culta”, de “humanidade culta”, etc., todos vinculados ao conceito de “publicidade”, no caso, enquanto “meio de formação/cultura”. Ora, no § 319, a publicidade é vinculada diretamente com o conceito de “liberdade de comunicação pública” e, no § 319 A, com o de “liberdade de imprensa”, expostos sobretudo como um “meio” de “elevar” ou “aprimorar” o “grau de formação/cultura” tanto dos indivíduos (enquanto pessoas, sujeitos, membros de uma família, de uma sociedade e de um Estado [isto é, enquanto cidadãos]), quanto dos povos, das nações e/ou da humanidade. Mostra-se, assim, como a comunicação ou a imprensa, nas suas diversas formas ou mídias, efetivamente é e/ou pode ser um meio de formação/cultura.

Por fim, convém destacar a atualidade do conceito

hegeliano de liberdade de imprensa, registrando, por exemplo, a pertinência da exigência de Hegel de sempre informar o público, que envolve um processo constante e, a princípio, gradativo de esclarecimento, aprimorando, paulatinamente, as consciências. Afinal, quanto mais esclarecidas ou informadas, tanto mais tais consciências podem tornar-se devidamente responsáveis, podendo sair da minoridade, assumir a maioridade, com respectiva autonomia ou autodeterminação. Com isso, relaciona-se o seu conceito de liberdade de imprensa ao todo de sua *Filosofia do Direito*, enquanto elo essencial da corrente interligada do conceito hegeliano de liberdade.

Bibliografia

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica* [ECF (I)]. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito* [ECF (III)]. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Filosofia do Direito* [FD] (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung, 1821.

_____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Hegel Werke 7*. E. Moldenhauer e K. M. Michel (ed.). Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

_____ *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Heymer 1818/19*. In: HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition von K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973. T. 1, p. 217-351.

_____ *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Herausgegeben von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____ *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft - Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*. Nachgeschrieben von Peter Wannenmann. Herausgegeben von C. Becker... Einleitung von Otto Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

_____ *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts: Berlin 1819/20*. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Herausgegeben von E. Angehrn, Martin Bondeli e Hoo Nam Seelmann. Hamburg: Meiner, 2000.

BAVARESCO, Agemir. “A contradição da opinião pública em Hegel”. In: *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a*

Reinholdo Aloysio Ullmann. Draiton Gonzaga de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 13-49.

_____. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

CROCE, Benedetto. *Filosofía Práctica*. Trad. de Edmundo Gonzalez Blanco. Buenos Aires: Grandes Librerías Anaconda, 1942.

KERVÉGAN, Jean-François. “Présentation - Annoté”. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 1-66.

KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

_____; BAVARESCO, Agemir. “Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel”. In: Revista *Kriterion*, v. 119, 2009. p. 63-92.

_____; BAVARESCO, Agemir; SORDI, Caetano. “Mídias, Democracia e Opinião Pública: Diagnósticos, Teorias e Análises”. In: Agemir Bavaresco; Marcelo Gross Villanova; Tiegüe Vieira Rodrigues (Org.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 8-39.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Tradução e prefácio de Alberto da Rocha Barros; Apresentação de Celso Lafer. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

REVEL, Jean-François. *O conhecimento inútil*. Trad. de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *A democracia ameaçada: o MST, o teológico-político e a liberdade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WEBER, Thadeu. “Liberdade e Estado em Hegel”. In: *Filosofia: Diálogo de horizontes: Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*. Heloísa Pedroso de Moraes Feltes e Urbano Zilles (Org.). Caxias do Sul: EDUCS – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 317-324.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État – Cinq Conférences*. 6^a Édition. Paris: Vrin, 1985.

COMO RESOLVER DESARCORDOS MORAIS

Evandro Barbosa¹²²

I

É comum tratarmos problemas no âmbito político ou ético em pares, ou seja, sempre observamos o contraponto do que pretendemos defender ou criticar. Meu questionamento neste trabalho se centra na possibilidade de existir um critério de correção objetivo no cenário atual de grande desacordo moral em um *ethos* democrático. Para isso, embora reconheça que o texto possa perder em profundidade, tentarei oferecer um tom mais reflexivo ao longo do mesmo, deixando nas notas de rodapé explicitações maiores, quando houver necessidade, e apontamentos bibliográficos para quem desejar se aprofundar neste tema.

Antes de especificar este ponto, gostaria de situar minha reflexão em dois contextos. Primeiro, uma retrospectiva à segunda metade do século XX nos coloca em um embate célebre para os compromissados em discorrer sobre elementos ético-políticos. Refiro-me à perene discussão

¹²² Doutor em Filosofia pela PUCRS. Pós-Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, bolsista CAPES/FAPERGS. Contato: evandrobarbosa2001@yahoo.com.br

entre liberais e comunitaristas (*the liberalcommunitarian debate*) e, embora reconhecidamente seja um diálogo de surdos no mais das vezes, acredito que não podemos desconsiderar seus profícuos debates teóricos, os quais muitos insistem em suplantar ou relegar a um segundo plano. Por sorte, houve a negativa do *mundo político* sobre o engessamento desse debate ao se retomar as discussões e preocupações clássicas sobre justiça, distribuição de renda, igualdade, etc. O contexto insuflado por debates sobre raça, sexismo e cidadania trouxe à tona o que jamais deveria ser esquecido: que tanto ética quanto política terão um eterno hóspede, qual seja, seus questionamentos. Por isso, um de meus propósitos neste *paper* será explorar o cenário atual de desacordo moral, questionamento comum a comunitaristas e universalistas.

Concordo com MacIntyre que a sociedade contemporânea está marcada por uma crise moral em que persiste uma certa inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificadas sobre justiça e racionalidade prática¹²³. E o que ele chama de desacordo moral Rawls entenderá como a consequência do pluralismo das sociedades democráticas. Não pactuo do pessimismo de MacIntyre em relação ao projeto iluminista e, por consequência, aproximo-me muito de Rawls e a tradição deontológica que lhe subjaz. Para tanto, assumo a proposta de uma objetividade

¹²³ Um bom exemplo do autor é sua famosa parábola de uma catástrofe que acontece às ciências naturais e o que resta é uma fragmentação do conhecimento. E faz a comparação: “A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave confusão, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi.” (MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001, 1, p. 15).

moral alcançada via imparcialidade de um modelo procedimental – de inspiração kantiana – de justiça via o contratualismo político.

Segundo, também pretendo direcionar meu questionamentos aos interessados em metaética e ética. Não me parece proveitoso qualquer postura excessivamente ortodoxa, sejam metaéticos que tomam conta das discussões sobre ética, reduzindo-a a problemas de linguagem moral, ou teóricos normativos que sucumbem à ideia de que suas teorias devem sempre tomar a dianteira dessas questões sem a necessidade de limpar o terreno conceitual (trabalho que o primeiro sabe fazer muito bem). Faço alusão ao célebre questionamento que Isaiah Berlin¹²⁴, entre tantos, faz sobre a morte ou o enfraquecimento da teoria política a partir de 1950. Modelos normativos tradicionais – em especial, a tríade teoria das virtudes, utilitarismo e deontologia de inspiração kantiana – começaram a perder espaço para o chamado comportamentalismo. Seu escárnio para com questões normativas é facilmente identificado quando percebemos o behaviorismo americano tomando frente e fazendo uso das *ferramentas* oferecidas pelo positivismo lógico, cuja insistência em fazer ciência acabou por reduzir as preocupações normativas a um passivo identificar de comportamentos.

Berlin citava que havíamos nos tornado, em certa medida, prepotentes no quesito política, pois pensávamos saber exatamente quais eram os problemas a serem resolvidos, bem como as melhores soluções para os mesmos. Nesse sentido, às democracias ocidentais bastava apenas

¹²⁴ BERLIN, I. 1962. “Does Political Theory Still Exist?” *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 2nd series.

descobrir o meio mais eficaz de implantá-las no seu âmago e resolver todas as suas mazelas. Nesse cenário, é irrelevante dizer que teoria política perdeu muito do seu porquê, uma vez que não parecia ser mais necessário discutir filosofia ou parâmetros normativos de forma mais consistente. O entricheiramento daqueles que ainda se prestavam a esse trabalho, agora tomado como algo secundário e mesmo desnecessário, pode ser comparado ao enclausuramento de um moribundo. No caso do teórico político, seus delírios não deveriam mais ser observados nos departamentos de Ciência Política, restando a eles procurarem espaço na filosofia, como se esta fosse o espaço para loucuras acadêmicas ou um espaço para debates sem necessidade.

Acredito ser viável sua proposta de um contratualismo político a partir do qual a justiça assume sua forma de virtude artificial construída via processo deliberativo. Para usar os termos de Forst, não parece mais haver espaço para divisão *tout court* entre os indiferentes ao contexto (*kontextvergessen*) e aos obcecados por este (*kontextversessen*) no debate liberal-comunitarista¹²⁵. Minha inspiração para superar os desacordos morais – e, conseqüentemente, sua possibilidade de justificação – parte do construtivismo político de John Rawls em sua obra *Political Liberalism*¹²⁶.

Como procurarei deixar claro, acredito que a resposta passe por dois pontos. Primeiro, assumir uma postu-

¹²⁵ FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. Prefácio.

¹²⁶ RAWLS, John. *Political Liberalism (PL)*. New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996. Para as citações, usarei a tradução de Álvaro de Vita: RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Também sugiro: RAWLS, John. “Kantian Constructivism in Moral Theory (1980)”. *Collected papers*, org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

ra deontológica liberal enfraquecida – tendo por *background* a teoria normativa de Rawls – visando oferecer uma proposta de justificação moral por meio de um modelo procedimental. Segundo, a defesa de um contratualismo político como base para este modelo.

II

Não penso que a filosofia moral está à procura de qualquer tipo de conhecimento que possa ser aplicado como padrão de correção para a ação, por isso início minhas observações fazendo a defesa de um recurso de justificação procedimentalista. No contexto de uma filosofia prática envolvida com problemas morais/políticos, é comum que os interlocutores ofereçam as mais diversas bases racionais de legitimação. Basta observar qualquer situação corriqueira de conflito para sabermos que nossa convivência requer um mínimo de sociabilidade.

Para exemplificar, faço uma analogia a um ensio de David Hume, de 1757, intitulado *Of the Standard of Taste*¹²⁷ (traduzido para o português como *Sobre o padrão do gosto*). Seu célebre questionamento recai, como o próprio título sugere, sobre a possibilidade de existir um padrão de gosto para analisarmos nossas preferências estéticas. De modo simplificado, sua proposta admite duas possibilidades: (a) *Gosto não se discute*, ou seja, cada um tem o seu e não seria

¹²⁷ Cf. HUME, David. “Essay VI – Of the Standard of Taste”. *Moral Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006. Segue sua definição: “It is natural for us to seek a *Standard of Taste*; a rule, by which the various sentiments of men may be reconciled; at least, a decision, afforded, confirming one sentiment, and condemning another.”(p. 347)

possível escolher um destes como parâmetro. Nesse caso, estaríamos impossibilitados de dizer quem é melhor, se Homero ou Paulo Coelho. Ou (b) *gosto se discute* e podemos encontrar um padrão a partir do qual analisamos nossas preferências e dizemos qual a mais acertada, se ler a *Odisseia* ou o *Alquimista*. A comparação para os problemas morais é simples: existe uma multiplicidade de razões ofertadas para defender determinado posicionamento diante de um desacordo *x*. Logo, o que resta é admitir um ceticismo moral e assumir a postura de uma impossibilidade de resolução para problemas morais (equivalente à postura *gosto não se discute*), ou assumimos o oposto e abrimos a possibilidade de um padrão moral objetivo (equivalente à postura *gosto se discute*). Penso que a última opção possa ser melhor defendida partindo do pressuposto de que princípios de justiça podem ser *construídos* a partir de um modelo procedimental, tendo por pressuposto o liberalismo político de Rawls.

Todavia, há um paradoxo incrustado no âmago do liberalismo. Em geral, a aporia se torna latente quando os liberais tentam argumentar em favor das instituições sociais e políticas frente a outros modelos. Ora, quem quer que argumente: *políticas liberais são a saída mais viável para a solução de problemas gritantes (escravidão, xenofobismo, intolerância,...)* deverá concordar de que estas políticas liberais devem ter aceitação pública, ou seja, devem ser sancionadas pelas pessoas que serão por elas governadas. Se liberalismo é sinônimo de liberdade individual, logo os liberais não podem pensar em impô-la às pessoas apenas porque julgam o liberalismo ser a ideia correta. Nas palavras de Korsgaard – que levanta essa problemática – “(...) we cannot tyrannize over others in the name of liberalism and still be consistent

liberals”¹²⁸. Não tenho a pretensão aqui de justificar o Estado liberal, nem apresentar argumentos que demonstrem a necessidade [grifo em ‘necessidade’] de impor um regime liberal sobre um povo não liberal. Antes disso, minha preocupação está na própria manutenção das justificativas políticas dentro de um Estado liberal que, nesse estado, tentam dirimir conflitos.

Em poucas palavras, trata-se de resolver desacordos morais. Considere hipoteticamente que em determinada sociedade a religião majoritária se mostra totalmente contrária ao aborto em qualquer situação. Alguém poderia objetar: *qual sua motivação para isso?* Ao que esta maioria responderia: *nossa religião acredita que Deus não quer que matemos qualquer vida humana em qualquer situação*. Todavia, esse não seria um motivo *razoável*¹²⁹ para que a minoria aceitasse os termos e, desse modo, esse argumento não seria razão suficiente para uma ação coercitiva que obrigasse a minoria a preterir sua opção pelo aborto e modificar sua crença de

¹²⁸ KORSGAARD, Christine M. “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”. In: *Philosophy in America at the Turn of the Century*. Philosophy Documentation Center”, pp. 99-122, p. 113.

¹²⁹ Rawls faz uma clara distinção entre razoável e racional em *Liberalismo político*, Conf. II, §1 .O razoável tem uma dimensão pública e política que o racional não alcança e, por isso, não é oriundo deste, pois a condição de razoabilidade indica apenas a disposição de atender e acatar os termos da cooperação social, bem como reconhecer a responsabilidade por seus atos e juízos de valor na esfera pública, lugar em que se encontram todas as vontades. Para contrastar, Sibley faz uma diferenciação entre o racional e o razoável muito mais ampla, mesmo assim Rawls concorda com ele em relação a esta distinção. Em *The rational ‘versus’ the reasonable*, o autor começa fazendo uma interessante discussão sobre como Kant e Hume assumem o conceito de racional, para depois passar a trabalhar o problema do primeiro e a possibilidade de se estabelecer o segundo. Cf. SIBLEY, W. M. “The rational versus the reasonable”. In: *The Philosophical Review* Vol. 62, N° 4. Out., 1953, pp. 554-560.

que isso seja o *justo*, pois ele não encontra o critério da *razão pública*, ou seja, não é publicamente reconhecido por todos. Por isso, essa maioria religiosa não poderia ser intransigente e querer que todos abominem o aborto a partir de sua concepção particular de bem (o que Rawls chama de doutrina abrangente moral/religiosa). Evidentemente, ela [a maioria] poderia levantar bons argumentos (teológicos, metafísicos ou mesmo históricos) em favor de sua posição, frente a que os demais (ateus e partidários de outras concepções de bem) se levantariam e apresentariam também muitos argumentos bem fundamentados para professar sua opinião, de modo que a solução para esse embate não aconteceria e as diferenças continuariam.

O fato é que os argumentos levantados por ambas as partes no exemplo acima são racionais, ou seja, são fundamentados e justificados sobre uma base consistente. Numa sociedade moderna, o indivíduo tem a possibilidade do diferente, pois a pluralidade de doutrinas filosófica, religiosa, metafísica ou mesmo de ‘bem viver’ (*good life*) exige o reconhecimento do *razoável* nessas condições, de sorte que a disputa acima exposta transcende as condições de um liberalismo ou comunitarismo no que diz respeito a sua base justificadora. Essa é a razão pela qual não podemos assumir um tipo de justificação, no âmbito das políticas liberais, sobre elementos controversos de bases metafísicas ou filosóficas tais como éticas substantivas ou modelos utilitaristas com argumentos de valor consequencialista [meio – fim]. Nesse sentido, concordo com o posicionamento que *justiça como equidade* de Rawls é uma proposta interessante a partir do que ele compreende como *político*.

Entretentes, a proposta de uma base pública de justificação – aos moldes rawlsianos – se depara com um

problema: “(...) how are we to give reasons that everyone can accept, in a society where people derive their reasons from radically different conceptions of the good?”¹³⁰ Problemas levantados contra as éticas deontológicas, de estrutura muito similar, parecem nos inquietar e remetem exatamente à busca de princípios autônomos, *i. e.*, que a justificação das ações derive de princípios com força política e não apenas moral. Qualquer um que busque leis práticas universalíssimas lida com esse problema de justificação. No caso do exemplo acima, pela impossibilidade da escolha de um princípio particular arbitrariamente, a primeira resolução é impedir que uma concepção particular de bem comprometa a liberdade dos cidadãos e se torne preponderante. O fato é que a escolha de um princípio particular de justiça parece denotar alguma preferência arbitrária de um bem sobre outros. Oscilamos entre o ceticismo moral, segundo a qual o juízo moral é subjetividade emotiva, e o fundacionalismo de argumentos transcendentais do tipo kantiano. Penso que o modelo construtivista em teoria prática, atrelado a um procedimentalismo, seja uma boa proposta para que um padrão de correção seja estabelecido. E é justamente esse procedimento que parece garantir tanto a possibilidade de um construtivismo político, quanto a imparcialidade da teoria normativa a reger a sociedade.

Apresento aqui a defesa de um modelo procedimental de justiça a partir da teoria de John Rawls. Kant defendeu um princípio normativo de universalizabilidade baseado no *Faktum der Vernunft*, valendo-se de uma estrutu-

¹³⁰ KORSGAARD, Christine M. “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”. In: *Philosophy in America at the Turn of the Century*. ‘Philosophy Documentation Center’, pp. 99-122, p. 113.

ra transcendental por meio do qual o sujeito racional age moralmente. Rawls, a partir de uma leitura construtivista do dispositivo de representação, se apropria do princípio universalista procedimental kantiano. Tem-se, então, uma articulação do procedimento kantiano (cujo imperativo categórico denota um universal que em Rawls se executa por meio de um equilíbrio reflexivo) com as concepções-modelo de sociedade¹³¹ e de pessoa¹³² rawlsianas. A alternativa passa a ser uma concepção de justiça estritamente política, sem nexos ou apelos a princípios metafísicos. Em suma, uma concepção política de justiça *de per se*, que deve ser diferenciada das doutrinas abrangentes (morais, filosóficas ou religiosas).

Uma vez assumido esse modelo ético do tipo kantiano para a formulação dos princípios de justiça, meu propósito é conciliar a concepção contratualista do liberalismo democrático com a proposta procedimentalista de justificação para a justiça (não intuicionista nem utilitarista). Trata-

¹³¹ Trata-se de “(...) uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça” (*LP*, §6). Esta sociedade precisa preencher três requisitos: primeiro, todos os indivíduos aceitem e saibam que os outros também aceitam os mesmos princípios de justiça; segundo, que todos reconheçam a semelhança entre a estrutura adquirida (em especial, as instituições políticas e sociais como sistemas de cooperação) com aqueles princípios; terceiro, que os cidadãos dispunham de um senso de justiça (cf., *LP* §6).

¹³² Apesar de admitir a ideia de Paul Hoffman (*LP*, §5, nota 31) de que não admitir uma concepção metafísica de pessoa seria, mesmo assim, predispor de uma tese metafísica, Rawls afirma que sua concepção de pessoa não é propriamente metafísica no sentido de seguir uma doutrina metafísica abrangente. Entende ele que suas formulações acerca do conceito de pessoa são tão gerais que não podem ser identificadas com uma doutrina específica. “Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez eles sejam tão gerais que não se distinguiriam entre visões metafísicas.” (*Idem*).

se de uma relação em que, estando as instituições políticas justificadas pelo contratualismo, será pela sobreposição da justiça ao bem que o liberalismo fundamentará a legitimidade do contrato social. Entretanto, se a ideia é uma justiça procedimental como imparcialidade, um modelo contratual posto como mero dispositivo de regramento dos interesses e vantagens individuais não serve. Nesse caso, uma sociedade justa visa uma forma de liberdade em que prevalece um sistema equitativo de cooperação, na qual o conjunto dos direitos e deveres são assegurados e definidos através de dispositivos procedimentais, na medida em que os cidadãos dessa sociedade bem ordenada se subscrevem ao império da lei (*the rule of law*)¹³³. O intuito de uma procedimentalismo é justamente permitir que princípios de justiça sejam construídos a partir de uma base pública de justificação.

A redução ao âmbito do prático demonstra que uma vontade capaz de agir segundo conceitos ainda é insuficiente para uma vontade livre. Como quintessência do que muitos entenderam ser um solipsismo metodológico, a tese kantiana de um sujeito prático que age autonomamente determinando fins a si mesmo continua no olho do furacão do debate contemporâneo. Pode parecer resolvida pela ‘calmaria’ nas respostas de Apel, Habermas ou Rawls sobre a fundamentação de princípios de justiça universalmente válidos, contudo mesmo as propostas de uma leitura prag-

¹³³ RAWLS, John. *A Theory Justice (TJ)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Para as citações, usarei a tradução para o português de Jussara Simões (com revisão de Álvaro de Vita): RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Para maiores esclarecimentos sobre a relação que Rawls estabelece entre liberdade, princípios de justiça e império da lei, cf. *TJ*, § 38.

mática habermasiana do transcendental de Kant, da reciprocidade dialógica universal de Apel ou a posição original de Rawls como reinterpretação do imperativo categórico kantiano parecem ser insuficientes para determinar com precisão qual é o princípio moral fundamental. O apelo iniciado com Kant ao âmbito do prático exige princípios ou regras extraídos da razão e não simplesmente de conceitos do entendimento, estes simples descrições. Nesse sentido, uma interpretação procedimental do imperativo categórico deve servir como parâmetro para que os agentes avaliem as máximas implícitas em suas ações e construam normatividade.

Muitos entendem que fazer uso de um modelo procedimental pode ser problemático. Axel Honneth é um dos que tratam atualmente dos limites do procedimentalismo, os modelos de justiça distributiva e das bases da teoria da justiça em geral¹³⁴. Seu questionamento de que um modelo de justiça procedimental fica reduzido a uma concepção de justiça distributiva parte dos pressupostos necessários para tal justificação, a saber, *a*) a base de uma autonomia pessoal e *b*) o próprio procedimento utilizado pelo modelo liberal. Honneth chama o primeiro pressuposto (*a*) de componente material, ou seja, indivíduos que cooperam pactuam garantias de que sua liberdade não lhe será retida.

¹³⁴ É evidente que o argumento de Honneth transcende a discussão sobre o melhor modelo: justiça substantiva ou justiça procedimental. Para mais elementos acerca de sua teoria crítica, confira: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003; NOBRE, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 07-19.

Parece haver um reforço excessivo no conceito de liberdade individual para os liberais (o afamado problema do atomismo social), de modo que o propósito inicial de estabelecer princípios justos é desvirtuado para uma simples ideia de garantia de direitos individuais. A consequência inevitável seria uma unilateralização que limita a normatividade a um *paradigma de distribuição*, de modo que a justiça fica drasticamente reduzida à preocupação com os bens individuais de cada um. Associe-se a isso a forma de construção destes princípios e ver-se-á que esse procedimentalismo constitutivo, ao levar em consideração a autonomia pressuposta dos sujeitos, apenas legitima esta forma equivocada de estabelecer princípios. Primeiro, pela redução a um atomismo social do indivíduo. Segundo, pela forma como são designados princípios, ou seja, pelo procedimento que encobre uma redução da esfera normativa a um modelo de razão instrumental¹³⁵.

Todavia, a empreitada é justamente esclarecer que assumir uma postura construtivista para princípios morais não significa descartar outras equações empenhadas em fornecer modelos de justiça e muito menos se reduzir a este aparente esfacelamento do modelo procedimentalista, na mesma medida em que parece ser equivocado propor um embate estanque universalismo *versus* comunitarismo. Primeiro, não defendo uma análise do contratualismo via justiça como vantagem mútua aos moldes hobbesianos. Segundo, o procedimento pode ser entendido como suficientemente capaz de justificar este propósito. Evidentemente não se trata de fazer uma redução a um procedimentalismo

¹³⁵ Cf. HONNETH, A. “A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo” (trad. A. Sobottka e J. Ripoll). In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 09, n° 03, set-dez 2009, pp. 345-368.

como forma instrumentalizada de propor princípios como parece pensar Honneth. Pelo contrário, penso que compreender sua abrangência e delimitar seu uso permitem explorar certas questões fundamentais sobre este método para a filosofia moral. A recusa deontológica de um modelo substancial forte de justiça, bem como de seus problemas de difícil solução, enfatizam a importância seminal de que um modelo construtivista suporta, principalmente pelos recursos procedimentais que lhe são permitidos, uma base de justificação.

O fato é que o modelo procedimental se mostra interessante para que uma teoria da justiça política possa se justificar. Um procedimentalismo contratual, inspirado nas bases práticas da filosofia kantiana, coloca um “roteiro hipotético de reflexão” (*hypothetical course of reflection*)¹³⁶ que permite um construtivismo político como modelo normativo fundamentado na própria situação, sem vínculo metafísico ou transcendental. Um modelo de justiça procedimental pura¹³⁷ permite, assim, que a concepção de justiça não seja deduzida de *premissas axiomáticas* ou pressupostos independentes¹³⁸. As bases contratualistas são retomadas sob o mote de que regras procedimentais-formais permitem resultados equitativos e parecem reforçar o caráter revisionista de um liberalismo político. Por isso, passo agora ao segundo ponto: defender um contratualismo político como via de

¹³⁶ *TJ*, §2.

¹³⁷ Rawls irá fazer uma distinção entre justificação procedimental perfeita, imperfeita e pura. Cf. *TJ*, §14.

¹³⁸ “(...) ao contrário, sua justificativa é um problema da corroboração mútua de muitas considerações, do ajuste de todas as partes numa única visão coerente.” (*Idem, ibidem*).

salvação para justificar uma base suficiente para resolver desacordos morais.

III

Ao longo da história, opositores do modelo contratual fazem duas objeções fortes: I) um contrato, nos termos expostos, nunca foi realmente firmado; II) o modo como o contrato cria normatividade (e obrigação moral) é circular ou leva a um regresso *ad infinitum*. O argumento para esta última objeção [ponto II] é que deveriam existir condições anteriores que possibilitassem o contrato, ou seja, a máxima *pacta sunt servanda* (os pactos devem ser cumpridos) não deixa de ser ela mesma um acordo de que haja fidelidade ao pacto que *será* acordado. Nesse sentido, a obrigatoriedade do pacto seria anterior a ele, pois essa obrigatoriedade parece exigir algo anterior a si, e assim sucessivamente, caindo em um regresso sem fim. Logo, as normas surgidas do contrato seriam dependentes de uma obrigatoriedade normativa inerente ao estado de natureza, no qual não pode existir qualquer contrato.

A pretensa alegação de que os agentes teriam razões para aceitarem princípios morais pactuados é insuficiente para explicar a adoção de tais princípios como sendo moralmente justos. O problema da motivação moral não diz respeito tão somente ao problema da justificação, ou seja, conceitualizar motivação moral em termos de razões normativas reduziria-o a uma justificação no próprio procedimento. Por isso, não parece ser viável limitar a questão normativa de princípios a uma mera questão de justificação e não de motivação. O problema da justificação parece ser de difícil solução, por isso tendo a concordar com Rawls

em *Political Liberalism* para contornar essa questão propondo argumentos políticos em sociedades democrática, o que parece reduzir o âmbito dessa justificação à esfera política. Com isso, as intuições compartilhadas por esses agentes expressam uma cultura pública de fundo e através de um procedimento de construção de princípios dá-se o processo reflexivo acerca desses juízos ponderados.

Novamente, encontramos-nos entre *Cila* e *Caribdis*. Poderíamos adotar uma posição cética, pura e simplesmente, ou retomar um modelo de justificação forte como o apelo transcendental kantiano ou mesmo a metafísica descritiva de Strawson – para citar outro autor – acerca de um conceito de pessoa primitivo que, inclusive, conceberia a atribuição de personalidade a ela para justificar o ponto de vista de segunda pessoa¹³⁹. Entrementes, tendo em vista que o construtivismo político tem uma base deontológica, minha pretensão não é se deter em uma concepção particular de pessoa, a fim de demonstrar um psicologismo moral inerente ao indivíduo. Ao contrário, minha preocupação se estende para a ideia de que a pessoa como agente moral não solipsista é capaz de oferecer argumentos a favor da construção de princípios políticos. Por isso, a dimensão normativa terá como escopo o procedimentalismo para fornecer aos indivíduos – moralmente motivados – as condições formais para que estes consigam estabelecer critérios objetivos para seu padrão moral. Em suma, tais agentes são dotados de capacidades morais que lhes permitem superar o colapso da justificação caso seu contratualismo não dispusesse de tais pressupostos.

¹³⁹ Cf. STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 2002, p. 11.

Agentes práticos podem ser obrigados a cumprir normas que, talvez, não tenham o caráter de obrigação. Essa relação entre o normativo e o moral aparece na figura do neocontratualismo sem premissas ou apelos metafísicos. Nesse sentido, a autoridade legítima das leis deriva das capacidades morais dos indivíduos submetidos a ela. O uso do modelo contratualista para a elaboração de uma teoria moral permite algumas vantagens consideráveis, pois, valendo-se da teoria do contrato travestida em um dispositivo procedimental – como faz Rawls com sua posição original – ,é possível construir princípios políticos de justiça como algo que não está pré-definido. Logo, a normatividade é decorrente de uma concepção de pessoa que, enquanto dotada de capacidades morais, pode pactuar e restringir a própria liberdade sob o mote do que é racionalmente querido. Nesse sentido, o contrato nos oferece uma obrigação moral que não decorre de uma concepção de bem anterior que possa ser identificada como a *virtude cardinal*. Pelo contrário, a construção de princípios de justiça reforça seu ideal deontológico de primazia sobre o bem, ao mesmo tempo em que concebe a possibilidade de agentes autônomos, pois são eles que escolhem tais princípios. O contratualismo, sob a forma de justiça procedimental pura, oferece a possibilidade de justificação para um ordenamento moral legítimo, ou seja, aquele provindo do contrato.

Resolvida esta questão, partimos para outra: de onde surge a obrigação nesse caso? Se o caráter de obrigação não é decorrente de um contexto de deveres anterior ao pacto, resta apenas que seu desenvolvimento se dê a partir do próprio acordo. Seria possível apelar para um modelo jusnaturalista e afirmar a existência de direitos naturais, sendo estes a base para a normatividade criada pelo contra-

to (Hobbes e Locke parecem ser precursores dessa visão)? Contudo, em um mundo pós-moderno, se não parece ser admissível a existência de um dever natural e pré-artificial, como será possível justificar a ideia do contrato ou mesmo a legitimidade das obrigações morais para os indivíduos? Resta tão somente que a obrigatoriedade moral decorra do próprio procedimento do contrato, ou seja, a obrigação é paralela à própria construção dos princípios. Quer dizer, a obrigação não pode ser decorrente de uma concepção de bem anterior e exterior à ideia de pacto. Por isso, o propósito de uma justiça procedimental pura é justamente não ter um critério independente de justificação, não apenas pela necessidade de imparcialidade, mas também para denotar que a obrigação decorra tão somente da concepção de justiça construída. Desse modo, o neocontratualismo com estas bases não pode ser acusado de circularidade, haja vista que a gênese das obrigações morais não recorre a uma obrigação precedente, cuja ordem lhe é externa.

Quanto à objeção de que o contrato jamais tenha se realizado verdadeiramente [ponto I], ou seja, jamais pessoas se reuniram para acordar normas morais, parece que a resposta contratualista encontrou seu impulso determinante em Kant, na medida em que este desdobra o contratualismo de *fato* para um contratualismo *hipotético* enquanto ideia da Razão¹⁴⁰. Quer dizer, o contrato não é tomado com algo histórico, uma vez que a Razão não precisa buscar empiricamente a justificação da moralidade; antes, tão somente nela mesma. *Mutatis mutandis*, um modelo de justiça proce-

¹⁴⁰ Cf. KANT, I. “Sobre o dito comum: isto pode ser verdadeiro na teoria, mas não se aplica na prática” (1793). In: *Teoria e Prática* (org. J. M. Palácios, M. Lopez e R. Aramayo), Madrid: Tecnos, 1986, pp. 01-60.

dimental pode assumir essa condição de experimento da razão e direcionar para uma concepção completamente distinta de legitimidade e obrigação, uma vez que o caráter de obrigatoriedade é assumido como artifício para a razão prática estabelecer normas.

Em se tratando dessa posição imparcial, o contrato requer uma escolha racional das partes que irão determinar quais princípios de justiça devem ser estabelecidos na posição original. De qualquer modo, a dúvida ainda persiste para muitos se um contratualismo hipotético é capaz de legitimar tais princípios. Porém, esta objeção não diz respeito a esse modelo de contrato, justamente porque a legitimidade – e, por consequência, sua obrigação – de suas normas morais não é em relação às ações (como em uma ética teleológica aos moldes utilitaristas), mas aos fins que os indivíduos tomam como motivadores (*móbeis*)¹⁴¹.

Sendo assim, a remodelagem feita por Rawls do contratualismo a partir de um dispositivo heurístico permite pensar que esta situação não é uma assembléia ou agrupamento de um momento determinado. A questão de números não é relevante aqui, pois o necessário é a condição equitativa das partes para a escolha deliberada. Por isso, o propósito de um construtivismo político, no uso de um tipo de operação hipotética¹⁴², não pode prescindir da ideia de que a justiça surge como equitativa. Barry concorda que o construtivismo, em linhas gerais, é “(...) the doctrine that

¹⁴¹ Ou seja, “(...) as normas morais não são obrigatórias porque elas decorrem de um contrato (imaginado), elas são obrigatórias porque elas são de tal modo constituídas que se pode pensar que elas derivam de um contrato.” (STEMMER, Peter. “Contratualismo moral”. In: *Ethica*, Rio de Janeiro, vol. 9, nº 1 e 2, 2002, pp. 203-226, p. 218).

¹⁴² *TJ*, §14.

what would be agreed on in some specified kind of situation constitutes justice”¹⁴³, o que faz supor que a necessidade de equidade para um resultado justo seja uma ramificação do construtivismo que, com suas peculiaridades, o torna possível. Primeiro, porque a relação entre construtivismo e a tradição do contrato social não pode ser testada, na medida em que a situação na qual o conteúdo da justiça é definido tenha que passar por uma prova ética. Quer dizer, como validar um contrato cuja validade ética é julgada por argumentos éticos já avaliados? Não podem existir determinações de bem fora do contrato que devem definir o que está dentro do contrato. Segundo, justamente porque aquilo que for acordado sob as circunstâncias da justiça constitui a justiça e deve ser tratado como construído. Desse modo, seguindo a linha de Barry e Rawls – que tem esse argumento em comum – o próprio acordo *constrói* o conteúdo do que é a justiça¹⁴⁴.

Se pensarmos em termos de função de um contratualismo hipotético, parece evidente que este desempenha a possibilidade *construtiva* de configurar interesses justamente para justificar os princípios que irão ordenar a estrutura básica de uma sociedade. Um neocontratualismo rawlsiano, nesses termos, oferece uma possibilidade de justificar orde-

¹⁴³ BARRY, Brian. *Theories of justice*. California: University California Press, 1989, VII, 33.

¹⁴⁴ Diz Barry: “It clearly fits my own definition of constructivism in that we eschew any independent criterion of justice and say that the agreement it self creates the content of justice” (BARRY, Brian. *Theories of justice*. California: University California Press, 1989, VII, 33). Por sua vez, para Rawls: “(...) a justiça procedimental pura se verifica quando não há critério independente para o resultado correto; em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado” (IJ, §14).

namentos normativos para a correlação entre os indivíduos, na medida em que se oferece uma configuração determinada de interesses que irão direcioná-los.

IV

Kafka, em seu conto *Colônia penal*, fala de uma máquina pela qual o condenado passa e o crime lhe é inscrito na carne através de imensas agulhas que lhe atravessam o corpo, matando-o, como se a moral (justiça) fosse mera artificialidade. Essa metáfora kafkiana não deixa de demonstrar a preocupação com o problema moral para as teorias normativas, ao mesmo tempo em que demonstra suas limitações e seus problemas inerentes. Assumir uma postura contratualista não significa limitar o escopo argumentativo a uma esfera inteiramente fechada de um procedimento que instaura normatividade. Reduzir a essa esfera puramente procedimental seria equiparável à criação de um supercomputador (semelhante à máquina que Kafka fala), no qual seriam inseridas determinadas codificações que lhe permitiram analisar cada ação moral e prescrever a devida sanção.

Por sorte ou não, o modelo contratualista não pode se resumir a um simples procedimentalismo. Uma retomada desse modelo exige rever alguns de seus pressupostos e demonstrar que, atualmente, não é sustentável justificar uma base normativa a partir de direitos naturais ou, então, reduzi-la a simples artificialidade criada. A proposta é que um relativismo cultural seja admissível nos termos de um pluralismo, sem incorrer em um relativismo ético. É nesse sentido que Rawls coloca suas bases na teoria contratual, na medida em que a transfigura como método procedimental

para a construção de princípios baseados em um pressuposto estritamente político. Dessa forma, o uso do dispositivo procedimental, imbuído de um pressuposto deontológico-construtivista, poderia contornar o problema de um relativismo cultural sem cair em um relativismo moral¹⁴⁵. Seria o fio da navalha entre o ceticismo e o universalismo fundacionalista.

No meu entender, o contratualismo pode ser retomado enquanto procedimento que possibilita normatividade, não obstante seu uso em uma proposta deontológico-construtivista requeira a resolução de alguns problemas. Mesmo assim, permanece a grande questão: como entender esse contrato? Em outras palavras, por que o agente deve obedecer aos princípios estabelecidos? Se o procedimentalismo, *de per se*, não é capaz de criar normatividade, em termos de obrigação e legitimidade, tornam-se necessários agentes morais que façam uso deste. Por outro lado, tais agentes não poderiam resumir suas escolhas a razões particularizadas (suas concepções de bem). A tentativa, desse modo, é justamente demonstrar que o construtivismo, a partir de uma base contratual remodelada em termos procedimentais, é capaz de justificar princípios capazes de ser este padrão de correção, reafirmando uma posição aberta de imparcialidade do político. Se a Terra fosse suficiente-

¹⁴⁵ Cf. BENEDICT, Ruth. *Patterns of culture*. New York: Mentor Book, 1959. Benedict faz uma extensa comparação do homem com a sua cultura, colocando-os ambos, em seu desenvolvimento, como resultado dessa interação. Ela é adepta da ideia de um relativismo cultural forte, pois as mais diversas culturas detêm diferentes modos de compreender os imperativos morais, tudo porque seu contexto, suas relações e suas afinidades são diferentes. Contudo, não concordamos com tal posicionamento, pois indicar o relativismo cultural como existente não significa pactuar com a ideia de relativismo moral, posto que padrões culturais não são justificados simplesmente porque uma maioria os aceita.

mente grande para que os seres humanos não precisassem conviver uns com os outros, a necessidade de um contrato talvez não fosse tão grande. Mas ela não é. Por isso, problemas morais estão intimamente atrelados às formas de convivência entre os indivíduos. Desconsiderar esse elemento compromete consideravelmente qualquer tentativa de ordenamento, seja como simples vantagem mútua, seja como justiça procedimental como imparcialidade.

Bibliografia

ARAÚJO, M. “A fundamentação contratualista dos direitos humanos”. In: *Ethic@*. Florianópolis, vol. 08, n.º 03, p. 09-23, Maio 2009.

BARRY, Brian. *Theories of justice*. California: University California Press, 1989.

BENEDICT, Ruth. *Patterns of culture*. New York: Mentor Book, 1959.

BERLIN, I. 1962. “Does Political Theory Still Exist?” *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 2nd series.

CONSTANT, Benjamim. “De la liberte des anciens comparée à celle des modernes”. In: *De la Liberte chez les Modernes: Écrits Politiques*. Paris: Pluriel, 1980, p. 491-515.

_____. “Da liberdade dos antigos compara à dos modernos”. In: *Revista filosofia política*. Trad. Loura Silveira, n.º 02, 1985, pp. 09-25.

DALL'AGNOL, D. "Morality from the second-person standpoint: an interview with Stephen Darwall". In: *Ethica*. Florianópolis, vol. 5, nº 2, dez. 2006, pp. 121-125.

DARWALL, S. (org.). *Contractarianism/contractualism*. OXFORD: Blackweel, 2003.

FELIPE, Sônia (org.) *Justiça como equidade: fundamentação, interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. Prefácio.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HOFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma teoria crítica do direito e do Estado*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991. (Nova versão: Martins Fontes, 2001).

HONNETH, A. "A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo" (trad. A. Sobottka e J. Ripoll). In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 09, nº 03, set-dez 2009, pp. 345-368.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HUME, David. “Essay VI – Of the Standard of Taste”. *Moral Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.

KANT, Immanuel. “Em torno al tópico: talvez eso sea correcto em teoria, pero no sirve para la práctica (1793)” (trad. M. F. Lopes e R. Aramayo). In: *Teoria e Prática* (org. J. M. Palácios, M. Lopez e R. Aramayo), Madrid: Tecnos, 1986, pp. 01- 60.

_____. *La Metafísica de las Costumbres*.(trad. Adela Cortina) 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1999.

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, 1986.

KERSTING, Wolfng. *Liberdade e liberalismo*. (trad. Luís Marcos Sander). Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

KORSGAARD, Christine M. “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”. In: *Philosophy in America at the Turn of the Century: ‘Philosophy Documentation Center’*, pp. 99-122.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2ª ed. London: Duckworth, 1985.

_____. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001

_____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

NOBRE, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 07-19.

RAWLS, John. *A Theory Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996.

_____. *Collected papers*, org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. “Kantian Constructivism in Moral Theory (1980)”. *Collected papers*, org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. *Uma teoria da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000.

SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SIBLEY, W. M. “The rational versus the reasonable”. In: *The Philosophical Review* Vol. 62, N° 4. Out., 1953, pp. 554-560.

STEMMER, P. “Contratualismo moral”. In: *Ethica@*. Rio de Janeiro, vol. 09, n.º 01 e 02, 2002, pp. 203-226.

STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 2002.

A ECONOMIA E O SOCIAL: Da tensão à reforma política das sociedades contemporâneas

Leno Francisco Danner¹⁴⁶

Este texto procura interpretar a crise socioeconômica hodierna como reascendendo a discussão em torno ao tipo de relação a ser estabelecida entre o social, o político e o econômico, que demarcou os conflitos entre liberalismo clássico e socialismo acerca da compreensão dos fundamentos das sociedades modernas e da *práxis* sociopolítica instaurada por elas. Nesse sentido, tal crise socioeconômica colocaria novamente na ordem do dia a pergunta pelo fenômeno da modernização, em seus vieses social, político, cultural e econômico, bem como pela sua dependência recíproca, adquirindo, a partir das três últimas décadas do século XX, nos embates teórico-políticos entre social-democracia e neoliberalismo acerca do sentido do Estado de bem-estar social e dos direitos sociais de cidadania, seu grande mote e centro dinamizador: no caso da social-democracia, estava em jogo a afirmação do caráter normativo do social, da função diretiva do político no que tange à

¹⁴⁶ Doutor em Filosofia (PUC-RS). Professor de Filosofia e de Sociologia na Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Contato: leno_danner@yahoo.com.br

evolução da sociedade e da vinculação social da economia; no caso do neoliberalismo, buscava-se retomar uma compreensão de esfera econômica enquanto caracterizada por uma lógica autorreferencial, não-política e não-normativa, que apontaria para um modelo de Estado mínimo. A tese que procurar-se-á defender consiste em que a tensão socio-política pela qual passam nossas sociedades somente pode ser resolvida no momento em que enfatiza-se tanto o Estado de bem-estar social quanto o modelo representado pelos direitos sociais de cidadania, ou seja, quando instaura-se uma profunda ligação entre o social, percebido enquanto horizonte normativo, o político, que torna-se o centro diretivo da evolução social, e o econômico, enquadrado pelas necessidades normativas advenientes do social e, por causa disso, passando a estar socialmente vinculado.

1. Estes primeiros anos do século XXI estão sendo marcados por uma grave crise que afeta o processo de acumulação capitalista e que, por causa disso, serve de mote, nas posições neoconservadoras, para uma espécie de enquadramento do social, por meios administrativos, de modo a viabilizar uma retomada daquele processo (conforme significado pela ideia de uma *política de austeridade*). Mas esta submissão do social ao econômico a partir do poder administrativo pode ser feita a bel-prazer? E essa defesa neoconservadora de uma centralidade do econômico, que englobaria o social e orientaria o poder político, não é reflexo de uma compreensão reducionista da modernização ocidental? Por fim, como pensar-se uma inversão da posição neoconservadora, inversão essa que seria marcada pela primazia do social, percebido como horizonte normativo que colocaria o político enquanto instância diretiva da evolução da sociedade e, nesse caso, como regulador das

relações de produção, que passariam a ser orientadas com base em interesses generalizáveis, normativamente fundados e oriundos do mundo da vida?

Eu defenderei, neste artigo, escorado nestas questões, dois argumentos. O primeiro deles diz respeito à necessidade de compreender-se corretamente o processo de modernização para, com isso, determinar-se quais as especificidades, os pontos de ligação e as fronteiras específicas aos âmbitos social, político e econômico. Penso, em relação a isso, que o neoconservadorismo, redivivo enquanto alternativa à atual crise socioeconômica, enfatiza novamente uma compreensão da modernidade calcada na centralidade e no caráter autorreferencial e privado das relações de produção, que, pela sua amplitude, definiriam o sentido do social e, como consequência, enquadrariam o poder político com vistas à legitimação e à reprodução das relações econômicas – que, por causa disso, não apenas ficariam desligadas do horizonte normativo representado pelo social, senão que o determinariam ferreamente, submetendo-o aos imperativos sistêmicos da esfera econômica. O segundo argumento, por sua vez, refere-se à necessidade de reconsiderar-se o processo de modernização a partir da íntima imbricação entre as esferas social, política e econômica, o que significaria dizer que o social, percebido enquanto normativamente definido, colocaria o poder político como instância diretiva da evolução social, que orientaria, com base em interesses generalizáveis advindos do mundo da vida (que efetivamente é o verdadeiro sentido do social), a própria produção da riqueza. Neste último quesito, como penso, está o verdadeiro ponto a ser considerado no que tange à compreensão e à resolução da crise socioeconômi-

ca, que afeta primordialmente não o processo de acumulação, mas sim a reprodução normativa do mundo da vida.

Desse modo, quando tem-se em mente essas duas posições no que se refere à compreensão e à resolução da crise socioeconômica hodierna, quando se as percebe enquanto posições teórico-políticas direcionadas à própria definição do processo de modernização, tem-se condições, como acredito, de reafirmar, contra o neoconservadorismo, um modelo de Estado de bem-estar social interventor e compensatório, fundado exatamente na normatividade disso que Habermas chamou com propriedade de *mundo da vida* (cf.: HABERMAS, 2001, Vol. II, p. 167), que, por causa disso, contrapor-se-ia ao *laissez-faire* retomado pelo neoconservadorismo. A crise socioeconômica passaria a ser compreendida e pensada a partir das necessidades normativas de reprodução do social, contrariamente a uma posição de *laissez-faire*, para quem há uma autorreferencialidade do econômico que instaura fronteiras intransponíveis entre o social, o político e o econômico, travando qualquer possibilidade de contato recíproco e, na verdade, no que diz respeito às relações de produção, entendendo-as como fazendo parte da esfera privada, não-política, fechadas tanto à normatividade do social quando à diretiva política congregada no Estado e por ele realizada.

Ora, é no combate a tal compreensão reducionista das relações de produção que uma posição teórico-política de esquerda encontra seu sentido, de modo a enfatizar a concepção de uma *modernidade integral*, na qual a ligação entre os âmbitos social, político e econômico estrutura-se a partir da centralidade do social, definido normativamente (a ideia do social como mundo da vida), afirmando o poder político congregado no Estado como a instância diretiva

por excelência da evolução social e as relações de produção enquanto sendo delimitadas e enquadradas com base nos interesses generalizáveis advindos do social e realizados politicamente. Quer dizer, uma modernidade integral significa a definição do social como mundo da vida, como horizonte normativo; a afirmação do político enquanto instância diretiva da evolução social (o que reafirma o papel interventor e compensatório do Estado); e o enraizamento das relações de produção no mundo da vida, na medida em que são necessárias para a reprodução daquele e, portanto, devendo ser definidas a partir de interesses generalizáveis.

2. A *noção de modernidade* é cara para o pensamento filosófico-político que se desenvolve a partir de fins do século XVIII em diante. Ela esteve presente em todas as lutas sociais que, desde esse período, transformaram-se em genuínas lutas políticas com vistas à derrubada do *status quo* tradicional, escorado em concepções metafísico-teológicas dos mundos natural e social. Isso é válido tanto para o liberalismo clássico quanto para o socialismo, haja vista que ambos partem do pressuposto de que estes novos tempos, inaugurados teórica e praticamente por pensadores e por movimentos sociais que contrapunham-se radicalmente ao absolutismo, são caracterizados pelo advento da liberdade e da igualdade entre todos os homens. Interessantemente, liberalismo e socialismo possuem em comum um mesmo móbil no que tange à própria compreensão da ordem sócio-política *moderna*: esta é instaurada a partir de lutas sociais que tomam o aspecto de verdadeira luta política, transformando os fundamentos das instituições vigentes e orientando-as a partir daqueles interesses sociais que embasaram tais movimentos emancipatórios. A ideia de emancipação, tão importante às lutas sócio-políticas modernas, justificou-

se, por conseguinte, a partir da normatividade ínsita ao social, a partir do clamor lançado pelos interesses generalizáveis advenientes do mundo da vida rumo aos poderes institucionalizados. Quer dizer, conforme penso: a modernidade afirma-se como sendo marcada pela primazia do horizonte normativo constituído pelo social, que orienta o poder político com base nos interesses generalizáveis lá formulados e, com isso, coloca-o como o instrumento de uma transformação social abrangente, que envolve praticamente todos os âmbitos da sociedade. A modernidade, com efeito, estabelece o poder político enquanto instância diretiva por excelência da evolução social exatamente porque afirma a primazia do social, compreendido como mundo da vida, como horizonte normativo que enquadra e determina o sentido das instituições. E isso é muito interessante: da modernidade tem-se a consolidação de uma ordem sócio-política *fundada normativamente*, que apenas teria validade no momento em que a sociedade civil, enquanto mundo da vida, embasasse a constituição das instituições, dos poderes políticos diretivos da sociedade.

Nesse sentido, os estudos de Habermas acerca de um tipo ideal de esfera pública burguesa, que se consolida entre fins do século XVIII e início do século XIX, e que foi apropriado, depois, pelos movimentos proletário-socialistas, representam o exemplo mais claro de que, na modernidade ocidental, o social foi alçado ao centro da *práxis* teórico-política revolucionária, que seria dinamizada exatamente pelos impulsos normativos advenientes deste rumo ao Estado, rumo à arena política sintetizada pelo poder parlamentar-administrativo (cf.: HABERMAS, 1984). O processo de democratização progressiva das sociedades ocidentais, a partir do século XIX, seguiu esse caminho, na

medida em que os impulsos políticos e culturais provenientes de movimentos sociais e de iniciativas cidadãos, calcados na normatividade da sociedade civil e em sua força política emancipatória, adentraram, por meio da constituição de uma esfera pública radicalmente crítica do poder, na própria estrutura administrativo-partidária, modificando-a desde as bases e, com isso, democratizando-a.

Ora, a centralidade do social significa que o poder político somente encontra respaldo na medida em que escora-se nos interesses normativamente definidos do mundo da vida, de modo a que esse poder, de um lado, perca seu fundamento metafísico-teológico absoluto – que lhe conferiria uma legitimidade em si e por si mesmo, bem como lhe daria autonomia e precedência frente à sociedade civil – e tendo, por causa disso, de justificar-se permanentemente junto ao corpo de cidadãos; e, de outro lado, que ele tenha reafirmada sua importância em termos de diretiva política da sociedade, enquanto instrumento e arena que a sociedade civil politizada utiliza para definir seja os critérios, seja as medidas para a sua própria evolução, *justificando-as moralmente a partir de um processo público inclusivo e permanente de deliberação*. Para os pensadores e movimentos sociais modernos, para a cultura burguesa que consolida-se, entre os séculos XVIII e XIX, contra o Antigo Regime, o poder está ligado umbilicalmente ao mundo da vida, à sociedade civil burguesa, normativamente definido e compreendido; e é um instrumento direcionado à transformação política da sociedade. A dinâmica da *práxis* teórico-política moderna, assim, fica desenhada de maneira clara, tanto por parte do liberalismo quanto por parte do socialismo então nascente: ela parte do social, entendido como mundo da vida, *para* o poder político, orientando-o e colocando-o como a instân-

cia política por excelência, a quem caberia a prerrogativa em termos de evolução da sociedade – sendo que esse mesmo poder político somente seria legítimo, conforme já se disse acima, quando estivesse normativamente justificado, respaldado, umbilicalmente radicado na sociedade civil enquanto esfera politizada, verdadeira detentora do poder político, efetiva guardadora da validade desse mesmo poder político.

3. Mas a semelhança entre o liberalismo e o socialismo no que diz respeito à compreensão da relação entre o social e o político pára por aqui. *Sua grande divergência relaciona-se diretamente ao entendimento que cada posição tem acerca do significado do social.* Argumento, por conseguinte, que é na compreensão do social que o processo de modernização recebe, nestas posições, acentos diferenciados, de modo que, em última instância, a própria ênfase no tipo de relação que deve ser estabelecida entre o social e o político é construída no momento mesmo em que o significado do mundo da vida e sua relação com o poder é posto na ordem do dia. Desse modo, pode-se entender a própria ênfase, no caso do liberalismo, no pólo sintetizado pelo capital ou pelas relações de produção e, no caso do socialismo, no pólo sintetizado pelo trabalho, enquanto representando diferentes e contrastantes perspectivas em relação às quais a interação entre o social e o político, bem como a própria constituição desse poder político, deveriam ser pensadas.

Com efeito, é própria do liberalismo político e econômico clássico a afirmação de que o social é uma esfera privada, apolítica, pressuposta pelo conceito de direitos individuais fundamentais, sintetizados na figura do burguês. Estes direitos, que Locke denominou de *propriedade*, (a) instauram uma área da vida social que é irredutível à ingerên-

cia externa e que segue regras específicas, dinamizadas pelo próprio individualismo; (b) direcionam-se à afirmação das relações de produção, também entendidas enquanto parte da esfera privada (e englobadas pelo conceito de propriedade), como definindo as linhas gerais da evolução social; (c) enfatizam o individualismo como o móbil de qualquer diferenciação social, em termos de *status quo*, que encontraria no trabalho o respaldo para tal diferenciação, já que, por meio deste, cada indivíduo desenvolveria suas capacidades pessoais e, de acordo com o grau em que esse desenvolvimento acontecesse, conseguiria um lugar específico no que se refere à estratificação social; (d) submetem o poder político ao conteúdo normativo expresso por essa compreensão de direitos individuais fundamentais, que, por causa disso, fica orientado para a defesa e a promoção dos fatores jurídico-políticos necessários ao desenvolvimento daquela esfera privada (cf.: LOCKE, 2001, p. 81-82, e p. 97-112, e p. 213-234; SMITH, 1999a, p. 263 e seguintes; SMITH, 1999b, p. 315; HABERMAS, 2003, Vol. II, p. 294).

Nesse sentido, no liberalismo clássico, o social, compreendido enquanto esfera de vida privada, marcada pelas relações de produção, pelo trabalho e pelo individualismo, é desligado do político, na medida em que, conforme defendeu posteriormente Adam Smith, as relações de produção – ou a propriedade, no sentido lockeano – possuem uma autorreferencialidade, uma lógica específica, não-política, e isso por fazerem parte da sociedade civil entendida como esfera privada, ou seja, o mundo da vida liberal enquanto esfera privada e apolítica, burguesa no seu sentido mais lato (cf.: HEGEL, 1988, § 13, p. 175, e p. 389; MARX, 2006, p. 13-24; HELD, 1989, p. 11-55; MACPHERSON, 1972). Ora, tal lógica autorreferencial foi

significada por Adam Smith exatamente a partir dos seus conceitos de *laissez-faire* e de *mão invisível*, que apontariam para o horizonte constituído pelas relações de produção enquanto sendo delineado por uma espécie de evolução que aconteceria a partir da persecução dos interesses individuais, por parte de cada indivíduo e a partir de seu trabalho. Daqui, na verdade, a estratificação social e, por conseguinte, a instauração das instituições encontrariam seu sentido. A ideia de um Estado restrito à justiça comutativa e contratual justifica-se, nesse contexto, por causa da afirmação de que a *ordem econômica* (relações de produção), ao ser dotada de uma lógica autorreferencial específica e não-política, que seria violada se mecanismos alienígenas a invadissem, *tem condições de dinamizar internamente* sua própria evolução equilibrada, gerando uma distribuição equitativa do produto social e uma estratificação social paritária que são definidas pela meritocracia pura e simplesmente, elidindo qualquer poder de classe que pudesse definir de maneira desigual e autoritária essas diferenciações sociais e a orientação do poder (cf.: SMITH, 1999a, p. 94-95; SMITH, 1999b, p. 668). Por isso mesmo, ao Estado caberia a realização da justiça punitiva, no sentido de proteção dos direitos individuais fundamentais e de garantia do respeito e do cumprimento dos pactos jurídicos, da ordem jurídica liberal enquanto esfera privada. A evolução social, em se garantindo tais aspectos técnicos, seria detonada pela própria lógica interna das relações de produção. Note-se, neste caso, que a evolução da sociedade depende da – e é causada pela – lógica autorreferencial das relações de produção, que permite a instauração de instituições, de valores e de regras que, no fim das contas, *são as mesmas* utilizadas na sociabilidade de uma maneira mais geral – incluindo-se a própria

questão da estratificação social, que se consolida a partir das atividades econômicas e das diferenciações que os indivíduos adquirem entre si a partir destas mesmas atividades.

Isso é importante: para o liberalismo clássico, de Locke e de Smith, o social não apenas é dinamizado pelas relações de produção, senão que também é englobado por estas. Assim, o social passa a ser uma consequência do desenvolvimento das relações de produção *autorreferenciais*, que originam instituições e códigos que, por sua vez, tornam-se parte constituinte de nossa vida cotidiana e que dirigem-se não apenas à regulação daquelas relações de produção, mas também de todas as outras áreas da vida social. Com isso, a dinâmica evolutiva fica atrelada, como venho afirmando, à lógica específica da esfera econômica: esta, por um lado, é orientada a partir de princípios internos, que não confundem-se com e nem admitem diretiva política ou normatividade social; entretanto, por outro lado, *exatamente devido à afirmação de tal autorreferencialidade da economia*, é imperioso que a especificidade do econômico e suas necessidades enquadrem tanto o poder político quanto o horizonte social, porque, em caso contrário, haveria uma intervenção recíproca e uma íntima imbricação entre o econômico, o político e o social, separados em termos de modernização liberal. Esta *sui generis* configuração da economia capitalista – que, *ao mesmo tempo*, afirma sua autorreferencialidade, recusando intromissão externa (política ou normativa) e delimitando a dinâmica social e a estruturação do político – deve-se ao fato de que uma ordem autorreferencial somente pode ser reproduzida ao longo do tempo *se influenciar as outras esferas* (no caso, o político e o social), se enquadrá-las a partir de suas (do econômico) necessidades internas, ao mesmo tempo em que recusa a intromissão externa em sua

dinâmica interna. Ora, no caso do liberalismo clássico, as relações de produção definem o sentido do social e, então, a própria constituição do político e do Estado. Estando atrelado à lógica das relações de produção, a concepção de mundo da vida, em termos de liberalismo clássico, enquadra o poder congregado no Estado a partir da lógica autorreferencial do econômico, transformando-o em um Estado mínimo, que legitima, por meio da justiça contratual e comutativa (direito privado), as próprias relações de produção. No mesmo sentido, o direito privado, talhado à medida da lógica interna das relações de produção, impede às instituições a intromissão na lógica autorreferencial da propriedade em particular e da economia de uma maneira geral (ou, pelo menos, as trava ferreamente).

Nesse contexto, a principal crítica do marxismo e dos movimentos proletário-socialistas ao liberalismo clássico consistiu na desconexão entre revolução política e revolução social, na separação entre o social, o político e o econômico, desconexão essa instaurada por meio da afirmação da autorreferencialidade da economia e da submissão do social ao econômico (por meio da centralidade do direito privado calcado na defesa da propriedade, inclusive e principalmente da propriedade econômica), já que, nas posições marxistas, a atuação política dirige-se à transformação do social, das relações de produção, haja vista o fato de que o âmbito social somente pode ser dinamizado de forma normativamente justificada no momento em que esse mesmo social é percebido como sendo um horizonte mais abrangente do que este pressuposto pelo direito privado, calcado no fomento negativo dos direitos individuais fundamentais de matiz liberal. Com isso, o político apareceria ligado, determinado e direcionado ao social, e vice-versa – não há

práxis política que não esteja orientada à transformação do social, assim como não se pode pensar as relações sociais a não ser enquanto relações de poder político (as relações sociais são relações marcadas pelo poder e, então, sempre envolvem política). Nas posições marxistas, o social engloba a esfera econômica e as relações de poder ali originadas, politizando-as e, assim, colocando a política como o *médium* que perpassa essas mesmas relações, problematiza-as e resolve suas contradições. Para tais posições de esquerda, a ruptura liberal com o Antigo Regime afirmou correlatamente o individualismo (no sentido de direitos individuais fundamentais) e o universalismo (no sentido de igualdade jurídico-constitucional), mas não implicou em mudanças no que diz respeito ao sistema de estratificação social, haja vista que tanto a liberdade quanto a igualdade dependem, para sua efetividade, de transformações sociais, políticas, culturais e econômicas em sentido amplo, calcadas exatamente na afirmação do social enquanto horizonte normativo que delimita tanto o sentido do econômico quanto a orientação do poder político.

Ou seja, em relação a este último ponto, se o liberalismo clássico pôs por terra a estrutura social piramidal fundada no sangue, no lugar de nascimento, que definiria a evolução social do Antigo Regime, por outro lado instaurou o princípio do *status quo* exatamente na meritocracia do trabalho em termos de relações de produção, radicalizando-a a partir da defesa da autorreferencialidade da economia. Por isso, quando Marx afirma que, na sociedade comunista, o adágio “A cada um segundo suas necessidades” dará a tônica da distribuição do produto social, ele quer significar que o lugar que cada indivíduo ocupa na sociedade e mesmo suas capacidades pessoais não são importantes para

delimitar a quantia do produto social que ele receberá, ao mesmo tempo em que aponta para o caráter fictício e mesmo conservador da ideia liberal de uma lógica autorreferencial da economia. Note-se, aqui, a implosão da lógica de *laissez-faire*, que *necessita da meritocracia* para viabilizar a exploração do trabalho. Na verdade, a exploração do trabalho, móbil das relações de produção capitalistas e forma por excelência de promoção da produção do capital, somente pode ser bem-sucedida no momento em que algo como a ética do trabalho liberal-protestante, fundada na meritocracia do trabalho, determina o próprio sentido das relações de produção. E, ao determiná-lo, ela tem como consequência o fato de que a distribuição do produto social depende preponderantemente das capacidades desenvolvidas por cada indivíduo, e não por alguma estrutura externa a essa característica específica do *espírito do capitalismo moderno* (meritocracia do trabalho).

Ora, se, para o liberalismo clássico, a dinâmica social dependeria do *laissez-faire* econômico, e se este seria marcado basicamente pela meritocracia do trabalho, então a distribuição do produto social não seria um problema político e nem uma questão externa ao econômico, mas sim determinada de maneira direta pela meritocracia da esfera econômica – aqui, o *laissez-faire* legitimaria uma distribuição social equitativa que dependeria apenas dessa meritocracia do e pelo trabalho, de modo que as regras internas ao âmbito econômico bastariam para reger a distribuição do produto social e mesmo, como consequência, o *status quo* (que advém basicamente da meritocracia do trabalho). Inclusive, em relação a este ponto, a ideia de um Estado mínimo, calcado no direito privado e marcado pela realização da justiça contratual e comutativa, não interfere em nada na

dinâmica interna da economia, senão que a protege e a legitima (cf.: MARX & ENGELS, 2008, p. 46-52). Ao contrário, para Marx e para os movimentos proletário-socialistas, a distribuição do produto social tanto é uma questão externa ao econômico (e, por isso mesmo, ligada às instituições sociopolíticas) quanto também implica em romper com a lógica da esfera econômica e com sua primazia, na medida em que as relações de produção fazem parte da esfera social e, por conseguinte, devem ser enquadradas a partir da normatividade e dos interesses generalizáveis que este mesmo mundo da vida lança à esfera política e à esfera econômica. Ou seja, em relação às posições de Marx e dos movimentos proletários a ela ligados: (a) a dinâmica das relações de produção depende da – e anda *pari passu* à – estruturação de instituições sociopolíticas, que legitimam-nas e estabilizam-nas; e (b) a transformação da lógica autorreferencial do âmbito econômico somente pode ser feita no momento em que o horizonte normativo representado pelo mundo da vida deixa de ser um apêndice das relações de produção e passa a ser o substrato das mesmas, enquadrando-as a partir de seus interesses generalizáveis e orientando a estruturação de instituições políticas em suas funções de regulação do econômico e de reprodução social. Como acredito, este embate entre uma compreensão liberal do mundo da vida e uma compreensão socialista do mesmo são fundamentais para pensar-se a estruturação das sociedades democráticas no século XX, no que tange às relações a serem estabelecidas entre os âmbitos social, político e econômico, com os devidos acentos entre estes (cf.: MANENT, 1990; BOBBIO, 1999; LOSURDO, 2006).

4. Nós somos herdeiros dessa disputa. A instauração das sociedades de bem-estar e a ampliação da democra-

cia a partir da íntima imbricação entre *direitos individuais fundamentais*, *direitos políticos* e *direitos sociais*, a partir do século XX, romperam com a lógica autorreferencial da economia capitalista e, por conseguinte, romperam com a submissão do social ao econômico por meio do poder administrativo congregado no Estado. Com efeito, é própria das democracias sociais contemporâneas, cuja estrutura política é o Estado de bem-estar social, a afirmação de um conteúdo normativo a perpassar o conjunto dos direitos (direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais). Este conteúdo normativo aponta para interesses generalizáveis que constituem o próprio sentido disso que se entende por Estado de bem-estar social, ou seja, trata-se da afirmação de que a instância política, fundada no conteúdo normativo adveniente do mundo da vida (ou do social), adquire centralidade no que tange à orientação da evolução social, devendo garantir a efetividade de *todo o conjunto dos direitos* (cf.: HABERMAS, 1984, § 16, p. 177; HABERMAS, 1987, p. 118-119; HABERMAS, 2003, Vol. II, p. 175). Nesse sentido, o Estado de bem-estar social caracteriza-se pela *diretiva política da evolução social*, que, calcada nessa afirmação do conjunto dos direitos, enquadra as relações de produção com vistas à promoção do mundo da vida. Aqui está o verdadeiro significado da conciliação entre capital e trabalho levada a efeito nos marcos de uma democracia de massas, caracterizada pela imbricação entre os direitos individuais, os direitos políticos e os direitos sociais, cuja instância central, como disse, passa a ser o Estado de bem-estar social.

Há uma politização da esfera social, nas democracias de massa contemporâneas. A esfera público-política é afirmada enquanto o substrato dinamizador do poder político e lança clamores e temas que dirigem-se para todos os

âmbitos da sociedade, orientando a constituição e a atuação do poder administrativo congregado no Estado. Ora, essa politização do social, adveniente da afirmação de seu caráter normativo e de sua íntima vinculação ao poder (afinal é aqui que a ideia de democracia torna-se efetiva ou é negada), implica em que se forme uma forte ligação entre os âmbitos social, político e econômico, que rompe com aquela separação estrita entre eles defendida pelo liberalismo clássico, solapando também a sua consequência mais imediata, a saber, a submissão do social às relações de produção e o enquadramento do poder político a partir das regras do *laissez-faire* e do direito privado, originadas da defesa liberal de uma autorreferencialidade do econômico. Tal é o significado, nas sociedades democráticas do século XX, do direito social, que, conforme sugere Habermas, acaba se tornando a *pedra angular* no que tange à avaliação do Estado e à diretiva política das relações de produção. Doravante, a legitimidade do poder já não pode ser avaliada pura e simplesmente, como pretendiam o liberalismo clássico e o neoliberalismo, pelo seu grau de intromissão em uma esfera econômica privada, mas sim a partir do grau de inclusão sócio-política possibilitado pelas instituições. E os indivíduos e grupos podem cobrar jurídico-politicamente essa *responsabilidade estatal* no que tange à efetividade dos direitos. Com isso, naturalmente, a esfera econômica não é mais, novamente como queriam o liberalismo clássico e mais atualmente o neoliberalismo, um âmbito privado, mas sim público, político, passível de enquadramento político e de orientação normativa.

A sociedade civil – que perde o sentido de uma esfera eminentemente econômica (conforme concebida em termos de modernidade e pelo liberalismo clássico) e ga-

nha, no século XX, um enfático sentido político-cultural, direcionado à crítica e ao enquadramento do poder (cf.: HABERMAS, 2003, Vol. II, p. 99) – é o novo árbitro, por assim dizer, do modo como a relação entre o social, o político e o econômico deve ser estruturada e levada a efeito. Essa sociedade civil politizada, marcada pela participação ativa de movimentos sociais e de iniciativas cidadãos frente ao poder político-administrativo, afirma aquela íntima imbricação entre os direitos individuais, políticos e sociais; e, desse modo, coloca, como venho dizendo, o conteúdo normativo do social e os interesses generalizáveis ali forjados enquanto o substrato do poder, que, por sua vez, instaura uma atuação política direcionada à pacificação das mazelas sociais geradas pelas relações de produção capitalistas. Porque essa é a novidade no que diz respeito à estruturação do poder político e do Estado, no século XX, nas nossas democracias de massa: o poder político, em termos de relação entre esfera pública e administração burocrática, normativamente fundado, é colocado como a instituição condutora da evolução social; e o Estado passa a ter um papel pacificador das mazelas sociais e promotor da efetiva igualdade entre todos. Nessa novidade, evidentemente, ganha destaque a sociedade civil, que, por meio da esfera público-política, estabelece a centralidade do social e, doravante, torna-se o critério discriminador e estruturador do poder político em sua relação com o âmbito econômico. É da sociedade civil que efetivamente parte a ênfase em um poder político normativamente fundado e direcionado ao enquadramento do econômico com base em interesses generalizáveis advenientes do mundo da vida. Penso que esta configuração do poder político hodierno, escorado na normatividade oriunda do mundo da vida, dinamizado por

uma esfera pública altamente politizada e orientado à realização de *todo o conjunto dos direitos* por meio do enquadramento das relações de produção (mas não somente delas, naturalmente), tornou-se a base da política contemporânea e definidor de todo o sentido e de todo o papel do Estado, de meados do século XX para cá.

No fim das contas, esse é o sentido do Estado de bem-estar social. Com efeito, o cerne do Estado de bem-estar social, como sugerem Habermas e Offe, consiste na dinâmica estabelecida por uma esfera pública radicalmente politizada, que orienta a *práxis* política e que estabelece um fundamento normativo e interesses generalizáveis enquanto as diretivas configuradoras não apenas da estruturação e da ação estatais, mas também da própria compreensão da relação entre o social, o político e o econômico – para não falar-se da própria orientação das programáticas políticas encabeçadas pelos partidos políticos, que não podem abstrair dessas exigências postas pela politização da sociedade civil (cf.: OFFE, 1996, p. 03-30; HABERMAS, 1984; HABERMAS, 2003, Vol. II; HABERMAS, 1991, p. 19-32). No Estado de bem-estar social, a íntima imbricação entre os direitos individuais, os direitos políticos e os direitos sociais estabelece uma relação de complementaridade e de dependência entre eles que aponta para a noção de que um conjunto de direitos somente pode ser efetivo se os outros dois conjuntos são realizados correlatamente – ou seja, equiparação jurídica (direitos individuais) com igualdade política (direitos políticos) e paridade social (direitos sociais), em uma relação absolutamente recíproca e dependente da consecução de todos os momentos.

Neste quesito, pode-se perceber que a grande tônica da dinâmica teórico-política contemporânea foi a *necessidade*

de democracia social e política, quer dizer, a imperiosa consolidação de maior inclusão social e política dos indivíduos e dos grupos sociais como condição da avaliação positiva e mesmo da legitimidade seja do Estado e da política em particular, seja da sociedade de uma maneira mais geral. E essa compreensão da política e do Estado, enquanto instâncias diretivas da evolução social e pacificadoras das mazelas sociais, demarca a consolidação de uma cultura pública que efetivamente põe na política e no Estado a confiança e a *responsabilidade* no que diz respeito à realização de processos de integração material que resolvam os clássicos problemas de injustiça social e de ineficácia institucional da democracia política, garantindo uma igualdade substantiva entre todos, condição das liberdades e dos direitos individuais (cf.: BOBBIO, 1996). A política e o Estado irremediavelmente estão comprometidos com a promoção do social, que passa a ser o horizonte definidor do seu (da política e do Estado) sentido e das suas (da política e do Estado) funções, apontando para o enquadramento das relações de produção a partir dos interesses generalizáveis lançados do social rumo ao político. E, neste caso, o âmbito político e seu braço institucional, o Estado de bem-estar social, passam a ser os defensores e o realizadores desses interesses generalizáveis.

Na verdade, o Estado de bem-estar social, ao ser dinamizado por uma esfera pública politizada, bem como ao ser delimitado em sua ação pela íntima imbricação entre os direitos individuais, os direitos políticos e os direitos sociais, rompe com a lógica autorreferencial da economia capitalista, exatamente por reconhecê-la como estando inserida no contexto mais geral representado pelo mundo da vida e, neste caso, como sendo configurada pelos interesses

generalizáveis advindos daquele. Com isto, reconhece-se, em primeiro lugar, que as relações de produção representam o fator fundamental no que diz respeito à atribuição de *status quo*, na medida em que é na produção da riqueza que uma diferenciação importante entre os indivíduos e grupos consolida-se ao longo do tempo; em segundo lugar, então, entende-se a progressiva diferenciação social entre esses indivíduos e grupos como *algo relacional, como processo social e envolvendo a sociabilidade de um modo amplo*, isto é, como originado de uma *relação social* de produção que pressupõe poder, em suas várias manifestações (econômica, política, cultural). Ora, isso rompe com o *laissez-faire* liberal, haja vista que, para esta posição, as relações de produção não seriam marcadas pela existência de poderes estruturais que originariam desigualdades ilegítimas ao longo do tempo (tais poderes estruturais, para o liberalismo, proviriam *de fora* – do Estado, por exemplo). Esses poderes estruturais e as desigualdades por eles geradas, entretanto, existem, dentro e fora do âmbito econômico, influenciando o maior acesso ou não a esses mesmos poderes estruturais (dinheiro, força administrativa, influência política, etc.). Por essa razão, o Estado de bem-estar passa a ser entendido enquanto instância democrática marcada pela diretiva política da evolução social, controlando essas forças estruturais presentes no seio da sociedade e garantindo processos equitativos de inclusão social, o que correlatamente viabilizaria a consolidação de processos mais efetivos de democracia política (cf.: HOOK, 1999; KOLAKOWSKI, 1999; HARRINGTON, 1999). No século XX, o confronto entre uma alternativa teórico-política afirmadora da diretiva política da evolução social, calcada no Estado de bem-estar social, e uma alternativa que retoma o *laissez-faire* econômi-

co a partir da defesa de uma autorreferencialidade da economia, como penso, constituiu a chave para entender-se a dinâmica teórico-política desenvolvida nesse período e legada a nós, neste início de século XXI.

Essa especificidade do século XX foi explicitada, em termos do pensamento político continental, nos confrontos entre social-democracia e neoliberalismo (cf.: OFFE, 1984, p. 97-98, e p. 236-257; OFFE, 1985, p. 269-312; HABERMAS, 1997, p. 09-27, e p. 33-36, e p. 114-133, e p. 153-163, e p. 235-273; BOBBIO, 1986, p. 107-128; GIDDENS, 2000, p. 07; GIDDENS, 2001, p. 13; HAYEK, 1987, p. 74-85), levando mesmo, no caso do pensamento político norte-americano, a uma reformulação do liberalismo clássico (cf.: RAWLS, 2005, p. 419-427; RAWLS, 2003, § 45, p. 210-211, e § 52, p. 250-253). De fato, desde a década de 1930, a reorientação sócio-política das sociedades desenvolvidas apontou para a colocação do Estado enquanto instituição diretiva da evolução social, ou seja, consolidou a esfera política como o meio por excelência a partir do qual a sociedade, em suas mais diversas manifestações e esferas, seria programada, pensada e estruturada. Da esfera política e por meio do Estado partiriam as coordenadas centrais no que tange à evolução social. O Estado, nesse sentido, passa a ser o centro a partir do qual a sociedade é estabilizada, seja no que diz respeito à regulação das relações de produção, seja no que se refere à realização de padrões mínimos de integração material a todos os indivíduos e grupos, em particular às classes sociais dependentes do mercado de trabalho. E na esfera política passam a ser colocadas todas as expectativas sociais de justiça social e democracia política, de modo a ligá-la fortemente a conteúdos normativos e interesses universalizáveis

oriundos da sociedade civil, reforçando aquela posição desenvolvida na modernidade de que o social, normativamente constituído, seria o fundamento do poder político que, por sua vez, orientaria a evolução social em sentido amplo, abarcando, inclusive, as relações de produção. A partir da década de 1950, esta forma de orientação sócio-política, representada pelo Estado de bem-estar social, juntamente com essa compreensão do político em sua relação com o social, estavam consolidadas enquanto modelo teórico-político por excelência em termos de programática e de conteúdo normativo garantidores da efetividade da democracia política e da justiça social – tais conteúdos embasaram a reconstrução daquelas sociedades no período de após a Segunda Guerra Mundial (cf.: HOBBSAWN, 1995; JUDT, 2008; HABERMAS, 2000, p. 59-145), influenciando modelos democráticos que, embora a passos mais lentos, optaram pelo direcionamento social da esfera político-administrativa, a partir daquela íntima imbricação entre direitos individuais fundamentais, direitos políticos e direitos sociais, apontando para a necessidade correlata de democracia política e de justiça social e contribuindo, assim, para a efetivação de uma vinculação fortemente social do Estado que, concomitantemente, voltava-se à regulação da esfera econômica como condição da efetividade desta mesma vinculação social da política.

É nesse sentido que os confrontos teórico-políticos entre esquerda e direita, entre social-democracia e neoliberalismo, a partir de meados da década de 1970 em diante, prolongando-se para as décadas posteriores, fundou-se exatamente na discussão sobre a relação entre o social, o político e o econômico, procurando enfatizar as especificidades, as fronteiras e os possíveis pontos de intersecção

entre eles. Como penso, é na relação entre o social, o político e o econômico que se fundamenta, de um lado, por parte da esquerda de um modo geral e da social-democracia em particular, a defesa do Estado de bem-estar social, dos direitos sociais de cidadania e da politização da esfera pública, bem como, de outro lado, a contraposição neoconservadora ou neoliberal ao modelo representado pelo Estado de bem-estar social, à amplitude dos direitos sociais de cidadania e à radicalidade da politização da esfera pública (cf.: BOBBIO, 2001).

No primeiro caso, é sintomático que a esquerda, em seu combate contra o neoliberalismo, retome uma compreensão das relações de produção que aponta para esse caráter relacional das mesmas e, em assim sendo, para o fato de que elas inevitavelmente carregam consigo forças estruturais que determinam de maneira desigual o processo e o resultado no que se refere à produção e à distribuição da riqueza. Como consequência, a evolução social dali originada gradativamente consolida desigualdades nos outros níveis da sociedade: o *status quo* é determinado pela desigualdade das forças que perpassam as relações de produção, fundando, por sua vez, desigualdades no nível político e cultural que, como em um círculo vicioso, reproduzir-se-ão ao longo do tempo. Ora, a ideia de que a produção da riqueza envolve relações sociais e é influenciada pelas desigualdades de poder estrutural entre os indivíduos e os grupos permite às posições de esquerda afirmarem tanto o sentido do político quanto a relação do político com o social que sempre foram caros para o pensamento político moderno e para os movimentos proletário-socialistas que, desde meados do século XIX, desenvolveram-se correlatamente à consolidação das revoluções burguesas e do capita-

lismo enquanto sistema socioeconômico hegemônico: a ideia de que a política seria dinamizada pelos movimentos sociais e pelas iniciativas cidadãs, com base em uma esfera pública crítica do poder que legitimaria – ou não – esse poder instituído no Estado e no legislativo, e que teria por função básica a orientação da evolução social. Assim, para as posições teórico-políticas de esquerda, o contato com as bases sociais e a colocação do Estado enquanto instituição política diretiva da evolução social são uma consequência da afirmação de uma esfera pública politizada e demarcam uma forma de *práxis* política que tem na regulação das relações de produção e na garantia de processos universais de inclusão material o seu sentido e o cerne de sua programática, correlatamente à aproximação com focos de democracia de base. É aqui, portanto, que reside, desde meados da década de 1970, a ênfase, por parte da esquerda, na proteção do Estado de bem-estar social, em uma reação contra as posições neoliberais em franca hegemonia (conferir, acerca disso, a coletânea organizada por MILIBAND, *Reinventando a Esquerda*; e, além disso: HOBBSAWN, 1991; BLACKBURN, 1992).

Para estas, ao contrário, a intersecção entre o social, o político e o econômico é compreendida, como se disse acima, a partir da ideia de uma lógica autorreferencial das relações de produção, que, além disso, são percebidas em seu caráter privado – a esfera econômica como uma esfera de vida autônoma, auto-subsistente e fundada na compreensão de que a sociedade civil é uma esfera privada, orientada pelos direitos individuais sintetizados no conceito lockeano de propriedade e dinamizada pela meritocracia do trabalho. Nesta posição, como bem a sintetizou Hayek, a evolução social ocorre de um modo como que espontâneo,

sendo determinada pelas *interações anônimas* dos indivíduos que, na busca de seu interesse pessoal, entram em relações com os demais em termos de esfera produtiva, trocando seus produtos e oferecendo suas habilidades e, como contrapartida, tendo acesso aos produtos e às habilidades dos demais (cf.: HAYEK, 1983, p. 08-09). A esfera do mercado, das relações de produção, assim, não admite intervenção desde fora, que violaria os mecanismos internos da dinâmica econômica, e nem seria perpassada internamente por forças estruturais desiguais, que da mesma forma solarpariam o ponto de partida equitativo entre todos os que adentram no âmbito constituído pelas relações de produção, haja vista exatamente o anonimato e a paridade entre os participantes do mercado. Com efeito, a consequência direta do *laissez-faire* econômico é a evolução não-planejada do âmbito social, *que está condicionada à reprodução do âmbito econômico, da atividade produtiva, em sua espontaneidade* (cf.: HAYEK, 1995, p. 61-72). Organiza-se, a partir daqui, as instituições jurídico-políticas, com o objetivo de garantir os aspectos macro-estruturais que possibilitariam aquela autorreferencialidade do âmbito econômico e sua centralidade para a evolução social: justiça comutativa e contratual.

Nesse sentido, na posição de Hayek, enquanto representante por excelência da teoria neoliberal, a ideia de evolução espontânea da sociedade tem como consequência a recusa do planejamento centralizado da evolução social de um modo amplo e do mercado em particular, seja porque é desse mercado enquanto *ordem espontânea* que a evolução social é dinamizada, seja porque tal interferência político-administrativa a rigor justificar-se-ia (como se pode perceber na posição social-democrata) com base no argumento de que os mecanismos internos da economia são determi-

nados por forças de poder estrutural, que imprimem desigualdades tanto no acesso ao poder quanto na distribuição do produto social – para a social-democracia, o poder político teria uma função eminentemente corretiva dessa desigualdade nefasta das forças estruturais presentes no mercado, com vistas a garantir a efetividade da justiça distributiva, condição basilar para a viabilidade da democracia política (cf.: BERNSTEIN, 1982, p. 316-320). Ora, no caso de Hayek, é exatamente nessa atitude que os mecanismos de mercado são minados, tornando-se perpassados por poder estrutural, adveniente de fora. Ou seja, é a política, quando dirigida ao enquadramento das relações de produção, que origina forças econômicas desiguais e nefastas, solapando a autorreferencialidade da esfera econômica (cf.: HAYEK, 1987, p. 98-108). Por isso, não há como misturar-se normatividade e produção da riqueza, ainda para Hayek, muito menos canalizar-se o poder político à regulação das relações de produção. A ideia de justiça social é uma miragem, porque parte do pressuposto de que o social tem anterioridade ao econômico, sendo amarrado pelos interesses generalizáveis que partem daquele rumo à sociedade de um modo geral e ao mercado em particular; da mesma forma, o fundamento da reivindicação por justiça social consiste, ainda, na pressuposição de que há estruturas de classe e uma distribuição desigual do poder, seja no âmbito econômico, seja no âmbito social, que foram influenciadas pela posse desigual do poder econômico, reproduzida pelas relações de produção capitalistas. Mas isso, para o referido pensador, não é condizente com a meritocracia do trabalho, fundamento desse mesmo mercado enquanto ordem espontânea e possibilitando uma evolução social espontânea, não-determinada por nenhuma instituição planejadora e

centralizadora. Em uma ordem espontânea, na verdade, não há poder estrutural distribuído desigualmente, razão pela qual o *laissez-faire*, bem como a garantia institucional dele e sua proteção, possibilitam tanto o progresso quanto a divisão equitativa da riqueza produzida a partir do fomento administrativo de uma competição racional entre todos os indivíduos produtivos – tornando a defesa da justiça social uma miragem (cf.: HAYEK, 1987, p. 38-47).

Social-democracia e neoliberalismo, assim, em seus confrontos teórico-políticos, problematizaram enfaticamente o verdadeiro sentido do político e do Estado, em sua relação com a esfera social e com a esfera econômica. Ora, ao fazerem isso, efetivamente trouxeram à tona o próprio fundamento do poder e as relações que ele estabelece com os âmbitos constituintes da sociedade. Duas concepções diversas de filosofia política originaram-se dali, e não apenas forças políticas que dinamizaram muito da *realpolitik* ocidental, fornecendo paradigmas e alternativas teórico-políticas fundamentais para o entendimento dos embates teórico-políticos contemporâneos. Para estas concepções de filosofia, a pungente disputa acerca do sentido do poder político se dá exatamente na relação entre o social e o econômico e no modo de dependência que entre eles é construído. Com efeito, no caso da social-democracia, o social, entendido enquanto mundo da vida, normativamente fundado, é a herança por excelência da modernidade, do Esclarecimento, fruto da progressiva democratização das sociedades ocidentais, que, ao estabelecer a íntima imbricação entre os direitos individuais, os direitos políticos e os direitos sociais, concomitantemente à consolidação de uma esfera pública radicalmente crítica do poder, também efetiva uma compreensão das relações de produção que as coloca

como devendo prestar contas aos interesses generalizáveis que partem do mundo da vida rumo a toda a sociedade, instaurando um poder político com um sentido claramente diretivo no que tange à evolução social. Aqui, as relações de produção estão inseridas no âmbito social e, por isso, em primeiro lugar, *têm uma função social* – ou seja, o social é politizado, por causa dos elementos normativos que, originados ali, enquadram o horizonte político e o âmbito econômico. Contrariamente a isso, o neoliberalismo retoma uma compreensão eminentemente privada da sociedade civil, acompanhada da defesa de uma lógica autorreferencial das relações de produção, que não admitiriam nem a diretiva política e nem a normatização a partir de interesses generalizáveis, senão que apontariam para a meritocracia do trabalho ligada ao *laissez-faire*, resultando na recusa de qualquer poder estrutural ínsito ao mercado, que, por constituir-se em um lugar de paridade entre todos, seria dinamizado por uma evolução espontânea, possibilitadora da evolução social de um modo mais amplo. Em tudo isso, pode-se afirmar com segurança que o modelo do Estado de bem-estar social, calcado seja em uma esfera pública politizada, seja na imbricação entre os direitos, conforme acima comentado, foi a grande realização da segunda metade do século XX, caudatária das forças teórico-políticas de esquerda – estando, não por acaso, no centro dos ataques neoliberais e da programática social-democrata. E, não obstante a hegemonia neoliberal durante as décadas de 1980 e de 1990, os mesmos consolidaram-se enquanto o núcleo da política contemporânea, instaurando, como venho dizendo, a diretiva política da evolução social – outra marca importante das sociedades democráticas atuais. Mesmo assim, é bem verdade que tal disputa entre social-democracia e neoliberalis-

mo acerca da relação entre o social, o político e o econômico esteve permanentemente rediviva neste período, determinando a hegemonia teórico-política, em termos de *realpolitik*, de grupos ligados à esquerda e também de grupos ligados ao neoconservadorismo. Ou seja, ainda é no Estado e politicamente que a definição das relações entre o social e o econômico, configuradora do sentido do político, permanentemente é tematizada, o que conclama os movimentos sociais e as iniciativas cidadãs a uma postura de participação política constante, ou seja, a sua necessidade de afirmação da esfera pública enquanto espaço político-cultural de crítica e de enquadramento do poder congregado no Estado e no legislativo.

5. A crise socioeconômica hodierna também é caudatária dessa disputa no que tange à compreensão do sentido do mundo da vida representado pelo social em sua ligação com as esferas política e econômica. E ela expressa-se, de um lado, pela ênfase de muitos governos e organismos econômicos transnacionais em medidas de austeridade da esfera política frente à esfera social, destinadas a diminuir o impacto político e as exigências normativas dos direitos sociais de cidadania e, por conseguinte, os freios administrativos em relação ao mercado, medidas essas levadas a efeito seja pela força de pressão dos poderosos grupos econômicos, seja pela centralidade dada administrativamente à esfera econômica frente ao social; de outro lado, o mundo da vida é energicamente defendidos por aqueles indivíduos e grupos sociais que percebem os principais impactos da crise socioeconômica na queda dos padrões de vida, na perda de força política da sociedade civil e na subsunção dos interesses generalizáveis e dos argumentos normativos, advenientes daquela, às necessidades técnicas

de reprodução da economia, colocadas como que em contraposição ao social, conforme ocorre nas posições neoliberais ou neoconservadoras (cf.: HABERMAS, 2009).

Com efeito, é importante perceber-se os discursos que enfatizam e fundamentam a necessidade de reformas políticas com vistas à retomada do crescimento, nestas posições neoconservadoras. Em tais discursos, há uma clara primazia do processo de produção da riqueza frente aos interesses generalizáveis advinentes do social e fundamentadores das políticas de bem-estar, na medida em que a produção e mesmo a destinação da riqueza são entendidas como estando direcionadas à esfera privada e vistas como fazendo parte, para utilizar um argumento de Locke, da propriedade privada. Com isso, cria-se uma cisão e uma irredutibilidade entre o social e o econômico, na exata medida em que a relação entre ambos é percebida apenas como uma relação contratual: troca-se uma quantidade de trabalho por uma quantidade de capital, sem maiores exigências recíprocas, reafirmando-se, por conseguinte, a produção da riqueza como sendo marcada por relações trabalhistas de caráter privado, técnico, não-político e não-normativo, em que os indivíduos recebem uma compensação monetária pela quantidade e pela qualidade do trabalho que realizaram – inclusive, nesta lógica, reformas mais profundas na esfera econômica, dinamizadas politicamente a partir da centralidade normativa do mundo da vida, ficam travadas devido a esse caráter autorreferencial, privado e não-normativo da esfera das relações de produção. Ora, é essa compreensão da produção da riqueza enquanto sendo dinamizada a partir de uma relação de trabalho caracterizada como troca, com base em um acordo contratual, que limita a ligação entre ambas as esferas a uma questão técni-

ca: o pagamento do salário. Entretanto, deve-se notar que a afirmação dos direitos sociais e do Estado de bem-estar social não direciona-se apenas à garantia da equidade em termos de possíveis acordos entre capital e trabalho, garantindo um salário justo às classes trabalhadoras; trata-se, principalmente, do caráter da própria *mediação política entre o social, concebido como mundo da vida, e a esfera econômica, marcada pela produção privada da riqueza*.

Nesse sentido, como penso, a compreensão neo-conservadora das relações de produção, que percebe-as enquanto relações privadas e determinadas pelo contrato de trabalho, esconde e mesmo nega sua compreensão normativa e sua profunda vinculação social, uma vez que tais relações de produção pressupõem, para sua viabilidade, um *ethos* a partir do qual sua legitimidade é avalizada, *ao mesmo tempo em que* levam à consolidação de todo um imaginário social calcado no fato de que a rigor essas relações de produção deveriam promover o bem-estar individual e social – afinal, o progresso econômico e a produção da riqueza somente fazem sentido no momento em que possibilitam a realização de padrões cada vez mais sólidos de justiça social e o aumento no grau de liberdade para cada indivíduo e grupo social (cf.: SEN, 2010; RAWLS, 2002). Se Weber percebeu que a ética do trabalho liberal-protestante teria possibilitado o desenvolvimento do capitalismo moderno, a partir de uma mentalidade calcada na meritocracia do trabalho e na austeridade em termos de vida privada (cf.: WEBER, 2004, p. 29 e seguintes), nós podemos perceber que, em termos de capitalismo tardio, é o *ethos* da democracia política e da justiça social que dinamiza e legitima não apenas as esferas política e cultural, *mas também a esfera econômica*: deve haver uma vinculação social do capital, da pro-

dução da riqueza, que precisa ser canalizada também e em uma poderosa medida para a satisfação do bem-estar individual e social. Porém, é exatamente tal compreensão normativa e a vinculação social da produção que ficam travadas pela posição neoconservadora, ao atribuir-lhes um caráter eminentemente autorreferencial, privado e técnico, carente de normatividade. Aqui, a política permanece de fora da economia e, na verdade, uma vez condicionada por esta, volta-se à regulação do social, de modo a viabilizar as relações de produção. As políticas de austeridade encontram aqui o seu sentido, ou seja, elas partem da desvinculação social do capital, compreendendo-o como uma esfera autorreferencial em relação à normatividade do social e irreduzível à regulação política. Com isso, as reformas necessárias direcionam-se sempre à adequação do mundo da vida e do próprio aparato político-administrativo às exigências de reprodução do capital, percebidas enquanto centrais para a definição da sociedade como um todo e, por isso, tendo precedência em relação a esta.

Porém, a política não pode ser compreendida apenas como ação técnica (muito menos como ação técnica direta sobre o social), e sim como ação vinculada socialmente, como ação moral, dependente dos impulsos normativos advenientes da sociedade civil e devendo ser justificada a partir de argumentos normativos e com base em interesses generalizáveis. A mediação política entre o social e o econômico já é, ela mesma, uma forma específica de relação política, embasada em exigências democráticas radicais, em particular na íntima imbricação entre os direitos individuais, os direitos políticos e os direitos sociais. A relação entre o social e o econômico, mediada politicamente, nesse quesito, aponta para um *sentido social*, para uma *vinculação*

social da produção da riqueza, haja vista que ela é caudatária de uma relação social determinada, embasada em instituições e em códigos calcados na radicalidade da democracia, dependendo, ainda, das expectativas sociais que perpassam o trabalho e a cooperação com vistas à produção. Ora, é por isso que a produção da riqueza não pode ser reduzida a uma relação técnica caracterizada como troca contratual, em que um salário proporcional é pago ao trabalho realizado por cada um. Há um *ethos* normativo que é anterior à questão técnica representada pela produção da riqueza e ao contrato de trabalho enquanto mediador entre capital e trabalho, acima expostos, a saber, de que todos têm direitos individuais e políticos que *não dependem sob hipótese alguma* do trabalho que realizam e de como o realizam – direitos individuais e políticos que, por serem parte e condição de possibilidade da nossa própria constituição enquanto seres humanos, encontram sua efetividade a partir dos direitos sociais. Independentemente do nosso lugar em termos de *status quo*, a sociedade democrática é organizada para promover o bem-estar de cada indivíduo, correlatamente à promoção do próprio processo cooperativo que, consciente ou inconscientemente, todos realizam entre si com vistas à produção da riqueza, à consolidação de uma esfera política democrática e de uma cultura sumamente inclusiva (cf.: ROSANVALLON, 1998). Os processos evolutivos ao nível da esfera econômica, da esfera política e da esfera cultural, por conseguinte, como o estou enfatizando, não são questões técnicas, mas sim processos eminentemente normativos, carregados de aprendizado moral, que dependem do grau de solidariedade social presente em cada contexto. *Sem cooperação e solidariedade*, eles não acontecem, sendo emperrados. Por conseguinte, esses processos evolutivos tor-

nam-se politizados, na medida em que, perpassados por tal normatividade, instituem a esfera pública e o Estado enquanto arena política e instrumento político a partir do qual a vinculação social da produção é realizada, da mesma forma como transformam a política na *práxis* por excelência para a evolução da sociedade, no meio organizador e diretivo do progresso social.

Como acredito, tal *ethos* normativo, marcado pela cooperação e pela solidariedade sociais, *perpassa* as relações de produção e, com isso, põe por terra o argumento neoconservador de uma autorreferencialidade da esfera econômica, que teria no *laissez-faire* seu princípio orientador. Assim, as relações de produção, enquanto processos cooperativos e solidários, são dinamizadas pela crença e pela força moral do bem-estar individual e coletivo, que imprimem a elas o caráter de propiciadoras da satisfação das necessidades pessoais e da justiça social, vinculando-as socialmente e fundando-as normativamente. Por conseguinte, a economia passa a estar eminentemente interligada a padrões públicos de justiça social, a um conteúdo publicamente afirmado de bens sociais de cidadania, conforme estabelecidos pelo catálogo de direitos sociais, normativamente escorados. A produção seria um meio para a realização do desenvolvimento individual e da justiça social e, enquanto tal, estaria subordinada às necessidades sociais e aos argumentos normativos do mundo da vida. Ora, nesse contexto, o Estado de bem-estar, em suas funções interventoras e compensatórias, aparece como uma das grandes conquistas contemporâneas, de que se falou acima. Nele, a imbricação entre o social, o político e o econômico coloca a esfera política enquanto a instância por excelência no que diz respeito à condução do processo de evolução social,

fundada exatamente naquelas necessidades sociais e naqueles conteúdos normativos advenientes do social e configuradores, entre outras coisas, da própria vinculação social e mesmo do embasamento normativo da esfera econômica. Com a imbricação entre o social, o político e o econômico, o mundo da vida passa para primeiro plano, instituindo-se uma esfera política com caráter diretivo e orientada para a realização tanto de processos amplos de inclusão sócio-cultural quanto de democratização do poder – tal é o sentido da relação entre Estado de bem-estar social e democracia de massas que Habermas percebe com a consolidação das sociedades democráticas contemporâneas, marcadas por esferas públicas altamente politizadas e críticas dos poderes vigentes, em todos os âmbitos da sociedade (cf.: HABERMAS, 2001, Vol. II, p. 490-491; HONNETH & HARTMANN, 2009, p. 389-422).

Há uma *tensão real* entre imperativos sistêmicos e necessidades sociais, que dificilmente pode ser encoberta o tempo todo. E, provavelmente, a grande saída para os dilemas da atual crise socioeconômica esteja na tentativa de mediação, de conciliação entre a manutenção de padrões razoáveis em termos do processo de acumulação e a satisfação das necessidades do mundo da vida, correlatamente à preocupação ecológica do planeta e de tudo o que ele contém. São três pontos inevitáveis, hoje, que adentram na agenda política com peso considerável e que a rigor deveriam defini-la enquanto programática de curto, médio e longo prazo: crescimento econômico com justiça social, democracia política com inclusão cultural e preservação da natureza. Como penso, a crise socioeconômica hodierna, conforme tematizada nas posições neoliberais ou neoconservadoras, acirra a contraposição entre a vertente do cres-

cimento econômico em relação às demais esferas e a estes outros objetivos, exatamente por considerá-lo como primordial e mesmo independente em relação a estes, inclusive pressupondo que a supervalorização do social por meios políticos emperra o desenvolvimento da lógica autorreferencial da economia. Mas é aqui que começa o engano, na medida em que o processo de evolução social deve ser equilibrado *como um todo*. Ora, equalizar o crescimento econômico, no sentido de que a produção e mesmo a acumulação da riqueza sejam possíveis, equivale também a vincular socialmente tanto a produção quanto o processo de acumulação, de modo a realizar-se concomitantemente justiça social, democracia política e desenvolvimento sustentável. Isso não será feito caso não encontrar-se uma forma de equilíbrio entre o processo de acumulação, as necessidades sociais e normativas de reprodução do mundo da vida e a proteção do planeta. Se o lucro é necessário para mover a grande máquina produtiva, então que ele venha acompanhado da promoção da justiça social, da democracia política e da proteção ambiental.

Por isso, conforme penso, para evitar-se ou um conflito de classes puro e simples, correlatamente à instauração de uma geopolítica mundial belicosa e reprodutora das desigualdades entre países, ou o acirramento da repressão institucional e da miséria e das desigualdades sociais em nível interno de cada país, há de se equacionar politicamente o processo de produção da riqueza com as necessidades sociais e os argumentos normativos necessários à reprodução do mundo da vida. Se o crescimento econômico deve ser mantido, inclusive como condição para o próprio desenvolvimento social, faz-se necessária, no mesmo sentido, sua realização com base em critérios normativos e necessi-

dades sociais, que levem em conta as especificidades do mundo da vida, vinculando socialmente esse mesmo crescimento econômico. Isso é muito sério: o crescimento correlato da produção da riqueza e da marginalização social e das desigualdades em termos de *status quo* alertam-nos para o fato de que, de um modo geral, há um conflito entre a produção da riqueza e as necessidades sociais, conflito esse que leva ao aumento da acumulação de capital e ao aumento correlato de focos de miséria social – como pode-se perceber em muitas sociedades ocidentais, para não falar-se da própria distribuição da riqueza em nível global (cf.: WACQUANT, 2001; WACQUANT, 2012; CHOSSUDOVSKI, 1999; CHESNAIS, 1996; ARRIGHI, 1998; BAUMAN, 2010). E é essa contraposição entre crescimento econômico e justiça que deve ser revertida, de forma que tais pólos possam ser casados, ou seja, de um modo tal que a realização de um seja condição de possibilidade para a realização do outro, que a realização de um leve *necessariamente* à realização do outro.

A crise socioeconômica hodierna leva ao acirramento da tensão sociopolítica de nossas sociedades, exatamente pelo fato de que sua resolução, em posições neoliberais ou neoconservadoras, aponta para a radicalização do conflito entre imperativos técnicos de reprodução do capital e necessidades sociais e argumentos normativos calcados no mundo da vida constituído pelo social. Trata-se de uma disputa que, ao centrar-se na promoção dos imperativos do processo de acumulação, reativa o conflito de classes e instituições político-administrativas direcionadas à legitimação de um processo de diferenciação social orientado politicamente e marcado por desigualdades estruturais no acesso ao poder, que ataca aquelas necessidades sociais e aqueles

conteúdos normativos que constituem o cerne da evolução social, destruindo uma compreensão coletivamente vinculante de sociedade enquanto *ethos moral* igualitário e democrático. Nas posições neoliberais ou neoconservadoras, por conseguinte, o âmbito social é geralmente percebido como excedendo seu espaço e adentrando autoritariamente, com suas exigências normativas, nos limites das relações de produção e levando ao próprio inchamento (e burocratização) do Estado (cf.: KRUGMAN, 1997; BELLAMY FOSTER & MAGDOFF, 2009). Da mesma forma, ainda de acordo com tais posições, os movimentos sociais e as iniciativas cidadãos, cuja ação desenrola-se em uma esfera pública altamente politizada, são vistos como inimigos da política centralizada pelos partidos políticos, pelo poder administrativo e pelas grandes organizações econômicas – e, enquanto tais, afastados, em grande medida, da tomada política de decisões.

Ora, é essa dupla tensão que precisa ser corrigida, reformada, se, conforme penso, objetiva-se uma solução política eficaz para a atual crise socioeconômica: de um lado, a contraposição, enfatizada pelas posições neoconservadoras, entre produção da riqueza e necessidades sociais e argumentos normativos; de outro, a oposição entre política partidário-administrativa e movimentos sociais e iniciativas cidadãos. No primeiro caso, há uma necessidade premente de vincular-se socialmente a produção da riqueza, que, em assim sendo, estaria condicionada em sua legitimidade pela satisfação de critérios normativos advenientes do mundo da vida e direcionada à realização da justiça social, de modo que o crescimento econômico andaria *pari passu* com a – e dependeria, para sua legitimidade, da – promoção do bem-estar individual e social. A economia não precisa estar em

contraposição ao social e ao político, porque depende deles: na verdade, a tendência à defesa neoconservadora de uma autorreferencialidade do econômico deveria ser substituída exatamente pela afirmação de que este mesmo econômico é englobado pelo âmbito social, tornando-se, por isso, necessitado de fundamentação normativa e de enquadramento político com base em interesses generalizáveis. No segundo caso, o contato mais aprofundado entre poder partidário-administrativo e movimentos sociais e iniciativas cidadãs permitiria a consolidação de uma consistente democratização política das instituições, que, agora sim, estariam efetivamente orientadas, em suas tomadas de decisão e em sua condução do processo de evolução social, pela normatividade proveniente do social, bem como sensibilizadas pelos impactos da esfera econômica no mundo da vida. E, com isso, a retomada do Estado de bem-estar social passa para primeiro plano, em termos de *realpolitik* destes primeiros anos do século XXI. É que ele, como comentado acima, permite que a realização da justiça social aconteça pelo fortalecimento da democracia política, e vice-versa, por causa de suas funções de intervenção econômica e de integração social, correlatamente à afirmação de uma esfera pública que, marcada pela atuação de movimentos sociais e de iniciativas cidadãs, aproxima o poder partidário-administrativo em relação à sociedade civil. A retomada de um modelo de Estado de bem-estar social possibilitaria exatamente a renovação de um projeto teórico-político que tem seu cerne na diretiva política da evolução social, normativamente fundada, e que vincularia os âmbitos político, cultural e econômico às necessidades de reprodução do social, ou seja, justiça social, democracia política e inclusão cultural, bem como proteção ambiental, enquanto os fundamentos

da evolução de nossas sociedades, configuradores do político e delimitadores do sentido e dos fins da reformulação das economias contemporâneas, que passariam a vincular-se fortemente ao social, aos interesses generalizáveis e aos argumentos normativos dali provenientes.

Referências Bibliográficas

ARRIGHI, Giovanni. *A Ilusão do Desenvolvimento*. Tradução de Sandra Vasconcelos. Petrópolis: Vozes, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo Parasitário e Outros Temas Contemporâneos*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

BELLAMY FOSTER, John; MAGDOFF, Fred. *The Great Financial Crisis: Causes and Consequences*. New York: Monthly Review Press, 2009.

BERNSTEIN, Richard. *Las Premisas del Socialismo y las Tareas de la Socialdemocracia*. Traducción de Irene del Carril y Alfonso García Ruiz. Madrid: Siglo XXI, 1982.

BLACKBURN, Robin (Org.). *Depois da Queda: o Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*. Tradução de Luis Krausz, de Maria Inês Rolin e de Susan Semler. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia: Uma Defesa das Regras do Jogo*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *Direita e Esquerda: Razões e Significados de Uma Distinção Política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

_____. *Liberdade e Igualdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____. *As Ideologias e o Poder em Crise*. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora da UNB, 1999.

CHESNAIS, François. *A Mundialização do Capital*. Tradução de Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da Pobreza: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.

GIDDENS, Anthony. *A Terceira Via: Reflexões sobre o Impasse da Social-Democracia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *A Terceira Via e Seus Críticos*. Rytta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a Uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Teoría y Práxis*: Estudios de Filosofía Social. Traducción de Salvador Mas Torres y de Carlos M. Espi. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.

_____. *Teoría de la Acción Comunicativa* (T. 2): Crítica de la Razón Funcionalista. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001.

_____. *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

_____. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

_____. *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade (Vol. 2). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *La Constelación Posnacional*: Ensayos Políticos. Traducción de Pere Fabra Abat, de Daniel Gamper Sachse y de Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

_____. *Europe: the Faltering Project*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2009.

HARRINGTON, Michael. "Socialismo: Passado e Futuro". In: HOOK, Sidney, *et al.* *A Social-Democracia nos*

Estados Unidos. Tradução de Rodrigo Sardenberg. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1999.

HAYEK, Friedrich August von. *O Caminho da Servidão*. 4ª Edição. Tradução e Revisão de Anna Maria Capovilla, de José Ítalo Stele e de Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

_____. *Arrogância Fatal: os Erros do Socialismo*. Tradução de Ana Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1985.

_____. *Direito, Legislação e Liberdade: Uma Nova Formulação dos Princípios Liberais de Justiça e de Economia Política (Vol. II) – a Miragem da Justiça Social*. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Edición, Introducción y Notas de Jose M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

HELD, David. *Political Theory and the Modern State*. California: Stanford University Press, 1989.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o Breve Século XX (1914-1991)*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Estratégias para Uma Esquerda Racional: Escritos Políticos (1977-1988)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. “Paradojas del Capitalismo”. In: HONNETH, Axel. *Crítica del Agravio Moral: Patologías de la Sociedad Contemporánea*. Traducción de Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

HOOK, Sidney. “O Sentido Moral da Social-Democracia”. In: HOOK, Sidney, *et al. A Social-Democracia nos Estados Unidos*. Tradução de Rodrigo Sardenberg. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1999.

JUDT, Tony. *Pós-Guerra: Uma História da Europa desde 1945*. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

KOLAKOWSKI, Leszek. “O Desafio Social-Democrata”. In: HOOK, Sidney, *et al. A Social-Democracia nos Estados Unidos*. Tradução de Rodrigo Sardenberg. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1999.

KRUGMAN, Paul. *Vendendo Prosperidade: Sensatez e Insensatez na Era do Conformismo*. Tradução de Maria Luiza Newlands Silveira. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e Outros Escritos*. Tradução de Magda Lopes e de Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

LOSURDO, Domenico. *Contra-História do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

MACPHERSON, C. B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo: de Hobbes a Locke*. Traducción de J.-R. Capella. Barcelona: Editorial Fontanela, 1972.

MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MILIBAND, Ralph (Org.). *Reinventando a Esquerda*. Tradução de Raul Fiquer. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Tradução de Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Capitalismo Desorganizado: Transformações Contemporâneas do Trabalho e da Política*. Tradução de Wanda Caldeira Brandt. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *Modernity and the State: East, West*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social: Repensando o Estado Providência*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações* (Vol. I). Tradução e Notas de Teodora Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999a.

_____. *A Riqueza das Nações* (Vol. II). Tradução de Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999b.

WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *As Duas Faces do Gueto*. São Paulo: Boitempo, 2012.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o 'Espírito' do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RECONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE: Axel Honneth e a teoria crítica do reconhecimento

Fernando Danner¹⁴⁷

I

Neste texto, nosso objetivo é explorar as principais teses contidas na teoria do reconhecimento de Honneth. O filósofo alemão vê no conceito de reconhecimento intersubjetivo, presente na filosofia do jovem Hegel, um conceito-chave para se compreender o processo de formação da identidade pessoal e da construção da justiça na sociedade. Com efeito, a teoria do reconhecimento está construída em três esferas: a esfera do *amor*, que propicia uma relação de *autoconfiança*; a esfera dos *direitos*, que propicia uma relação de *autorrespeito*; e, finalmente, a esfera da *estima social*, que propicia relações de *autoestima* e de *solidariedade* entre os indivíduos. A essas três esferas de reconhecimento correspondem três formas de negação do reconhecimento: a vio-

¹⁴⁷ Doutor em Filosofia/CNPq.

lação, a privação de direitos e a degradação. Honneth está interessado na “gramática moral dos conflitos sociais”, uma vez que, para ele, a negação do reconhecimento social impulsiona a uma luta por reconhecimento.

II

Em *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais* (2003), Honneth mostra que o conceito de reconhecimento é utilizado pelo jovem Hegel com o objetivo de inverter o modelo de “luta social” proposto pela filosofia política tanto de Maquiavel quanto de Hobbes. A filosofia social moderna assenta suas bases numa ideia de vida social que é caracterizada em seu princípio por um processo de *luta por autoconservação*. Para Honneth, Maquiavel fundamenta sua filosofia política na ideia segundo a qual “os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses, não diferentemente de coletividades políticas”. Já a filosofia política de Hobbes, por sua vez, elaboraria as bases “de uma teoria do contrato que fundamenta a soberania do Estado” (HONNETH, 2003, p. 31). Buscando construir uma teoria social de cunho normativo, Honneth parte de asserção de que não é o princípio da autoconservação, mas sim o *conflito* a base da formação intersubjetiva dos próprios sujeitos. O conflito, segundo ele, não é conduzido exclusivamente pela lógica da autoconservação dos indivíduos; trata-se, sobretudo, de uma luta moral, na medida em que a própria organização da sociedade é atravessada por um conjunto de relações intersubjetivas:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003, p. 29-30).

A reatualização proposta por Honneth da categoria de reconhecimento, desenvolvida pelo jovem Hegel no escritos de Jena, se dá pela retomada da psicologia social de George Herbert Mead (1863-1931). Para Honneth, Mead compartilha com o jovem Hegel do período de Jena não apenas a ideia da “gênese social da identidade do Eu”, como também a ideia da evolução moral da sociedade numa luta por reconhecimento (Cf.: HONNETH, 2003, p. 125). Mead estabelece a distinção de três formas de reconhecimento recíproco, a saber: as *relações primárias do outro* (orientadas pelos sentimentos amorosos), as *relações jurídicas* (reguladas pelas leis) e as relações que ocorrem na *esfera do trabalho* (onde os indivíduos mostrar-se-iam valiosos para a coletividade). Em relação a isso Honneth afirma: “São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida da sociedade” (HONNETH, 2003, p. 156).

III

A teoria do reconhecimento, construída por Honneth, fundamenta-se a partir de três categorias: a do *amor*, a do *direito* e da *comunidade de valores* ou *solidariedade*. A seguir, procuro mostrar resumidamente as principais características de cada uma das categorias.

O amor representa a primeira etapa do reconhecimento recíproco. Nele, as pessoas se confirmam mutuamente como seres carentes. Para Honneth, na experiência da dedicação amorosa, dois seres se sabem dependentes do outro para satisfazerem as suas carências. Por isso, para ele, o amor deve ser entendido como o conjunto de “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão das relações eróticas entre dois parceiros, de amigos e de relações pais/filhos” (HONNETH, 2003, p. 159). Honneth fundamenta a primeira esfera do reconhecimento a partir da noção de *dependência absoluta*, do psicanalista inglês Donald W. Winnicott. Seguindo as indicações de Winnicott, Honneth afirma que, nos primeiros meses de vida, a criança depende a tal ponto da assistência materna que o modelo de relação que se estabelece entre ambas é de completa simbiose. Ora, a dependência total da criança e a entrega absoluta da mãe aos seus cuidados fazem com que entre elas não exista qualquer limite de individualidade, de modo que ambos se sintam como uma unidade (Cf.: HONNETH, 2003, p. 164-165; SAAVEDRA, 2007, p. 103): “a assistência com que a mãe mantém o bebê em vida não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que

torna plausível supor, para o começo de toda a vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose portanto” (HONNETH, 2003, p. 164).

Com efeito, Winnicott concebe o processo de amadurecimento infantil como um processo que só pode ser solucionado por meio da cooperação intersubjetiva entre mãe e filho. A noção de dependência absoluta significa que os parceiros de interação dependem, para a satisfação de suas carências ou necessidades, um do outro, uma vez que não estão em condições de estabelecer um delimitação individual entre eles. Na relação mãe/bebê, a mãe vivenciará as carências da criança como se estas fossem próprias de seu estado psíquico; a criança, por sua vez, pela sua incapacidade de comunicar suas carências físicas e emotivas e, além disso, pelo fato de não conseguir estabelecer uma diferenciação cognitiva entre ela e o ambiente, encontra-se em completo estado de desamparo, necessitando, por consequência, de um parceiro de interação para suprir suas carências. Aos poucos, a relação inicial de simbiose vai gradativamente se dissolvendo a partir do retorno da mãe aos compromissos da vida cotidiana (ao trabalho, por exemplo). Essa “des-adaptação graduada” da mãe estimula, no bebê, o desenvolvimento intelectual, a ampliação dos reflexos condicionados e a capacidade de diferenciar cognitivamente o seu próprio ambiente. Trata-se, portanto, de um processo caracterizado fundamentalmente pela ampliação da independência de ambos, processo esse marcado pela “tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual” (HONNETH, 2003, p. 160). Essa segunda fase do processo de desenvolvimento/interação infantil Winnicott chama de *dependência relativa* (Cf.: HONNETH, 2003,

p. 167; SAAVEDRA, Giovani A.; SOBOTTKA, Emil A., 2008, p. 9-10).

Tomando como base os estudos de Jéssica Benjamin, Honneth mostra que, aos poucos, a criança aprende a reconhecer a mãe como um ser independente e com pretensões próprias; por seu lado, a mãe também deve aceitar o processo de independência da criança. A partir disso, para Honneth, “se um primeiro passo de delimitação recíproca é bem-sucedido, a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra” (HONNETH, 2003, p. 170).

A partir disso, Honneth pode, então, explorar os principais traços deste primeiro nível de reconhecimento: a criança, ao experimentar o cuidado atento e paciente da mãe, tem condições de desenvolver uma relação satisfatória consigo mesma: “[...] a capacidade de estar só depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação materna. A tese assim traçada fornece uma resposta acerca da espécie de autorrelação a que um sujeito pode chegar quando se sabe amado por uma pessoa vivenciada como independente, pela qual ela sente também, de sua parte, afeição e amor” (HONNETH, 2003, p. 173). A “capacidade de estar só” é definida como a expressão de uma “autorrealização individual”, ou seja, a *autoconfiança*, na medida em que a criança, “por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente” (HONNETH, 2003, p. 174). Além disso, Honneth diz que o desenvolvimento da capacidade de autoconfiança individual é fundamental para o estabelecimento de relações entre sujeitos na idade adulta, bem

como é o núcleo central de toda participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2003, p. 178).

Com relação à segunda esfera do reconhecimento – a do direito –, Honneth observa que tanto Hegel como Mead defendem a tese “de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos que observar em face do respectivo outro”. Em outras palavras, “apenas da perspectiva do ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões” (HONNETH, 2003, p. 179). Para Honneth, o tipo de reconhecimento intersubjetivo característico das sociedades tradicionais é aquele ancorado na categoria de *status*, isto é, “o que no sujeito individual alcança aqui reconhecimento de maneira intersubjetiva não é mais que sua qualidade legítima de membro de uma organização social definida pela divisão do trabalho” (HONNETH, 2003, p. 181). Com a passagem para a modernidade, segundo ele, o sistema jurídico começa a ser entendido “como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios” (HONNETH, 2003, p. 181). Ora, disso resulta que a obediência a um sistema de normas jurídicas só pode receber assentimento dos respectivos parceiros de interação quando estes podem, como seres livres e iguais, decidirem sobre as normas fundamentais da cooperação entre eles. Além disso, ao obedecerem o mesmo sistema de normas jurídicas, os sujeitos de direito são capazes de se reconhece-

rem mutuamente como pessoas autônomas e, portanto, com capacidade de decidir sobre normas morais (Cf.: HONNETH, 2003, p. 182).

Para Honneth, com o surgimento de uma sociedade pós-convencional, ocorreu uma diferenciação importante entre a função do direito e aquela do juízo de valor. Baseando-se na teoria de Ihrering e na tradição kantiana, com apoio da análise desenvolvida por Darwall, Honneth acredita encontrar os elementos suficientes para diferenciar o direito e o juízo de valor: “no reconhecimento jurídico, [...] se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um ‘fim em si’, ao passo que o ‘respeito social’ salienta o ‘valor’ de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social” (HONNETH, 2003, p. 184). Com relação ao primeiro caso, como mostra a fórmula kantiana, o que está em questão é o respeito universal pela “liberdade da vontade da pessoa”; já no segundo caso, o que está em questão é o “reconhecimento de realizações individuais”, cujo valor é medido pelo grau de relevância atribuído por uma sociedade (Cf.: HONNETH, 1984, p. 184-185). Portanto, a função que a “adjudicação de direitos” assume em contextos pós-tradicionais não pode estar assentada na categoria de *status*, na proteção e na possibilidade da posse, mas fundamentalmente naquela capacidade universal que caracteriza cada ser humano como pessoa, isto é, sua “capacidade de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais” (HONNETH, 2003, p. 187-188).

Por isso, como argumenta Honneth, toda comunidade jurídica moderna, na medida em que a legitimação das normas depende de um acordo racional entre indivíduos iguais, “está fundada na assunção da imputabilidade moral

de todos os seus membros” (HONNETH, 2003, p. 188), de modo que todo membro de uma comunidade política deve ter o direito igual de participação no processo de formação da vontade política. Seguindo as indicações de T. H. Marshall, Honneth mostra que, nos dias atuais, o indivíduo só é respeitado se encontra reconhecimento jurídico na capacidade de orientar-se por normas morais, mas também na possibilidade de possuir um nível de vida capaz de dar-lhe reconhecimento social: “os atores sociais só conseguem desenvolver a consciência de que eles são pessoas de direito, e agir conseqüentemente, no momento em que surge historicamente uma forma de proteção jurídica contra a invasão da esfera da liberdade que proteja a chance de participação na formação pública da vontade e que garanta um mínimo de bens materiais para a sobrevivência” (SAAVEDRA, 2007, p. 105). O tipo de autorrelação positiva possibilitada pelo reconhecimento jurídico é o *autorrespeito*, que surge como manifestação da sua própria autonomia; em outras palavras, o caráter público que os direitos individuais possuem dotam o indivíduo da possibilidade de uma atividade legítima, mediante a qual os indivíduos são capazes de constituir o autorrespeito.

A terceira esfera do reconhecimento é a estima social. Para Honneth, Hegel e Mead distinguiram, para além da experiência da dedicação afetiva (amorosa) e do reconhecimento jurídico, uma terceira esfera do reconhecimento: “para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos precisam ainda [...] de uma *estima social* que lhes permita referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198). Mediante a comparação dos enfoques de Hegel e Mead, Honneth pôde concluir que esse padrão de reconhecimento (a

estima social) só pode ser concebido de maneira adequada quando da existência de valores partilhados intersubjetivamente entre os parceiros de interação. Ora, para Honneth, os padrões de autocompreensão cultural socialmente predefinidos estabelecem “os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperam na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns” (HONNETH, 2003, p. 200).

Com a transição da sociedade tradicional para a modernidade, segundo Honneth, ocorre uma mudança no tipo de reconhecimento atribuído aos sujeitos, isto é, em sociedades articuladas em torna de estamentos, o valor de uma pessoa é definido pela honra social: “o termo ‘honra’ designa [...] a medida relativa de reputação social que uma pessoa é capaz de adquirir quando consegue cumprir habitualmente expectativas coletivas de comportamento atadas ‘eticamente’ ao *status* social” (HONNETH, 2003, p. 201); na modernidade, com a progressiva dissolução da hierarquia tradicional de valores, começam a ser reconhecidas as propriedades e capacidades que distinguem os indivíduos uns dos outros: “uma pessoa só pode se sentir valiosa quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (HONNETH, 2003, p. 204). Assim, o conceito de honra vai gradativamente sendo substituído pelo conceito de “prestígio social”. Disso decorre que “a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles

apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de autorrealização” (HONNETH, 2003, p. 208). O tipo de autorrealização individual própria da estima social é a “solidariedade”, entendida como uma espécie de relação interativa entre sujeitos que se interessam reciprocamente pelos seus distintos modos de vida. Para Honneth, nas sociedades modernas, a categoria da solidariedade “está ligada ao pressuposto das relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz dos valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (HONNETH, 2003, p. 210).

III

A essas três formas de reconhecimento correspondem três formas de “desrespeito” ou de “reconhecimento recusado”: a violação, a privação de direitos e a degradação. Ora, esses conceitos negativos representam, segundo Honneth, uma injustiça não somente “porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos”, mas também se referem a um “aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (HONNETH, 2003, p. 213).

A violação da integridade corporal de uma pessoa representa, como argumenta Honneth, uma forma de rebaixamento pessoal, porque “são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre o seu corpo”. Disso resulta que toda tentativa indevida de se apoderar do corpo de uma pessoa contra sua

vontade representa um grau de humilhação que interfere negativamente no tipo de autorrelação prática de um ser humano consigo mesmo e com os outros. Isso se deve ao fato, segundo ele, que a característica principal da lesão física – como é o caso da tortura ou da violação – não é constituída fundamentalmente pela dor corporal que ela infringe, mas, sobretudo, pelo “sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade”. Essas formas de violência física têm como resultado “uma perda de confiança em si e no mundo”, uma vez que (i) o indivíduo é ferido em sua autoconfiança, alcançada a partir da experiência da dedicação amorosa, de coordenar autonomamente o seu próprio corpo, e (ii) no relacionamento prático com outros sujeitos, motivado por uma espécie de vergonha social. Se, no primeiro estágio, o do reconhecimento da identidade, tínhamos “a integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento”, agora essa relação bem-sucedida é “arrebentada de fora, destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo” (HONNETH, 2003, p. 215).

A segunda forma de negação do reconhecimento está assentada naquelas experiências de rebaixamento que afetam o autorrespeito moral dos sujeitos, ou seja, naqueles modos de desrespeito pessoal de sujeitos que permanecem excluídos da posse de determinados direitos sociais, que não gozam de “imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade”. Com efeito, para Honneth, essas formas de desrespeito - como é o caso da privação dos direitos ou da exclusão social – não representam apenas “a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o

status de um parceiro de interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (HONNETH, 2003, p. 216). Além disso, para os indivíduos em situação de exclusão social, a negação de “pretensões jurídicas socialmente viáveis significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo de valor” e, na mesma proporção, representa “uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos” (HONNETH, 2003, p. 216-217).

Finalmente, a terceira forma de negação do reconhecimento é a “ofensa” ou a “degradação”. Honneth argumenta que, se a “honra”, a “dignidade” ou o “*status*” de uma pessoa “refere-se à medida de estima social que é concebida à sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural”, a degradação de alguns valores ou de algumas formas de vida ou modos de crença, por sua vez, “tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (HONNETH, 2003, p. 217). Assim, a degradação valorativa de alguns padrões de autorrealização implica que os afetados não consigam “se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade” (HONNETH, 2003, p. 217-218). Essa desvalorização social causa no indivíduo a perda de autoestima pessoal, isto é, ele não consegue mais ver-se a si mesmo como um ser estimado pelas propriedades e capacidades que lhes são características.

Para Honneth, essas diferentes formas de negação de reconhecimento podem representar a base motivacional afetiva para uma luta por reconhecimento. Nesse sentido, ele

argumenta que nem em Hegel nem em Mead se encontram elementos capazes de indicar como uma experiência de desrespeito social poderia conduzir a um conflito ou a uma luta, ou seja, em ambos os autores não era possível encontrar um “elo psíquico” capaz de conduzir “do mero sofrimento à ação ativa”. Honneth, então, a partir de sua leitura dos escritos do filósofo pragmatista John Dewey, defende a tese de que é a partir de reações emocionais negativas (vergonha, ira, desprezo, vexação) que o sujeito percebe que o reconhecimento social lhe é negado de maneira injustificada. O ser humano, nesse sentido, só pode alcançar uma autorrealização bem-sucedida de sua personalidade por meio de uma experiência de reconhecimento intersubjetivo; pelo contrário, se uma tal experiência de reconhecimento lhe for negada em alguma etapa de seu desenvolvimento, “abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha e a ira”. Porém, para Honneth, ao lado da experiência emocional negativa, de negação de pretensões de reconhecimento, está a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe motive, em termos cognitivos, a uma luta pelo reconhecimento de sua identidade.

Bibliografia

HONNETH, Axel. *Luta Por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. “Reconhecimento ou Redistribuição? A Mudança de Perspectiva na Ordem Moral da Sociedade. In. SOUZA,

Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. “A Teoria Crítica de Axel Honneth”. In. SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTKA, Emil Albert. “Introdução à Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Vol. 8, nº 1, 2008, p. 9-18.

A coletânea *Temas de Filosofia Política Contemporânea* direciona-se à reflexão teórico-prática acerca de concepções filosóficas e de desafios correntes que perpassam as abordagens hodiernas no âmbito das ciências humanas e sociais, correlatamente às preocupações políticas que dão a tônica da orientação metodológico-normativa dessas mesmas ciências humanas e sociais e, no presente caso, dos colaboradores da referida coletânea. De modo concomitante, portanto, esta coletânea quer pensar fundamentos de filosofias políticas propriamente contemporâneas e a conceituação de contextos práticos diversos, passando da política internacional para a política democrática e desta para a crítica das instituições que dinamizam seja a vida social de um dado contexto comunitário, seja a realpolitik do próprio horizonte global. Teorias e práticas políticas, sociais e culturais imbricam-se no exato momento em que – e essa é a posição central dos organizadores da coletânea *Temas de Filosofia Política Contemporânea* – a vida social é percebida como o objeto e o mote da intervenção teórico-prática em termos de análise nas ciências humanas e sociais. Inseridos em um contexto vital e influenciados pelas visões de mundo (que nos tornam filhos do nosso tempo) presentes nele, dinamizados pelos desafios por ele apresentados, buscamos exatamente tal imbricação (da qual, de todo modo, não podemos fugir ou à qual somos permanentemente chamados a dar conta) como critério metodológico-normativo que possa efetivamente promover a vinculação prática das ciências, do mesmo modo como buscamos a própria importância das ciências humanas e sociais para a problematização e transformação dos contextos práticos. As ciências humanas e sociais, por outras palavras, têm um papel em termos de cidadania política e de reconhecimento social tanto quanto o temos cada um de nós, indivíduos e grupos sociais, de participar e de intervir na vida social. Em vários sentidos, a pretensão de objetividade que as guia e que guia as iniciativas cidadãs e os movimentos sociais possui uma fundamentação diretamente universalista, normativa.

 editora fi
www.editorafi.com

