
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 25

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 25 - São Paulo - 2º semestre de 2014

Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Fran de Oliveira Alavina, Frederico Lopes de Oliveira Diehl, Isadora Prévêde Bernardo, Mariana de Mattos Rubiano, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), José Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

Parceceristas: (do n. 16 ao 25): Adriana Delbó; Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros; Alexandre de Oliveira Torres Carrasco; Alécia Cruz Bretas; Álvaro Luiz Montenegro Valls; Ana Carolina Soliva Soria; André Constantino Yazbek; André Duarte; André Luiz Fávero; André Menezes Rocha; Ari Tank Brito; Bárbara Lucchesi Ramacciotti; Bruno Simões; Caio Eduardo Teixeira Vasconcellos; Carlos Eduardo Ribeiro; Carolina de Souza Noto; Cesar Augusto Ramos; Cesar Candiotto; Charles Feldhaus; Clélia Peretti; Deyve Redyson Melo dos Santos; Daniel Arruda Nascimento; Diego Kosbiau Trevisan; Douglas Ferreira Barros; Douglas Rogério Anfra; Edson Teles; Eduardo Brandão; Eduardo de Carvalho Martins; Eva Turin; Evandro Batista Nascimento; Fabrício Armond; Flamarion Caldeira Ramos; Flávia Roberta Benevenuto de Souza; Francisco Prata Gaspar; Gláucia Tittanegro; Gilson Iannini; Gustavo José de Toledo Pedroso; Herivelto Pereira de Souza; Iole Ilíada Lopes; Jacira de Freitas; Jarlee Oliveira Silva; João Augusto Mac Dowell; João Carlos Kfourti Quartim de Moraes; Jorge Adriano Lubenow; José Crisóstomo de Souza; José Wilson da Silva; Juliana Ortegosa Aggio Juvenal Savian Filho; Kelly Ichitani Koide; Luciano Ferreira Gatti; Luciano Nervo Codato; Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd; Magda Guadalupe dos Santos; Manfredo Araújo Oliveira; Marcos Ferreira de Paula; Maria Cristina Longo Cardoso Dias; Maria Cristina Theobaldo; Mariana Cecília Gainza; Mariana Pimentel Fischer Pacheco; Marília Mello Pisani; Monica Loyola Stival; Mauricio Pagotto Marsola; Pablo Holmes Chaves; Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen; Renato Valois Cordeiro; Ricardo Crissiuma; Ricardo Monteagudo; Robespierre de Oliveira; Ronaldo Manzi Filho Sandro Kobol Fornazari; Sheila Paulino; Silvana de Souza Nascimento; Silvana de Souza Ramos; Silvio Serrano Nunes; Thana Mara de Souza; Thelma Lessa da Fonseca; Vanessa Madrona Moreira Salles; Vera Cotrim; Vinicius Berlendis de Figueiredo.

CADERNOS de Ética e Filosofia Política

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Marco Antônio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Vice-chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research
Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

**FFLCH
USP**

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SOBRE ESTE NÚMERO

In memoriam

Liliane Severiano, nasceu no Ceará, onde fez seus estudos de graduação e defendeu seu mestrado em Filosofia, sob a orientação do Professor José Expedito Passos Lima. Veio então para São Paulo para fazer seu doutorado sob a questão da vida civil em Giambattista Vico. Pesquisadora séria e disciplinada, realizou estágio de pesquisa doutoral na Itália, junto à Universidade de Roma 3. Participou muito ativamente da comissão dos editores dos Cadernos de Ética e Filosofia Política. Faleceu em 2014, em pleno vigor da juventude.

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política prestam aqui homenagem à sua memória, publicando como artigo parte de sua tese de doutorado, que deveria ser defendida no início do ano de 2015.

SUMÁRIO

Vico e a defesa dos liames da vida civil: O universo prático da <i>Nuova Scienza</i> <i>Liliane Severiano Silva</i>	10
Considerações filosóficas sobre a leitura e divulgação de <i>O príncipe</i> no início da modernidade <i>Rodolfo Jacarandá</i>	38
Democracia: uma discussão com Catherine Colliot-Thélène <i>Luiz Damon Santos Moutinho</i>	56
Trabalho e Interação: A interpretação do jovem Habermas sobre a filosofia do espírito Hegeliana de Iena <i>Vinícius dos Santos Xavier</i>	69
A crítica de Cohen ao rawlsianismo e os problemas da liberdade ocupacional e da eficiência <i>Leandro Martins Zanitelli</i>	90
Perspectivas do conceito de Político à luz da filosofia de Jacques Rancière e Giorgio Agambem <i>André Carvalho de Moura / Hitalo Tiago Nogueira de Almeida</i>	108
Educação e emancipação no horizonte das Luzes <i>Stéphane Pujol (Université Paris X – Nanterre – Ouest)</i>	124
El Derecho a la educación em la ética de Hermann Cohen <i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	150

Dinheiro, Liberdade, Democracia (Conceitos do Bolsa Família)

Homero Santiago.....166

***Doxa* e verdade na teoria da ação de Hannah Arendt**

Geraldo Adriano Emery Pereira.....190

Tradução

Estrutura e tática dialética em “Dos Canibais” de Montaigne (Steven Rendall)

Tradução: Sandra Pedroso e Gustavo Pedroso.....203

Resenha

Collected paper of Hebert Marcuse: Marxism, Revolution and Utopia.

Silvio Ricardo Gomes Carneiro.....212

VICO E A DEFESA DOS LIAMES DA VIDA CIVIL: O UNIVERSO PRÁTICO DA *NUOVA SCIENZA*¹

Liliane Severiano Silva

Resumo: Este artigo tem como objetivo explicitar a defesa viquiana da vida civil, por meio da constituição de sua *nuova scienza*: compreensão da gênese do mundo civil das nações. Far-se-á isso considerando a reflexão metafísica iniciada no *De antiquíssima*, que adquire um sentido mais amplo no *Diritto Universale*. Nesta obra, Vico busca na ciência do direito os fundamentos de um saber da civilidade humana. Tal sintetiza-se na proposição de uma *nova scientia tentatur*. Assim, o artigo encerra-se com a formulação viquiana de um novo saber justificada na união entre *Filologia e Filosofia*.

Palavras-chave: Filosofia – Filologia – Vida Civil – Direito Natural – *Scienza Nuova*

Introdução

Antes de introduzirmos o leitor no pensamento de Giambattista Vico (1668-1744) e, em especial, na questão relativa ao tratamento da questão aqui desenvolvida, a saber, a parte prática da nova ciência viquiana, vale realizar algumas ressalvas. No âmbito acadêmico o pensamento de Vico passou por momentos interpretativos que reforçaram o mito historiográfico da obscuridade, quer acerca de suas ideias, quer de sua pessoa. O presente artigo não investigará tais questões em virtude de não contribuir para o desenvolvimento da hipótese acerca do sentido prático presente no projeto viquiano de um novo saber. Ao contrário, reforçar a posição de um *Vico absconditus* seria prejudicial às pesquisas sobre o autor.

Também não se reforçará aqui a posição de Vico como um pensador que defende a religião católica e por isso temeroso da Santa Inquisição, razão pela qual poder-se-ia

1 Artigo formulado a partir do texto de qualificação de tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

interpretar os conceitos presentes em seu pensamento, tais como a Providência, a história sagrada, entre outros, como artifícios de fuga da vigilância do Tribunal e por conseguinte, por meras razões editoriais. Não aprofundaremos este debate em razão da existência de outra literatura crítica que trata de tais questões bem como a especificidade da temática aqui abordada não buscar reforçar tais polêmicas.

Por isso é preciso destacar o esforço pretendido com a presente proposta de investigação, percorrendo na obra de Giambattista Vico a investigação dos fundamentos acerca de uma nova ciência [*nuova scienza*] do mundo civil: tal reflexão indica o caráter prático de sua impostação, ante os novos rumos do saber de sua época e os riscos para a manutenção dos liames da vida política. Abordar-se-á aqui qual é a especificidade do projeto viquiano que pretende investigar os princípios do mundo civil. Pensar a “parte prática” da *scienza* edificada por Giambattista Vico, reenviando às especificidades do texto do autor, desde as *Orazioni Inaugurali* até a *Scienza nuova*. Não obstante a orientação adotada na presente investigação obedeça a uma concepção retórico-hermenêutica dos estudos realizados a respeito da obra de Vico – em especial nas interpretações acerca da gênese da *nuova scienza* e seu papel no projeto viquiano de novo saber – adotamos a leitura do texto original de Vico e suas especificidades no tocante às questões relativas ao sentido prático da ciência de Vico.

Tomando como pressuposto que o projeto viquiano de uma *nuova scienza* não se encerra em uma preocupação meramente teórica, iniciamos a nossa investigação remetendo à questão da prática desenvolvida ao longo do percurso elaborado desde as *Orazioni Inaugurali* até a *Scienza nuova seconda*, uma vez que a elaboração da *nuova scienza* não se limita ao texto final de 1744 – tal como exposto na *Autobiografia*; buscamos compreender as sucessivas modificações que adquirem o sentido prático na obra de Vico, pois seu projeto apresenta como preocupação essencial o estabelecimento dos fundamentos do mundo civil das nações.

As Orazioni Inaugurali

Pensar uma reforma do saber com vistas a melhor condução da formação dos jovens universitários parece ser a única intenção dos textos das *Orazioni Inaugurali* viquianas. Ao meditar sobre a preparação dos jovens à vida prática e os rumos do saber em seu tempo, Vico revela um diagnóstico mais amplo, ultrapassando o caráter retórico-pedagógico daqueles escritos: o reconhecimento da natural corrupção da mente humana e a necessidade de sua posterior correção. Daí identificarmos a proposta viquiana de uma orientação para o saber e formação da mentalidade dos jovens direcionada a um fim prático universalizante, a saber,

reforçar o vínculo entre a adequação no curso dos estudos com vistas ao aperfeiçoamento integral do indivíduo. A confirmação de que a *mathesis universalis* cartesiana se mostra insuficiente para pensar os condicionamentos práticos da vida civil conduziu o autor a postular um princípio de saber que resgate a primazia de instâncias como o agir para o interior do universo da ciência. Por isso, o *fazer* [*facere*], vem pensado no *De Antiquissima* e na formulação do *verum ipsum factum* em oposição ao *cogito* cartesiano. Se a subjetividade abstrata é o cerne da *mens* cartesiana, Vico busca também na *mens* os fundamentos da capacidade criadora humana e suas faculdades, em especial, do universo civil da humanidade. Contudo, a sua reflexão metafísica iniciada no *De antiquissima* adquire um sentido mais amplo ao escrever o seu *Diritto Universale* alguns anos mais tarde. Neste escrito, Vico busca na ciência do direito os fundamentos de um saber da civilidade humana. Assim, encerraremos o artigo com a formulação viquiana de uma *nova scientia*, justificada na reunião entre Filologia e Filosofia.

O princípio do *verum-factum*: a metafísica do *De antiquissima*

A importância da erudição vem considerada no escrito de 1710, o *De antiquissima*. Desta vez, o vínculo entre erudição e ideal formativo pedagógico não tem o mesmo tratamento que nas *Orazioni*. A proposta é de uma investigação mais ampla, de caráter metafísico, dos princípios da língua latina. O reconhecimento de que certos termos da língua latina rudimentar reuniriam uma sabedoria acerca da divindade e da verdade; termos que expressariam uma sabedoria recôndita e por isso, suficientemente douta para investigação de certas verdades.

Em 1710, Vico elabora o que seria o início de seu projeto de uma metafísica, ao publicar o *De antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* [A antiquíssima sabedoria dos itálicos extraída das origens da língua latina]. O *De antiquissima* constitui o primeiro livro, de um conjunto de três, reconhecido *Liber Metaphysicus*, que juntos representariam a obra metafísica viquiana. Tal projeto, assim constituído, no entanto, não obteve êxito, de modo que os outros dois, a saber, o físico e o moral, nunca foram escritos. Importa-nos reconhecer que o *De antiquissima*, já em seu próprio título, traz a proposta de uma meditação acerca da presença de certos termos doutos utilizados por antiquíssimos povos da Itália, não obstante o reconhecimento da rudeza e simplicidade de costumes de tais povos. No proêmio, Vico inicia a reflexão sobre a pretensa sabedoria dos povos antigos com base na hipótese de que a língua latina já seria uma língua douta, mesmo considerando o seu caráter irrefletido:

Ao meditar sobre as origens da língua latina, notei que aquelas [origens] de algumas palavras são tão douradas que parecem derivar não do uso comum do povo, mas de alguma doutrina recôndita. E nada realmente impede que uma certa língua seja rica de locuções filosóficas, se naquele povo a filosofia é muito cultivada².

Ainda no prólogo, Vico indica por qual via os povos antigos teriam alcançado tal sabedoria elevada e interpreta qual a importância das origens da erudição dos povos antigos:

de fato, onde cultiva o estudo da teologia natural, a teologia civil³ está no auge, e as religiões mais nobres e altas surgem onde se tem as mais dignas opiniões acerca da divindade suprema. (...) É, portanto, conhecido que os Romanos receberam dos Etruscos os cultos dos deuses, e com esses as locuções sagradas e as fórmulas pontificais⁴.

É a partir da investigação das origens dos termos e locuções douradas da língua latina que Vico extrairá o argumento capaz de meditar as “coisas metafísicas”⁵ e expô-las com “ordem e método”⁶. Em sua dedicação a Paolo Mattia Doria⁷, Vico explicita a necessidade da reflexão e por qual via se encaminhará a sua argumentação:

² VICO, G. *De antiquissima italorum sapientia* [1710]. In: *Opere Filosofiche*, Firenze: Sansoni, 1971, p. 56: “Nel meditare sulle origini della lingua latina, ho notato che quelle di alcune parole sono tanto dotte da sembrare derivate non dall’uso comune del popolo, ma da qualche dottrina riposta. E nulla davvero impedisce che una certa lingua sia ricca di locuzioni filosofiche, se presso quel popolo la filosofia è molto coltivata.”

³ Termo retomado na *Scienza nuova* de 1744 para exprimir que esta obra é uma “teologia civil raciocinada pela providência”.

⁴ VICO, G. *De antiquissima*, pp. 57-58: “infatti dove si coltiva lo studio della teologia naturale, la teologia civile è in auge, e le religioni più nobili e alte sorgono dove si hanno più degne opinioni intorno al nume supremo. (...) È pure noto che i Romani ricevettero dagli Etruschi i culti degli dei, e con essi le locuzioni sacre e le formule pontificali.”

⁵ VICO, G. *De antiquissima*, p. 60: “cose metafisiche.”

⁶ VICO, G. *De antiquissima*, p. 60: “ordine e metodo”.

⁷ Nota explicativa. “somente tu, entre todos os filósofos modernos, aplicou o primeiro verdadeiro a prática da vida humana, e daí deduziu duas diversas vias, uma pela doutrina mecânica, outra pela doutrina civil. Tu crês um *Príncipe* isento por todas as más artes do governo que C. Tácito e Nicolau Maquiavel lhes ensinaram; nada é mais conforme à lei cristã do que isto, nem mais desejável à felicidade dos estados”. (VICO, Giambattista. *De antiquissima*, p. 60)

Neste primeiro livro, me disponho a examinar aquelas locuções das quais é possível conjecturar quais opiniões tivessem os antigos sábios da Itália acerca do primeiro verdadeiro, da divindade suprema e do ânimo humano⁸.

Assim, aplicando o exame dos termos doutos, Vico inicia o *De antiquissima* afirmando que “em latim, *verum e factum* são a mesma coisa”⁹. A verificação da reciprocidade desta relação servirá de guia para se compreender o estabelecimento da primeira metafísica elaborada no *De antiquissima*. O ponto de partida é a reconstituição do significado de termos da língua latina que teriam um significado douto, como no exemplo a seguir:

Em latim *verum e factum* possuem relação recíproca, ou, na linguagem corrente das Escolas, se convertem. *Intelligere* é o mesmo que ler perfeitamente, conhecer abertamente. Se dizia *cogitare* no sentido de que nós vulgarmente dizemos: ‘pensar’ e ‘andar refletindo’. *Ratio* significava o cálculo aritmético e o dom próprio do homem, pelo qual se diferencia dos animais brutos e os supera. Descreviam comumente o homem como um animal partícipe de razão e não senhor completo desta. Aliás, como as palavras são símbolos e notas das ideias, assim as ideias são símbolos e notas das coisas¹⁰.

Observamos na passagem acima que Vico se preocupa em explicitar de que modo a língua exprime a origem das ideias humanas. Os povos antigos, no caso os da Itália, devido ao

⁸ VICO, G. *De antiquissima*, p. 60: “In questo primo libro mi accingo ad esaminare quelle locuzioni da cui è possibile congetturare quali opinioni avessero gli antichi sapienti dell’Italia circa il primo vero, il nume supremo e l’animo umano.”

⁹ VICO, G. *De antiquissima*, p. 62: “In latino *verum e factum* sono la medesima cosa.”

¹⁰ VICO, G. *De antiquissima*, p. 62: “In latino *verum e factum* hanno relazione reciproca, ovvero, nel linguaggio corrente delle Scuole, si convertono. (...) di conseguenza il primo vero è in Dio, perché Dio è il primo facitore; codesto primo vero è infinito, in quanto facitore di tutte le cose; (...) la mente umana, in quanto limitata, e in quanto sono fora di lei tutte le altre cose che non siano essa stessa, può soltanto andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose. (...) il vero umano è quello che l’uomo compone e fa nel momento stesso in cui lo apprende. E così la scienza è la conoscenza del genere o modo in cui la cosa si fa”.

fato de possuírem uma língua doura, foram capazes de conceber ideias¹¹ elementares a respeito das coisas:

daqui se pode conjecturar que os antigos sábios da Itália concordassem, acerca da verdade, nas seguintes proposições: o verdadeiro se identifica com o feito; conseqüentemente, o primeiro verdadeiro está em Deus, porque Deus é o primeiro feitor; este primeiro verdadeiro é infinito, como feitor de todas as coisas; é completíssimo, uma vez que representa Deus, enquanto os contêm, os elementos extrínsecos e intrínsecos das coisas¹².

Desse modo, Vico atesta a referência àquilo que a mente humana é capaz de conhecer, reconhecendo as propriedades presentes nela e a partir daí reconhecendo os limites com os quais a mente humana deve trabalhar para proceder ao conhecimento das coisas. Vico distingue, assim, a natureza da mente humana da natureza divina:

Deus, de fato, reúne todos os elementos das coisas, extrínsecos e intrínsecos, enquanto os contêm e dispõem; ao contrário a mente humana, enquanto limitada, e enquanto estão fora dela todas as outras coisas que não seja ela mesma, pode somente investigar os elementos extremos das coisas, sem nunca reuni-las todas. (...) Portanto, enquanto o verdadeiro divino é aquele que Deus dispõe e gera no momento mesmo em que o conhece, o verdadeiro do homem

¹¹ O *De antiquissima* prepara a reflexão sobre a origem das ideias, como se formam as ideias na mente humana. Agora, é preciso compreender o que Vico concebe como ideias, o procedimento onto-teológico viquiano indica que concepção de ideias no conjunto do *De antiquissima* envolve a contribuição de faculdades e disposições vinculadas às instâncias da corporeidade e dos sentidos. Além disso, há um outro aspecto a ser considerado: a questão do *conhecer* no *De antiquissima* vem atrelado ao *fazer*, opondo-se à concepção cartesiana das ideias concebidas subjetivamente pelo “eu” puro. Vico considera ainda que a mente humana opera de modo similar à mente divina. Esta, ao mesmo tempo em que conhece constrói a realidade física. Depois do incursão nas *Orazioni* e a capacidade da mente humana para se aperfeiçoar, o *De antiquissima* formula um princípio de ordem metafísico que sintetiza o processo do conhecer-fazer humano, pois o que está em questão aqui é também um ideal de ciência suficiente para pensar o mundo humano e suas implicações.

¹² VICO, G. *De antiquissima*, p. 62: “Da qui si può congetturare che gli antichi sapienti dell’Italia convenissero, circa la verità, nelle seguenti proposizioni: il vero si identifica col fatto; di conseguenza il primo vero è in Dio, perché Dio è il primo facitore; codesto primo vero è infinito, in quanto facitore di tutte le cose; è compiutissimo, poichè rappresenta a Dio, in quanto li contiene, gli elementi estrinseci ed intrinseci delle cose.”

é aquilo que o homem compõe, e faz no momento mesmo em que o apreende.
E assim a ciência é a consciência do gênero ou modo em que a coisa se faz¹³.

Vico pensa os limites da ciência humana com base no próprio reconhecimento dos limites da mente humana produtora de tal ciência. A limitação vem pensada em oposição à construção da realidade física que a mente humana não é capaz de produzir por não reunir os elementos necessários para tal tarefa. O critério do *verum-factum* vem interpretado por alguns estudiosos como o sentido humano de construir o mundo histórico. No entanto, não se trata de postular a compreensão do modo como se construiu o mundo histórico – ou a realidade histórica – é preciso pensar que tal reflexão, em Vico está relacionada à compreensão dos modos de concepção dessa história, implicando o refletir sobre o mundo, as coisas e a divindade suprema. O critério para uma ciência do humano pressupõe a consideração da ciência divina e da relação entre as duas. A imperfeição presente em uma deve servir de exemplo para almejar a outra. O estabelecimento do verdadeiro passa necessariamente pela possibilidade da mente humana construir, tendo em vista o seu modo de operar semelhante à perfeição divina e tendente a conceber as coisas divinas.

a ciência humana é, de qualquer modo, uma anatomia da natureza (...) uma vez que somente em Deus o verdadeiro é completo, devemos declarar absolutamente verdadeiro aquilo que Deus nos revelou. (...) Partindo disto, nos é possível remontar à origem das ciências humanas, e ter, ao final, uma norma para reconhecer aquelas que são verdadeiras. Deus sabe tudo, uma vez que contem em si os elementos com os quais tudo compõe, o homem, ao contrário, se esforça em conhecê-las através da divisão. (...) Assim, para dar um exemplo ilustrativo, a ciência humana seccionou o homem em corpo e alma; e a alma em intelecto e vontade; do corpo, retirou, ou como se costuma dizer, abstraiu figura e movimento, e destas coisas, como de todas as outras, retirou o ente e o uno¹⁴.

¹³ VICO, G. *De antiquissima*, p. 62: “In latino *verum* e *factum* hanno relazione reciproca, ovvero, nel linguaggio corrente delle Scuole, si convertono. (...) di conseguenza il primo vero è in Dio, perché Dio è il primo facitore; codesto primo vero è infinito, in quanto facitore di tutte le cose; (...) la mente umana, in quanto limitata, e in quanto sono fora di lei tutte le altre cose che non siano essa stessa, può soltanto andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose. (...) il vero umano è quello che l'uomo compone e fa nel momento stesso in cui lo apprende. E così la scienza è la conoscenza del genere o modo in cui la cosa si fa”.

¹⁴VICO, G. *De antiquissima*, p. 64: “la scienza umana è in qualche modo un'anatomia della natura (...) poiché soltanto in Dio il vero è completo, dobbiamo dichiarare assolutamente vero ciò che Dio ci ha rivelato. (...)”

Vico concebe Deus no *De antiquissima* como a verdade revelada. Sem o acontecimento da revelação, a mente humana não teria elementos para formular paradigmaticamente uma ciência verdadeira, dado o seu caráter naturalmente imperfeito. Somente Deus possui a capacidade de conhecer ilimitadamente e construir o mundo da natureza, pois detém de forma originária, a realização do processo intrínseco às leis do mundo físico.

A ciência humana nasceu, portanto, de um defeito na nossa mente, ou seja, da sua extrema limitação, para a qual está fora de todas as coisas, não contém as coisas que aspira conhecer, e uma vez que, não as contém, não traduz, com efeito, as coisas verdadeiras que se esforça por alcançar. Mas ciências certíssimas são aquelas que expiam o vício de origem, e por meio das operações se tornam semelhantes à ciência divina, enquanto verdadeiro e feito se convertem¹⁵.

Vico argumenta sobre o *verbum* divino, a criação divina por meio da linguagem:

Neste caso, a ciência humana é imitadora da divina, para a qual Deus, ao conhecer o verdadeiro o gera *no interior* da eternidade, e no tempo o faz *do exterior*. E o critério da verdade, no tocante a Deus, consiste em ter comunicado a bondade aos seus pensamentos, comparativamente, consiste no nosso fazer as coisas que conhecemos como verdadeiras¹⁶.

Muovendo di lì ci è possibile risalire all'origine delle scienze umane, e avere alla fine una norma per riconoscere quelle che sono vere. Dio sa tutto, poiché contiene in sé gli elementi con i quali tutto compone; l'uomo invece si sforza di conoscerli attraverso la divisione. (...) Così, per fare un esempio illustrativo, la scienza umana ha sezionato l'uomo in corpo e animo; e l'animo in intelletto e volontà; dal corpo ha poi tolto, o, come suol dirsi, astratto, figura e moto, e da queste cose, come da tutte le altre, ha tratto fuori l'ente e l'uno."

¹⁵ VICO, G. *De antiquissima*, p. 68: "La scienza è nata dunque da un difetto della nostra mente, ossia dalla sua estrema limitatezza, per cui è fuori da tutte le cose, non contiene le cose che aspira a conoscere, e, poiché non le contiene, non traduce in effetto le cose vere che si sforza di raggiungere. Ma scienze certissime sono quelle che espiano il vizio d'origine, per mezzo delle operazioni diventano simili alla scienza divina, in quanto vero e fatto so convertono."

¹⁶ VICO, G. *De antiquissima*, p. 70: "In questo caso la scienza umana è imitatrice della divina, per la quale Dio fa conoscere il vero lo genera *all'interno* dall'eternità, e nel tempo lo fa *all'esterno*. E il criterio della verità, riguardo a Dio, consiste nell'aver egli comunicato la bontà ai suoi pensieri, comparativamente, consiste nel nostro fare le cose che conosciamo come vere."

A metafísica é uma investigação das causas do conhecimento humano. A relevância da linguagem vem destacada como a realização material da própria criação. Compreende-se aqui o *criar* e o *agir* intrinsecamente ligados a estas realizadas por meio da linguagem, pois esta se configura como a própria expressão das ideias engendradas pela mente. *Pensar, agir e expressar* operam concomitantemente na constituição da mente humana. Considerar a articulação entre essas três dimensões vem em oposição ao ideal da ciência concebido pelo cartesianismo cujo ideal de saber pressupõe um processo de purificação da mente para elevar a razão ao patamar de disposições necessárias ao conhecimento. Daí a metafísica cartesiana ser considerada por Vico como dogmática, além de trazer a exclusão de certos saberes, dispensáveis ao alcance da verdade. Assim diz Vico:

Os dogmáticos do nosso tempo duvidam de todas as verdades, exceto a metafísica, e não somente daquelas que dizem respeito à vida prática, como as morais e as mecânicas, mas também das físicas e das matemáticas. De fato, declaram que somente a metafísica nos dá uma verdade livre de dúvidas, e daquelas, como de uma fonte, derivariam as verdades segundas nas outras ciências. Nenhuma das outras ciências demonstraria que as coisas que são, existem, e que, entre essas, uma coisa é a mente, uma outra, o corpo; e, portanto, não estariam certos nem mesmo dos argumentos que tratam. Julgam, portanto, que a metafísica destine a cada uma das outras ciências o seu próprio campo¹⁷.

Vico também associa tal posição ao procedimento dos céticos, pois estes descuidam completamente a relevância de se pensar a gênese do pensamento. A concentração do critério de verdade excluindo os critérios vinculados à corporeidade pode acarretar em prejuízos para a compreensão de uma metafísica da *mens* humana. E tal atitude deve ser evitada, pois, para o autor, a *scepsi*¹⁸ exclui qualquer possibilidade de efetivação do verdadeiro. “De fato, o

¹⁷VICO, G. *De antiquissima*, p. 70: “I dogmatici del nostro tempo dubitano di tutte le verità, esclusa la metafisica, e non solo di quelle che riguardano la vita pratica, come le morali e le meccaniche, ma anche dele fisiche e delle matematiche. Dichiarano infatti che soltanto la metafisica ci dà un vero esente da dubbio, e da quello, come da una sorgente, deriverebbero i secondi veri nelle altre scienze. Nessuna delle altre scienze dimostrerebbe che le cose che sono esistono, e che tra di esse una cosa è la mente, un'altra il corpo; e pertanto non sarebbero certe nemmeno degli argomenti che trattano. Ritengono pertanto che la metafisica assegni a ciascuna delle altre scienze il suo proprio campo.”

¹⁸ Segundo os argumentos de Sabetta, o “*verum-factum* constitua a única via para erradicar a *scepsi*. (...) A proposta no nosso, de fato, deseja chegar onde Descartes faliu, isto é, vencer a objeção cética (...) A metafísica, portanto,

pensamento não é a causa, mas um indício do meu ser mente”¹⁹. O conhecimento da produção das causas constitui, assim, a norma do verdadeiro conhecer.

se o critério do *verum-factum* revela a impossibilidade de uma ciência humana da natureza, a maior razão inibe toda tentativa de provar *a priori* a existência de Deus. O proceder dedutivo, a ‘prova ontológica’ da tradição de Anselmo a Descartes, é julgada por Vico uma curiosidade ímpia. Pensar demonstrar Deus *a priori* significa fazer-se Deus de Deus, uma vez que para alcançar ao conhecimento da sua existência ocorreria a ‘produção’ de Deus. (...) Se o critério do *verum-factum* é inaplicável ao conhecimento que o homem tem de Deus, todavia aquele conhecimento é parte essencial da metafísica que, na lógica do discurso viquiano, funda aquele critério²⁰.

Há a presença da ideia de Deus, então concebida segundo a religião cristã, Vico faz uma “breve referência à ideia trinitária”²¹. As constantes referências a Deus presentes no *De antiquissima* associa a metafísica viquiana à orientação da metafísica da revelação da religião cristã.

Vico afirma uma estrita implicação entre metafísica da emanção necessária das coisas por parte do Princípio divino e absoluta identificação entre verdadeiro e feito. De fato, se cada operação divina fosse de qualquer modo *ad extra* a produção das coisas seria necessária (sobre a absoluta inatividade, inconcebível em Deus) ao ponto em que ao Princípio divino pertenceria o seu fazer-se nas coisas, sem o qual, portanto, não seria plenamente²².

sendo a fonte da qual provém o *indubium verum*, absolve a função fundadora, conferindo a todas e a cada ciência os próprios fundamentos”.

¹⁹ VICO, G. *De antiquissima*, p. 74: “Di fatto, il pensiero non è la causa, ma un indizio del mio essere mente.”

²⁰ SABETTA, A. *Giambattista Vico. Metafisica e storia*. Roma: Edizioni Studium, 2011, pp. 25-26: “se il criterio del *verum-factum* rivela l'impossibilità di una scienza umana della natura, a maggior ragione inibisce ogni tentativo di provare *a priori* l'esistenza di Dio. Il procedere deduttivo, la ‘prova ontologica’ della tradizione da Anselmo a Cartesio, è giudicata da Vico una curiosità empia. Pensare di dimostrare Dio *a priori* significa farsi Dio di Dio, poiché per giungere alla conoscenza della sua esistenza occorrerebbe la ‘produzione’ di Dio. (...) Se il criterio del *verum-factum* è inapplicabile alla conoscenza che l'uomo ha di Dio, tuttavia ‘quella conoscenza è parte essenziale della metafisica che, nella logica del discorso vichiano, fonda quel criterio’.”

²¹ SABETTA, A. *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, p. 26: “breve riferimento all’idea trinitaria.”

²² SABETTA, A. *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, p. 27.

Ao longo do *De antiquissima* Vico prossegue a reflexão sobre as faculdades e disposições da mente que orientam o conhecer-fazer em seu sentido prático. Aqui não se trata de afirmar o primado das ciências da natureza – segundo os moldes galileianos ou baconianos²³ – nem de uma análise cientificizante do cálculo matemático. Trata-se de engendrar uma ciência das causas do mundo humano, relacionando as transformações da sua mente à própria materialidade do mundo dos indivíduos. A relevância aqui é a formação das ideias, quais elementos compõem as ideias humanas orientam o agir. De que modo as distintas disposições como as faculdades pré-reflexivas participam na formação destas ideias. Não é o primado da exclusão, mas o da co-participação que conduz a reflexão do *De antiquissima* a pensar a *mens* humana e suas realizações práticas.

Na carta de 15 de outubro de 1737 ao monsenhor Muzio Gaeta, Vico escreverá, referindo-se ao DA: eu trabalhava demonstrar, que o homem é Deus no mundo das grandezas abstratas, e Deus é geômetra no mundo das concretas, que é o mesmo que dizer quanto no mundo da natureza e dos corpos. Uma vez que a Mente Humana principia a Geometria pelo ponto, que é coisa, que não possui partes, e em consequência é infinito²⁴.

Depreende-se um longo exame das faculdades presentes no ânimo humano²⁵. É preciso compreender a ideia de perfeição contida na mente bem como os saberes adequados ao aperfeiçoamento destas. Assim constitui-se o ideal do sábio no *De antiquissima*. O verdadeiro sábio dever ter a consciência de seus limites, mas também almejar o conhecimento das ciências mais elevadas. A erudição vem pensada aqui a serviço de um procedimento de

²³ “A visão viquiana da matemática marca uma diferença com respeito tanto ao sentido daquela platônica, quanto àquela galileana, também se isto não autoriza a uma leitura nominalista do matematismo de Vico. De fato, quando ele se refere ao ponto e ao número como *definitio nominis*, se refere simplesmente a alguma coisa de indivisível e simples, que como tal não há correspondência na realidade empírica, da qual traz a origem da sua referência”.

²⁴SABETTA, A. *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, p. 32: “Nella lettera del 15 ottobre 1737 a mons. Muzio Gaeta, Vico scriverà, riferendosi al DA: ‘ivi io travagliava di dimostrare, che l’uomo è Dio nel mondo dele concrete, ch’è tanto dire quanto nel mondo della natura e de’corpi. Poiché la Mente Umana principia la Geometria dal punto, ch’è cosa, che non ha parti e ’n conseguenza è infinito.”

²⁵ “No cap. VII do *De antiquissima*, dedicado às ‘Faculdades’, Vico escrevia analogamente que ‘a *anima* é a virtude, a visão do ato, o sentido da visão, a faculdade. (...) Tanto em Aristóteles como em Vico assistimos a uma superação do platonismo, no sentido de que a alma – mas no caso de Vico a *mens/animus* – se refere à transcendência, mas se liga fortemente à natureza complexiva do homem, seja como forma vital biológica, seja como pensamento, e a sua realização não está em contraste com o corpo”.

preparação da mente àqueles saberes. O sábio é aquele que não apenas possui o conhecimento de si, mas que busca também conhecer as causas verdadeiras das coisas.

Não é outra coisa a sabedoria se não o esforço assíduo de alcançar aquela dignitosa beleza do ânimo em virtude da qual o sábio, em qualquer nova circunstância se encontre, fale e aja de modo tal que nenhuma expressão atingida possa ser mais apropriada e eficaz. Por um longo e assíduo costume com as coisas honestas e úteis, o sábio reduz a sua mente quase que até a submissão, ao ponto em que esta acolhe as imagens das coisas novas tais quais elas são em si mesmas. Ele está pronto para falar e agir extemporaneamente em qualquer circunstância com dignidade, assim como o forte possui o ânimo preparado para qualquer terrível assalto²⁶.

A sabedoria revela-se como o conhecimento do gênero das coisas.

A compreensão das causas, em que estão contidas todos os gêneros ou formas de todos os efeitos dados (...) é o primeiro verdadeiro, uma vez que compreende todas as causas, e entre estas também as últimas. Uma vez que as compreende todas, infinito; pelo mesmo motivo, precede o corpo; deste e de si mesmo é causa, e, portanto, é um que de espiritual: isto é, Deus, e propriamente o Deus em que acreditamos nós cristãos²⁷.

A doutrina dos *genera (formae-ideae)* é extremamente importante em ordem à confirmação da dimensão metafísica do *verum-factum*. (...) se o conhecer é 'rerum elementa componere (e, portanto *facere*), a ciência é o conhecimento do gênero mediante o qual a realidade vem criada, isto é, conhecimento das formas metafísicas presentes em Deus como perfeições inteligíveis infinitamente participáveis. (...) Neste sentido, então, a forma é também o plano intermédio entre *primum verum* e verdadeiro humano e como tal funda a analogia do conhecer humano com aquele divino, do momento em que as formas são participações de único eterno verdadeiro²⁸.

²⁶ VICO, G. *De antiquissima*, p. 78.

²⁷ VICO, G. *De antiquissima*, p. 74.

²⁸ SABETTA, A. *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, p. 41: "La dottrina dei *genera (formae-ideae)* è estremamente importante in ordine alla conferma della dimensione metafisica del *verum-factum*. (...) se il conoscere è 'rerum elementa componere' (e quindi *facere*), la scienza è conoscenza del genere mediante il quale la realtà viene creata,

O processo de conhecer a partir das causas adquirirá relevância significativa para o *Diritto Universale*. O conhecimento universal das coisas humanas está expressa na ciência jurídica e o conhecimento das causas destas indica a totalidade do conhecimento das coisas. Pensando conforme o *verum-factum* do *De antiquissima*, segundo o qual a mente humana apenas poderá produzir aquilo que detém o conhecimento elementar, o *Diritto Universale* vem refletir qual seja o fundamento metafísico da ciência que regula o agir civil humano, uma vez que é produção da humanidade ao longo da história. Segundo Botturi:

Estamos assim diante da reformulação do *verum-factum* já enunciado no *De antiquissima*. (...) Lá o *verum* estava em equação com o *factum*, porque se tratava das *fictiones* matemáticas, produções mentais, puros entes de razão se poderia dizer, cujo verdadeiro está oculto no apriorismo das ideias de ‘ponto’ e do ‘uno’ (sinal da participação da mente criada por Deus) e na coerência do seu desenvolvimento racional. Na passagem da pura ordem ideal matemática àquela jurídica-histórica, ao *verum* é correlacionado o *certum* tal qual ordem da evidência empírica. O *certum*, afirma Vico, é parte do *verum*, mas não se identifica com este. (...) Se é preciso afirmar a verdade constitutiva do certo, não é imediatamente evidente quais sejam os modos. Será preciso estudar as ‘modificações’ da mente humana, para depois encontrá-las confirmadas pelas provas filológicas. (...) Mas, se o *verum*, do qual é parte o *certum*, é para Vico o verdadeiro eterno, ou, mais precisamente, o conjunto das verdades eternas (que se reúnem na ideia da ‘ordem’) comunicadas por Deus à mente humana, então a história humana, reunião de verdade e de certeza, se torna manifestação ou desvelamento do eterno no tempo, do absoluto no relativo²⁹.

cioè conoscenza delle forme metafisiche presenti in Dio come perfezioni intelligibili infinitamente partecipabili. (...) In questo senso, allora, la forma à anche il piano intermedio tra *primum verum* e vero umano e come tale fonda l'analogia del conoscere umano con quello divino, dal momento che le forme sono partecipazioni dell'unico eterno vero.”

²⁹ BOTTURI, F. Tempo, linguaggio, azione. Le strutture vichiane della ‘storia ideale eterna’. Napoli: Alfredo Guida, 1996, pp. 137-139.

Diritto Universale: exigência de uma fundamentação metafísica do direito e seu pressuposto prático

E porque ele, Vico, sempre havia o objetivo (...) com a universidade na jurisprudência por outra via do que lê-la aos jovens, muito tratou do arcano das leis dos antigos jurisprudentes romanos, e deu um ensaio de um sistema de jurisprudência de interpretar as leis, ainda que privadas, com o aspecto da razão do governo romano³⁰.

Vico fundamenta no *Diritto Universale* o aspecto da universalidade do direito, uma vez que tal prática está presente em todas as nações, em diversos tempos e lugares:

Na jurisprudência estão sempre unidas a razão e a autoridade (...). A razão consiste na necessária concatenação natural das verdades, assim como deriva a autoridade do querer do legislador. A Filosofia investiga as razões necessárias das coisas; a história nos faz conhecer as várias e sucessivos querereres; portanto três são as partes que concorrem para constituir a jurisprudência: a filosofia, a história, e certa arte de acomodar engenhosamente o direito aos fatos³¹.

Vico já adverte em sua *Sinopsi del Diritto Universale*, de 1720, para a necessidade de se buscar os princípios constituidores da civilidade humana, presentes no âmbito das leis jurídicas. O debate se desenvolve em torno das noções de “justiça” e de “utilidade” – tão comuns entre os jusnaturalistas – bem como em torno da utilização dessas noções para a compreensão das produções da humanidade na investigação dos inícios da convivência humana. A *Sinopsi* funciona como esquema que reúne os conceitos desenvolvidos em cada livro, servindo de guia para compreender a estrutura dos argumentos das duas partes que compõem o *Diritto Universale*: o *De uno universi iuris principio et fine uno* e o *De constantia iurisprudentialis*. Vico afirma sua preocupação em estabelecer a natureza única do princípio da

³⁰ VICO, G. *Vita*, p. 24.

³¹ VICO, G. *De uno universi iuris principio et fine uno*. In: *Opere Giuridiche*, Firenze: Sansoni, 1974, p. 22: “Nella giurisprudenza vanno sempre congiunte la ragione e l'autorità (...). Consiste la ragione nella necessaria naturale concatenazione delle verità, siccome deriva l'autorità dal volere del legislatore. La filosofia ricerca le ragioni necessarie delle cose; la storia ci fa conoscere i vari e successivi voleri; adunque tre sono le parti che concorrono a costituire la giurisprudenza: la filosofia, la storia, ed una certa arte di accomodare ingegnosamente il diritto ai fatti.”

cognição das coisas, pois “trata de estabelecer um princípio no qual toda a erudição divina e humana, venha demonstrada”³².

A reflexão metafísica tem continuidade no *Diritto Universale*. O que era uma investigação acerca da origem dos termos doutos e de uma pretensa sabedoria que os envolve, se transformou na investigação dos fundamentos do direito; da letra da lei que exprime a sabedoria de um povo em torno de uma ideia comum de vivência. Nesse sentido, o autor distancia sua compreensão do direito em relação à tradição jusnaturalista vigente. Nesse momento a jurisprudência é o saber que reúne a expressão máxima da erudição humana. Além disso, Vico busca ainda o princípio que norteia a justiça, pois como explicar a necessidade de aglomeração dos indivíduos em torno dos mesmos ideais.

Da “verdadeira e direta cognição da natureza humana, a qual é originada pelo verdadeiro Deus”³³. A busca por um sistema de direito em sua universalidade de princípios não está presente nos sistemas criados pelos filósofos, pois se trata de conhecer os elementos constituidores da natureza humana, a qual compartilha da divina. Daí ele dizer:

Três são os elementos da ciência divina e humana: o Conhecimento, a Vontade, a Potência; (...) esses três elementos dos quais conhecemos a existência, e que sabemos ser nossos, com um grau de evidência igual àquele com o qual temos sentimento do nosso próprio viver, lhes desdobraremos-lhes a partir de um único sujeito, do qual não podemos de modo algum duvidar, isto é, do nosso próprio pensamento³⁴.

A busca pelos fundamentos é a grande preocupação científica viquiana, investigar se há um critério de verdade no mundo humano. A ciência moderna havia demonstrado que era possível estabelecer as verdades do mundo natural. O empreendimento viquiano consistia em observar, no mundo humano, a possibilidade de afirmar uma ciência certa e verdadeira deste mundo da humanidade.

A tentativa viquiana com o *Diritto Universale* é identificar quais sejam as origens eternas e imutáveis das realizações humanas civis. Segundo Vico, deve haver um conjunto de

³² VICO, G. *Sinopsi del diritto universale*, p. 5: “ne’ quali travaglia stabilire un principio nel quale tutta l’erudizione divina e umana costi dimostrata.”

³³ VICO, G. *De uno*, p. 32: “vera e diretta cognizione della natura umana, la quale è originata dal vero Iddio”.

³⁴ VICO, G. *De uno*, p. 32: “Tre sono gli elementi di ogni scienza divina e umana: la Cognizione, la Volontà, la Possanza; (...) questi tre elementi di cui conosciamo l’esistenza, e che sappiamo esser nostri, con un grado di evidenza eguale a quello con cui abbiamo il sentimento del nostro proprio vivere, gli svolgeremo da un único subbietto, del quale non possiamo in alcun modo dubitare, cioè dal nostro proprio pensiero”.

princípios comuns que norteiam e mantêm as instituições humanas, em suas características universais. Torna-se um desafio então atribuir às incertezas do agir humano empírico a pretensão de uma ciência certa; para Vico é necessário afirmar que há algo de constante na descoberta da *humanitas*, no sentido da construção da civilidade, a possibilidade de uma ciência universal do humano, não obstante as diversidades de tempo e espaço que propiciaram a formação das diversas culturas humanas.

Em Vico, como se viu, o temor gera sociedade, enquanto expressão de uma relação transcendente ao eterno verdadeiro, que sendo comum, une os homens. O temor viquiano, de fato, não é experiência pré-lógica, mas é radicado na intencionalidade metafísica da mente humana. Se o temor hobbesiano é temor da morte biológica e da dor física, aquele viquiano é inseparável do pudor enquanto memória do absoluto. Em um caso, o temor é repressivo e escravizante, no outro, enquanto é despertar de qualquer coisa de íntimo no homem, é princípio de liberdade³⁵.

Vico justifica a relevância da presença de Deus na postulação dos princípios da natureza humana. Por isso ele divide o procedimento metodológico da obra nos seguintes princípios: *origine*, *circulo* e *constantia*. A *Origine* diz respeito a um ponto de partida e de chegada da reflexão, ou seja, Vico se reporta a Deus no interior da sua reflexão sobre a cognição do direito que exemplifica tal ideia. Já o *circulo* corresponde à compreensão do movimento que deve ser realizado nessa reflexão sobre as origens do saber. Por último a *constantia* como necessidade no exame das características que devem ser consideradas na compreensão dos princípios jurídicos. Nesse sentido, Vico explicita:

Na cognição das coisas divinas e humanas, três coisas serão por mim consideradas: a Origem, o Círculo (expansão progressiva do centro à circunferência), a Constância, ou seja, a íntima e estável coerência, mostrando: com a origem, como todos provém de Deus; com o Círculo, como na sua

³⁵ BOITTURI, F. *Tempo, linguaggio, azione. Le strutture vichiane della 'storia ideale eterna'*, p. 149: "In Vico, come si è visto, il timore genera società, in quanto espressione di un rapporto trascendente, al vero eterno, che essendo comune, unisce gli uomini. Il timore vichiano, infatti, non è esperienza prelogica, ma è radicato nell'intenzionalità metafisica della mente umana. Se il timore hobbesiano è timore della morte biologica e del dolore fisico, quello vichiano è indissociabile dal pudor in quanto memoria dell'assoluto. Nell'un caso il timore è repressivo e schiavizzante, nell'altro, in quanto è risveglio di qualcosa di intimo all'uomo, è principio di libertà."

expansão progressiva todas vão em direção a Deus; com a Constância, como da ação contínua de Deus todas estejam nas suas condições originárias mantidas e conservadas. E (...) descuidando a ideia de Deus, o homem, embaciado por perpétuos enganos, cai em contínuos erros³⁶.

Vico compreende que para além da gênese dos atos, a jurisprudência expressa materialmente a intenção dos povos em conviver socialmente. Dessa maneira ela é um saber que reflete a própria gênese das ideias de perpetuidade histórica. Pois, se assim não fosse, como explicar todas as realizações humanas e tal modo de convivência? Trata-se, na verdade, da fundamentação de um pensamento comum, cuja pretensão tende à busca de compreensão da origem de todas essas ideias que podem assegurar “algumas noções comuns de eterna verdade” [*alcune nozioni di eterna verità*]³⁷, cujo início é atribuído a Deus, pois, de acordo com Vico, “de Deus provém os princípios das ciências”³⁸. Daí o autor se reportar à metafísica como ciência das causas para auxílio na tarefa da ciência dos fundamentos do viver humano. Por isso a metafísica:

é aquela doutrina que ensina a crítica do verdadeiro, porque ela ensina o verdadeiro conhecimento de Deus e do homem. Conclui-se, ao final, que não dos escritos e ou dos ditos dos filósofos pagãos devam-se deduzir os princípios da jurisprudência, mas do verdadeiro e direto conhecimento da natureza humana, a qual é originada pelo verdadeiro Deus³⁹.

Identificamos certa diferença de tratamento indicada pela metafísica do *De antiquissima* e esta no *De uno*. Aquela de 1710 prioriza esclarecer os vínculos da mente humana à mente

³⁶ VICO, G. *De uno*, p. 34: “Nella cognizione delle cose divine e umane, tre cose saranno da me considerate: l’Origine, il Circolo (espansione progressiva dal centro alla circonferenza), la Costanza, ossia l’intima e stabile coerenza, mostrando: per l’origine, come tutti da Dio provengano; per circolo, come nella loro progressiva espansione tutte verso Iddio s’indirizzino; per la costanza, come dall’azione continua d’Iddio sieno tutte nelle originarie lor condizioni mantenute e conservate. E (...) tralasciando l’idea d’Iddio, l’uomo, da perpetui abbagli abbacinato, incappa in continui errori”.

³⁷ VICO, G. *De uno*, p. 40.

³⁸ VICO, G. *De uno*, p. 42: “Da Iddio provengono i principii delle scienze”.

³⁹ VICO, G. *De uno*, p. 32: “è quella dottrina che insegna la critica del vero, perchè essa insegna la vera cognizione d’Iddio e dell’uomo. Conchiusi, alla per fine, che non dagli scritti o dai detti dei pagani filosofi debbansi dedurre i principii della giurisprudenza, ma dalla vera e diretta cognizione della natura umana, la quale è originata dal vero Iddio”.

divina, nos limites do agir e do conhecimento humanos, sem, no entanto, elaborar qualquer ciência, ou tomar alguma ciência como parâmetro investigativo.

Como diz Vico, no que diz respeito à natureza da mente humana, o verdadeiro critério para discorrer (*veracissimam disserendi rationem*) das coisas humanas e divinas provém ‘da reta consciência da própria natureza’ (*ex recta suae cuiusque naturae conscientia*). É desta natureza que nasce a característica fundamental do operar humano, aquela de ser, em termos agostinianos, tensão ao infinito segundo a totalidade trinitária do próprio ser: *nosse, velle, posse finitum, quod tendit ad infinitum*⁴⁰.

Vico não poderia deixar de considerar os progressos do jusnaturalismo de Grotius. A questão, todavia, ultrapassa a obra grociana *De iure belli ac pacis*, pois Grotius, segundo Vico, teria realizado uma separação entre o direito natural e o direito civil.

Aquilo que falta a Grotius: era preciso que tal origem, tal extensão progressiva (com a qual nasceu e se desenvolveu o *fas* das gentes priscas) constituíssem também o primeiro princípio do tratamento incomparável do *De iure belli et pacis* de Hugo Grotius; de tal modo as inumeráveis passagens que ele acumula, tomando-as dos historiadores, dos oradores, dos filósofos, dos poetas, não teriam sido somente erudição, mas teriam atingido a ciência⁴¹.

O sistema proposto por Grotius não responderia à questão que diz respeito à gênese dos princípios jurídicos. Isso nos ajuda a compreender o tema proposto pelo *De uno*: não obstante a utilização do direito romano estabelecido, não se trata de reunir a erudição presente na legislação. Trata-se de compreender os princípios das ações humanas, a existência de uma constância nas práticas civis. Historicamente a concepção das leis havia uma conotação de revelação do divino para os homens, resultando igualmente um caráter de eternidade. Daí

⁴⁰ BOTTURI, F. Tempo, linguaggio, azione. Le strutture vichiane della ‘storia ideale eterna’, p. 152.

⁴¹ VICO, G. *De uno*, p. 676: “Quel che manca in Grozio: bisognava che tale origine, tale estensione progressiva (con cui nacque e si stese il *fas* delle genti prische) costituissero anche il primo principio della incomparabile trattazione *De iure belli et pacis* di Ugo Grozio; il tal modo gli innumerevoli passi che egli accumula prendendoli dagli storici, dagli oratori, dai filosofi, dai poeti, non sarebbero stati solo erudizione, ma avrebbero attinto la scienza”.

estar presente no *Diritto Universale* a crítica a uma tradição de pensamento que segundo o autor não contribuiu para a reflexão sobre o viver civil:

Aqui aparece pela primeira vez no *Diritto Universale* aquela sequência de nomes, Epicuro, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Bayle, que retornará mais vezes para indicar uma tradição e uma vertente do pensamento social moderno. Se trata daquela posição que reduz o direito ao fato (sustentado pela força) e que faz das formas jurídicas uma função ideológica da utilidade e das suas circunstâncias. O direito não é revelador de nenhuma comunidade axiológica entre os homens, mas somente instrumento de domínio dos fortes sobre os fracos, sendo o temor o único modo real de relação entre os homens. Apenas a forma jurídica sem a marca do verdadeiro eterno não realiza a comunicação social dos homens e não salva o tecido da convivência humana da sua degeneração⁴².

Assim, a proposta do *Diritto Universale* apresenta a formulação do princípio do *verum-certum*, refletindo sobre a natureza do *certo* (*certum*) e do *verdadeiro* (*verum*) para conceber uma ciência do agir humano em civilidade. Daí Vico explicitar o sentido dos dois vocábulos que compõem esta expressão, pois é com base na articulação entre o *verum* e o *certum* que será possível estabelecer certa universalidade entre os costumes humanos.

Existem dois vocábulos: *vero* e *certo*, dos quais é mister distinguir o significado diverso, (...) O *vero* nasce da conformidade da mente com a ordem das coisas, e o *certo* é produto da consciência assegurada pela dúvida. Chama-se e é *razão* aquela conformidade com a ordem das coisas; por isso se é eterna a ordem das

⁴²BOTTURI, F. *Tempo, linguaggio, azione. Le strutture vichiane della 'storia ideale eterna'*, p. 141: “Qui appare per la prima volta nel Diritto universale quella sequenza di nomi, Epicuro, Macchiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle, che ritornerà più volte a indicare una traduzione e un versante del pensiero sociale moderno. Si tratta di quella posizione che riduce il diritto al fatto (sostenuto dalla forza) e che fa delle forme giuridiche una funzione ideologica della utilità e delle sue circostanze. Il diritto non è rivelatore di alcuna comunanza assiologica tra gli uomini, ma solo strumento di dominio dei forti sui deboli, essendo unico reale modo di rapporto tra gli uomini il timore. La sola forma giuridica senza impronta del vero eterno non realizza la comunicazione sociale degli uomini e non salva il tessuto della convivenza umana dalla sua degenerazione.”

coisas, é eterna a razão (...) Assim como a razão é essência do verdadeiro, assim a autoridade será elemento intrínseco do certo⁴³.

A exigência de uma noção de *primo vero*, de uma concepção de verdade primeira em que se encontram as origens verdadeiras do saber divino e humano, conduz à apreensão das premissas metafísicas necessárias ao sistema viquiano de um direito universal. Daí a reflexão sobre a propriedade íntima de dois vocábulos: o do “verdadeiro” (*verum*) e a do “certo” (*certum*). Isso justifica a viragem da dimensão metafísico-prática do *verum-factum* formulado no *De antiquissima*, que investigava as origens do *façer* (*facere*) humano em sentido amplo, para a proposta de uma nova metafísica como *critica veri*, sem a qual não há possibilidade de pensar os princípios jurídicos universalmente concebidos pelo *ius naturale gentium*.

teremos que primeiramente estabelecer a existência de um direito verdadeiro e eterno, aceito sempre por todos e em qualquer lugar. A metafísica é a doutrina que nos ensina a ciência eterna das verdades, a qual é definida: a crítica da verdade. Somente a metafísica pode, portanto, demonstrar a existência do direito, de modo a privar-nos do desventurado arbítrio de por em dúvida a justiça; e daquela filosofia poderemos extrair princípios jurídicos universalmente e concordemente acreditados⁴⁴.

Na busca de uma justificação filosófica para o direito, como apresenta o *De uno*, Vico considera a exigência de uma noção de *primo vero*, ou seja, uma concepção de verdade primeira que conduz à apreensão das premissas metafísicas necessárias ao sistema viquiano de um direito universal. Aqui se esclarece o papel da metafísica a serviço da jurisprudência: Vico considera a metafísica como uma “régua eterna” (*regula aeterna*) para medir o quanto o *ius*

⁴³VICO, G. *De uno*, p. 34: “Vi sono due vocaboli: vero e certo, di cui è mestieri distinguere la diversa significanza, (...) Il *vero* nasce dalla conformità della mente coll'ordine delle cose, ed il certo è prodotto dalla coscienza assicurata dalla dubitazione. Appellasi ed è ragione quella conformità coll'ordine delle cose; perciò se è eterno l'ordine delle cose, è eterna la ragione (...). Siccome è essenza del vero la ragione, così sarà elemento intrinseco del certo l'autorità”.

⁴⁴VICO, G. *De uno*, p. 30: “avremo in prima a stabilire esservi un diritto vero e eterno, da tutti, sempre, e dovunque accettato. La metafísica è la dottrina che c'insegna l'eterna scienza delle verità, la quale viene diffinita: la critica della verità. La sola metafísica può dunque dimostrare l'esistenza del diritto, in modo da toglierci lo sciagurato arbitrio di metterne in dubbio la giustizia; e da quella filosofia potremo trarre principii giuridici universalmente e concordemente creduti”.

naturale gentium naturalmente estabelecido pelas gentes extraiu e acrescentou do *ius naturale romani* a fim de obter um conhecimento pleno e minucioso do *ius naturale gentium*, nesse momento compreendido como o estágio primordial do direito, a instância ontológica originária que deu início ao direito humano.

Ainda no *Diritto Universale* há uma reflexão sobre o papel do *sábio*, postulado por Vico na figura do jurista. Importa destacar qual deve ser a postura do *sábio*, a saber, aquele que deve deter o conhecimento das coisas divinas e humanas. Vincula-se à própria noção de jurisprudência que no *Diritto Universale* compreende o universo da jurisprudência como o saber que trata dos assuntos relativos à teoria e à prática da civilidade humana. O *sábio* é aquele que detém as capacidades aperfeiçoadoras da interioridade humana, coerente com as “verdades eternas” [*verità eterne*]. Deste modo ele deve possuir o conhecimento da Filologia e da Filosofia “pois todas as disciplinas vem referidas a estes dois gêneros supremos, isto é, as primeiras à necessidade natural, as outras à opinião do arbítrio humano”⁴⁵. (p. 350, De constantia) Sendo o modo mais coerente de raciocinar com vistas a uma “sabedoria íntegra ou heróica” [*sapienza integra o eroica*], herança da tradição Greco-latina.

Foi assim chamada *sapientia* a contemplação dos entes supremos que ao mesmo tempo era uma parte da sabedoria humana no seu estado de integridade, isto é, a contemplação de Deus com mente pura. *Sapientia* foi chamada, por outro lado, a exímia prudência dos homens prepostos à condução da coisa pública, virtude mediante a qual conservam o quanto possível o gênero humano (como acontece àqueles que com ótimas leis fundaram as repúblicas), administram com sutilezas e conselhos, ajudam com exortações úteis à vida prática. Esta era a segunda parte da sabedoria íntegra, aquela pela qual o homem íntegro, animado pela piedade em relação a Deus, amava todos os homens⁴⁶.

⁴⁵ VICO, G. *De constantia*, p. 350.

⁴⁶ Ibidem, p. 356: “È stata così chiamata *sapientia* la contemplazione degli enti supremi che un tempo era solo una parte della sapienza umana nel suo stato di integrità, cioè la contemplazione di Dio con mente pura. *Sapientia* fu altresì chiamata l'esimia prudenza degli uomini preposti alla conduzione della cosa pubblica, virtù mediante la quale conservano quanto più ampiamente è possibile il genere umano (come avviene a coloro che con ottime leggi fondarono le repubbliche) lo amministrano con accorgimenti e consigli, lo aiutano con esortazioni utilissime alla vita pratica. Era questa la seconda parte della sapienza integra, quella per cui l'uomo integro, animato dalla pietà verso Dio, amava tutti gli uomini.”

VICO AND THE PROTECTION OF CIVIL LIFE: THE UNIVERSE PRACTICAL OF THE *NEW SCIENCE*

Abstract: This paper aims at explaining the Viconian defense of civil life through the constitution of his “The New Science” (*Nuova Scienza*) and his understanding of civil world origins. This text will consider the metaphysical reflection set off in “On the most ancient wisdom of the Italians” (*De antiquíssima*), which gains a broader meaning in “Universal right” (*Diritto Universale*). In this work, Vico seeks the foundations of human civility’s wisdom by studying law science. These foundations are synthesized into a proposition of a *nova scientia tentatur*. In its closing remarks this paper presents the Viconian conceptualization of a new wisdom based on the liaison between Philology and Philosophy.

Keywords: Philosophy – Philology – Civil life – Natural law – *Scienza Nuova*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições das obras de Giambattista Vico

VICO, G. *Opere filosofiche*, testi, traduzioni e note di Paolo Cristofolini, con una introduzione di Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Opere Giuridiche*, testi, traduzioni e note di Paolo Cristofolini, con una introduzione di Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni, 1974.

_____. *Opere*, edite, con introduzione, traduzione e note da Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 2007.

_____. *La scienza nuova*, con una introduzione e note di Paolo Rossi. Milano: Rizzoli, 1977.

_____. *La scienza nuova*, con una introduzione e note di Paolo Rossi. Milano: Rizzoli, 2008.

_____. *Metafisica e metodo*, con introduzione di Andrea Murari, postfazione di Massimo Cacciari. Milano: Bompiani, 2008.

_____. *Principi di scienza nuova*, a cura di Andrea Battistini. Milano: Oscar Mondadori classici, 2011.

_____. *La Scienza nuova di 1730*, a cura di Paolo Cristofolini, con la collaborazione di Manuela Sanna. Napoli: Alfredo Guida, 2004

Obras de Vico

VICO, G. *Orazioni Inaugurali* [1699-1707]. In: *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Il metodo degli studi del nostro tempo* [*De nostri temporis studiorum ratione* – 1708]. In: *Opere Filosofiche*, trad. it. Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *L'antichissima sapienza degli italici da ricavarci dalle origini della lingua latina* [*De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* – 1710]. In: *Opere Filosofiche*. trad. it. Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Risposta del signor Giambattista Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro "De antiquissima italorum sapientia" ovvero metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari* [1711]. In: *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Risposta di Giambattista di Vico all' articolo X del tomo VII del "Giornale de' letterati"* [1712]. In: *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *La gesta di Antonio Carafa* [*De rebus gestis Antonj Caraphaei* – 1715]. Napoli: Alfredo Guida, 2000.

_____. *Sinopsi del diritto universale* [1720]. In: *Opere Giuridiche*, Firenze: Sansoni, 1974.

_____. *Lettere* [1720-1729]. In: *Opere*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2007.

_____. *Dal Carteggio* [1720-1740]. In: *Opere*. Milano: Ricciardi, 1953.

_____. *De constantia iurisprudētis* [1721]. Firenze: Sansoni, 1974.

_____. *Dell'uno principio ed unico fine del diritto universale* [*De universi iuris uno principio et fine uno* – 1720-1721]. In: *Opere Giuridiche*, trad. it. Paolo Cristofolini, Firenze: Sansoni, 1974.

_____. *Note ai due libre; Dissertazioni* [*Notae in duos libros; Dissertationes* – 1722]. In: *Opere Giuridiche*. Firenze: Sansoni, 1974.

_____. *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* [1725]. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Vita di Giambattista scritta da se medesimo* [1725-1728]. In: *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Vici vindiciae* [1729]. In: *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

_____. *Della mente eroica* [*De mente heroica* – 1732]. In: *Opere*. Milano: Arnoldo

Mondadori, 2007, 4^a ed.

_____. *Le accademie e i rapporti tra la Filosofia e l'Eloquenza*. [1737]. In: *Opere*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2007.

_____. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744]. In: *Opere*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2007.

_____. *Commento all'Arte Poetica di Orazio*. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di Guido de Paulis. Napoli: Alfredo Guida, 1998.

Literatura crítica: obras sobre Vico

BADALONI, Nicola. Sul vichiano diritto naturale delle genti. In: *Opere Giuridiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

BATTISTINI, Andrea e GUARAGNELLA, Pasquale. *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2007.

BATTISTINI, Andrea. *La dignità della Retorica. Saggi su G.B. Vico*. Pisa: Pacini Editore, 1975.

_____. Biografia e storia nel *De rebus gestis Antonj Caraphaei* di Giambattista Vico. In: *Il piacere del testo: saggi e studi per Albano Biondi*, volume 2. Roma: Bulzoni Editore, 2001.

BELLOFIORE, Luigi. *La dottrina del diritto naturale in G.B. Vico*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1954.

BERLIN, Isaiah. *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*. Roma: Armando Editore, 1996.

BOTTURI, Francesco. *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della “storia ideale eterna”*. Napoli: Alfredo Guida, 1996.

CANTELLI, Gianfranco. *Dalla lingua eroica del Diritto Universale alla lingua divina della Scienza Nuova*. In: AGRIMI, Mario (org.) *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Napoli, CUEN, 1999, pp. 317-341.

CRISTOFOLINI, Paolo. *Vico et l'histoire*. Paris: PUF, 1995.

CROCE, Benedetto. *Storia del regno di napoli*. Bari: Gius. Laterza & figli, 1944.

DE GIOVANNI, Biagio et alli. *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*. Napoli: Liguori, 1981.

DE RUGGIERO, Maria Grazia. *La Napoli gentile di Giambattista vico. Curiosità, storie e suggestioni*. Napoli: Grimaldi & C. Editori, 2008.

FASSÒ, Guido. *I “quattro auttori” del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza Nuova*.

Milano: A. Giuffrè Editore, 1949.

_____. *Vico e Grozio*. Napoli: Guida Editore, 1971.

FIKER, Raul. *Vico, o precursor*. São Paulo: Moderna, 1994.

FUBINI, Mario. *La lingua del Vico*. Firenze: La Nuova Italia, s.d.

GALEAZZI, Umberto. *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella “Scienza nuova”*. Roma: Japadre Editore, 1993.

- GENTILE, Giovanni. Studi Vichiani. Messina: Giuseppe Principato, 1915.
- GIORDANO, Pietro. Vico filosofo del suo tempo. Padova: Cedam, 1944.
- GIRARD, Pierre. Giambattista Vico: rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova. Paris : PUPS, 2008.
- LAMACCHIA, Ada. Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico. In: BOTTURI, Francesco. et al. Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico, Bari: Levante, 1992, pp.3-79.
- MAZZOLA, Roberto. Vico all'Accademia del Medinacoeli. Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1990).
- MOMIGLIANO, Arnaldo. La 'Scienza Nuova' de Vico: 'bestioni' y 'eroi' romanos. In: Ensayos de historiografía antigua y moderna. [1947] Trad. esp. Stella Mastrangelo. México: Fondo di Cultura Económica, 1993.
- MOONEY, Michael. Vico e la tradizione della retorica. Milano: Il Mulino, 1950.
- NICOLINI, Fausto. Commento storico alla seconda Scienza nuova. Vol. I-II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1950.
- NUZZO, Enrico. Il congedo della "Saggezza moderna" nella cultura napoletana tra '600 e '700: Vico e la tradizione dei "Moralisti". Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1987-1988).
- NUZZO, Enrico. Tra religione e prudenza. La "Filosofia pratica" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.
- OLIVIER, Paul. Du "Diritto Universale" à la "Scienza Nuova": continuité ou rupture ? In: noesis.revues.org, n. 8, 2005. Accesso em: 25.10.2009.
- PASINI, Dino. Diritto, società e stato in Vico. Napoli: Editore Jovene Napoli, 1970.
- PATELLA, Giuseppe. Giambattista Vico. Tra Barocco e postmoderno. Milano: Mimesis, 2005.

_____. Tiempo y relato en la Autobiografía de Giambattista Vico. In: Cuadernos sobre Vico 15-16, Sevilla, 2003.

PETERS, Richard. La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico. Traducción del alemán por J. Pérez Bances. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

PIOVANI, Pietro. Per l'edizione nazionale di Vico. Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1972).

PONS, Alain. L'invention chez Vico. Tokyo: Document du Forum du Conseil scientifique MCX-APC, 1984.

RUGGIERO, Raffaele. Nova scientia tentatur. Introduzione al "Diritto Universale" di Giambattista Vico. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

SABBETA, Antonio. I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2006.

_____. Giambattista Vico. Metafisica e storia. Roma: Edizioni Studium, 2011.

SANNA, Manuela et STILE, Alessandro. Vico tra l'Italia e la Francia. Napoli: Alfredo Guida, 2000.

SANNA, Manuela. Materiali per l'edizione critica. Bollettino del Centro di Studi Vichiani(1992-1993).

SINI, Stefania. Figure vichiane: retorica e topica della "Scienza Nuova". Milano: LED, 2005.

SORRENTINO, Andrea. La retorica e la poetica di Vico ossia la prima concezione estetica del linguaggio. Torino: Fratelli Bocca Editori, 1927.

Obras de Outros autores

BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos* [1609]. Trad. br. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: UNESP, 2002.

- _____. *O progresso do conhecimento* [1605]. Trad. br. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.
- BAFFETTI, Giovanni. *Retorica e Scienza: cultura gesuitica e seicento italiano*. Bologna: CLUEB, 1997.
- DESCARTES, Renè. *Discours de la méthode* [1637]. Paris : J. Vrin, 2000.
- _____. *L'Homme* [1733]. In : *OEuvres de Descartes*, tome IV. Paris : Libraire F. G. Levrault, 1824.
- _____. *Les Passions de l'âme* [1649]. Paris : P.U.F., 1988.
- _____. *Les Principes de la Philosophie* [1647]. Première partie – Lettre Préface. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 1999.
- _____. *Recherche de la vérité par les lumières naturelles* [1701]. In : *OEuvres de Descartes*, tome XI. Paris : Libraire F. G. Levrault, 1824.
- GIANCOTTI, Emilia. *Philosophie et méthode de la philosophie dans les polémiques sur Descartes en Italie entre le XVIIème et le XVIIIème siècle*. In: *Problématique et réception Du Discours de la méthode et des Essais*. Textes réunis par Henry Méchoulan. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1988.
- GROTIUS, Hugo. *Prolegômenos*. In: *O direito da guerra e da paz* [1716]. Tradução brasileira Ciro Mioranza, vol. 1. Ijuí: Unijuí, 2004.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE A LEITURA E DIVULGAÇÃO DE *O PRÍNCIPE* NO INÍCIO DA MODERNIDADE

Rodolfo Jacarandá¹

Resumo: *O Príncipe* é um texto político fundador da modernidade. Sua divulgação foi tão polêmica que é bastante difícil ter uma noção exata acerca das próprias ideias de Maquiavel com relação aos propósitos de sua obra. Criado a partir das repercussões ao texto do pensador florentino, o conceito de *maquiavelismo* identifica o pensamento político moderno de tal forma que o surgimento dos termos *soberania* e *Estados* e associaram a ele quase como sinônimos. Analisarei algumas das principais reações imediatas a *O Príncipe* para mostrar a gênese do maquiavelismo no cenário dos conflitos interpretativos em disputa na ebulição do Estado moderno. Meu objetivo é dar suporte à tese de que o pensamento de Maquiavel foi fundamental para as rupturas que deram origem à modernidade política, independentemente de suas reais intenções.

Palavras-chave: *O Príncipe* – maquiavelismo – soberania – Estado – divulgação

Nenhum texto de natureza política teve propagação equivalente ao polêmico *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel. Mais do que um motivo para debates acirrados, o pequeno opúsculo do secretário florentino se tornou um texto decisivo e de enorme influência no cenário das guerras de religião da contrarreforma, contribuindo para a invenção da noção moderna de soberania.

Há algumas décadas, as análises acerca do significado do pensamento de Maquiavel em *O Príncipe* estão sendo reconsideradas em face de uma melhor avaliação da forma como o texto agiu sobre a cultura política do Renascimento e, logo após, sobretudo, diante do surgimento e da consolidação da forma política do Estado².

¹ Doutor em Filosofia (UNICAMP). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: rfjacaranda@uol.com.br

² FIRPO, *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*. Intr.

Apesar da fama de “autor puramente satânico de livros didáticos sobre como deve viver um tirano”³ popularizada pelos panfletos e peças de teatro da época, também é possível encontrar entre os mesmos grupos sociais vários propagadores de *O Príncipe* que o destacavam como a solução sonhada em busca da tolerância e do secularismo.

De modo geral, as repercussões ao livro deram origem a um movimento de ideias que ficou conhecido como *maquiavelismo*, conceito este popularizado como sinônimo de outra expressão bastante usada na época em discussões sobre os assuntos políticos, a expressão *razão de Estado*. A rigor, Maquiavel foi tratado por muitos de seus pares como o fundador da razão de Estado na modernidade. Mas o significado de “maquiavelismo” e “razão de Estado” variou bastante entre os autores dos séculos XVI e XVII, chegando a se confundir com a reformulação e a utilização de conceitos como *política* e *soberania* e, evidentemente, *Estado*.

Com o objetivo de compreender melhor como a leitura de *O Príncipe* definiu os parâmetros discursivos sobre a arte de governar no início da era moderna, farei uma análise das repercussões sobre o maquiavelismo em três momentos distintos: (I) analisarei algumas das reações imediatas a Maquiavel, na península italiana, responsáveis por iniciar a polêmica em torno do surgimento de novos parâmetros discursivos sobre a natureza da atividade governamental – incluindo o surgimento da expressão *razão de Estado* e seus significados, atribuídos ao texto maquiaveliano; (II) em seguida reconstruirei a forma como o livro foi lido e divulgado durante os conflitos das guerras de religião na Inglaterra, França e Espanha, contrapondo questionamentos morais e a realidade dos enfrentamentos provocados pelo caos da reforma protestante e o fim da Idade Média; e, por fim, (III) farei um resumo das reações tardias ao maquiavelismo nos territórios imperiais (Alemanha, Áustria e etc.) e na França, as quais foram fundamentais para a sedimentação do estatismo moderno. Com o exemplo da obra de Alberico Gentili, mostrarei, em conclusão, como as premissas de *O Príncipe* não só serviram de base para o surgimento da linguagem política moderna, mas também exerceram profunda influência na criação de dispositivos jurídico-políticos em vigor até hoje nas relações entre os Estados.

I – A razão e o uso dos Estados: a carreira do maquiavelismo

Em muitos sentidos *O Príncipe* é um livro medieval: trata-se de um texto destinado a um líder específico, escrito sob demanda, para servir de espelho de virtudes (*specula*), descrevendo mecanismos que um governante deveria usar para manter seu posto e obter o

³ MEINECKE, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. p. 57.

sucesso na arte de governar. Dezenas de livros com o mesmo título e as mesmas intenções foram escritos desde séculos anteriores e, em tese, o texto de Maquiavel seria apenas mais um nessa longa lista. Maquiavel jamais usou o termo “política”, e em muitos aspectos seu texto não pode ser compreendido como a criação de uma teoria propriamente moderna sobre o governo. De modo geral, ele redefiniu a noção humanista de “virtude” a partir do conceito de *virtù*, entendido como disposição de fazer tudo o que fosse ditado pela necessidade para alcançar os mais altos objetivos⁴. Ao colocar em segundo plano o respeito incondicional à moral cristã diante do imperativo de manutenção da independência e estabilidade do principado, ele apresentava uma inovação revolucionária. Em última instância, o pensamento de Maquiavel chegou a definir as premissas para a secularização das comunidades políticas cujo fundamento seria, mais tarde, o direito natural e a consequência maior as constituições civis⁵.

Desde a morte de Maquiavel, em 1527, a circulação das ideias de *O Príncipe* – escrito em 1513, o livro só viria a ser publicado em 1531 – seria cada vez mais crescente e capaz de alterar o próprio objetivo da tradição dos *specula*, em razão da grande capacidade argumentativa perante a “dura realidade dos fatos”. Nos dezenove anos que separaram a redação de *O Príncipe* e sua publicação, o manuscrito teve grande repercussão. A partir de 1531/32 sua difusão foi rápida, apoiada pelas exigências de uma ordem de relações políticas em frenética mutação em toda a Europa cristã, em grande parte provocada pela reforma protestante, mas também pelas crises do Império e os abalos constantes na relação entre a nobreza e os monarcas.

Tomado pelo conjunto doutrinário de propostas que tinham por método a eficiência e por princípio a falta de princípios morais, o maquiavelismo difundiu-se rapidamente na renascença tardia, sendo basicamente compreendido por algumas regras como a possibilidade de mentir, a necessidade do segredo e a justificação dos meios em razão dos fins na condução dos assuntos do poder⁶. A esse grupo soma-se o uso arbitrário da violência para fins políticos, o ato de afastar os efeitos da lei e muitas outras medidas que poderiam ser usadas pelos governantes em detrimento dos governados, para garantir a estabilidade do corpo político. Com o tempo, esse conjunto de noções foi sendo assimilado pela expressão *razão de Estado*, rapidamente entendida como sinônimo do pensamento de Maquiavel.

O primeiro comentarista indireto do pensamento maquiaveliano foi um de seus colegas de profissão nos assuntos públicos florentinos, Francesco Guicciardini. Avesso à

⁴ SKINNER, *Maquiavel*. p. 65

⁵ TIERNEY, *Natural Law and Natural Rights - Old problems and recent approaches*. p. 401-402.

⁶ SENELLART, *Machiavélisme et raison d'État – XIIIe-XVIIIe siècle*. Introdução.

crença do amigo no poder da história e nas esperanças protonacionalistas de unificação da península italiana, Guicciardini escreveu no seu *Dialogo del reggimento di Firenze* (1521-1526) que, ao seu tempo, muito se falava segundo a *ragione e uso degli stati*, opondo tal *ragione* ao modo cristão de considerar a organização da cidade⁷. Para Guicciardini, na direção do sucesso prático, determinada ação só tinha compromisso com seu próprio sucesso: *denominansi tutti li atti delli uomini o buoni o mali secondo el fine loro*⁸. Embora não se tenha qualquer pista de que Guicciardini tenha conhecido *O Príncipe*, ele chegou a escrever *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di Tito Livio*, antes que o *Discorsi* de Maquiavel tivesse sido publicado⁹.

Apesar de a influência de Guicciardini entre seus contemporâneos ter sido muito grande, o *Dialogo del reggimento di Firenze* só foi publicado trezentos anos depois de ter sido escrito. Assim, a primeira vez em que a expressão “razão de Estado” aparece, na forma em que permaneceria, foi numa *Orazione*, endereçada pelo “humanista” italiano Giovanni Della Casa ao Imperador Carlos V, pedindo a restituição de Piacenza ao Duque Ottavio de Farnese. Della Casa foi um dos responsáveis pela publicação do primeiro *index librorum prohibitorum*, no qual incluiu *O Príncipe*. A *Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza* foi escrita, provavelmente, no ano de 1547. Nela, Della Casa condena a *ragion degli Stati*, separando-a da *ragion civile*. Fortemente influenciado pelo Cícero do *De Officiis*, reclama do útil “che oggi si chiama ragion di Stato”¹⁰ e insiste que se pode conduzir a política sem recorrer aos expedientes da *ragion di Stato*. Mais tarde, em outros textos, Della Casa viria a mudar sua opinião moralista diante das disputas políticas na península, mas a fama da *Orazione a Carlo V*, contudo, abafou essa guinada realista de Della Casa, propagandeando uma visão da *ragion di Stato* como uma denúncia de métodos incompatíveis com uma política cristã, algo que somente seria afrontado por Giovanni Botero, monge jesuíta, que publicou o primeiro tratado específico sobre o assunto, o *Della ragion di Stato*, em 1589.

O livro de Botero é relativamente extenso, dividido em dez capítulos; nele há espaço para a discussão, apenas no Libro Primo, de boa parte dos assuntos elencados por Maquiavel em *O Príncipe*. Entre os principais temas estudados pelo jesuíta, estão a causa da ruína dos Estados (*degli Stati*), sua conservação e seu engrandecimento, quais são os mais duráveis, quais virtudes são essenciais para um governante, a justiça, a liberalidade, a miséria dos súditos, os auxiliares do governo, etc.

⁷ GUICCIARDINI, *Dialogo del reggimento di Firenze*. p. 230-231.

⁸ GUICCIARDINI, *Se sia lecito condurre el populo alle buone legge con la forza non potendo farsi altrimenti*. p. 6.

⁹ GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini*. p. 266. Cf.: LUCIANI, Guicciardini and the Risorgimento.

¹⁰ DELLA CASA, *Orazione a Carlo V imperadore per la restituzione della città di Piacenza*. p. 479.

A intenção de Botero, nessa obra de intenso caráter propositivo, é oferecer meios para a utilização de um sistema metodológico experimental que represente uma racionalização máxima dos procedimentos de comando, para formar consenso entre os súditos a respeito da autoridade do príncipe como função governamental. Botero alia a racionalização da arte de governar a um processo cauteloso de justificação de seus princípios segundo uma ética religiosa. Secretário pessoal de São Carlos Borromeu e zelador da contrarreforma, Botero é visto por muitos autores como um neutralizador dos impactos do maquiavelismo (Meinecke, Carl J. Friedrich, Vasoli, etc.)¹¹. No momento em que as discussões sobre Maquiavel fervilhavam nas principais cortes europeias, Botero não podia concordar com as conclusões do florentino. Em vez de atacá-lo e acusá-lo, como era bastante comum, ele assume a tarefa de provar, no pequeno texto *De regia sapientia*, que o governo era a arte de criar e conservar o Estado, de nenhum modo incompatível com a observância da lei religiosa e moral. A obra tentava responder ao problema político central da contrarreforma, a crise aberta pelo maquiavelismo ao, pretensamente, dissociar a política da moral e reduzir a religião a um instrumento de poder. O esforço do monge jesuíta foi bem sucedido em dois aspectos: propôs meios para a melhor conservação do Estado e harmonizou a existência desses mecanismos com a justificação ético-religiosa do governo¹². Por esse motivo, Botero ficou marcado como oportunista retrógrado; mas, independentemente da negação, a associação com o modo de pensar “à florentina”, no fim do século XVI, já havia atingido toda a Europa cristã, fragmentando opiniões sobre como se posicionar diante do inevitável maquiavelismo crescente nas relações de poder.

II – A *politique*: a maldição italiana e o secularismo

Nas primeiras décadas do século XVII, termos como “absolutisme” ainda não eram comuns, e suas variações vinham sendo aplicadas às relações de poder de modo ainda difuso. O mesmo aconteceu com a palavra “política” e seu derivado “político”, cuja utilização em ampla escala esteve associada desde meados do século XVI às reações a *Il Principe*¹³,

¹¹ Nos escritos de Boccacini: “Apolo queixa-se de que o livro trata apenas de política em geral, sem menções daquelas razões de estado que o título de outro modo promete”. HASLAM, *A necessidade é a maior virtude – o pensamento realista nas relações internacionais*. pp. 66-69.

¹² VASOLI, *Machiavel inventeur de la raison d'État?* p 65.

¹³ ORSINI, “Policy”: *Or the Language of Elizabethan Machiavellianism*. p. 134.

especialmente de modo pejorativo – embora Maquiavel apenas tenha escrito, nos *Discorsi*, algumas poucas vezes, a expressão adjetiva “vivere politico”¹⁴.

Apesar da imprecisão conceitual, a carreira do “escândalo Maquiavel” no Norte da Europa teve vida longa. No *Príncipe Cristão*, Erasmo, em resposta a Maquiavel, afirma que, se não for possível defender o Estado, “deve-se abandoná-lo e ceder às importunidades do tempo, para não corromper a justiça”¹⁵. Igualmente ofendidos, também atacaram Maquiavel Starkey, em *Apologia a Carlos V*; Roger Ascham, com *Relato e discurso*; Ribadeneira, em *Religião e as virtudes do príncipe cristão*¹⁶; e o mais ardoroso deles, na França, Innocent Gentillet, em *Anti-Machiavel, Discours d’État sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel*¹⁷.

Liderando a crítica espanhola a Maquiavel, Ribadeneira ataca a autonomia do governo civil diante da lei natural e divina, pois somente em face delas uma verdadeira prudência cristã é possível – crítica que ele estende a Bodin e aos protestantes Estienne, Hotman, De La Noue e Du Plessis Mornay. A razão de Estado católica do jesuíta espanhol consiste em descobrir os meios que permitem a leitura das vontades providenciais de Deus para melhor compreender o papel histórico designado à Espanha¹⁸. De modo geral, o pensamento espanhol em face da razão de Estado se manifesta por um anatematismo religioso nascido de um universo de ilusões em que a vida não é mais do que esperar por outra vida¹⁹. Além disso, os espanhóis repetiam a crítica a Maquiavel, aceitando, contudo, os efeitos da razão de Estado desde que ela tivesse por objetivo encetar a missão política da Espanha católica (Ribadeneira, Alonso Rémon, Barbosa Homem, Juan Blázquez Mayoralgo, Juan de Mariana, Gerónimo de Zevallos, Baltasar Gracián, Diego Saavedra Fajardo). Por fim, há ainda uma faceta do pensamento espanhol sobre a razão de Estado que consiste numa análise mais racional da conjuntura política caracterizada pela rejeição do fanatismo e da intolerância (Furió Ceriol, Alamos Barrientos, Alfonso de Lancina, Mateo López Bravo)²⁰.

A reação francesa a Maquiavel teve duas frentes principais: a dos acadêmicos, que analisaram sua obra com cuidado e mantendo certa admiração inicial pela originalidade e

¹⁴ WHITFIELD, *The Politics of Machiavelli*. Não há aparições da palavra *politica* (ou derivados) em *O Príncipe*, e apenas sete recorrências nos *Discorsi*, todas como *vivere político*.

¹⁵ Sobre a repercussão do maquiavelismo na Inglaterra, cf. DONALDSON, *Machiavelli and mystery of state*.

¹⁶ RIBADENEYRA, *Le Prince Chrestien*.

¹⁷ GENTILLET, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté Contre Nicolas Machiavel Florentin*.

¹⁸ MÉCHOULAN, *La raison d’État dans la pensée espagnole au siècle d’Or*, 1550-1650. p. 253.

¹⁹ YHARRASSARRY, “Contra políticos ateístas”. *Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII*.

²⁰ MÉCHOULAN, *La raison d’État dans la pensée espagnole au siècle d’Or*, 1550-1650. p. 263.

simplicidade da abordagem dos temas políticos, tomando-o por juriconsulto mais do que por um “político” (*politique*) – palavra empregada em termos pejorativos, na maior parte dos casos, que designava ativistas moderados tendentes a aceitar o secularismo e a isenção do rei diante dos conflitos religiosos; e a dos polemistas interessados em utilizar o potencial ofensivo das propostas de Maquiavel, na confusão das opiniões que assolavam os partidos franceses durante as convulsões religiosas da segunda metade do século XVI. O representante mais enfático entre os polemistas foi Innocent Gentillet, um panfletário huguenote que, no calor do massacre da noite de São Bartolomeu de 1572 – episódio que julgava uma consequência da influência da doutrina de Maquiavel²¹ –, refugiou-se na Suíça, a partir de onde continuou seu ativismo. Ele tentou promover uma política de tolerância para se proteger da perseguição aos protestantes e fez publicar vários panfletos dirigidos a Henrique III, como sinal de advertência sobre suas práticas políticas, além de um livro intitulado *O Anti-Machiavel*, o qual apareceu pela primeira vez em Genebra em 1576 e representa o mais sistemático ataque à propagação da doutrina do pensador florentino, buscando fazê-lo por meio da criação de uma caricatura de pensador maldito. Entre 1576 e 1655, o livro teve vinte e quatro edições.

O trabalho de repudiar a obra de Maquiavel era facilitado na França graças a uma enraizada xenofobia contra os italianos, a qual não se restringia aos protestantes revoltados com as perseguições atribuídas a Catarina de Médici e seus conselheiros. Tanto protestantes como Hotman (*Francogallia*, 1573) e Gentillet quanto católicos como Pasquier e Ayrault repeliram o barbarismo italiano que contaminava o pensamento francês²². Apesar da simpatia inicial, a academia francesa passou a ver a simplificação da história feita por Maquiavel como um símbolo da sua ineficiência e desconhecimento da ciência, outro símbolo da barbárie italiana²³. A diferença de métodos utilizados por ambas as escolas era muito grande, mas a tradição contra os italianos ia mais longe, e o ataque ao maquiavelismo como símbolo maior de uma nova *política* (em oposição ao governo cristão) veio de protestantes e católicos, embora tenha encontrado também nas duas fileiras estranhos adeptos.

Alguns autores protestantes viram nos ataques de Maquiavel um protoprotestantismo disfarçado atuando contra as forças do Papado e seu domínio pernicioso. Matthias Flaccius Illyricus (1520-1575), acadêmico protestante, publicou em 1556 um *Catálogo das testemunhas da*

²¹ MEINECKE, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. p. 55 e ss. Contra a excessiva influência de Gentillet sobre a fama de Maquiavel: D'ANDREA, *The Last Years of Innocent Gentillet: 'Princeps Adversariorum Machiavelli'*.

²² Apesar disso, Pasquier foi um desses autores que, por mais que atacasse Maquiavel, escreveu seu *Pourparler Du Prince* sustentando algumas das ideias do maquiavelismo corrente. Cf. PARKIN, *Machiavellism in Etienne Pasquier's "Pourparler du Prince"*.

²³ Sobre a influência de Gentillet nesse processo: KAHN, *Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method*.

verdade (*Catalogus testium veritatis*), no qual a igreja invisível de Lutero e Calvino ganhava visibilidade e especificidade, anunciando como testemunhas desse processo os grandes perseguidos pela Igreja Católica, como os cátaros, os albigenses, os valdenses, os hussitas e muitos outros que foram reinterpretados como membros dessa comunidade herética de apóstolos da nova igreja. Também entraram na lista Marsílio de Pádua, Jean Gerson, Lorenzo Valla e Maquiavel²⁴. Enquanto isso, alguns católicos viam no maquiavelismo uma oportunidade para intensificar o processo de absolutização e reordenação pelo qual o país passava, o que implicava mais perseguições aos huguenotes. Apesar das associações algumas vezes absurdas e escandalosas, Jean Bodin reconheceu a importância de Maquiavel no *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* por superar mil e duzentos anos de barbárie e escrever inteligentemente sobre o governo²⁵. Esse elogio seria negado alguns anos depois nos *Seis livros da república*, em parte como estratégia para se posicionar junto à monarquia no calor da intensificação dos conflitos na França²⁶.

As agitações seguintes ao massacre de São Bartolomeu lançaram o nome de Maquiavel nas arenas das lutas religiosas, afastando-o dos critérios acadêmicos, mas aproximando-o dos *politiques*, ora como zeloso do poder real ora como estrategista frio das ações governamentais, reunindo-o à coleção dos “vilões de Florença”. Embora a visão de que um *politique* era, por função, um semeador de vícios e discórdias, a proposta de destruir as fundações religiosas da monarquia francesa (pregada, claro, pelos antimachiavelistas) sutilmente fez adeptos numa dessas outras enviesadas associações aos seus escritos: a dos que pregavam a tolerância religiosa. O “apóstolo do Estado secular” na França começou a superar a do “murderous Machiavelli” de Shakespeare. Apesar da sua visão instrumental da religião, que afrontava a tradição francesa de que o Estado era parte de uma ordem divina, os *politiques* investiam numa visão dos assuntos públicos que aos poucos foi acumulando adeptos em torno da ideia de um poder de Estado concentrado em si mesmo, em seu desenvolvimento, com o auxílio de todos os recursos disponíveis²⁷. O duelo entre o *homo politicus* e o governante cristão levou Estienne Pasquier a lamentar que, para ser considerado capaz, um homem devesse se tornar maquiaveliano (*Nos Rois qui ont appris à machiaveliser*)²⁸.

²⁴ KELLEY, *Murderous Machiavel in France: A Post Mortem*. p. 548.

²⁵ Sobre a relação entre Bodin e Maquiavel, e a análise dessa relação feita por Meinecke e Gramsci, cf. QUARTIM DE MORAES, *A justificação do tiranicídio no pensamento proto-liberal de Juan de Mariana*.

²⁶ BEAME, *The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation*. p. 40.

²⁷ FIGGIS, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies*. pp. 76-77.

²⁸ Citado por BEAME, *The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation*. p. 52.

A repetitiva associação com os *politiques* levou autores como François de Gravelle (*Politiques Royale*, 1596) a fazer a conexão, de resto óbvia para os autores da Liga Católica, com a ideia proveniente da *ragion di Stato*, a qual presumia na tolerância um mecanismo de fortalecimento do Estado francês. Essa posição encontrou no Chanceler L'Hôpital a defesa de uma prudência natural que compreende a necessidade do momento, sacrificando a unidade religiosa pelo bem do Estado²⁹. O que devia incomodar o rei não era uma questão de *constituenda religione, sed de constituenda republica*³⁰. Apesar de toda essa miscelânea, desde o início a literatura antimachiaveliana na França foi marcada por um forte sentimento afirmativo, em que livros e panfletos ao mesmo tempo em que protestavam também assumiam a função de redefinir os conceitos e obrigações relativas ao governo. Foi por esse caminho que as reações negativas à Maquiavel influenciaram o gênero (positivo) da razão de Estado e definiram os rumos da literatura político-filosófica estatista no início da era moderna.

III – A ascensão do estatismo: escondido sob as dobras de Tácito

A proximidade dos conflitos da Guerra dos Trinta Anos acirrou as discussões sobre o poder no início do século XVII. Pressionados pela perseguição da Inquisição, os maquiavelistas não podiam tratar abertamente dos assuntos contemporâneos citando Maquiavel. Além disso, para os cristãos mais convictos parecia não haver meios de conciliar o rigor do controle governamental de *O Príncipe* com a legitimação religiosa da soberania. A evocação a autores antigos como Tácito surgiu como uma solução interessante, dada a proximidade teórica entre os dois.

O historiador florentino Scipione Ammirato foi o primeiro autor a adaptar o tipo de discurso usado por Tácito aos moldes políticos propostos por Maquiavel. Bastante conservador, Ammirato via no desejo de crescimento e na ânsia pelo poder os riscos de empreendimentos que poderiam levar um Estado à falência, como no caso da Invencível Armada de Filipe II³¹. Entre as máximas da *buona ragion di Stato* estabelecidas por Ammirato, é central a noção de que o arbítrio derogatório do príncipe não deve nunca ser utilizado a favor de interesses individuais; afinal, esse arbítrio não deve corresponder a outra demanda que não

²⁹ KAHN, *Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method*. p. 552. Sobre a posição paradoxal de Gentillet em acusar Maquiavel de concentrar excessivo poder nas mãos do rei (que pode levar à tirania) e mesmo assim ele próprio se manter um defensor do absolutismo, cf.: D'ANDREA, *The Political and Ideological Context of Innocent Gentillet's Anti-Machiavel*.

³⁰ BEAME, *The Use and Abuse of Machiavelli*. p. 53.

³¹ MEINECKE, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. p. 68.

seja imposta pela organização do próprio Estado³². A ideia de Ammirato foi adaptada aos territórios germanos por meio de noções jurídicas, como a concepção do jurista e professor Arnold Clapmar (1574-1604) de *jus dominationis*, a qual concede ao soberano o direito de se sobrepor ao *jus comune seu ordinarium* em nome do interesse público. Clapmar evita o modo franco como Maquiavel expõe sua doutrina, verdadeira “*flagitia dominationis*” em oposição à obediência que o príncipe deve às exigências dos “*arcanis rerum publicarum*”, seja aplicando os meios necessários para garantir e conservar a forma do Estado (*arcana imperii*), seja para proteger e manter o poder do príncipe (*arcana dominationis*).

A tradição tacitista na qual Clapmar se inspirou teve origem no neoestoicismo de Justus Lipsius (1547-1606) e seu influente *Politicorum libri sex*. Essa foi uma maneira de discutir as ideias modernas sobre o poder de Estado sem ter que citar Maquiavel³³ e ao mesmo tempo se livrar do humanismo ciceroniano e dos entusiasmos provocados pelas rivalidades religiosas³⁴. Mas talvez tenha sido Montaigne o mais enfático dos autores da segunda metade do século XVI a investir na mudança radical de atitude moral contra a retórica humanista, numa associação apontada por Richard Tuck entre o ceticismo pirroniano e o estoicismo do pensador francês³⁵. Tanto Montaigne quanto Lipsius admitiram, estoicamente, ser um dever do cidadão seguir a religião estabelecida pela lei, e a falta de uniformidade religiosa um convite ao conflito³⁶. Da mesma forma e intensidade com que Lipsius deixou claro no quarto livro do *Politicorum* o fato de que o governante deve abrir mão do honesto quando for necessário (apenas para preservar o poder, nunca para expandi-lo), Montaigne dedicou ao assunto o ensaio *Do útil e do honesto*, numa clara associação com os princípios da razão de Estado.

Ceticismo, tacitismo e estoicismo se combinariam numa estranha associação em que os dois pensadores, Lipsius e Montaigne, dividiram suas agruras no caos das guerras de religião do século XVI. Essa atmosfera conturbada deu origem, ao mesmo tempo, a uma profunda convicção de impotência do indivíduo e uma devoção a mecanismos de controle da instabilidade que investiam sobre essa impotência, tornando bastante aceitáveis as noções em construção de coerção soberana. Esse tipo de orientação em direção aos problemas concretos do governo também pode ser encontrada nas obras dos teóricos católicos Adam Contzen

³² Livro III, Discurso IX, *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1607). Citado em SARUBBI; SCUDIERI, *I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà*. p. 76. Mattei escreve sobre a razão de Estado como destituição das regras ordinárias em *Il problema della “ragion di Stato” nell’Età della controriforma*. “L’Ammirato e la ragion di Stato come ‘deroga’”. p. 93.

³³ Cf. WEBER, *What a Good Ruler Should Not Do - Theoretical Limits of Royal Power in European theories of absolutism 1500-1700*. p. 900.

³⁴ SALMON, *Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France*. p. 326.

³⁵ TUCK, *Philosophy and government, 1572-1651*. p. 49.

³⁶ SALMON, *Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France*. p. 327.

(1571-1635), Herman Conring (1606-1681) e Johan Franz Buddaeus (1667-1729), mas sem obstar um crescimento gradual pelo interesse teórico do contexto político, de cuja compreensão da lei natural por Hugo Grotius (1583-1645) é um grande exemplo.

As pressões materiais e a necessidade de fortalecer as estruturas estatais aos poucos convencem os franceses, que chegam a cristianizar o tacitismo ou apelar ao princípio da dualidade moral para justificar os atos anticristãos dos homens de Estado (Cerizier, Achille de Harlay, Amelot de la Houssaye). Com Amelot de la Houssaye, Maquiavel e Tácito estão reunidos num ponto capital: "*dans les circonstances critiques, les Princes doivent tout mettre en œuvre pour sauver l'État*"³⁷.

Apesar da enorme recepção positiva de Tácito na França, a oposição ao historiador romano esteve carregada de uma repressão antiga, viciada pela fama do nome de Maquiavel. À medida que Tácito servia aos propósitos absolutistas, as lembranças da política florentina acirravam os ânimos. O tacitismo era sinônimo tanto de maquiavelismo quanto de antimachiavelismo, caracterizado pela tentativa de conciliar política e moral. Tácito era propagado como símbolo de uma postura moralista frente ao poder tomado como razão de Estado, permitindo esconder a adesão às doutrinas de Maquiavel, evitando, com os *Anais*, a citação às obras do florentino. Por outro lado, essa também era uma forma de evitar, na Itália, a pressão da Inquisição e continuar a divulgação das ideias maquiavelianas. Na análise de Franco Barcia, Maquiavel pôde continuar sua carreira na Europa através de Tácito³⁸. Embora alguns autores como Juan de Mariana recomendassem a leitura de Tácito para a formação de um bom príncipe, por ser bom observador da arte e dos problemas do governo, opiniões contrárias eram muito mais frequentes por parte dos *politiques chrétiennes* que, como Mugnier, não toleravam o historiador de "Tibério, o pai dos ateus". Ainda assim, Molinier conseguiu separar um Tácito moralista – aquele que pugna pela duração do império com base no respeito à justiça praticada pelo povo-rei – de outro, realista e, portanto, maquiavelista.

Na esteira da influência do maquiavelismo, a avalanche de panfletos que registraram os calorosos debates durante os conflitos político-religiosos na França nos séculos XVI e XVII esteve longe de ignorar ou de aceitar como imoral o novo princípio de governo segundo as diretrizes da razão de Estado. Muitos escritores assumirão a razão de Estado e a justificarão, seja aceitando a negação da moral em nome do interesse geral, seja vendo nela um princípio político positivo³⁹. O contexto será marcado então pela cristalização da palavra "*État*", permitindo à autoridade secular a criação de um símbolo revestido de uma personalidade

³⁷ THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. p. 43.

³⁸ BARCIA, *Tacito e tacitismi in Italia tra Cinquecento e Seicento*. p. 52.

³⁹ THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. p. 166.

abstrata e que se pode opor à Igreja e ao poder familiar e privado dos nobres – a era dominada por aquilo que os críticos do cardeal Richelieu viriam a denominar de o *règne de ce Dieu mortel*⁴⁰.

IV – Conclusão: a sociedade de Estados entre a palavra dada e a dura realidade dos fatos

A difusão do pensamento de Maquiavel no primeiro século e meio após a publicação de *O Príncipe* foi, como visto, diversa e conflituosa. Sem dúvida, o vocabulário político moderno surgiu em torno das discussões sobre as premissas propostas no texto maquiaveliano. É difícil definir se tais inovações são decorrentes mais do texto do que do conjunto de reações calorosas ao *specula* maquiaveliano – sem perder de vista a enorme influência dos conflitos que dominavam a mentalidade do quinhentos e do seiscentos na Europa central. Para analistas contemporâneos como Mesnard e Meinecke, Pocock, Skinner, Viroli, Vasoli e Harvey Mansfield, é possível discernir um “momento maquiaveliano” “revolucionário” causador de uma profunda ruptura na Idade Média, inaugurando a modernidade política. Michel Foucault, indo mais longe do que analistas tradicionais do pensamento de Maquiavel, afirmou que o próprio surgimento do Estado é uma consequência das especulações sobre a melhor tecnologia governamental (arte de governar) que emergem no decorrer das reações a *O Príncipe*. Ou seja, para Foucault, não se trataria de ver nessa obra o esboço de uma teoria política da soberania ou do Estado; para estudar a modernidade política, deve-se colocar em questão a forma como ela foi usada para definir os termos da discussão que levaria ao surgimento da teoria política moderna⁴¹.

A título de conclusão do presente estudo, um exemplo bastante ilustrativo acerca das transformações nas relações de poder promovidas pela capacidade adaptativa e construtiva propiciada pela leitura de *O Príncipe* pode ser encontrado na obra do advogado radicado em Londres Alberico Gentili (1552-1608). Primeiro intérprete secular do direito internacional, Gentili nasceu no Norte da Itália em 1552, em San Genésio, uma pequena cidade na região de Ancona. *Regius Professor*, ele reuniu três livros em um só, completando sua obra-prima *De Jure Belli*⁴², texto que somado ao seu *De legationibus* e à *Hispanica Advocatio* formam a base de seu legado jurídico-filosófico. Gentili foi um verdadeiro apreciador de Maquiavel e do método indutivo de Bacon, com quem conviveu, e um inteligente analista dos fatos mais relevantes de seu tempo e da forma como exigiam a criação de novos institutos jurídico-

⁴⁰ Citado em ASCH, *The thirty years war - The Holy Roman Empire and Europe, 1618-48*. p. 119.

⁴¹ FOUCAULT, *Securité, territoire et population*.

⁴² BOBBITT, *The shield of Achilles – war, peace and the course of history*. p. 459.

políticos para mediar os conflitos entre os Estados nascentes⁴³. Chegou a considerar Maquiavel, após a leitura dos *Discorsi*, um verdadeiro *democratiae laudator* (*De legationibus*, III,g)⁴⁴, mas defendia *O Príncipe*, tendo sido um dos responsáveis pela interpretação deste como espelho para os *governados*, ou seja, como descrição das realidades secretas do governo – definição esta que viria a refletir em Diderot, Rousseau e Alfieri. Provavelmente sob a influência da leitura de *O Príncipe* Gentili tenha consagrado seu relativismo moral numa ruptura com a tradição escolástica ao defender que uma guerra pode ser justa para ambas as partes. Sua mais significativa contribuição para o direito das nações, entretanto, é seu princípio de que um tratado só será válido desde que as condições dentro do qual vigora não sofram alterações consideráveis⁴⁵.

Essa doutrina, das famosas *clausula rebus sic stantibus*, inspirada no capítulo XVIII de *O Príncipe* (o direito de retirar a palavra dada), ainda é muito utilizada em direito internacional e no direito civil, e completa a doutrina *pacta sunt servanda*. Enquanto esta estende as determinações dos tratados para além da pessoa do príncipe ou signatário, aquela (*clausula rebus*) habilita os Estados a se comportarem conforme seus próprios interesses, e não como uma questão de obrigações morais pessoais. O pragmatismo das *clausula rebus* tornou possível a aceitação da *ragion di stato*, de inspiração maquiaveliana, pela sociedade de Estados nascentes, porque provou que as ideias do polêmico italiano não eram uma especulação sem fundamento sólido, mas tinham a ver com a natureza própria das relações que condicionam a existência dos Estados.

O maquiavelismo engendrou, assim, várias teorias sobre a justificação do poder e sobre as tecnologias governamentais, tanto quanto serviu de fundamento para reformular as definições medievais a respeito da jurisdição civil e eclesiástica abalando as fundações do sistema feudal. O realismo decorrente da percepção histórica de um mundo aberto a transformações e insubmisso aos controles então existentes exigiu novas codificações para o uso e engrandecimento do poder que somente foram possíveis em razão das premissas abertas pela percepção correta de Maquiavel acerca daquelas mutações em andamento. *O Príncipe* é, dessa forma, um livro nascido do conhecimento profundo de lições históricas, como o caos que levou ao colapso da república romana e a urgência de defender a estabilidade e a independência da pequena *communitas* florentina em meio às crises abertas pela invasão da península pelo rei Carlos VIII em 1498, inaugurando, com seus canhões móveis que derrubaram muralhas milenares em breves instantes, a era dos grandes poderes de Estado.

⁴³ Dados biográficos e detalhes sobre as obras de Gentili em SALINAS, *Estudios de derecho internacional público*. p. 49.

⁴⁴ SALINAS, *Estudios de derecho internacional público*. p. 48.

⁴⁵ BOBBITT, *The shield of Achilles – war, peace and the course of history*. p. 460.

Nas décadas seguintes, ao longo de todo o século XVII, a literatura sobre Maquiavel continuará engendrando enorme profusão de novas teorias sobre o poder e o governo. O vocabulário da razão de Estado e do maquiavelismo impulsionará as reformas a favor do realismo e do secularismo do fim da Guerra dos Trinta Anos, e seus autores continuarão divididos entre aqueles que discutem a justificação do poder e aqueles que buscam o aperfeiçoamento das técnicas governamentais. Aos poucos, a linguagem política do contratualismo irá colocar fim à centralidade da polêmica em torno do maquiavelismo, realocando a discussão sobre o poder entre os teóricos políticos debruçados sobre a teoria do contrato e o direito natural – momento em que, para Montesquieu, os pensadores políticos estariam “curados do maquiavelismo”⁴⁶. Para muitos, contudo, o contratualismo significou apenas uma nova forma de dissimulação dos arcanos do poder, cabendo sempre o recurso ao texto maquiaveliano para livrar o cidadão da ilusão consentida. Esse é mais um dos motivos pelos quais, quinhentos anos após a publicação de *O Príncipe*, o livro não deixa de despertar paixões e de desafiar nossa capacidade de entendimento sobre o que, de fato, pensamos saber sobre a natureza e o exercício do poder.

PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ABOUT READING AND DISSEMINATION OF *THE PRINCE* IN EARLY MODERN ERA

Abstract: *The Prince* is a political text founder of modernity. Its disclosure was so controversial that it is quite difficult to have an exact idea about Machiavelli's own ideas regarding the purpose of his work. Created from the repercussions to the text of the Florentine thinker, the concept of *Machiavellianism* identifies the modern political thought in such a way that the emergence of the terms *sovereign* and *state* joined him almost interchangeably. In this article, I will examine some of the key reactions to *The Prince* to show the genesis of Machiavellianism in the backdrop of interpretative conflicts in dispute in the boiling of the modern state. My goal is to support the thesis that the thought of Machiavelli was critical to the ruptures that led to political modernity, regardless of his real intentions.

Keywords: The Prince – Machiavellianism – sovereign – state – disclosure

⁴⁶ THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. p. 334.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASCH, Ronald. *The thirty years war - The Holy Roman Empire and Europe, 1618-48*. USA: Palgrave, 1997.

BARCIA, Franco. Tacito e tacitismi in Italia tra Cinquecento e Seiscento. In: SUPPA, Silvio. *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico. Teoria e storia della ragion di Stato*. Quaderno 3. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 2003. pp. 43-58.

BEAME, Edmond M. The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1. (Jan. - Mar., 1982), pp. 33-54.

BOBBITT, Philip. *The shield of Achilles – war, peace and the course of history*. Penguin Books: New York, 2002.

BOTERO, Giovanni. *Della ragion di Stato*. Roma: Donzelli editore, 1997.

D'ANDREA, Antonio. The Political and Ideological Context of Innocent Gentillet's Anti-Machiavel. *Renaissance Quarterly*, Vol. 23, No. 4. (Winter, 1970), pp. 397-411.

_____, The Last Years of Innocent Gentillet: 'Princeps Adversariorum Machiavelli'. *Renaissance Quarterly*, Vol. 20, No. 1. (Spring, 1967), pp. 12-16.

DELLA CASA, Giovanni. *Orazione scritta a Carlo V Imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*. Ricciardi, Milano, 1960 [edição digital de 15 de maio de 2007]. Disponível em: <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=DellaCasaGiovanni&titleSign=OrazioneScrittaACarloV>]. Acessado em 15 de janeiro de 2015.

DONALDSON, Peter Samuel. *Machiavelli and mystery of state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FIGGIS, John Neville. *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625: Seven Studies*. Canadá: Batoche Books, Kitchener, 1999.

FIRPO, Luigi. *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*. Torino: Utet Libreria, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Securité, territoire et population*. Cours au Collège de France (1977-1978). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard, Seuil, 2004.

GENTILLET, Innocent. *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin*. Genève: Broz, 1968.

GILBERT, Felix. Machiavelli and Guicciardini. *Journal of the Warburg Institute*, Vol. 2, No. 3. (Jan., 1939), pp. 263-266.

GUICCIARDINI, Francesco. Dialogo del reggimento di Firenze. p. 230-231. *A cura de Gian Mario Anselmi e Carlo Varotti*. Bollati Boringhieri: Torino, (1994) 2006.

_____. Se sia lecito condurre el populo alle buone legge con la forza non potendo farsi altrimenti. In: *Scritti politici e Ricordi*. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933 [Edição eletrônica de 2000].

HASLAM, Jonathan. *A necessidade é a maior virtude – o pensamento realista nas relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KAHN, Victoria. Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method. *Political Theory*, Vol. 22, No. 4. (Nov., 1994), pp. 539-560.

KELLEY, Donald R. Murd'rous Machiavel in France: A Post Mortem. *Political Science Quarterly*, Vol. 85, No. 4. (Dec., 1970), pp. 545-559.

LUCIANI, Vincent. Guicciardini and the Risorgimento. *Italica*, Vol. 18, No. 4. (Dec., 1941), pp. 186-192.

MATTEI, Rodolfo De. *Il problema della "ragion di Stato" nell'Età della controriforma*. Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1979.

MÉCHOULAN, Henri. La raison d'État dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650. In: ZARKA, Yves Charles [org]. *Raison e déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

MEINECKE, Friedrich. *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Traduit de l'allemand par Maurice Chevallier. Geneva: DROZ, 1973.

MESNARD, Pierre. *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Troisième édition. Paris: Vrin, 1977.

ORSINI, Napoleone. "Policy": Or the Language of Elizabethan Machiavellianism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9. (1946), pp. 122-134.

PARKIN, John. Machiavellism in Etienne Pasquier's "Pourparler du Prince". *The Modern Language Review*, Vol. 68, No. 3. (Jul., 1973), pp. 530-544.

POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian moment – Florentine Political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, [1975] 2003.

QUARTIM DE MORAES, J. *A justificação do tiranicídio no pensamento proto-liberal de Juan de Mariana*. Coleção Primeira Versão, IFCH/UNICAMP. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993.

RIBADENEYRA, Pedro de. *Le Prince Chrestien*. Paris: Fayard, 1996.

SALINAS, S. C. *Estudios de derecho internacional público*. INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS - Serie H, Núm. 14. Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN 968-837-855-0. pp 41-54.

SALMON, J. H. M. Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France. *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 2. (Apr., 1980), pp. 307-331.

SARUBBI, Antonio; SCUDIARI, Pasqualina. *I teorici della ragion di Stato – Mito e realtà*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 2000.

SENEILLART, M. *Machiavélisme et raison d'État – XII^e-XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaire de France, 1989.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Martins fontes, 1996.

_____. *Maquiavel*. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

TIERNEY, Brian. Natural Law and Natural Rights - Old Problems and Recent Approaches. *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 3. (Summer, 2002), pp. 389-406.

TUCK, Richard. *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

VASOLI, Cesare. Machiavel inventeur de la raison d'État? In: ZARKA, Yves Charles [org]. *Raison e déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

WEBER, Wolfgang. What a Good Ruler Should Not Do - Theoretical Limits of Royal Power in European theories of absolutism 1500-1700. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 26, No. 4. (Winter, 1995), pp. 897-915.

WHITFIELD, J. H. The Politics of Machiavelli. *The Modern Language Review*, Vol. 50, N° 4. (Oct., 1955), pp. 433-443.

YHARRASSARRY, Julián Viejo. “Contra políticos ateistas”. Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII. In: BORRELLI, Gianfranco [A cura di]. *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra seicento e settecento. Teoria e storia della ragion di Stato*. Quaderno 1. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

DEMOCRACIA: UMA DISCUSSÃO COM CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE

Luiz Damon Santos Moutinho¹

Resumo: Neste artigo, debato com Catherine Colliot-Thélène a sua teoria da democracia e globalização expressa em *La démocratie sans 'demos'*. A partir de algumas teses de Claude Lefort, muito próximas de teses dela própria, levanto algumas questões relativas sobretudo à sua perspectiva kantiana e liberal. Parece-me que a teoria da democracia de Claude Lefort permite-nos apontar as aporias em que Colliot-Thélène se envolve.

Palavras-chave: Colliot-Thélène – Claude Lefort – democracia – globalização

Recentemente, foi publicada uma pequena obra-prima da melhor tradição da filosofia política francesa, *La démocratie sans 'demos'*, de Catherine Colliot-Thélène. O texto é audacioso, estimulante, polemiza com o que há de mais relevante na literatura atual e – o que não é de menor interesse – faz uma releitura fecunda da história da filosofia política, em particular de Rousseau e Kant.

Entre tantos temas que merecem debate, escolhi, nesse pequeno texto, destacar dois – dois graves prejuízos sobre a democracia moderna muito bem assinalados por Colliot-Thélène.

O primeiro deles é o prejuízo da *autolegislação*. A crítica desse prejuízo está no centro da teoria theleniana. Contra ele, a autora retoma uma teoria do poder segundo a qual a dominação é co-substancial a toda sociedade. Um bom adversário nesse debate é o tipo ideal do habermasiano, que, na contramão da crítica theleniana à autolegislação, vai, ao contrário, alargar o seu sentido.

O segundo prejuízo é o da *lógica comunitária*, ligada à história das democracias modernas pós-revolucionárias. Trata-se de uma lógica que teria capturado o ideal de universalidade das revoluções do fim do século XVIII. Contra esse prejuízo histórico e seu imperativo de pertencimento, Colliot-Thélène apresenta o verdadeiro núcleo de seu livro, sua originalidade: a

¹ Atualmente é professor associado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). *E-mail:* luizdamon@yahoo.com.br

ideia de *sujeito de direito*. « A questão central do livro », adverte a autora, « é a identificação da figura do sujeito político que corresponde à democracia entendida em seu sentido moderno ». Esse sujeito « escapa essencialmente a toda atribuição comunitária »². Aquilo que dá identidade a esse sujeito político não é a nação, a classe; sua identidade é aquela do sujeito de direitos que, « longe de ser relacionado a um coletivo qualquer que seja, é vinculado ao indivíduo independentemente de qualquer pertencimento »³.

E, para concluir, levanto, em uma terceira parte, algumas questões. Para tanto, retomo algumas teses de Claude Lefort que – me parece – são afins ao pensamento theleniano. A tese central que retomo, partilhada pelos dois filósofos, é a da *indeterminação* da sociedade democrática, uma sociedade que acolhe a indeterminação, sempre aberta ao futuro e – por isso mesmo – sociedade histórica por excelência. Entretanto, enquanto para Colliot-Thélène, é o sujeito de direito que é indeterminado, para Lefort, indeterminado é o *ser do social*. De um lado, uma solução kantiana e liberal; de outro, uma solução para-fenomenológica (ou talvez merleauPontiana).

I

Em perspectiva habermasiana, a autolegislação tem um sentido mais largo que aquele encontrado nas páginas de *La démocratie sans 'demos'*. A normatividade não se restringe apenas ao nível do povo soberano e da lei geral para todos. O princípio da autolegislação é deslocado pelo habermasiano com vistas a um alargamento de significação. Tal princípio não se limita então a um mero registro institucional do poder legislativo, ele antes se alarga como princípio de formação da opinião e da vontade pública. Portanto, não é apenas no nível do poder legislativo que se encontra a autolegislação, mas também no nível da esfera pública e da correlata participação do cidadão, participação sustentada pelos direitos políticos que começa nos debates públicos, de modo que os destinatários das leis possam se considerar autores delas: a autolegislação se espalha por toda parte, crê esse normativista feliz, a democratização é mais radical do que supõe aquele que a vê meramente restrita ao nível do poder legislativo.

A confiar nessa tese, podemos dormir tranqüilos: nossa vida é inteiramente invadida pela razão prática. E isso até mesmo em nível mundial (o princípio se alastra...), pois que outra conclusão tirar dessas redes mundiais de comunicação senão que elas funcionam como esferas públicas transnacionais? Que outra coisa concluir da influência da opinião pública de

² COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *La démocratie sans 'demos'*. Paris: PUF, p. 3 (Abreviado DD).

³ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 6.

um país sobre a opinião pública de outro país? Há uma esfera pública transnacional permeada de normatividade. Diante de tudo isso, pode esse habermasiano idealizado considerar a globalização um risco para a democracia, como crê Colliot-Thélène?

Certamente, não. E a questão central está no modo como compreendemos a autolegislação. Ela é co-substancial a essa nova sociedade civil, bastante diferente daquela de que fala Marx, formada por indivíduos egoístas. Quer dizer, nessa perspectiva, há, sim, uma desnacionalização da cidadania, mas ela não manifesta um risco para a democracia; ao contrário, ela exprime um aprofundamento da democracia. Que, por sua vez, é proporcional ao alargamento da autolegislação. Alargamento que, a bem dizer, vai até as esferas transnacionais.

É preciso então refazer o vínculo entre poder e direito, de modo a evitar o risco de pensar o direito sem participação política. Do ponto de vista habermasiano, essa participação é assegurada na esfera expandida da sociedade civil, pois ali vigora a autolegislação, e apenas aí deve ser pensado o sujeito de direito. Colliot-Thélène ignora essa mediação, e por isso abre a possibilidade de pensar o direito sem participação política. O habermasiano, ao contrário, vincula o sujeito de direito à autolegislação, e isso em todos os níveis de disputa política. Esse laço é essencial. E isso por uma razão simples: porque só *por ele mesmo* o sujeito de direito pode ser o alvo do direito, e assim será na medida de sua participação política. Daí porque sujeito de direito e cidadão são entrelaçados no processo de democratização. Sem isso, não se pode pensar a “emancipação” de estilo habermasiano.

Parece-me que todas as objeções que se pode fazer, a partir daí, a Colliot-Thélène, só podem ter por pressuposto a ideia de autolegislação – e autolegislação assim alargada. A tese de Colliot-Thélène, me parece, vai em outra direção: sua originalidade consiste precisamente em *deslocar a fonte de normatividade*. É precisamente o vínculo entre autolegislação e sujeito de direito, essencial para os habermasianos, que deve ser dissolvido. Creio não ser correta a objeção de que, sem o vínculo entre sujeito de direito e cidadão – no fundo: sem a autolegislação –, abrimos a via, ao menos conceitual, para um Estado que seria, no fundo, paternalista e não democrático. Colliot-Thélène insiste bastante na “luta” e na “reivindicação” de direitos como a via para a criação de direitos. A objeção desse habermasiano idealizado tem, no fundo, outro alvo: sob a batuta da autolegislação, o que parece insuportável a esse normativista feliz é a ideia theleniana de poder e dominação, pois que outro alvo pode ter a ideia de autolegislação, e ela assim tão largamente expandida, senão a coincidência entre súdito e cidadão, entre mando e obediência? Colliot-Thélène, por sua vez, pretende fazer o elogio da transgressão, da luta – pois assumiu a tese, brutal para os crédulos na razão prática, de que o poder jamais pode ser de tal modo domesticado ao ponto da “autolegislação”, apenas

“racionalizado” pela lei igual para todos. Essa racionalização, bem entendido, não é a realidade das democracias modernas (que se pense nos países ricos e seus imigrantes, que se pense em países pobres como o Brasil e sua “ordem desigual da cidadania”)⁴. A “lei igual” é pauta da luta democrática – luta que deve abandonar, Colliot-Thélène insiste muito nisso, as ilusões da autolegislação. Para além da denúncia dessas ilusões (“a ideia da autolegislação sugere irresistivelmente o fantasma de uma unidade do povo como coletivo suscetível de decidir seu destino”)⁵, trata-se, para Colliot-Thélène, de pôr em relevo o fato da dominação e as novas formas de luta democrática em face das mudanças do poder atestadas pela globalização.

A pauta da luta democrática é a “lei igual”⁶. Feita a crítica da autolegislação, um segundo prejuízo acerca da democracia é ressaltado por Colliot-Thélène, correlato do primeiro: aquele que resulta da lógica comunitária e que termina por vincular o direito ao pertencimento. Disso vai resultar a quebra da igualdade de direitos, sua universalidade para além de qualquer pertencimento. Essa crítica vai conduzir Colliot-Thélène a uma alternativa – cuja ênfase está na noção de sujeito de direito – de estilo kantiano, e aqui ela vai precisar lidar com a ideia de “fundamento normativo”. É essa solução que vou discutir agora. Se estou totalmente de acordo com sua crítica da autolegislação, por outro lado, não posso mais segui-la nesse passo kantiano que se anuncia.

II

É verdade que o sujeito de direito tem para Colliot-Thélène o sentido inverso do sujeito de direito entrelaçado ao cidadão, conforme a perspectiva habermasiana, pois é precisamente a captura do sujeito de direito pela cidadania o núcleo da lógica comunitária – e que é, na hora atual, regressiva. Na Declaração de 1789, o “cidadão” não conhece nacionalidade, não deriva de nenhum “pertencimento”, não é o cidadão de tal cidade, tal comunidade, mas “cidadão tomado absolutamente”⁷. Foi essa universalidade que se perdeu com a nacionalização da cidadania, pois a nacionalidade é constitutivamente excludente. Na época revolucionária, a invocação dos direitos não se assentava em nenhum “pertencimento comunitário”. Ao contrário: era o correlato da abolição das “diferenças estatutárias”, requeria o fim da condição de pertencimento e se fazia apenas em nome da “igual

⁴ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 183.

⁵ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 92-93.

⁶ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 162; p. 24.

⁷ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 97.

liberdade”, único direito *inato*⁸. Trata-se então para Colliot-Thélène de retomar o caráter emancipador do sujeito de direito contra o imperativo do pertencimento. É um tal sujeito de direito o tema central de *La démocratie sans ‘demos’*. A “verdadeira inovação da modernidade” reside nisso: o sujeito político da democracia moderna é o sujeito de direito não relacionado a qualquer coletivo, mas vinculado “ao indivíduo independentemente de qualquer pertencimento”⁹. Por isso, o direito vai escapar ao caráter “estatutário” e será tomado como “pré-jurídico”¹⁰. O sujeito de direito não se confunde então com o “cidadão”, esse cuja “cidadania” foi capturada pela “comunidade estatal”. É isso que permitirá a Colliot-Thélène retomar o espírito revolucionário da universalidade, da “igualdade de direitos” para todos: “só a igualdade de direitos quebra a lógica comunitária”¹¹.

A fórmula aporética de Hannah Arendt *direito de ter direitos* vai ser a chave para escapar ao caráter estatutário do direito e à comunitarização da cidadania. Ela permite retomar a lógica da igualdade e superar o prejuízo da “comunitarização”, da “nacionalização” da cidadania. É assim que Colliot-Thélène pretende retomar o “caráter emancipador” do sujeito de direito *contra* o imperativo do pertencimento. Pois, se a igualdade de direitos quebra a lógica comunitária, é porque esta lógica deriva do “postulado do povo soberano”¹². Aqui está a tese mais ousada de Colliot-Thélène: a democracia, pensada a partir da exigência da igualdade de direitos, e não a partir do “povo soberano”, “não pressupõe nenhum *demos*”¹³. É o indivíduo como sujeito de direito o “vetor determinante da democratização do Estado”, diz Colliot-Thélène em texto inédito¹⁴. Frente a esse “vetor”, a ideia de “povo soberano” aparece como regressiva. Por isso mesmo, o Estado, corolário do povo soberano, não é mais o foco da análise. Noutras palavras, se há uma erosão estatal, nem por isso a democracia está condenada ao fim, pois o vetor da democracia nunca foi o Estado.

Esse é o *x* da questão para Colliot-Thélène: é preciso desvincular igualdade de Estado. Ou melhor: é preciso desvincular o sujeito político moderno – sujeito de direito – do Estado: ele não é o cidadão, não é membro de uma comunidade nacional estatal. Verdade que é com o Estado, com o direito estatal, que a lei passa a valer para todos. Mas – esse é o ponto – para todos os *cidadãos (ressortissants)* do território sobre o qual o Estado

⁸ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 129-130.

⁹ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 6.

¹⁰ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 173.

¹¹ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 162.

¹² COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 162.

¹³ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. *Op. Cit.*, p. 162.

¹⁴ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. *Démocratie et droits subjectifs dans le contexte de la mondialisation*. Mimeo, p. 10 (Abreviado DDS).

exerce seu domínio. Ela não vale *universalmente*. A individualização dos direitos é correlata do Estado como formação política territorial. Portanto, é com o Estado que emerge o sujeito de direito¹⁵. Mas o sujeito é aqui o *cidadão*.

Ora, a tese de Colliot-Thélène consiste justamente em pensar o sujeito político moderno como sujeito de direito, pura e simplesmente, não como cidadão. No quadro do Estado, o direito não vale *universalmente*. Daí a necessidade, imposta pela globalização e a consequente erosão do poder estatal, de escapar ao “quadro normativo da cidadania”¹⁶ – ou, o que dá na mesma, daí a necessidade de desfazer-se do “nacionalismo metodológico”¹⁷: “meu propósito primeiro é identificar meios conceituais suscetíveis de permitir à filosofia política se liberar do estadocentrismo”¹⁸. A democracia não depende do Estado, pois, estatutando os direitos, o Estado “nacionaliza” a cidadania, ela se torna “pertencimento estatutário”, o que leva o direito ao registro da diferença, não ao da igualdade¹⁹. Eis aí a consequência da soberania estatal: a igualdade revolucionária interverteu em diferença... Por isso, Colliot-Thélène rejeita a distinção entre direitos civis, políticos e sociais: os primeiros valeriam, segundo essa distinção, para todos, universalmente (são os “direitos de liberdade”), e os outros seriam vinculados à comunidade, valeriam por “pertencimento”. Essa distinção, fundada no conceito de direito, naturaliza os primeiros.

Será preciso outra concepção sobre a identidade do sujeito, uma concepção desnaturalizada: a identidade do sujeito de direito é “em devir”, não “por natureza”, ela é constituída “na luta”. É isso que permite a Colliot-Thélène afastar as duas concepções de direito ao mesmo tempo: não há direitos mais “naturais” (os civis, “de liberdade”) que outros (os políticos e sociais, contingentes, vinculados ao “pertencimento”). Ela rejeita a distinção entre “direitos liberdades” e direitos garantidos por outorga, os “*droits-créance*”²⁰. Contra ambas as concepções de direito, ela opõe aquilo que é o fermento revolucionário do direito e que fez do sujeito de direito o vetor da democratização: sua *indeterminação*. É essa indeterminação que “faz a força” do direito, pois ela inaugura uma “historicização nova”, aquela que não se assenta apenas no passado, mas se abre ao futuro. É a indeterminação do direito que abre a via para a “reivindicação” de novos direitos, que torna a “reivindicação” a forma do “devir” do direito. Se os direitos humanos se tornaram o “paradigma” dos direitos subjetivos modernos é

¹⁵ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 5.

¹⁶ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 12.

¹⁷ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 1.

¹⁸ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 1.

¹⁹ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 12.

²⁰ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 11-12.

precisamente porque eles são indeterminados, jamais concluídos. A “naturalização” ignora essa abertura ao futuro, ou o devir do direito, e lhe confere conteúdos fixos. A indeterminação é a verdadeira oposição à naturalização do direito, e é exatamente isso que há de revolucionário no direito. É essa a razão última pela qual o sujeito de direito é o vetor da democratização. O sujeito político moderno, isto é, o sujeito democrático, por conta da indeterminação do direito, é um sujeito em devir, cuja determinação não é jamais acabada, e a reivindicação é a forma que torna possível esse devir²¹. Não se trata do sujeito jurídico tal como determinado pela constituição do Estado ao qual pertence, mas do sujeito aberto à possibilidade de negociar com o poder o reconhecimento de novos direitos²². Assim, contra a lógica comunitária e o Estado nacional implicado por ela, Colliot-Thélène sugere uma autêntica *revolução copernicana* na filosofia política, colocando a ênfase no sujeito que não apenas reivindica, mas valida direitos, e não no Estado que o outorga.

Ora, mas o que é próprio de Colliot-Thélène – e que nos parece o mais discutível em sua tese – é que essa indeterminação se funda em uma espécie de *transcendentalização* expressa na figura de um sujeito de direito livre de qualquer condicionalidade, capaz, apenas ele, de fazer valer o direito. Não por acaso esse sujeito assim transcendentalizado pode escapar a qualquer vínculo de “pertencimento”. Ora, a indeterminação do direito requer essa solução “kantiana”? O sujeito livre kantiano é o sujeito que recusa as tutelas (da natureza, dos senhores, dos padres, dos dirigentes políticos...), e apenas nessa recusa *se faz* livre – recusa que, segundo Colliot-Thélène, só pode se manifestar como... desobediência. Essa liberdade é “inata”, ela não requer garantia do direito positivo. A liberdade é “inata” na exata medida em que ela não apenas não tem necessidade de ser garantida pelo direito positivo como *não pode ser garantida* por ele: “o direito do qual *derivam* todos os direitos que um Estado bem constituído deve *garantir* não pode ser garantido por esse Estado”²³. Não é senão o próprio indivíduo, na medida em que se emancipa de toda tutela, que garante sua liberdade. Colliot-Thélène forja aqui a ideia de um “direito” que escapa ao direito positivo, dependente, por sua vez, do “pertencimento”. É esse “direito” que *valida*, que *faz valer* o direito positivo como direito – embora não seja ele que *garanta* esse último. O poder *garante* o direito, ele *não o torna direito*.

Voltemos à questão: a indeterminação do direito requer essa solução kantiana? Mais ainda: o núcleo da democracia, a verdadeira inovação da modernidade democrática, é o sujeito

²¹ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 10.

²² COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2010. DDS, p. 13.

²³ COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. DD, p. 144; grifos meus.

de direito?²⁴ Colliot-Thélène parece estar de acordo com Lefort quando diz que este “toca no ponto decisivo ao afirmar que a verdadeira inovação das revoluções do fim do século XVIII não foi a dissociação entre a instância do poder e instância do direito, que já era ao menos esboçada no Estado monárquico, mas ‘um fenômeno de desincorporação do poder e de desincorporação do direito’”²⁵. A dissociação entre poder e direito já vinha do Estado monárquico, pois a individualização do direito é correlata do aparecimento do Estado, mas a “desincorporação do direito” é fenômeno revolucionário, que Colliot-Thélène parece compreender naquele sentido transcendentalizado. Eu gostaria de explorar aqui a tese lefortiana da “desincorporação do poder” e da “desincorporação do direito” e encaminhá-la em direção diferente da de Colliot-Thélène.

III

A radical mutação da sociedade democrática consiste, para Lefort, na desincorporação do poder: o poder é o lugar simbólico a partir do qual toda sociedade se define enquanto tal, como *uma* sociedade (há, pois, para o parafenomenólogo Lefort, uma espécie de transcendência do social). Esse lugar simbólico que é o poder se afigura, na sociedade democrática, como um “lugar vazio”, em verdade, “infigurável”. O poder é, portanto, o princípio que dá forma ao social, que “institui o social” e, nessa medida, é o tema central da filosofia política. O poder, não o direito. Vem daí uma série de outras transformações, de que a ideia de “desintrincamento entre poder, lei e saber” é a mais notável e pretende dar conta de tantas outras. Pois, se a figura do poder se “dissipa” em sua “substancialidade”²⁶, quando ele não mais “condensa em si as virtudes derivadas de uma razão e de uma justiça transcendente”, também o direito é “desincorporado”: ainda que o príncipe estivesse submetido ao direito, pois a “origem [do direito] se encontrava em Deus ou na Justiça” (eis aqui a dissociação entre poder e direito no Estado monárquico), a verdade é que seu poder não conhecia “limites de fato”²⁷: o direito se incorporava no príncipe. Agora, na sociedade democrática, não: desincorporado o poder, o direito se desincorpora, e assim se afirma irreduzível ao poder, ganha “autonomia”, na exata medida em que também perde “substancialidade”: “a autonomia

²⁴ “A individualização do sujeito de direito foi (...) a verdadeira inovação das Revoluções do fim do século XVIII” (COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. DD, p. 182).

²⁵ COLLIOT-THÉLÈNE, C. DD, p. 49.

²⁶ LEFORT, C. 1991. *Pensando o político*. Trad. Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, p. 33 (Abreviado PP).

²⁷ LEFORT, C. 1987. *A invenção democrática*. Trad. Isabel M. Loureiro. São Paulo: Brasiliense, p. 53 (Abreviado ID).

do direito”, portanto, “liga-se à impossibilidade de lhe fixar uma essência; vemos plenamente manifestar-se a dimensão de um dever do direito, sempre na dependência de um debate sobre seu fundamento e sobre a legitimidade do que é estabelecido e do que deve ser”²⁸.

Não é por acaso que, em versão não kantiana e não transcendentalizada, Lefort vá falar em indeterminação do *ser* do social. Essa indeterminação traduz a falta de fundamento do social, falta de fundamento que contamina todas as dimensões (poder, lei, saber): a própria sociedade democrática se revela, ou “se institui”, como sociedade sem corpo, isto é, sociedade que não pode mais ser representada como “totalidade orgânica”²⁹. Não há em Lefort, me parece, “fundamento normativo”, assim como não há “povo soberano”, aquele que fundamenta e dá legitimidade ao poder. No momento, por exemplo, – aquele da eleição – em que “a soberania popular deve se manifestar, o povo atualizar-se exprimindo sua vontade”, nesse momento mesmo “são desfeitas as solidariedades sociais, o cidadão se vê subtraído de todas as redes nas quais se desenvolve a vida social para ser convertido em uma unidade para cômputo. A substância é substituída pelo número”³⁰. Há aqui uma contradição, um paradoxo constitutivo da sociedade democrática, e é o mesmo paradoxo que se manifesta na perda de substancialidade do direito: ele não tem ancoradouro, portanto, ele é indeterminado, ele é uma questão para si mesmo sempre aberta. A única legitimidade é o debate sobre o legítimo e o ilegítimo. A partir daí, Lefort pode acolher a indeterminação sem ter necessidade de se comprometer com a ideia segundo a qual a história da democracia é “orientada” por um “vetor determinante”, como o faz Colliot-Thélène na medida em que ela põe um sujeito capaz (e apenas ele) de validar o direito.

Isso me permite colocar a Colliot-Thélène três questões:

1. É verdade que o sujeito de direito não tem, para ela, conteúdos prévios, ele se afirma apenas na luta, na reivindicação; portanto, ele é em devir. Mas, de outro lado, a autora reconhece também um conteúdo “pré-jurídico” dos direitos subjetivos. Evidentemente, não se trata direitos pré-existentes que as lutas apenas atualizariam. E, no entanto, trata-se bem de reconhecer que o sujeito de direito é *anterior* ao direito positivo. Minha questão diz respeito à historicidade desse “fundamento normativo”: como aquilo que é fundamento normativo pode ser, ao mesmo tempo, em devir? Como historicizar isso mesmo que é ante-histórico? Como conciliar esse sujeito em devir com sua anterioridade

²⁸ LEFORT, C. 1991. PP, p. 33.

²⁹ LEFORT, C. 1991. PP, p. 34.

³⁰ - LEFORT, C. 1991. PP, p. 34.

fundamental? A hipótese da transcendentalização, me parece, é talvez excessiva.

2. Minha segunda questão diz respeito à consequência dessa solução. Parece-me que ela leva a colocar a liberdade individual no centro da História. Quando Merleau-Ponty se propôs buscar o outro lado da liberdade, – o passado, a passividade, o “sedimentado”, a natureza – ele justificava sua pesquisa pela exigência de escapar a uma visão “imaterialista”, um pouco fantástica, da História. Essa visão é a de Sartre, por exemplo, puramente “ética”. Colliot-Thélène não retoma uma visão análoga da História na medida em que faz do sujeito livre (de sua liberdade inata) o único ator, aquele que valida o direito?
3. Minha terceira questão diz respeito à consequência liberal da tese theleniana. Parece que Colliot-Thélène não quer condenar os direitos sociais, nem o Estado, pura e simplesmente. Se não me engano, ela quer, ao contrário, colocar todas as reivindicações sob o signo da universalidade, o que a conduz a uma posição contrária a do liberalismo econômico³¹. Entretanto, não se pode ignorar que, para ela, a expansão dos direitos tem também um caráter regressivo, sobretudo no século XX. Ela não nega que houve uma “democratização das democracias”, isto é, uma expansão dos direitos, mas, ao mesmo tempo, as novas democracias perderam o caráter universalista do período revolucionário. Portanto, elas se tornaram regressivas. O pertencimento superou o universalismo. E o pertencimento só inclui excluindo: é, na hora atual (e para certos países “desenvolvidos”), o não nacional, o estrangeiro, o imigrante. Eis aqui portanto a centralidade do Estado: é ele que outorga o direito – seria preciso dizer: o benefício, não o direito, pois se trata de uma concessão, e não de uma conquista. Eu me pergunto se essa conclusão não é apenas o resultado da exigência theleniana de fundamento normativo, e se, ao contrário, não poderíamos pensar os direitos sociais em outra perspectiva, historicizando esses direitos sem se colocar a exigência de um fundamento. Assim, ao invés de passar a um fundamento de tipo transcendental, seria preciso colocar em relevo a *contradição geral* que marca a sociedade democrática diante da desaparecimento de um fundamento da ordem social. Lefort insistiu nisso: Tocqueville bem explorou as contradições da sociedade democrática, nota Lefort, examinando, por exemplo, o indivíduo, o poder, a lei: o *indivíduo* é subtraído

³¹ - COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2011. DD, p. 139-140.

às antigas redes de dependência pessoal, livre para julgar segundo suas normas, mas, por outro lado, é isolado, tragado pela imagem de seus semelhantes: a afirmação nova do singular desaparece no reino do anonimato; o *poder*, que se emancipou da arbitrariedade antes vinculada a um governo pessoal, mas, por outro lado, aparece como poder de ninguém, correndo o risco de se tornar sem limites, onipotente, assumindo a vocação de tomar conta da vida social em seus pormenores; a *lei*, que se submete ao pólo da vontade coletiva mas, em consequência, se destina a uma uniformização das normas de comportamento. Ora, o que Tocqueville negligencia, aponta Lefort, mas que pode ser mostrado, é o trabalho que se faz ou se refaz a cada etapa do segundo pólo a partir do qual a vida social se petrifica: o advento de maneiras de pensar, modos de expressão que se reconquistam contra o anonimato; a emergência de reivindicações, de lutas por direitos que põem em xeque o ponto de vista formal da lei; a heterogeneidade crescente da vida social que acompanha a dominação da sociedade e do Estado³². Também o Estado conserva dupla face, o Estado-Providência e o Estado-Guardião (*État-Gendarme*), uma iluminada, outra obscurecida. O que impede o processo de expansão do Estado coercitivo? A resposta é a mesma: o “dispositivo democrático”, que impede que lei, poder e saber se soldem em um órgão dirigente (o Estado). Se o Estado-Providência não se torna um Estado-Guardião, a principal razão está em não ter ele um senhor; nesse caso, o Estado perderia a *ambigüidade* que lhe é própria na democracia³³. Ora, mas os novos direitos não aumentam a potência reguladora do Estado? Sim, mas essa visada tem que ser complementada, pois novos direitos devem estar “conforme à exigência de liberdade de que dão testemunho os direitos já em vigor”³⁴, isto é, os direitos sociais devem ser prolongamento dos direitos primitivos. Não é possível separar os novos direitos dos direitos fundamentais. Para comparar: o Estado totalitário também cuida de emprego, saúde, educação, habitação, lazer; mas, aqui, o poder decide, *outorga*; arbitrário, escolhe aquele a quem concede o benefício, exclui outros; são benefícios, não direitos; os indivíduos são

³² - LEFORT, C. 1991. PP, p. 29-31.

³³ - LEFORT, C. 1991. PP, p. 44.

³⁴ - LEFORT, C. 1991. PP, p. 53-55.

dependentes, não cidadãos³⁵. Não se trata, evidentemente, da mesma coisa no Estado democrático. Seria preciso dizer antes que a democracia contém o germe do totalitarismo, que ela contém o que permite seu contrário. Daí o elogio de Lefort a Tocqueville, que explora as ambigüidades da “revolução democrática”, sempre desvelando a contrapartida do positivo (o que é sinal novo de liberdade) ou do negativo (o que é sinal novo de servidão). Essa contradição geral é signo para Lefort da desapareção do fundamento da ordem social³⁶. Ora, essa exigência lefortiana para os novos direitos é também, me parece, a exigência de Colliot-Thélène. Mas, em Lefort, ela permite compreender os direitos sociais em sua realidade *ambígua*. Nesse caso, a exigência de universalidade não ultrapassa sua *realidade histórica* de ser “conforme” aos direitos primitivos em vigor. Se assim podemos dizer, a exigência de Lefort não ultrapassa o nível do “dispositivo democrático”. Colliot-Thélène, por outro lado, ultrapassa esse nível ao colocar a exigência do “fundamento normativo”. Essa exigência não a conduz a medir os direitos sociais por uma regra um pouco irrealista (não histórica)? No final das contas, seu liberalismo político se distingue realmente do liberalismo econômico? Até que ponto? De seu ponto de vista, que seria, por exemplo, a “bolsa-família” brasileira? É um direito democrático? Creio que o viés kantiano de Colliot-Thélène a conduz aporias e que, se, por um lado, ela aceita inteiramente o caráter democrático dos direitos sociais, por outro lado, ela é perigosamente levada a rejeitá-lo.

DEMOCRACY: A DISCUSSION WITH CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE

Abstract: In this article, I discuss with Catherine Colliot-Thélène his theory of democracy and globalization expressed in *La Démocratie sans 'demos'*. From some theses of Claude Lefort, very close to her own thesis, I raise some issues relating mainly to its Kantian and liberal perspective. It seems to me that Claude Lefort's theory of democracy allows us to point out the aporias in which Colliot-Thélène engages.

Keywords: Colliot-Thélène – Claude Lefort – democracy – globalization

³⁵ - LEFORT, C. 1991. PP, p. 55.

³⁶ - LEFORT, C. 1991. PP, p. 29.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Démocratie et droits subjectifs dans le contexte de la mondialisation*. Mimeo, 2010.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *La démocratie sans 'demos'*. Paris : PUF, 2011.

LEFORT, C. *A invenção democrática*. Trad. Isabel M. Loureiro. São Paulo : Brasiliense, 1987.

_____. *Pensando o político*. Trad. Eliana M. Souza. São Paulo : Paz e Terra, 1991.

TRABALHO E INTERAÇÃO: A INTERPRETAÇÃO DO JOVEM HABERMAS SOBRE A FILOSOFIA DO ESPÍRITO HEGELIANA DE IENA

Vinicius dos Santos Xavier¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é demonstrar a interpretação peculiar que Jürgen Habermas faz, em seu ensaio “Trabalho e Interação”, da filosofia do Espírito de 1805-1806 do jovem Hegel. Para tanto, será necessário delinear a interpretação, sobre esta filosofia do Espírito, feita por Georg Lukács, já que Habermas, ao se propor fazer uma leitura inovadora, vale-se de um contraponto com a interpretação de Lukács, no entanto, sem desenvolvê-la. Consequentemente demonstrar-se-á, no decorrer do presente texto, como é possível outra interpretação dessa filosofia hegeliana retomando o texto do próprio Hegel. Assim, o objetivo será demonstrar as insuficiências da leitura tentada por Habermas.

Palavras-chave: Trabalho – interação – formação – eticidade – espírito – dialética

Introdução

No ensaio *Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*², de 1967, Habermas fundamenta a experiência formativa da subjetividade recorrendo às suas fontes na filosofia alemã. Faz esse movimento teórico no intuito de fundamentar a existência do indivíduo que participaria da esfera pública, esfera por meio da qual a sociedade se formaria nos âmbitos da ética e da política. Nos anos precedentes havia ficado uma lacuna em relação à formação do indivíduo que comporia esta esfera. Isto exatamente porque Habermas deu plena ênfase em sustentar a categoria esfera pública e os problemas sociais ligados a ela. Em sua tese de habilitação de 1962, *Mudança estrutural da esfera pública*³, sustenta as deficiências da sociedade moderna e seu possível devir. Os textos desta década partem dos mesmos pressupostos e

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar – Bolsista CNPq – E-mail: viniciusmarxavier@yahoo.com.br

² HABERMAS, “Trabalho e Interação”, 2009.

³ HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, 2014.

tratam de problemas relacionados à esfera pública e sua constituição⁴. A esfera privada, na qual os indivíduos seriam formados, carecia de sustentação. Limitava-se a dizer que aqueles que participariam da publicidade teriam por trás de si mesmos, como fundamento constitutivo do Eu, propriedade privada e formação cultural; em suma, a capacidade portadora de uma razão universal que poderia ser alcançada por consenso⁵.

Esse déficit é resolvido no ensaio em questão. Por um lado, sua teoria necessitava de tal fundamentação da esfera privada de constituição da subjetividade; por outro, a experiência formativa carecia de ser sustentada em outras bases que não a do trabalho social. O trabalho social havia sido a categoria privilegiada para a constituição do indivíduo e da sociabilidade sob a perspectiva de Marx e da antiga Teoria Crítica. Tendo como núcleo dessa formação a totalidade social engendrada pela dialética trabalho-capital, tanto a Teoria Crítica quanto o próprio Marx haviam reduzido, segundo a visão habermasiana, toda a constituição da espécie e das sociedades à razão instrumental que, todavia, somente deveria ser vista como fomentadora de uma plena e evolutiva dominação da natureza.

Nesse sentido, Habermas intenta sustentar a existência concreta e a necessidade emancipatória e democrática da esfera pública através da fundamentação teórica da formação dos indivíduos que a compõem. Recorrendo à filosofia do Espírito hegeliana de Iena – a *Filosofia Real* de 1805-1806⁶ –, concebe a formação do indivíduo posta sob a égide da interação linguística intersubjetiva. A experiência da consciência que haveria na filosofia hegeliana, segundo Habermas, estaria subdividida em três momentos inter-relacionáveis, mas distintos e irreduzíveis entre si: a linguagem, como consciência que nomeia; o trabalho, como consciência astuta; e, a consciência reconhecida que, por sua vez, teria sua existência concreta na formação ética do Eu e na institucionalização das normas jurídicas. A intersubjetividade se daria pela luta por reconhecimento de uma consciência com outra. Estes três momentos são aqueles que

⁴ Especialmente, HABERMAS, *Teoria e Práxis*, 2013, coletânea surgida em 1963; HABERMAS, *Técnica e ciência como "ideologia"*, 2009, coletânea de textos escritos entre 1964 e 1968; HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, 2014a, de 1968.

⁵ Cabe notar que o conceito “esfera pública” defendido por Habermas não entra em acordo, consigo mesmo, em textos deste período. Se em “Trabalho e Interação”, tal como desenvolveremos no presente texto, Habermas se vale de um conceito de “esfera pública burguesa”, mais próximo da esfera pública desenvolvida nos séculos XVIII e XIX, ele abre mão do conceito de “esfera pública *normativa*” que havia proposto em *Mudança estrutural da esfera pública*, especialmente nos capítulos finais V, VI e VII. Por mais que pareça ambíguo, não se pode esquecer que a teoria habermasiana e também seus conceitos, nesse período, ainda estão em formação e **se** movimentam, modificam-se. É somente após a guinada linguística, na década de 1980, que podemos afirmar haver algo mais constante e fundamentado na teoria de Jürgen Habermas.

⁶ HEGEL, *Filosofia Real*, 1984.

constituem todas as relações humanas e sociais e, também, os indivíduos em suas subjetividades. Ainda que, para Habermas, somente o reconhecimento intersubjetivo – a interação entre indivíduos – tenha a capacidade de engendrar a sociabilidade.

Cabe ressaltar que o movimento do Espírito no período de Iena não é seccionado por Hegel, ao contrário da compreensão de Habermas. O que Habermas põe sob o signo de momentos autônomos que se relacionariam somente de modo extrínseco, em Hegel aparece como momentos de constituição do Espírito. Os três momentos são frutos de um único movimento dialético de negação determinada. Se a linguagem aparece *sistematicamente*, em primeiro lugar, como consciência que nomeia, ela é superada, no movimento seguinte, e passa a ser partilhada dentro de um escopo maior, dentro da família e da sociedade civil-burguesa, não sendo mais, portanto, nomeadora, mas normativa. O trabalho, por sua vez, que apareceriam imediatamente como transformação da natureza, é suprassumido à universalidade: ele passa a ordenar a sociedade, tanto em sua forma abstrata, como *formador* das relações sociais, quanto em sua forma concreta, criação de posses e propriedades que se relacionam entre si e representam seus possuidores e proprietários. Assim, o que Habermas elege como terceiro movimento, e o mais importante, possui, na verdade, várias faces, aparecendo de modos diferentes conforme a sociabilidade vai se complexificando. O reconhecimento entre indivíduos se daria como reconhecimento das posses e propriedades, na sociedade burguesa, e no Estado (que Hegel chamará “Constituição”) seria reconhecimento de subjetividades, de indivíduos sociais. Com a universalidade do trabalho abstrato, as relações intersubjetivas seriam condicionadas – senão determinadas – por seu movimento. Em suma, se Hegel parece seccionar sistematicamente, no modo de exposição, os três “modelos dialéticos”, especulativamente eles fazem parte de um único movimento: o do Espírito. Para Hegel, então, não haveria momentos formativos díspares. Todo movimento seria aquele do Espírito na constituição de si que, além disso, teria na perspectiva da totalidade sua razão de ser.

À revelia disso, para Habermas os momentos de objetivação do Espírito através do trabalho – dominação da natureza e produção da subsistência humana – e do reconhecimento, conduziriam à libertação do gênero humano. Contudo, para ele, somente o reconhecimento intersubjetivo teria como finalidade a eticidade. Tão somente através da interação linguística intersubjetiva a humanidade conseguiria se alçar à sociabilidade ética, ainda que para isso os participantes do debate público tivessem suas formações igualadas pela posse de propriedade e pela educação. A linha lógica que levaria à emancipação da humanidade pressuporia indivíduos possuidores de uma igualdade comunicativa que, por sua vez, seria pressuposta por uma igualdade formativa. A esfera pública, não por acaso, vem acompanhada do qualificativo

“burguesa”, designando que o indivíduo público por excelência seria aquele que, no âmbito privado, possuísse este qualificativo. O *telos* da eticidade estaria posto sob a condição de manutenção da estrutura burguesa de sociedade, na qual o burguês – proprietário – seria o cidadão por excelência.

A ocupação habermasiana com Hegel não se limita a dar uma resposta satisfatória a sua própria teoria da esfera pública. Ela visa, em um horizonte mais amplo, desbancar a teoria que possui o trabalho social como fundamento da totalidade. Para Habermas não haveria uma totalidade plenamente constituída através do domínio técnico (domínio do trabalho social): isto seria o equívoco de todo materialismo histórico até o presente. A recorrência ao Hegel de Iena se dá, além do mais, para fazer retornar o trabalho ao plano da singularidade, retirando-o da universalidade posta pela *Fenomenologia do Espírito* e pelo materialismo marxiano.

Na introdução à “Trabalho e Interação”, por conseguinte, Habermas afirma que os textos hegelianos de Iena estariam sob influência dos estudos da economia política. Tal como havia afirmado o marxismo – notadamente Lukács –, existiria uma primazia do trabalho social⁷. No entanto, Habermas não partilha deste ponto de vista. Sobre a filosofia do Espírito do período de Iena não foi, segundo ele, levada “suficientemente em conta a posição especial” que ocupa no sistema hegeliano⁸. Essa “posição especial” está no fato que o trabalho não ocupa status de prioridade e universalidade na formação tanto subjetiva quanto do Espírito. Diferentemente da *Fenomenologia do Espírito*, e dos textos posteriores a ela, o trabalho estaria aqui no domínio do singular e do particular, garantindo a sobrevivência da espécie. Mas Habermas não atenta para o fato de que a apreensão do trabalho por Hegel transita do plano da singularidade ao da generalidade, sendo que, nesta última forma, “os elementos do geral estão contidos estruturalmente no processo formativo em sua objetivação, em vez de o geral ser construído como somatório de perspectivas individualizadas em termos de necessidades a serem satisfeitas.”⁹. Todavia, afirma: “nessas duas séries de lições de Iena, Hegel põe na base o processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada.”¹⁰.

⁷ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 11.

⁸ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 11.

⁹ MAAR, “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, p. 90.

¹⁰ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 11.

1. A interpretação de Lukács sobre o jovem Hegel

Antes de prosseguir refletindo sobre o texto habermasiano, é importante desenvolver, ainda que brevemente, a posição lukacsiana sobre tal filosofia do Espírito, já que é com esta concepção que Habermas está debatendo – ainda que não a explore e desdobre – e a qual contrapõe sua própria concepção. Vagamente, a única afirmação que se pode retirar de “Trabalho e Interação” é que o texto de Lukács constitui o exemplar marxista de leitura sobre Hegel sendo que, assim, haveria uma primazia do trabalho, em detrimento da interação intersubjetiva, na formação subjetiva e objetiva. No entanto, caso se debruce no texto de Lukács, constata-se que não há uma primazia do trabalho no sentido de dar prioridade para um dos três “modelos” dialéticos – linguagem, trabalho e interação. Para Lukács, separar a dialética da totalidade, da formação do Absoluto, é ideológico: há, de fato, três formas de relacionamento entre sujeito e objeto na *Filosofia Real*, porém, não existem três modelos dialéticos distintos.

A tendência histórico-filosófica de Hegel aponta para derivar todas as categorias econômicas e sociais da posição do homem a respeito da moderna sociedade burguesa; demonstrar como dessas conexões surgem leis objetivas do movimento da interação entre o homem, a natureza e a sociedade, como surgem desse solo contradições cuja superação e reparação em nível superior fazem compreensível, em última instância, a inteira estrutura da sociedade e da história.¹¹

Conforme Lukács¹², Hegel faz uma interpretação que, dentro de sua própria filosofia, é inovadora na medida em que passa a conceber a sociedade moderna, sobretudo, como obra dos Homens, fruto da atividade prático-reflexiva social. O próprio Homem é fruto dessa atividade, síntese de seu desenvolvimento. Conforme a sociedade civil-burguesa vai se desenvolvendo, a exteriorização deixa lugar à alienação – produto da relação entre sujeitos – e a formação social fundada no trabalho social se complexifica levando a novas contradições que, para Hegel, somente poderiam ser resolvidas no Estado. Há uma progressão complexa e complicada do sistema de mediações sociais, quanto mais as relações sociais se coisificam mediadas pelo trabalho abstrato, isto é, por aquelas relações abstratas que, por mais que sejam produto humano, não são imediatas. De tal modo, Lukács mostra

¹¹ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 360.

¹² LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 315.

como o sujeito na relação com o objeto se forma, em contraposição ao imediato, em termos mediatos: no plano de uma subordinação objetiva às leis do trabalho, constituindo-se como “coisa” que independe da vontade do indivíduo. *A alienação do trabalhador no processo de trabalho social representa o geral, e não a articulação coletiva de vontades individuais.*¹³

É claro que, em Hegel, o Espírito está na fundamentação de todo esse processo. É a dialética do conceito que está em jogo, a efetivação plena da Ideia. Todavia, isso não exclui nem suprime o movimento de constituição social e do indivíduo; pelo contrário, é por meio daquela dialética que tal formação tem, além de seu *telos*, sua forma e razão de ser. Assim,

é verdade que nessa dialética cobra crescente importância à interação do sujeito e o objeto, entre a subjetividade da atividade social do indivíduo humano e a objetividade da formação social que se contrapõe já “terminada”. Dita influência determina inclusive amplamente a dialética da “positividade”, porém não chega a constituir conscientemente seu ponto central.¹⁴

Ainda assim, continua Lukács, a diferença entre alienação [*Entfremdung*] e exteriorização [*Entäusserung*] é propriedade das formações sociais, não apenas dos conceitos. É, em última instância, um “modo especial de *atividade* humana, pela qual nascem as específicas formações sociais”¹⁵.

Não se trata de privilegiar o trabalho contrapondo-o às relações comunicativas dos Homens. Antes, é através das relações que se engendram por meio do relacionamento econômico entre os seres humanos que se faz possível compreender dialeticamente a formação subjetiva e objetiva.

O trabalho, segundo Lukács, possui uma dupla acepção no texto hegeliano de 1805-1806: trabalho no plano do elemento geral, como coisificação na objetivação do processo de trabalho social, que não é a somatória de vontades e atividades singulares; e trabalho no plano individual, no sentido da economia liberal. Assim, nos textos de Iena há um conceito

¹³ MAAR, “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”, p. 91.

¹⁴ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 314.

¹⁵ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 314. Aqui se indica, também, o artigo de MENESES, “Entfremdung e Entäusserung”, 2000, sobre a distinção, ainda que fundamentado na Fenomenologia do Espírito, entre “alienação” e “exteriorização”.

ambivalente de trabalho. De tal modo, não é o trabalho no plano individual que determina o universal. Lukács concebe o trabalho no plano do universal, formativo subjetiva e objetivamente, como aquele acerca do qual Hegel opera: trabalho como fundamento e termo médio de todas as relações. Logo, diz Lukács: “Ao considerar agora as concepções econômicas de Hegel no período de Iena deve chamar imediatamente nossa atenção que Hegel contemple a esfera do trabalho humano, a esfera da atividade econômica, como o começo e o fundamento da filosofia prática.”¹⁶

Este trabalho é essência de todo o movimento do Espírito, do conceito em sua dialética. “A esta dialética no objeto corresponde a uma dialética no sujeito.”¹⁷ O trabalho aliena o Homem do objeto e, conseqüentemente, o Homem converte-se em coisa. “Nisto se expressa a legalidade objetiva e própria do trabalho, independente dos desejos e das inclinações do indivíduo, contraposta alheia e objetivamente a eles.”¹⁸ Nesse movimento de composição da sociedade pelo trabalho e por sua divisão social, progressivamente o desenvolvimento das forças produtivas pelo capitalismo, o trabalhador se desumaniza. Esta desumanização é imanente e inevitável na medida em que é o outro lado da progressão da economia capitalista, da produção social como técnica.

Com o advento da indústria mecanizada, Hegel aponta para um problema intrínseco: o trabalho, ao ser transmitido ao movimento “sem vida” da máquina, submete o trabalhador, o indivíduo enquanto tal, na medida em que ele perde o controle sobre sua atividade – agora posta no objeto e pertencente a ele. Trata-se da alienação na qual o produto se autonomiza, a atividade é transmitida a outro “sem vida” que controla, externamente, a vida humana na formação social.

O trabalho, segundo Hegel, (...) faz do mundo do homem um mundo “subtraído ao homem”, “alienado”. O duplo caráter da alienação aparece com especial clareza neste contexto, neste material original da concepção que é o contexto econômico. (...) no conceito de alienação se expressa a convicção hegeliana de que este mundo da economia domina o homem, ao que o indivíduo se encontra entregue sem defesa, é simultaneamente, por essência, indissolúvel, um produto do homem mesmo. Nesta ambivalência se encontra a profunda e fecunda ideia de “alienação”.¹⁹

¹⁶ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 321.

¹⁷ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 323.

¹⁸ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 323.

¹⁹ LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 331.

Assim, diferente do que pretende Habermas, a dialética hegeliana é a dialética da sociedade moderna, fundada na atividade produtiva humana de construção e manutenção desta sociedade. As leis que surgem na sociedade burguesa – fruto da interação livre de domínio, para Habermas – são leis objetivas do movimento da própria interação. Entretanto, segundo a interpretação de Lukács – que aqui seguimos de perto –, essa interação se dá no e por meio do trabalho social, não à revelia dele.

Lukács não concebe o movimento da “luta por reconhecimento” tendo primazia na constituição da sociabilidade moderna. Esta luta é fruto da necessidade burguesa, da lei imanente desta sociedade, em assegurar sua conexão interna, assegurar, além do mais, o desenvolvimento progressivo do Espírito que, na sociedade civil-burguesa, se distancia de si na medida em que as contradições parecem cada vez mais insolúveis. Somente no Estado, a Constituição como reconciliação do Espírito, que a negação do Homem pela alienação de sua própria atividade poderia ser superada, e recobrada a identidade do Espírito.

Para Hegel, o Estado representa a unidade política efetiva da totalidade ética. Não se trata da subsunção das vontades singulares a uma vontade universal desprovida de Espírito. Ao contrário, é o desenvolvimento do conceito, que chegou à clareza e à identidade consigo mesmo. É por meio da lei, saindo de sua imediatidade, que o Estado (Constituição) pode se efetivar: “O Estado como riqueza superou tanto a existência isolada como seu conteúdo implícito, e a presença puramente *implícita* da pessoa; somente pela lei alcança o homem sua existência em ser e pensamento.”²⁰.

O intuito hegeliano é o desenvolvimento de uma ideia de Estado sob o qual as vontades singulares das consciências particulares e a vontade universal incorporada no Estado não estejam em contradição, e, sim, componham uma unidade orgânica. A vontade universal, por sua vez, não surge automaticamente; ela é resultado das vontades singulares, “enquanto estes [os singulares – VSX] superam sua singularidade pelo processo de formação”²¹. A formação, enquanto universal, põe a existência da vontade universal por meio da superação da singularidade. A exteriorização da singularidade é o processo de sua própria formação. Dentro da universalidade, o indivíduo não é somente burguês, ele é cidadão; ou, em outras palavras, ele é o indivíduo burguês superado no cidadão.

Nesse sentido, a própria forma universal é o converter o singular em universal e gênese dele. A mediação se dá pela inteligência, pelo saber, pelo Espírito. Mas o Estado é a

²⁰ HEGEL, *Filosofia Real*, p. 208. Os destaques, tanto negrito quanto itálico, constam no próprio texto de Hegel.

²¹ BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 258.

“utopia filosófica” a qual se remete Lukács²², pois ele é muito mais produto do movimento espiritual do que da realidade histórica efetiva. Lukács consegue chegar neste ponto de interpretação por meio do materialismo. Tal como já havia afirmado Marx, o movimento de contradição inerente da sociedade civil-burguesa não leva, necessariamente, à sua superação: há o elemento da práxis concreta e revolucionária que não é levada em consideração, e nem poderia visto o idealismo, por Hegel.

A partir disso, fica mais clara a interpretação “marxista” a qual Habermas se remete na introdução de seu ensaio. É mais evidente ficará sua própria interpretação que visa privilegiar o “momento” dialético da constituição da intersubjetividade mediada pela interação simbólica. Portanto, um retorno ao texto habermasiano é imprescindível para se demonstrar esse contraponto.

2. A filosofia do Espírito de Iena e a leitura de Habermas

Segundo Habermas, em cada um dos modelos dialéticos de composição da sociedade humana – representação simbólica, trabalho e interação – há estabelecimento de mediações entre sujeito e objeto que, contudo, não são “constituídas segundo a mesma forma lógica, mas de diferentes formas da própria construção.”²³. Dada a “heterogeneidade” das mediações e das “formas lógicas”, o Espírito surge das relações e somente possui existência como mediação dos processos: “não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito do espírito.”²⁴. As formas lógicas existentes nas relações dialéticas distintas, que existiria em Hegel, divergem entre si, possuem conexões materiais que proviriam de âmbitos diferentes. Assim, o Espírito, segundo o processo formativo intersubjetivo, apareceria como *meio de comunicação*, somente como mediação entre singular e geral: “O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos.”²⁵. A consciência somente poderia emergir através dessa relação intersubjetiva, na qual o “Eu comunica com o outro eu enquanto outro”²⁶.

²² LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 331.

²³ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 12.

²⁴ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 12.

²⁵ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 15.

²⁶ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 14.

A reflexão e a formação do Eu se daria enquanto “experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. (...). Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito.”²⁷. Ao restringir a relação formativa à intersubjetividade, Habermas evidencia como esta mediação é diferente daquela entre sujeito e objeto no âmbito do trabalho.

De tal modo, Habermas²⁸ não concebe o Espírito como coordenando a história como fundamento – abstrato e especulativo. O Espírito não aparece deslocado da concretude e nem efetiva a si pela dialética do conceito. Contudo, esse movimento que põe em curso carece da lógica. Caso se atente à lógica que subjaz ao texto hegeliano, o singular – que até aqui Habermas identifica com o indivíduo agente – é ele mesmo modificado conforme a fluência do processo; ora ele aparece como o indivíduo isolado, na efetivação do conceito de Espírito, que tem o seu outro na natureza; ora aparece como família, que somente exige reconhecimento para garantir sua existência como totalidade mediante o outro (outra singularidade, família), visando assegurar não só sua pessoa, mas, principalmente, sua posse.

Não obstante, a filosofia do Espírito de Iena não descarta e nem secciona os três modelos para a constituição da sociabilidade humana em sua totalidade. *Sistematicamente*, Hegel apresenta o movimento de constituição de cada um, demonstrando como eles aparecem e tornam a aparecer conforme a própria sociabilidade vai se complexificando. Entretanto, há também um movimento *especulativo* ou *fenomenológico* naqueles textos – que Habermas relega categoricamente –, fazendo com que o Espírito apareça compondo-se nos vários momentos, do imediato ao mediado, do simples ao complexo. O Espírito, desde aqui, é o *geral*, o universal que aparece em cada momento singular, em cada movimento de si mesmo, mostrando as contradições reais que devem ser superadas para sua própria complementação em direção à reconciliação no Espírito absoluto.

O reconhecimento é um processo que se dá com o ser ativo consigo mesmo em relação com a natureza, de maneira abstrata e isolada, pela linguagem, em primeiro lugar; e, em segundo, do trabalho como satisfação imediata do desejo animal. Estas etapas são superadas com a formação da família, ela mesma um momento, e do trabalho como manutenção desta singularidade, que é a família, por meio de bens que extrapolam a satisfação imediata. Mas a família, por sua vez, é superada em seu isolamento pela luta de vida ou morte para garantir o reconhecimento de suas posses, no embate com outros indivíduos e outras famílias. Surge aí uma passagem do estado que precede a condição de sociedade para um estado regido pelo direito, isto é, o reconhecimento das posses através do contrato. O passo seguinte é dado pela

²⁷ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 15.

²⁸ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, pp. 16-17.

constituição de um “estado do entendimento” – ainda que Hegel não utilize este termo, tal como faz na *Filosofia do Direito*²⁹ – que é também o momento de superação do trabalho individual pelo trabalho abstrato. Em suma, as passagens vão se dando, retornando de maneira mais elevada, sendo reconhecida a existência dos singulares em outros patamares da constituição do indivíduo singular e da generalidade da sociedade até que se chegue ao Estado, sendo, este, desenvolvimento dos momentos anteriores superados. Contudo, é necessário levar em conta o movimento fenomenológico do texto: o Estado, ou melhor, o Espírito, já está presente desde o início do processo, sendo não só o ponto de chegada, mas motor do processo. O processo de realização do Espírito é seu processo de exteriorização e retorno a si mesmo. O reconhecimento final, se é que se pode dizer assim, somente aconteceria no momento em que o Espírito se tornasse essa relação entre Estado – unidade política – e individualidade dos sujeitos (burguês e cidadão) pelo reconhecimento do que são e reconhecimento de suas posses/propriedades. O reconhecimento enquanto tal é fruto desse processo como um todo, que está no fluxo do devir, em várias etapas que vão sendo negadas e incorporadas na progressão do próprio Espírito.

O Espírito, portanto, é anterior ao processo, permeando-o tanto como *medium*, como diz Habermas, quanto como consciência e atividade teórica e prática do universal e do singular. “O Espírito é a *natureza* dos indivíduos, sua substância imediata e sua dinâmica e necessidade; é sua *consciência*, tanto a *pessoal* na existência como a pura, a vida, realidade dos indivíduos.”³⁰. O processo da vida é a existência do Espírito, e vice-versa. Cabe à própria consciência fazer a experiência de seu estar sempre já reconhecida na universalidade de um todo que a precede.

A passagem do reconhecer para o estar reconhecido marca também a passagem da individualidade separada para a totalidade ética de um povo, que Hegel vem chamando de eticidade desde os primeiros anos de Iena. Também aqui se parte do imediato e abstrato para o mediado e concreto, quer dizer, das relações econômicas e jurídicas na sociedade burguesa para o Estado.³¹

A formação é, então, para além do consenso entre indivíduos semelhantes, a luta por assegurar sua existência completa – que envolve suas posses frutos de seu trabalho. Com a complexificação da existência social, na sociedade burguesa, os indivíduos exigiriam o contrato

²⁹ HEGEL, Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio, 2010.

³⁰ HEGEL, *Filosofia Real*, p. 208.

³¹ BECKENKAMP, *O jovem Hegel*, p. 256.

e com ele surgiria o direito abstrato³². Agora, o trabalho é universal, abstrato: é fruto das necessidades de todos – sem ser somatória dessas necessidades –, sendo todos produtores de necessidades abstratas (sociais) e consumidores. São indivíduos burgueses que se relacionam a fim de garantir a totalidade do que são: possuidores, ou, mediante o direito abstrato, proprietários. A socialização não é o processo de constituição do humano; ela é, antes disso, o processo de constituição do indivíduo burguês. E este, de fato, é o que Habermas procura assegurar quando se vale da filosofia do Espírito. Não sem problemas, ele limita duplamente o movimento daquele texto de Hegel: 1º) trata o indivíduo burguês como indivíduo humano por excelência; 2º) ao fazer este primeiro movimento, exclui as posses e propriedades – o trabalho e seus frutos – da formação, tomando-as como imanentes ao desenvolvimento da humanidade e, por isso, não específicas quanto à formação; retira, assim, a dialética desse movimento formativo do Espírito, tornando-a, portanto, sem movimento: desenvolvimento linear e formal da razão técnica.

No entanto, para Hegel³³, nenhum momento singular – o reconhecimento de duas subjetividades, para Habermas – pode tomar o posto de finalidade ou mediação absoluta da eticidade. Somente o Espírito possui em si, nesses movimentos que vão se dando e sendo superados, o *telos* da formação: é o movimento efetivo de formação da sociedade, das vontades singulares que se harmonizarão com a vontade universal no Estado.

Contrariamente, para Habermas, a socialização é o processo de constituição do indivíduo por aquela “dialética” específica. Primeiramente, como a interação mais “primitiva” fundada no amor, como um *reconhecer-se* um no outro. Conforme o texto habermasiano, Hegel explicitaria que tal reconhecimento aconteceria por conta de um conflito prévio, resultando numa reconciliação: “O sentido peculiar de uma identidade do Eu, baseada no conhecimento recíproco, só se revela sob o ponto de vista de que a relação dialógica da união complementar de sujeitos opostos representa simultaneamente uma relação da lógica e da práxis vital.”³⁴. Nesta reconciliação o amor apareceria como a identidade da identidade e da não-identidade intersubjetiva em processo. A *Luta por Reconhecimento* desenvolvida por Hegel, segundo Habermas, seria o cerne de tal relação que ocorre na resolução entre opressão e restabelecimento do diálogo, do reconhecimento como luta de contrários. No pensamento habermasiano, o amor não é somente reconhecimento e reconciliação entre sujeitos; antes, é o restabelecimento de um diálogo livre de coação e de violência. Esse movimento é o mesmo dos textos de Habermas anteriores e contemporâneos à “Trabalho e Interação”: a

³² HEGEL, *Filosofia Real*, pp. 176-177.

³³ HEGEL, *Filosofia Real*, p. 174.

³⁴ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 18.

emancipação seria um retirar a opressão externa; consistiria, então, em deixar o caminho livre ao diálogo, sem a interferência de outros âmbitos *não-formativos* – o processo produtivo reduzido à técnica, especialmente. Assim, seria pela experiência dialógica que se formariam os sujeitos. A sociabilidade ficaria a cargo exclusivo dessas relações de interação simbolicamente mediada, ela mesma *medium* de todas as relações sociais de forma plena.

Segundo o texto de Habermas³⁵, somente o movimento em torno da reconstituição de uma comunicação, ou da interação intersubjetiva, poderia ser chamado dialético. De tal modo, a contraposição simples no âmbito concreto é que poderia melhor caracterizar a dialética habermasiana, não sendo, por outro lado, o movimento do Espírito compondo-se nos vários momentos que a dialética ocorreria. Isso é sintomático na medida em que Habermas compreende dialética como um método externo ao movimento do Espírito e da formação da sociedade. A dialética somente apareceria na relação intersubjetiva. Todavia, não é somente nesta relação que a eticidade se forma; ou, antes, não é numa relação “pura” entre subjetividades, tal como quer Habermas ao abstrair das determinações sociais universais. Estas determinações possuem, no texto hegeliano, o trabalho abstrato e toda complexidade jurídica, em torno das posses e propriedades, como fundamento.

Na filosofia do Espírito a luta por reconhecimento passa de um estágio a outro, sendo ela mesma moldada dentro de cada estágio. Seu conceito não é o “sempre igual”, como parece querer Habermas. Ele vai se efetivando e transmutando a si mesmo conforme o movimento sistemático e da sociabilidade. Logo, não é o mesmo tipo de reconhecimento que acontece conforme a sociabilidade vai se conformando de acordo com o processo do Espírito e da efetivação da eticidade.

Quanto ao trabalho, Habermas diz que ele toma sua forma universal através da universalização da subjetividade generalizada, abstraída e eternizada nos instrumentos. Todavia, ao não atentar à ambivalência do trabalho, sobretudo ao trabalho abstrato, Habermas se enreda em problemas de primeira ordem quanto à emancipação: ela se limita ao processo formativo do Eu através da comunicação, ao passo que coloca o trabalho sob o signo da ação instrumental. Assim, a dialética do trabalho não se confundiria com a dialética da representação, sendo o trabalho, portanto, limitado à subjugação da natureza em benefício do Homem³⁶.

Habermas não verifica que a objetivação, a saída do imediato, impõe uma universalização, mesmo que provinda da singularidade, que impõe nova mediação aos

³⁵ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, p. 18.

³⁶ HABERMAS, “Trabalho e Interação”, pp. 25-26.

Homens e às suas relações, condicionando não somente a satisfação dos desejos, mas também mediando as próprias relações alienadas que passam a existir.

Consequentemente sustenta que os três modelos dialéticos básicos não devem ser tomados segundo a primazia de um em detrimento dos demais. Ao tratar os desenvolvimentos de modo separado, sendo que as relações existentes entre os momentos são débeis e simplificadas, leva adiante a primazia do “reconhecimento” no que tange à eticidade, da interação em prejuízo do trabalho. Esses movimentos distintos, cabe ressaltar, somente são possíveis por Habermas abrir mão da perspectiva da totalidade e, por isso, fragmentar a existência genérica em âmbitos distintos, domínios possuidores de funções bem demarcadas.

Por conta de vislumbrar a história como desenvolvimento linear-evolutivo, o proprietário apareceria como fruto “necessário-natural” de tal desenvolvimento, e o trabalho, por sua vez, somatória simples das singularidades. Não concebe, conforme a dialética, a contingência histórica da modernidade, a sociedade burguesa como um modelo específico e contingente, um efetivo entre as possibilidades potenciais intrínsecas à história e à existência coletivo-humana.

Alguns problemas são latentes. Como seria possível um reconhecimento recíproco que não se relaciona e não é condicionado pelo trabalho em sua forma universal-abstrata? Por que não haveria condicionamentos dos produtos do trabalho em relação à interação, visto que tais produtos são, tanto no movimento do texto hegeliano quanto na sociedade capitalista desde o ponto de vista de Marx³⁷, categórica e juridicamente universalizados e passam a representar seus possuidores? Habermas, por não compreender o movimento do Espírito de forma abstrata e especulativa, não consegue estabelecer a ligação necessária entre o trabalho e a interação, que se conforma na medida em que o trabalho se molda de uma maneira específica e, por conseguinte, os indivíduos interagiriam não pelo seu ser imediato, mas mediados pela propriedade e pelo trabalho abstrato. Não consegue dar conta, pois, intenta salvaguardar, ainda que de maneira dúbia, o âmbito no qual os proprietários se relacionam e também o proprietário mesmo como *pessoa por excelência*, como indivíduo que se relaciona com os outros. Por essa via, as relações de trabalho e a divisão do trabalho não aparecem como condicionantes. No máximo há uma universalização da esfera particular (a técnica) que toma de assalto a esfera pública.

Contudo, como crítica ao capitalismo tardio, a interação fica aquém de qualquer possibilidade de efetivação. As conexões que entende existir na filosofia do Espírito de Hegel

³⁷ Quanto a esta questão – com a qual, aliás, Habermas debate em *Mudança estrutural da esfera pública* no capítulo IV, pp. 287-306 –, são importantes os desenvolvimentos do jovem Marx, tanto em *Sobre a questão judaica*, 2010, quanto nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004.

permanecem externas ao movimento abstrato do capital, das relações capitalistas fundadas no trabalho social e abstrato. Hegel não trata do trabalho para além de um conceito abstrato de subsistência da sociedade civil-burguesa. Não obstante, Hegel não tem em mente a divisão social do trabalho, as classes sociais, a exploração do trabalho e etc.. A reciprocidade institucionalizada ganha outra conotação vista nesses moldes: a palavra que adquire “força normativa” está intimamente ligada ao poder de disposição de capital, ao poder representativo pela propriedade dos meios de produção, sendo que, ao contrário, não há poder de palavra dos não-proprietários, que apenas possuem a si mesmos como meio de “troca de equivalentes”³⁸. Não são simplesmente os produtos de trabalho que se trocam. No capitalismo, a forma-trabalho, determinada socialmente pela forma-mercadoria, é determinante para a constituição da totalidade social. Somente ao tomar um conceito formal desprovido de concretude social, tal como Habermas faz mediante Hegel, pode-se ignorar que os conceitos de trabalho aqui implicados não se equacionam, não dessa forma.

Habermas não atenta quanto a isso. Pelo contrário, leva adiante sua leitura de Hegel sem a distinção necessária entre os “modelos” de trabalho e de sociedade com os quais está lidando. Assim, por um lado, o trabalho teria a capacidade de liberar o Homem do jugo da natureza externa enquanto, por outro, a interação resultaria na emancipação relativa à natureza interna. Entretanto, o movimento do Espírito em Hegel não leva a esse seccionamento entre natureza interna e externa. Dialeticamente, a superação tanto do Eu efetivo quanto de sua forma exterior estão intrinsecamente ligadas. O trabalho é um momento da formação, não podendo ser desvinculado das relações que ele mesmo fomenta. Esse seccionamento é produto de uma razão formal, que vê na dialética mais um subterfúgio metodológico do que um movimento real imanente. Habermas opera por uma razão formal que no intuito de superar as dicotomias da razão instrumental sucumbe a ela: ao não dar atenção à perspectiva da totalidade – que em Hegel corresponde ao movimento do Espírito –, fragmenta a existência e a ratifica tal como ela é efetiva.

Assim sendo, para Habermas, com o trabalho a espécie humana teria assegurada sua subsistência genérica, formal e linear-evolutiva; com a interação, na sociedade moderna, o Homem (indivíduo burguês) poderia se libertar da opressão da técnica e reconstituir o controle sobre ela. Portanto: o trabalho aparece de modo formal, constituindo a espécie

³⁸ Aliás, isto é sintomático desde *Mudança estrutural da esfera pública*, onde Habermas reduz todos os tipos possíveis de debate público não-burguês, que chama ali de esfera pública plebeia, à esfera pública burguesa. Isto indica que são, sem mais, derivações singulares da publicidade burguesa, esta sim, e somente ela, universal. Cf. HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, pp. 90-91; e, também, CAMPATO, *A gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública* (Dissertação de Mestrado), pp. 115-116.

intrinsecamente, ineliminável. Ao reduzir a comunicação e a ação – a *práxis vital* – à interação, sem levar em conta, e sem criticar adequadamente, as determinações abstratas das relações humanas na sociedade capitalista no século XX – o capital –, sua teoria se torna ideológica. Nesse âmbito, trabalho e interação são teoricamente harmonizados na medida em que se relacionam e se implicam de modo externo, já que o Espírito não possui movimento estrutural e imanente.

Nesse sentido, pode-se afirmar que sua intenção é assegurar a possibilidade da esfera pública burguesa, com a tentativa de fundamentar a formação que ela carece, sendo esta fundamentação função da esfera privada. E para assegurar tal movimento, tem-se que garantir a vigência da sociedade burguesa. É isso que Habermas faz ao separar o trabalho da formação da totalidade social, sendo que o movimento complexo engendrado pelo trabalho está apartado da esfera da sociabilidade, aparecendo somente como empecilho à realização emancipatória social ao se apoderar, extrinsecamente, da esfera pública por conta de sua grandeza que se coloca fora do controle efetivo dos Homens. Trata-se de retirar tal opressão através de uma radicalização da esfera pública. Assim, vale-se de sua interpretação peculiar sobre a filosofia hegeliana a fim de sustentar sua teoria e, por fim, desbancar a teoria concebida sob a perspectiva da totalidade social alienada, em suma, a teoria marxiana e a Teoria Crítica.

Considerações Finais

Por meio dessa exposição podem-se inferir alguns dos principais problemas que permeiam a teoria habermasiana da formação e da emancipação. Em primeiro lugar, Habermas somente pôde sustentar a emancipação na intersubjetividade, no plano da relação entre indivíduos na esfera pública, porque em sua sustentação da formação na esfera privada, a apropriação que faz da filosofia do Espírito hegeliana é permeada pela negação do caráter dual do trabalho. Se, conforme o texto hegeliano, o trabalho no âmbito do singular difere fundamentalmente do trabalho social abstrato, isso é fruto de dois conceitos distintos.

Por esse motivo, a *práxis*, em Habermas, está assentada em um tipo de relacionamento unilateral. A relação social que subjaz à *práxis* não possui existência sob a perspectiva da totalidade: ela é limitada a uma esfera. Assim, o fomento da realidade humana, a *práxis vital*, não necessita ser a produção da totalidade dessa realidade. A formação cultural prescinde tanto da produção material concreta quanto da produção abstrata da realidade.

Todavia, somente é possível descolar a *práxis vital* e colocá-la longe da esfera do trabalho ao compreendê-lo como trabalho direto e concreto que, além do mais, não possui

capacidade nenhuma de perfazer a cultura. A práxis vital, alocada na intersubjetividade da experiência e na esfera pública, é consequência direta da equalização do trabalho singular direito e concreto – que Habermas entende existir em Hegel – e da categoria trabalho em Marx. Não obstante, Habermas não consegue enxergar a discrepância entre o conceito hegeliano e a categoria da teoria crítica marxiana. No que tange à teoria de Marx, há, pode-se dizer sucintamente, um conceito e uma categoria. Como conceito, o trabalho marxiano é aquele metabolismo entre Homem e natureza, necessidade natural eterna; mas que, por sua vez, carece de existência efetiva por se tratar de uma abstração conceitual. Como categoria, o trabalho abstrato está para além da somatória de trabalhos individuais e, também, distante de ser apenas processo concreto de produção material na sociedade. Ele é abstrato por sua capacidade de engendrar todas as relações sociais, não somente as econômicas, e colocá-las como síntese de seu movimento. No movimento do capital, do fetichismo da produção, o trabalho abstrato toma para si a capacidade de determinar todos os momentos de constituição da totalidade social: *subsunção real do trabalho ao capital*. As relações sociais, inclusive o momento da interação intersubjetiva, são determinadas e colocadas dialeticamente pelo capital³⁹. Isto indica que aquela discussão autônoma entre sujeitos na esfera pública é um momento reificado da constituição da totalidade: ideologia. A experiência formativa que não leva em consideração a construção da totalidade pelo capital, somente possui capacidade autônoma de controle sócio-político como ilusão, aparência reflexa da dominação capitalista.

Assim sendo, a formação da esfera privada, pressuposto para a esfera pública burguesa, e, por conseguinte, a práxis vital, desconectadas completamente do trabalho por conta da leitura limitada e da equalização confusa entre trabalho direto e abstrato, conceito e categoria, é fruto de uma tentativa de empreender a emancipação sem a superação daquilo que é central à dominação abstrata do capital: trabalho alienado. De tal modo, mesmo que Habermas tivesse concebido o movimento dual do trabalho na filosofia do Espírito de Iena,

³⁹ Quanto a esta questão, que não será desenvolvida aqui, cf. MARX, *Para a crítica da economia política*, 2010; MARX, *Grundrisse*, 2011; MARX, *O capital*, Livro 1, 2013; POSTONE, “Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism”, 1978; POSTONE, *Time, labor and social domination*, 1993; NEGΤ, “Formas de decadência da esfera pública burguesa e o problema de uma esfera pública proletária”, 1984; NEGΤ & KLUGE, “A Ideologia de Blocos. Esfera Pública da Classe Trabalhadora como Sociedade dentro da Sociedade”, 1988; NEGΤ & KLUGE, *Public sphere and experience*, 1993; NEGΤ & KLUGE, “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”, 1999; JAPPE, *As aventuras da mercadoria*, 2006; MAAR, “A centralidade do trabalho social e seus encantos”, 1997; MAAR, “Habermas, Esfera Pública e Publicidade”, 2008; MAAR, “Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade”, 2012. CAMPATO, *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária* (Tese de Doutorado), 2008; GIANNOTTI, “O Ardil do trabalho”, 1983.

não haveria como postular a formação na intersubjetividade sem levar em conta a imanência do movimento da totalidade, especialmente no século XX: o capital. Hegel não concebe o capital, não faz uma crítica da economia política como crítica à totalidade social. Sua crítica é espiritual-fenomenológica. Quando Marx entra em cena, demonstra que o movimento que Hegel concebe como sendo do Espírito é, na verdade, do capital. Habermas, reiterando, não vê essa passagem, que poderia parecer sutil, mas de vital importância para qualquer teoria que se queira crítica: sucumbe à aparência do efetivo.

WORK AND INTERACTION: THE INTERPRETATION OF THE YOUNG HABERMAS ON HEGEL'S PHILOSOPHY OF SPIRIT OF JENA

Abstract: The aim of this article is to demonstrate the peculiar interpretation that Jürgen Habermas does, in his essay “Work and Interaction”, of the philosophy of the Spirit of 1805-1806 of the young Hegel. For that, it will be necessary to delineate the interpretation about this philosophy of Spirit, made by Georg Lukács, since Habermas, when proposing to make a innovates reading, makes a counterpoint to the interpretation of Lukács, however without developing it. Consequently will be demonstrated, in the course of this text, as is another possible interpretation of Hegel’s philosophy considering the text of the Hegel himself. The objective will be to demonstrate the inadequacies of reading undertaken by Habermas.

Keywords: Work – interaction – cultural formation – ethical life – spirit – dialectic

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CAMPATO, Roger Fernandes. *A gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2002.

_____. *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária: as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge*. Doutorado (Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2008.

GIANNOTTI, José Arthur. “O Ardil do trabalho”. In: _____. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 80-125.

HABERMAS, Jürgen. “Um perfil filosófico-político”. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: *Novos Estudos Cebrap*, v.18, 1987, p.77-102.

_____. “Trabalho e Interação”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 11-43.

_____. “Técnica e Ciência como ‘ideologia’”. In. _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009a, p. 45-92.

_____. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Tradução e Apresentação: Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Conhecimento e interesse*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Edición de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 5ª ed.. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HONNETH, Axel. “Work and Instrumental Action”. In: *New German Critique: Critical Theory and Modernity*, N. 26: 31-54, Spring - Summer, 1982.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

LUKÁCS, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. 2ª. Ed.. Barcelona-Mexico: Ediciones Grijalbo, 1970.

MAAR, Wolfgang Leo. “A centralidade do trabalho social e seus encantos”. In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997, p. 60-90.

_____. “Habermas e a Questão do Trabalho Social”. In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, 48: 33-61, 1999.

_____. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘Trabalho e Interação’ na evolução emancipatória da humanidade”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 23: 69-95, 2000.

_____. “Habermas, Esfera Pública e Publicidade”. In: BACEGA, Maria Aparecida (Org.). *Comunicação e Culturas do Consumo*. São Paulo: Editora Atlas, 2008, p. 53-64.

_____. “Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 03. N. 02: 200-217, 2012.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, Apresentação e Notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Para a crítica da economia política*: Manuscrito de 1861-1863 – Cadernos I a V. Tradução Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *O capital*: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., 1ª Reimpr. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

MENESES, Paulo. “Entfremdung e Entäusserung”. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 27, nº 89. 2000, p. 307-319.

NEGT, Oskar. “Formas de decadência da esfera pública burguesa e o problema de uma esfera pública proletária”. In: _____. *Dialética e História: crise e renovação do marxismo*. Trad. Ernildo Stein. Porto Alegre: Editora Movimento, 1984, p. 31-40.

NEGT, Oskar & KLUGE, Alexander. “A Ideologia de Blocos. Esfera Pública da Classe Trabalhadora como Sociedade dentro da Sociedade”. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). *A linguagem da sedução: a conquista das consciências pela fantasia*. 2. ed.. Tradução de Ciro Marcondes Filho e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 129-146.

_____. *Public sphere and experience: toward an analysis the bourgeois and proletarian public sphere*. Trad. Peter Labanyi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

_____. “O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso”. In: _____. *O que há de político na política?: Relações de medida em política. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento*. Trad. João Azenha Júnior; colaboração Karola Zimber. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 103-134.

OUTHWAITE, William. *Habermas: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press, 1994.

POSTONE, Moishe. “Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism”. In: *Social Research*, Vol. 45, nº 4: 739-788, winter 1978.

_____. *Time, labor and social domination: A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução: Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

A CRÍTICA DE COHEN AO RAWLSIANISMO E OS PROBLEMAS DA LIBERDADE OCUPACIONAL E DA EFICIÊNCIA

Leandro Martins Zanitelli ¹

Resumo: o trabalho versa sobre a crítica de G. A. Cohen ao rawlsianismo. Contrariamente ao procedimento usual, argumento que a crítica de Cohen é compatível com um ideal de sociedade justa em que os cidadãos talentosos dispõem de liberdade quanto à ocupação. O problema de um igualitarismo como o que é sugerido nos escritos de Cohen sobre a teoria de Rawls é conciliar igualdade e eficiência.

Palavras-chave: Cohen – Rawls – justiça – liberdade ocupacional – eficiência

O presente trabalho trata da crítica de G. A. Cohen² à interpretação rawlsiana do princípio da diferença³. De acordo com Cohen, é incongruente incluir entre os atributos de uma sociedade justa o de que os cidadãos aceitem e atuem em conformidade com os princípios da justiça e, ao mesmo tempo, afirmar que o princípio da diferença endossa a oferta de incentivos aos cidadãos talentosos para que explorem seus talentos de modo que beneficie a todos. Para Cohen, em uma sociedade governada pelo princípio da diferença e justa no sentido recém exposto, os cidadãos não tomam suas decisões sobre o trabalho motivados pelo autointeresse, mas sim de acordo com um “*ethos* igualitário”.

Cohen afirma que o *ethos* requerido para que ações e motivações individuais se conformem ao princípio da diferença leva a superar o dilema entre igualdade e eficiência de maneira mais simpática (em comparação com o rawlsianismo) à primeira. Cohen pensa que o *ethos* igualitário constrange os cidadãos talentosos a, sem requerer qualquer vantagem para tanto, produzir tal como produziriam em uma sociedade regulada pelo

¹ Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação "Stricto Sensu" - Mestrado Acadêmico em Direito do Centro Universitário Ritter dos Reis (Uniritter). *E-mail*: leandro_zanitelli@uniritter.edu.br.

² O artigo se baseia nos escritos de Cohen reunidos em seu último livro, *Rescuing justice and equality*.

³ Diz-se “rawlsiana”, e não “de Rawls”, pelo fato de Cohen empregar como ponto de partida para parte de sua crítica uma releitura da teoria de Rawls feita por Brian Barry. COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 87-97. O uso do termo “rawlsianismo” também tem o sentido de dizer que Cohen tem como alvo um ponto de vista sobre as implicações do princípio da diferença que é comum entre os seguidores de Rawls.

princípio da diferença em sua interpretação tradicional. Não é preciso, em outras palavras, preterir uma situação de distribuição D1, em que há igualdade e os talentos não são maximamente explorados, por uma outra, D2, que domina a primeira no sentido de Pareto mas tolera a desigualdade a fim de que os cidadãos talentosos empreguem sua força produtiva de maneira que beneficie a todos. Decisões individuais em conformidade com o *ethos* igualitário levariam a D3, uma situação de distribuição na qual os cidadãos talentosos produzem tal como em D2 mas em que, diferentemente de D2, a riqueza é igualmente dividida.

Para Cohen, a sociedade justa parece, pois, constranger os cidadãos a que façam uso de seus talentos de maneira que beneficie a todos, o que o leva a se sujeitar à objeção de que seu ideal de igualitarismo é avesso à liberdade ocupacional. Contra essa objeção, Cohen se defende de duas maneiras. A primeira consiste em admitir uma “prerrogativa pessoal” para que cada um atue, sob certo limite⁴, em seu próprio interesse. Além disso, ele afirma que não há restrição propriamente dita à liberdade se, ao invés de legalmente coagidos, os cidadãos tomam suas decisões sobre o trabalho motivados por suas convicções sobre a justiça.

Costuma-se sugerir, não obstante, que a crítica de Cohen a Rawls, ainda que concilie bem igualdade e eficiência, é malsucedida no que se refere à liberdade.⁵ O sentido do argumento a ser exposto aqui é, entretanto, exatamente o contrário. Pretendo demonstrar que a objeção da liberdade, ainda que não tenha sido satisfatoriamente respondida por Cohen, é irrelevante para a sua crítica ao rawlsianismo, porque, bem entendida, essa crítica não conduz a um ideal de sociedade no qual os cidadãos são compelidos pela justiça a deixar o trabalho de que gostam por outro socialmente mais útil. Contrariamente ao que Cohen afirma, o que resta sem solução em seu igualitarismo é o dilema entre igualdade e eficiência, já que o ideal de sociedade justa que emerge de sua crítica ao rawlsianismo permite um uso subótimo dos talentos e, como tal, sujeita-se a ser paretianamente superado por outro no qual esses talentos sejam explorados de modo que beneficie a todos.

O trabalho é organizado como segue. A seção seguinte detalha a crítica de Cohen ao rawlsianismo naquilo que aqui interessa, a saber, a rejeição à interpretação tradicional segundo a qual uma sociedade justa governada pelo princípio da diferença admite que alguns sejam incentivados a explorar seus talentos de modo que beneficie os cidadãos em pior posição. A seguir, explico que, diferentemente de Rawls, Cohen trata os ônus do trabalho como bens relevantes para a distribuição, de maneira que, para o segundo, a comparação entre trabalhadores relevante para a justiça distributiva tem em vista a

⁴ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 61, designa a referida prerrogativa pessoal como “modesta”.

⁵ WILLIAMS, “Incentives, inequality, and publicity”, p. 228; TITTELBAUM, “What would a Rawlsian ethos of justice look like?”; CASAL, “Occupational choice and the egalitarian ethos”, p. 12-15.

combinação de renda e ônus do trabalho. A terceira seção trata das objeções da eficiência e da liberdade ocupacional e da maneira como Cohen as enfrenta. A quarta seção se volta, finalmente, à questão da importância da objeção da liberdade. Nela, apresenta-se a tese central do texto, segundo a qual, contrariamente ao que dão a entender Cohen e algumas das críticas que lhe são feitas, a atuação individual em conformidade com o princípio da diferença não compele ninguém a abrir mão de um trabalho de que gosta por outro no qual seus talentos sejam empregados de maneira socialmente mais útil. A quinta seção expõe e rebate objeções a esse argumento. A sexta seção conclui o trabalho.

I. A crítica de Cohen ao rawlsianismo: os pontos essenciais

A crítica de Cohen tem como ponto de partida o que ele considera como duas premissas fundamentais do rawlsianismo. A primeira é a que trata a parte dos talentos de cada um devida a dons inatos e estruturas sociais como algo incapaz de justificar qualquer vantagem distributivamente relevante, isto é, qualquer vantagem em relação aos bens (no caso de Rawls, os bens primários sociais) tidos como relevantes para a justiça distributiva. A segunda é a de que uma sociedade justa se caracteriza pelo fato de seus cidadãos aceitarem e atuarem de acordo com os princípios da justiça.⁶

De acordo com Cohen, a interpretação tradicional do princípio da diferença é fiel à primeira dessas premissas, mas não à segunda.⁷ O princípio da diferença é fiel à primeira premissa ao determinar que diferenças na distribuição de bens primários sociais sejam abolidas, a não ser que necessárias a favorecer os cidadãos em pior situação. Contudo, é geralmente entendido que, entre as diferenças admitidas pelo princípio em questão, estão as decorrentes de incentivos ao aumento da produção e, em consequência, do bem-estar geral. Suponha-se uma situação de distribuição inicial D1 em que todas as diferenças quanto à distribuição de bens primários sociais foram eliminadas. A oferta de incentivos para o aumento da produção pode levar a D2, uma situação de distribuição em que alguns têm mais do que outros (devido aos incentivos concedidos) e o bem-estar geral é maior do que em D1. Se esse ganho em bem-estar for abrangente o suficiente para que inclusive os cidadãos em desvantagem em relação aos demais em D2 estejam melhor do que se encontravam em D1, a desigualdade em D2, admitindo-se que seja necessária à mencionada melhoria, atende ao princípio da diferença.

A ideia segundo a qual o princípio da diferença permite tratar como justa uma sociedade na qual alguns cidadãos são incentivados a aumentar sua produção (seja

⁶ RAWLS, *A theory of justice*, p. 4, define como sociedade bem ordenada uma “*in which (1) everyone accepts and knows that others accept the same principles of justice, and (2) the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles.*”

⁷ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 69-74.

trabalhando mais arduamente, seja realizando um trabalho socialmente mais útil) contraria, segundo Cohen, a premissa de que uma sociedade justa é uma em que os cidadãos aceitam e atuam em conformidade com os princípios da justiça. Para Cohen, um cidadão que aceita e atua em conformidade com o princípio da diferença é alguém que atua em conformidade com a ideia fundamental desse princípio, que é a de que a parte dos talentos de cada um atribuível a fatores moralmente arbitrários, como a distribuição de dons naturais, não justifica diferenças na distribuição. Uma cidadã que aceita um incentivo para realizar um trabalho para o qual está habilitada graças a algum desses fatores moralmente arbitrários aceita, em outras palavras, ficar em posição de vantagem por força de dons inatos ou de estruturas sociais que a favoreceram. Ao assim fazer, ela aceita diferenças que, à luz da intuição que se encontra à base do princípio da diferença, são imerecidas. Tal conduta não pode ser a de alguém que aceita e atua em conformidade com o princípio em questão.^{8 9}

Os cidadãos beneficiados com incentivos não podem alegar que atuam em conformidade com o princípio da diferença porque a desigualdade que os beneficia é necessária a melhorar a posição dos cidadãos em pior situação, porque essa desigualdade não é necessária. Para melhorar a posição dos cidadãos em pior situação como em D2 sem dar lugar à desigualdade, basta que os cidadãos talentosos trabalhem como trabalhariam em D2 independentemente de incentivo. Os cidadãos talentosos não podem alegar que a passagem de D1 a D2 é necessária para beneficiar os não talentosos, porque ela só é “necessária” pela sua (dos talentosos) falta de disposição a trabalhar como em D2 sem ser especialmente remunerados para isso, e essa falta de disposição a trabalhar (mais arduamente, ou em um trabalho socialmente mais útil) *a não ser* mediante incentivo é incompatível com a ideia justificadora do princípio da diferença.

⁸ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 69, distingue duas interpretações do princípio da diferença, uma tradicional (ou “laxa”) e outra “estrita”. A primeira trata desigualdades na distribuição como necessárias à melhora da situação dos menos afortunados devido à simples falta de disposição dos cidadãos talentosos a trabalhar para o bem-comum independentemente de incentivo. Para a segunda, em contrapartida, a desigualdade não é necessária se constitui meramente uma condição ao aumento da produção decorrente da falta de disposição dos cidadãos talentosos. Cohen então conclui que a interpretação estrita “*is mandatory if we suppose that the people in the society in which it (o princípio da diferença) is applied are themselves attached to the idea of justice that the principle articulates and are motivated by it in their daily lives.*”

⁹ Uma objeção importante à crítica de Cohen alega que os princípios da teoria de Rawls são princípios de aplicação restrita à estrutura básica da sociedade. Ver WILLIAMS, “Incentives, inequality, and publicity”. As ações individuais governadas pelos princípios da justiça seriam, assim, apenas aquelas capazes de influir sobre a referida estrutura básica (por exemplo, o voto). Na esfera de suas ações sem influência sobre a estrutura básica, o cidadão motivado a perseguir exclusivamente o próprio interesse não poderia ser acusado de atuar em desconformidade com o princípio da diferença, já que estaria fora do âmbito de aplicação desse princípio. Para a resposta a essa objeção, ver COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 116 e s.

II. O *ethos* igualitário e os ônus especiais do trabalho

Cohen ataca, pois, uma contradição do rawlsianismo. Para ele, não é possível endossar o princípio da diferença como princípio da justiça (com sua intuição fundamental relativa à arbitrariedade moral dos dons inatos e das estruturas sociais aos quais boa parte dos nossos talentos se devem) e a ideia de que uma sociedade justa requer cidadãos que atuem em conformidade com os princípios da justiça sem, ao mesmo tempo, condenar a falta de disposição de alguns cidadãos a usar seus talentos de maneira socialmente útil senão mediante incentivo. Ao invés de maximizar o autointeresse gozando de incentivos, a cidadã talentosa fiel ao princípio da diferença atua segundo um *ethos* igualitário¹⁰ que a impede de auferir vantagem dos talentos (à medida, ao menos, que esses talentos se devam a fatores moralmente arbitrários) que tem.

A pretensão principal de Cohen nos trabalhos sobre o princípio da diferença é expor uma incongruência do rawlsianismo, e não propor uma teoria alternativa sobre a justiça distributiva. No entanto, ao descrever o *ethos* igualitário que, segundo ele, deveria pautar a conduta de cidadãos que aceitam e estão dispostos a agir de acordo com o princípio da diferença e sua justificação fundamental, Cohen dá indícios de como seria uma sociedade igualitária à sua moda. Ao afirmar que não contradiz o *ethos* igualitário a disposição a aceitar uma remuneração superior à dos demais quando o trabalho a realizar é especialmente oneroso, Cohen argumenta em favor de um igualitarismo que, além da renda, inclua entre os bens relevantes para a distribuição ao menos mais um, a saber, os ônus especiais do trabalho.¹¹ Ao atribuir relevância à renda e aos eventuais ônus especiais do trabalho, Cohen evita a conclusão de que qualquer desigualdade de renda é injusta. Diferenças de renda são justas se, todo o restante sendo igual, servem para compensar ônus especiais do trabalho de alguns.¹²

¹⁰ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 16.

¹¹ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 106-07. Cohen não discorre longamente sobre quando há de se considerar um trabalho especialmente oneroso, mas deixa claro que os ônus em questão são tanto os do trabalho em si como os suportados para se tornar apto a exercê-lo. Ver COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 181.

¹² A sensibilidade aos ônus do trabalho pode justificar parte das vantagens que, sob a interpretação tradicional do princípio da diferença, são oferecidas a alguns cidadãos para que explorem seus talentos de maneira socialmente mais útil. Essas vantagens serão justificadas à medida que o uso mais produtivo de um talento torne o trabalho mais oneroso. Isso faz com que a crítica de Cohen fique restrita ao que ele designa como “caso comum” (COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 57), isto é, aquele em que um incentivo é concedido não como compensação pela onerosidade do trabalho, mas simplesmente como meio de persuadir os cidadãos talentosos a elevarem o valor social da sua produção.

III. O *ethos* igualitário e os problemas da eficiência e da liberdade ocupacional

Para terminar a apresentação da crítica de Cohen ao rawlsianismo, explico nesta seção como Cohen pensa que uma sociedade cujos cidadãos atuam em conformidade com o princípio da diferença (no sentido que ele dá a isso) torna-se invulnerável a objeções relacionadas com a eficiência e a liberdade ocupacional. Dedicarei o restante do trabalho para demonstrar que, ao contrário do que às vezes se supõe,¹³ o igualitarismo coheniano está mais preparado para enfrentar a objeção da liberdade ocupacional do que a da eficiência, embora a resposta mais bem-sucedida à primeira objeção seja outra que não a do próprio Cohen.

A objeção da eficiência consiste no seguinte. De acordo com a tradição rawlsiana, como visto, o princípio da diferença admite o abandono de uma situação de distribuição D1 na qual a distribuição de bens primários é rigorosamente igual por uma situação de distribuição D2 em que alguns são incentivados a aumentar sua produção. A passagem de D1 a D2 é admissível, à luz do princípio da diferença tal como comumente interpretado, se é necessária para beneficiar os cidadãos em pior situação. Além disso, o fato de melhorar a posição tanto dos cidadãos talentosos quanto dos não talentosos faz com que D2 domine D1 no sentido de Pareto.

Cohen supõe que sua crítica ao rawlsianismo está infensa a qualquer objeção relacionada à eficiência porque acredita que, em geral, cidadãos talentosos atuando sob a influência do *ethos* igualitário são capazes de produzir o mesmo que egoisticamente (isto é, mediante incentivo) produzem em D2 sem, todavia, pretender para tanto qualquer vantagem. Chegar-se-ia, assim, a D3, uma situação de distribuição na qual os talentosos trabalham como em D2 mas que preserva a igualdade na distribuição de bens, igualdade essa que, como visto, no caso de Cohen, é sensível a eventuais ônus especiais do trabalho.¹⁴ Diferentemente de D1, D3 não é paretianamente dominada por D2, o que, aceitas as premissas recém enunciadas, leva à conclusão de que, em termos de eficiência, a sociedade igualitária de Cohen não é superada pela sociedade do princípio da diferença em sua interpretação tradicional ou “laxa”.

Em contrapartida, se o *ethos* igualitário força os cidadãos a produzirem como em D2, pode-se arguir que o igualitarismo de Cohen é mais restritivo à liberdade ocupacional do que o de Rawls. Segundo a interpretação tradicional do princípio da diferença, cidadãos

¹³ WILLIAMS, “Incentives, inequality, and publicity”, p. 228; TITELBAUM, “What would a Rawlsian ethos of justice look like?”; CASAL, “Occupational choice and the egalitarian ethos”, p. 12-15.

¹⁴ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 102: “In normal circumstances nothing but the unwillingness (be it justified or not) of the talented to share equally the greater product produced in D2 could make D3 impossible when D2 is possible.”

talentosos têm, para dizer de modo simples, duas opções quanto ao trabalho. Eles podem trabalhar como em D1 ou, então, aceitar incentivos para aumentar sua produção¹⁵, já que, tal como geralmente entendido, o princípio da diferença admite desigualdades na distribuição ocasionadas por incentivos, mas não obriga os cidadãos talentosos a responder a esses incentivos.

O *ethos* igualitário de Cohen, em contrapartida, é entendido como se exigisse dos cidadãos talentosos que elevem sua produção a determinado patamar, o que implica restrições quanto ao modo de trabalhar e até quanto à ocupação em si. Por exemplo, uma cidadã talentosa pode não conseguir alcançar o nível de produção determinado pelo *ethos* coheniano exercendo a profissão de que mais gosta, a jardinagem, e acabar então sendo compelida por esse *ethos* a abandonar a jardinagem por um trabalho cujo valor social seja mais alto, como o de médica.

A resposta de Cohen à objeção da liberdade consiste em dizer que o cidadão influenciado pelo *ethos* igualitário não é coagido a trabalhar seja como for.¹⁶ Se, sob a influência do *ethos* em questão, os cidadãos talentosos procuram exercer funções nas quais a sua produção seja maximizada, eles assim o fazem porque aceitam e atuam em conformidade com a justiça. À falta de uma obrigação legal ou outro meio de constrangimento externo para exercer essa ou aquela ocupação, não se poderia falar, segundo Cohen, de uma violação da liberdade.

Mas o que pode interessar a quem levanta a objeção da liberdade ocupacional não é apenas os limites externos a essa liberdade, mas também os decorrentes de uma certa concepção de justiça. O próprio Cohen manifesta a preocupação de que ninguém seja “escravizado” pela justiça e, em resposta a essa preocupação, concede a cada um uma (ainda que “modesta”) prerrogativa pessoal limitadora das demandas da justiça sobre a ação individual.¹⁷ Como observa Casal,¹⁸ todavia, o igualitarismo de Cohen, à medida que siga exigindo dos cidadãos talentosos que empreguem seus talentos de maneira socialmente útil, sujeita-se à acusação não apenas de ferir a liberdade, como de fazê-lo em prol do aumento da produção e, o que é mais grave, inclusive em sociedades cujos cidadãos já gozem de um satisfatório nível de bem-estar.¹⁹

¹⁵ Na verdade, as opções para o trabalho são tão numerosas quanto forem as ocupações e os modos de exercê-las para os quais o cidadão talentoso puder ser incentivado.

¹⁶ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 189-96.

¹⁷ COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 10; 61.

¹⁸ CASAL, “Occupational choice and the egalitarian ethos”, p. 12-15.

¹⁹ Outra crítica a acusar a falta de liberdade que a releitura coheniana do princípio da diferença implica é a de TITELBAUM, “What would a Rawlsian ethos of justice look like?”. Segundo Titelbaum, uma cidadã que atua de acordo com os princípios da justiça de Rawls não necessariamente se dedicaria à ocupação socialmente mais útil, já que ela não deixaria de ter em vista a prioridade léxica do princípio das liberdades sobre o princípio da diferença, mantendo para si, em consequência, uma certa margem de escolha garantida pelo primeiro dos dois princípios.

IV. Quanto o *ethos* igualitário leva a produzir?

A precisa importância da objeção da liberdade somente pode ser aferida, no entanto, depois de se determinar em que casos o *ethos* igualitário de Cohen de fato constrange as decisões dos cidadãos quanto à ocupação. Curiosamente, Cohen não dá uma resposta clara a essa questão. Isso se explica, talvez, pelo fato de que a sua preocupação nos trabalhos reunidos em *Rescuing Justice and Equality* tenha sido mais a de demonstrar a incoerência do rawlsianismo do que a de apresentar uma teoria igualitária alternativa à de Rawls. Ele é bastante minucioso, em consequência, ao explicar por que o comportamento dos cidadãos que aceitam incentivos ou se recusam a exercer certas ocupações a não ser que incentivados para tanto contradiz o mandamento de atuar em conformidade com o princípio da diferença. Pouco diz, em contrapartida, sobre quais decisões de fato se conformam a esse princípio e, portanto, seriam tomadas por cidadãos dominados pelo *ethos* igualitário.

Uma interpretação, ao meu ver equivocada, acerca de como o igualitarismo de Cohen constrange as decisões sobre o trabalho é a que atribui aos cidadãos a obrigação de produzir como produziriam em uma sociedade governada pelo princípio da diferença em sua interpretação tradicional (D2). Em uma sociedade assim, a estrita igualdade é sacrificada, como observado, pela concessão de incentivos para que cidadãos talentosos produzam de maneira tal a deixar os menos afortunados em situação melhor do que aquela em que estariam sob estrita igualdade (D1). Como bem pondera Pogge,²⁰ no entanto, o ideal de sociedade igualitária que exigisse dos cidadãos talentosos que trabalhem como em D2 faria uma distinção arbitrária entre cidadãos igualmente autointeressados que respondem diferentemente a incentivos. Considere os casos de João e Pedro, que preferem, ambos, a jardinagem à medicina. Ambos são, além disso, sensíveis a incentivos, de modo que aceitariam trabalhar como médicos caso alguma vantagem lhes fosse oferecida. O apreço de Pedro pela jardinagem (ou a resistência à medicina), no entanto, é maior do que o de João, de maneira que Pedro demandaria um salário dez vezes superior ao de jardineiro para se tornar médico, enquanto para João um salário cinco vezes maior seria suficiente. Suponha, por fim, que o salário de um médico em D2 seja mais de cinco e menos de dez vezes superior ao de jardineiro. Isso implicaria, seguindo-se a ideia de que o igualitarismo de Cohen requer que todos trabalhem como em D2, que a sociedade justa é uma na qual João trabalha como médico com um salário igual ao de um jardineiro (com as ressalvas de um eventual direito à compensação por ônus especiais do trabalho e da prerrogativa pessoal), enquanto Pedro segue como jardineiro. O simples fato, porém, de Pedro depender de um incentivo maior do que o de João para abandonar a jardinagem pela medicina não parece suficiente para tratá-los de maneira distinta.

²⁰ POGGE, “On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy, p. 150-52.

Não me parece, entretanto, que Cohen abrace um ideal de sociedade justa segundo o qual se faça a referida distinção entre João e Pedro. Insisto mais uma vez com o ponto de vista de que o objetivo primordial de Cohen em sua crítica ao rawlsianismo é expor a contradição entre, de um lado, a ideia fundamental subjacente ao princípio da diferença e a premissa de que uma sociedade justa é uma na qual os cidadãos atuam em conformidade com os princípios da justiça e, de outro, a interpretação do princípio em questão que permite aos cidadãos talentosos gozar de incentivos para trabalhar de maneira que beneficie os cidadãos em pior situação. Entendo que Cohen deve ser lido como quem afirma, contrariamente a essa interpretação, que a recusa de um cidadão talentoso a trabalhar como trabalharia em D2 em uma sociedade na qual incentivos foram abolidos viola a diretriz do princípio da diferença e, em consequência, não condiz com o ideal de uma sociedade justa tal como Rawls o descreve. Tendo em vista ser objetivo primordial de Cohen o de acusar essa contradição, é natural que a sua análise pareça limitada a casos como o de João, porque são cidadãos como João que, na sociedade do princípio da diferença tal como entendido pelo rawlsianismo, auferem vantagens às quais deveriam renunciar, segundo Cohen, caso suas decisões fossem genuinamente governadas pelo referido princípio. Isso, entretanto, não permite concluir que as obrigações de João sob o igualitarismo de Cohen sejam substancialmente diferentes das de Pedro.

A dificuldade em justificar uma diferença de tratamento para os casos de João e Pedro leva autores a atribuir a Cohen a afirmação de que, em uma sociedade justa, todos são compelidos (com a ressalva da prerrogativa pessoal) a trabalhar de modo a maximizar o valor social da sua produção.²¹ Em consequência (e admitindo-se que o trabalho de ambos como médicos seja socialmente mais útil do que o de jardineiro), tanto João como Pedro seriam pelo *ethos* igualitário a abandonar a jardinagem pela medicina.

Quero agora argumentar que, sendo ou não a do próprio Cohen, essa posição é incompatível com a crítica que ele faz ao rawlsianismo. Pretendo demonstrar que, se Cohen estiver certo quanto à indefensibilidade da proposta de aplicar os princípios da justiça apenas à estrutura básica da sociedade, uma sociedade regulada pela igualdade e justa nos termos de Rawls é uma na qual cidadãos aptos à medicina são moralmente (e não apenas legalmente) livres para trabalhar como jardineiros. Para entender por quê, todavia, é preciso conhecer Maria, a qual, tal como João e Pedro, é mais feliz manuseando o regador do que o bisturi. O diálogo a seguir envolve Maria e um “agente de consciência” (AC)

²¹ SHIFFRIN, “Incentives, motives, and talents”, p. 118: “*If a citizen internalizes the Difference Principle and applies it to her own economic activity, then she will demand only an equal salary to others and perform as productively as possible (in as productive an occupation as possible) in order to maximize the position of the least well off.*” Shiffrin manifesta dúvida sobre se Cohen endossa, de fato, essa afirmação, mas a trata como parte da versão “canônica” do argumento dele. TITTELBAUM, “What would a Rawlsian ethos of justice look like?”, p. 290 e CASAL, “Occupational choice and the egalitarian ethos”, p. 3, interpretam Cohen da mesma maneira.

governamental encarregado de instruir os cidadãos para que atuem segundo o *ethos* igualitário coheniano.

AC: Prezada Maria, embora preze seu trabalho como jardineira, reparo que, com as suas aptidões, você poderia fazer um trabalho socialmente mais apreciado como médica.

Maria: Obrigada, mas eu prefiro ser jardineira.

AC: Gostaria de insistir. Há muitos cidadãos que podem cuidar de plantas como você, mas muito poucos com talento igual ao seu para medicina. Infelizmente, como você sabe, eu não posso oferecer a você nenhum incentivo (como um salário mais alto) para que trabalhe como médica, mas acredito que você deveria mudar de profissão assim mesmo. Lembre-se de que há princípios de justiça, e que, em uma sociedade justa como a nossa, os cidadãos atuam em conformidade com esses princípios.

Maria: Eu sei disso, e é por isso que também recusaria qualquer incentivo, caso me fosse oferecido, para trabalhar como médica. Aceitar um incentivo contrariaria uma ideia na qual eu firmemente acredito, a saber, a de que meu talento para o trabalho de médica se deve à distribuição aleatória e, portanto, moralmente arbitrária de dons naturais²² e, como tal, não permite que eu reivindique uma porção maior do bem relevante para a distribuição, que é uma combinação de renda e ônus especiais do trabalho. Incentivos estão mesmo fora de cogitação para mim, de modo que o meu motivo para recusar seu pedido nada tem a ver com o fato de o salário de médica ser igual ao de jardineira. Eu recusaria seu pedido mesmo que o salário de médica fosse mil ou mais vezes superior ao de jardineira, porque meu motivo para continuar trabalhando como jardineira é, simplesmente, que eu prefiro a jardinagem à medicina.

AC: Entendo, mas você reconhece que, como médica, o seu trabalho teria valor social maior do que como jardineira...

Maria: Perfeitamente, mas isso é irrelevante para mim, porque o princípio utilitário não está, ao meu ver, entre os princípios da justiça, e, portanto, não faz parte da definição de uma sociedade justa que eu atue em conformidade com esse princípio. O princípio, esse sim um genuíno princípio da justiça, que eu subscrevo é o de que fatores moralmente arbitrários como dons inatos não devem influir sobre a distribuição de bens relevantes (nomeadamente, sobre a combinação de renda e ônus especiais do trabalho), e eu me mantenho fiel a esse princípio percebendo pelo trabalho de jardineira o mesmo que meus concidadãos por qualquer trabalho que façam, exceto aqueles cujo trabalho seja especialmente oneroso.

Vale observar uma diferença fundamental entre Maria e Pedro, o qual, na sociedade governada pela interpretação não estrita (tradicional) do princípio da diferença, recusa-se,

²² Presumo que a sociedade justa na qual Maria vive seja governada pelo princípio da equitativa igualdade de oportunidades, de maneira que as diferenças de talentos entre os cidadãos não sejam de atribuir a estruturas sociais.

como Maria, a trabalhar como médico. Embora o comportamento dos dois seja o mesmo, há uma nítida diferença de motivação, pois o que leva Pedro a continuar como jardineiro é o (para ele) baixo incentivo oferecido para o exercício da medicina. Do ponto de vista motivacional, Pedro viola o princípio da diferença, já que ele está disposto a permitir que seus talentos, que se devem em parte a fatores moralmente arbitrários, assegurem-lhe uma renda superior à de outros. O motivo de Maria para permanecer jardineira é muito diferente e, à primeira vista ao menos, não viola a ideia fundamental segundo a qual diferenças na distribuição não podem ser justificadas por dons inatos.²³

Quero enunciar agora a tese central deste trabalho, segundo a qual o comportamento de Maria (e a sua motivação) está de acordo com o princípio da diferença e é, portanto, compatível com a ideia de uma sociedade justa (nos termos de Rawls) governada por esse princípio, de modo que cidadãos que atuam em conformidade com um *ethos* derivado do princípio da diferença não estão moralmente compelidos a trabalhar da maneira socialmente mais útil possível. Em lugar de vulnerável à objeção de violar a liberdade ocupacional, a sociedade justa defendida por Cohen em sua crítica ao rawlsianismo é atacável sob o ponto de vista da eficiência. Ela é paretianamente dominada por uma sociedade na qual haja incentivos para um aumento da produção que beneficie a todos e em que, devido à ausência de um *ethos* igualitário, os cidadãos talentosos respondam a esses incentivos em suas decisões a respeito da ocupação.

V. Objeções

Passo a examinar agora possíveis objeções à tese enunciada ao final da seção anterior. Uma delas é a que expressarei a seguir, valendo-me uma vez mais da voz do agente de consciência que tenta persuadir Maria a trabalhar como médica:

AC: Eu entendo, Maria, que os seus atos e motivações atuais estão em total conformidade com o princípio da diferença. Você não apenas ganha o mesmo que os demais como está irremediavelmente disposta a rejeitar qualquer vantagem desigual para explorar seus talentos moralmente arbitrários. Seu motivo para continuar jardineira, está claro agora para mim, nada tem a ver com a falta de incentivo para trabalhar como médica. O fato, todavia, é que em uma sociedade regida pela versão tradicional do princípio da diferença, na qual incentivos fossem admitidos e os cidadãos estivessem moralmente livres

²³ SHIFFRIN, “Incentives, motives, and talents”, p. 129: “*Acceptance that talents are morally arbitrary limits what reasons a citizen may act upon, as opposed to requiring that the citizen positively advance a particular end, namely the maximal benefit of the least well off.*” Discordo de Shiffirin, todavia, quando ela afirma que “*on Cohen’s account, there is a prima facie problem with declining the job that better serves the least well off because it is inconsistent with the internalization of the Difference Principle.*” Ver SHIFFRIN, “Incentives, motives, and talents”, p. 129-130.

para atuar de acordo com um *ethos* diferente daquele que obedecem agora, você provavelmente aceitaria o incentivo que lhe seria oferecido para trabalhar como médica, e não jardineira. O que eu quero, pois, é que você replique nas circunstâncias atuais a decisão quanto à ocupação que tomaria sob as condições recém descritas, sem, evidentemente, requerer qualquer benefício adicional para tanto.

Embora o ponto central da resposta à objeção levantada agora pelo agente de consciência não tem a ver com a dificuldade que Maria enfrentaria para seguir a instrução que recebeu, vale observar que essa dificuldade não é desprezível. Uma cidadã de uma sociedade justa como Maria pode não saber o quão incentivada seria a explorar um certo talento em uma sociedade na qual tais incentivos fossem tolerados. Além disso, ainda que ela receba essa informação do agente de consciência (isto é, a informação sobre quanto mais ganharia para trabalhar como médica), pode ser difícil para Maria definir como reagiria. Perguntas assim são às vezes difíceis de responder para quem vive em uma sociedade desigual e toma decisões sobre o trabalho autointeressadamente (você saberia determinar com exatidão o incentivo de que precisaria para abandonar o trabalho atual por outro que aprecie menos?). Que dizer, então, de alguém como Maria, que pode ter sempre vivido em uma sociedade justa na qual aprendeu desde cedo a repudiar práticas violadoras da igualdade?

Penso, de qualquer modo, que a falha principal da objeção apresentada pelo agente de consciência não reside na dificuldade de Maria para fazer o que ele pede. A falha principal consiste na falta de uma razão para concluir que, fazendo o que o agente lhe pede, Maria estará sendo mais fiel ao princípio que diz professar do que ao seguir com seu trabalho de jardineira. Por que a igualdade exigiria que a decisão sobre o trabalho a exercer se baseie na pergunta contrafática do agente? Mesmo aceitando, uma vez mais, que a igualdade governe não apenas os atos, mas também as motivações dos cidadãos talentosos, é difícil ver por que Maria estaria contrariando a igualdade caso admitisse que um incentivo a levaria a trabalhar como médica nas condições hipotéticas do agente e continuasse, não obstante, trabalhando como jardineira nas condições presentes. Pois o fato é que o motivo atual de Maria para ser jardineira não tem a ver com a falta de incentivo para o exercício de outra profissão, porque, tal como está hoje motivada, Maria não abandonaria a jardinagem por incentivo algum, e não apenas porque gosta de ser jardineira, mas também porque incentivos lhe são repugnantes. Para aceitar a objeção do agente de consciência, portanto, teríamos que aceitar algo mais do que a afirmação de que é parte da definição de uma sociedade justa que os atos e motivações dos cidadãos se conformem aos princípios da justiça. Seria preciso aceitar que a justiça exige dos cidadãos que tomem certas decisões replicando o que fariam em uma sociedade injusta na qual estivessem injustamente motivados, e é difícil imaginar que razões poderíamos ter para aceitar essa afirmação adicional.

O agente de consciência volta à carga, desta vez com o seguinte:

AC: Deixemos de lado perguntas contrafáticas difíceis. O ponto, Maria, é que se aceitarmos a conclusão de que a justiça a deixa livre para ser jardineira ao invés de se dedicar a um ofício socialmente mais útil, você estará em vantagem em relação a muitos dos seus concidadãos, o que é algo que você abomina. Você estará em vantagem, em primeiro lugar, por ter a faculdade de escolher com o que trabalhar. Você é atualmente jardineira, mas seria muito bem-vinda caso decidisse trabalhar como médica, de modo que as duas ocupações (e talvez outras) são elegíveis para você, enquanto para outros não há escolha. Segundo, você também estará em vantagem porque ama a jardinagem, e nem todos têm a chance de trabalhar com algo de que gostam tanto.

A nova objeção do agente de consciência tem, como se vê, duas partes. Na primeira, ele afirma que a decisão de Maria sobre o trabalho viola a justiça porque a põe em vantagem em relação a outros cidadãos no que respeita à liberdade ocupacional. Na segunda, Maria está em vantagem porque trabalha com o que gosta. As duas partes da objeção são, vale notar, independentes. É possível ter mais liberdade ocupacional do que outros, no sentido de ter mais profissões entre as quais escolher, e, ainda assim, não ter a chance de trabalhar com o que realmente se gosta. Por outro lado, mesmo aquele que se vê privado de escolha pode ter a sorte de que o trabalho que lhe cabe lhe seja agradável. Considerando isso, examinarei as duas partes da objeção separadamente.

No que se refere à liberdade ocupacional²⁴, é preciso, antes de mais nada, tratar da afirmação feita pelo agente de consciência de que “para outros não há escolha”. Poderíamos conceber uma sociedade igualitária como uma na qual todos (exceto crianças e inválidos) trabalham mas são igualmente livres para escolher em que trabalham. Em uma sociedade assim, Maria não estaria em vantagem ao poder escolher entre os trabalhos de jardineira e médica, porque todos poderiam escolher entre essas e quaisquer outras ocupações. A objeção do agente quanto à liberdade ocupacional somente faz sentido, pois, se supusermos que esse não é o caso. Isso, porém, leva à questão: por que não supor que a sociedade igualitária é uma na qual os cidadãos (todos eles) possuem a faculdade de escolher com o que trabalham?

Parece haver duas opções no que diz respeito à relação entre igualdade e liberdade ocupacional. Pode-se, primeiro, afirmar que a liberdade ocupacional é irrelevante para a

²⁴ SHIFFRIN, “Incentives, motives, and talents”, p. 129 mostra-se sensível à objeção do agente de consciência no que se refere à liberdade ocupacional. Ela defende que a adesão a um *ethos* igualitário é compatível com que pessoas como Maria recusem mudar para um trabalho com valor social superior ao atual, mas apenas se atendida a condição de que todos disponham de um comparável leque de escolhas quanto à ocupação. Como ela própria reconhece (SHIFFRIN, “Incentives, motives, and talents”, p. 135), isso supõe uma “*expansion of the primary goods metric to include sensitivity to the range of choice of occupations*”. Graças a essa expansão, os cidadãos talentosos que de fato se aproveitam de um leque de escolhas superior ao de outros aceitam para si uma vantagem ao mesmo tempo relevante em termos distributivos e moralmente injustificada.

igualdade, isto é, que essa liberdade não está entre os bens cuja distribuição deve ser igual. Se a liberdade ocupacional for irrelevante para a igualdade e para a justiça em geral, uma sociedade justa não precisa garantir a mesma liberdade ocupacional a todos, e a oferta de postos de trabalho pode obedecer a algum outro interesse que não o da justiça. Em uma sociedade assim, é provável que nem todos tenham a chance de trabalhar como jardineiros ou médicos por não possuírem as aptidões tidas como suficientes para uma profissão e outra. O problema é que, se a liberdade ocupacional for irrelevante para a justiça, a objeção do agente perde sentido, porque a faculdade de escolher entre a jardinagem e a medicina não deixará Maria em uma posição de vantagem moralmente relevante frente a outros cidadãos.

A segunda opção é tratar a liberdade ocupacional como parte dos bens que, em uma sociedade justa, são igualmente distribuídos. Nesse caso, de duas uma: ou a liberdade ocupacional é comensurável com os demais bens relevantes para a distribuição (por exemplo, renda e ônus do trabalho), ou não é. Se ela for incomensurável, de maneira que a justiça requeira igual liberdade ocupacional independentemente da distribuição dos outros bens, a pergunta que fica é: por que não supor que uma sociedade igualitária seja uma na qual não apenas Maria, mas todos os demais estão moralmente livres para trabalhar como queiram? Uma sociedade na qual todos gozam de total liberdade ocupacional é tão igual, no que se refere à distribuição dessa liberdade, como uma na qual ninguém disponha dessa liberdade.²⁵ Por outro lado, se a liberdade ocupacional for comensurável com outros bens, como a renda, então a acusação de que Maria está em vantagem sobre os demais tem uma resposta que mantém Maria livre para trabalhar como jardineira, porque então a vantagem que Maria possui quanto à liberdade pode ser compensada por uma desvantagem em renda. Maria permaneceria, em outras palavras, livre para trabalhar como jardineira, contanto que aceitasse receber uma renda inferior à dos demais a fim de compensar a liberdade ocupacional de que dispõe.

Passemos agora à segunda parte da objeção, a que se refere ao fato de Maria estar em vantagem em relação aos demais por trabalhar com o que adora. De novo aqui, a objeção do agente de consciência só faz sentido se supusermos que Maria está, quanto a isso, em posição diferente da de outros, que não exercem ou tiveram a chance de exercer um trabalho que lhes agrada tanto quanto a jardinagem a Maria. Podemos presumir que a sociedade de que estamos falando é uma na qual tanto jardineiros como médicos são selecionados de acordo com suas aptidões, e que nem todos os que amariam trabalhar como jardineiros ou médicos têm talentos suficientes para tanto.

²⁵ Por razões de eficiência, é sem dúvida preferível uma sociedade na qual ninguém seja livre para escolher sua ocupação a uma em que todos sejam livres. Mas se, sensível a isso, Maria decidir trabalhar como médica, sua decisão não será mais exclusivamente de atribuir a um *ethos* igualitário.

Dito isso, é possível que, em parte, a objeção do agente seja de rebater à luz das considerações de Cohen sobre o que é importante para a igualdade. Admitindo-se que uma distribuição igual seja sensível à renda e aos ônus do trabalho, o fato de o trabalho como jardineira ser prazeroso e, nesse sentido, pouco oneroso para Maria realmente a põe em vantagem sobre aqueles que não gostam tanto do trabalho que fazem caso a renda percebida por uma e outros seja a mesma. Porém, embora, tendo isso em vista, o agente de consciência esteja acerto ao acusar Maria de ficar em posição de vantagem sobre outros cidadãos, não se tira daí a conclusão de que a única maneira de Maria fazer com que essa vantagem desapareça é deixar a jardinagem pela medicina. Se a igualdade depende do pacote constituído por renda e ônus do trabalho, é suficiente para que Maria fique em posição igual à dos cidadãos cujo trabalho é menos atraente e, portanto, mais oneroso que a renda dela diminua o suficiente para compensar a baixa onerosidade da sua atual ocupação.

Há um outro sentido, entretanto, no qual um parâmetro de distribuição formado pela combinação de renda e ônus do trabalho não endossa a afirmação de que Maria está em vantagem em relação aos cidadãos que não gostam do seu trabalho. É que o fato de um trabalho ser apreciado não significa que a sua execução não seja onerosa ou até mesmo especialmente onerosa. Posso gostar do meu trabalho não porque seja fácil, mas sim porque, apesar de desafiante ou árduo (ou justamente porque desafiante ou árduo), ele faz com que me sinta realizado. Um atleta que dedica muitas horas diárias a treinamento e leva uma vida de privações pode ainda assim gostar enormemente do que faz, mas isso não quer dizer que seu trabalho não seja oneroso, ou até mais oneroso do que o trabalho da maioria. Pode ser que a jardinagem exija de Maria um sacrifício quase comparável ou até comparável ao de um atleta ou artista, de maneira que a preferência dela pelo trabalho de jardineira nada tenha a ver com a facilidade para executá-lo. Em tal hipótese, não haveria razão para reduzir a renda de Maria de maneira a compensar a falta de onerosidade do trabalho que ela atualmente faz. Por outro lado, se os únicos bens considerados forem a renda e os ônus do trabalho, tampouco se pode afirmar, como fez o agente, que Maria está em vantagem sobre outros cidadãos.

A afirmação de que Maria pode estar em vantagem apesar de seu trabalho ser tão (ou até mais) oneroso do que outro qualquer depende, como se pode notar, de que a concepção de igualdade que se tem em vista seja sensível a outros bens além da combinação de renda e ônus do trabalho. Uma possibilidade é tratar a autorrealização pelo trabalho como uma terceira espécie de bem relevante para a distribuição, de modo que a questão de saber se um cidadão está ou não em posição de vantagem moralmente relevante sobre os demais deva ser respondida mediante uma avaliação da renda, dos ônus e da

autorrealização pelo trabalho de cada um.²⁶ Novamente, entretanto, seria preciso optar entre tratar ou não o bem da autorrealização como comensurável em relação aos demais, e, em qualquer das hipóteses, a objeção do agente de consciência falharia na tentativa de persuadir Maria a abandonar a profissão de que gosta. Se o bem da autorrealização é incomensurável, a igualdade é indiferente entre uma sociedade na qual todos se autorrealizam pelo trabalho que fazem e outra na qual ninguém se autorrealiza. Para fazer desaparecer a diferença entre Maria e outros cidadãos, bastaria, assim, criar condições para que todos se autorrealizem com o trabalho que executam.²⁷ Se, por outro lado, o bem da autorrealização é comensurável com a renda e os ônus do trabalho, então a vantagem de que o agente de consciência acusa Maria pode ser suprimida mediante uma diminuição da renda ou ao se tornar o trabalho de jardineira mais oneroso para Maria do que atualmente é. Em qualquer dos casos, o ideal de igualdade que Maria professa e pelo qual pauta seu comportamento não a impeliria a abandonar a jardinagem em favor da medicina.

VI. Conclusão

Neste trabalho, argumentei que a crítica de Cohen ao rawlsianismo é compatível com um ideal de sociedade na qual todos gozam de liberdade ocupacional, e isso não simplesmente porque a lei não obriga ninguém a exercer determinado trabalho, mas também porque a justiça, apesar de governar as decisões e motivações dos cidadãos quanto ao trabalho, não requer que os cidadãos empreguem seus talentos de maneira a maximizar o valor social do que produzem. O que é incompatível com o *ethos* igualitário de Cohen é que os cidadãos aceitem incentivos ou se recusem a ter uma ocupação pela falta de incentivos para tanto. Cidadãos de uma sociedade justa governada pelo princípio da diferença (que atuam, pois, em conformidade com esse princípio), entretanto, são avessos a incentivos e, por isso, tomam suas decisões sobre a ocupação independentemente deles.

Ao invés de vulnerável à objeção da liberdade ocupacional, pois, o igualitarismo de Cohen fracassa em sua aspiração a superar o dilema entre igualdade e eficiência.

²⁶ Alguns autores têm argumentado no sentido de que a oportunidade para um trabalho significativo (entendido como trabalho interessante ou desafiante) ou que envolva participação nas decisões da empresa tem importância para uma distribuição segundo a teoria de Rawls porque é parte do bem primário social que Rawls designa como “as bases sociais do autorrespeito”. Ver O’NEILL, “Three Rawlsian routes towards economic democracy”; MORIARTY, “Rawls, self-respect, and the opportunity for meaningful work”. Sob essa ótica, o fato de que teve a oportunidade para trabalhar como jardineira pode deixar Maria em vantagem sobre outras pessoas no que se refere à distribuição do bem primário em questão.

²⁷ Ou, se a ideia de igualdade em questão parecer exageradamente sensível a considerações de bem-estar, poder-se-ia tomar como bem relevante para fins de distribuição a oportunidade para a autorrealização pelo trabalho e criar condições para que, assim como Maria, todos gozem dessa oportunidade.

Cohen parece pensar ter resolvido esse dilema ao supor, ao meu ver erroneamente, que os cidadãos de uma sociedade justa tal como ele a concebe replicariam as decisões sobre trabalho que estariam motivados a tomar em uma sociedade desigual na qual suas ações não estivessem submetidas ao *ethos* igualitário. As motivações dos cidadãos de uma sociedade justa, todavia, são outras, e não há nada que contrarie a ideia fundamental do princípio da diferença se uma cidadã de uma sociedade assim relega um trabalho para o qual está apta em favor de um outro menos útil socialmente. Essa liberdade ocupacional que a justiça de Cohen concede deixa margem, contudo, a que uma sociedade justa regulada pelo princípio da diferença seja paretianamente dominada por outra na qual incentivos e motivações egoístas permitam elevar o valor total da produção em benefício de todos.

COHEN'S CRITIQUE OF RAWLSIANISM AND THE PROBLEMS OF OCCUPATIONAL AUTONOMY AND EFFICIENCY

Abstract: this article addresses G. A. Cohen's critique of Rawlsianism. Departing from the usual view, I argue that Cohen's critique is compatible with an ideal of just society in which talented citizens enjoy occupational autonomy. The problem with an egalitarianism of Cohen's style is to conciliate equality and efficiency.

Keywords: Cohen; Rawls, justice, occupational freedom; efficiency

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASAL, Paula. "Occupational choice and the egalitarian ethos". *Economics and Philosophy*, v. 29, p. 3-20, 2013.

COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

MORIARTY, Jeffrey. "Rawls, self-respect, and the opportunity for meaningful work". *Social Theory and Practice*, v. 35, n. 3, p. 441-459, 2009.

O'NEILL, Martin. "Three Rawlsian routes towards economic democracy". *Revue de Philosophie Économique*, v. 8, n. 2, p. 29-55, 2008.

POGGE, Thomas W. "On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy". *Philosophy & Public Affairs*, v. 29, n. 2, p. 137-169, 2000.

RAWLS, John. *A theory of justice*. ed. rev. Cambridge: Belknap Press, 1999.

SHIFFRIN, Seana Valentine. “Incentives, motives, and talents”. *Philosophy & Public Affairs*, v. 38, n. 2, p. 111-142, 2010.

TITTELBAUM, Michael G. “What would a Rawlsian ethos of justice look like?”. *Philosophy & Public Affairs*, v. 36, n. 3, p. 289-322, 2008.

WILLIAMS, Andrew. “Incentives, inequality, and publicity”. *Philosophy & Public Affairs*, v. 27, n. 3, p. 225-247, 1998.

PERSPECTIVA DO CONCEITO DE POLÍTICO À LUZ DA FILOSOFIA DE JACQUES RANCIÈRE E GIORGIO AGAMBEN

*André Carvalho de Moura*¹

*Hitalo Tiago Nogueira de Almeida*²

Resumo: Uma parte considerável do atual pensamento filosófico-político tem se renovado no sentido de recolocar a questão da política a partir de uma perspectiva do *comum* e de uma problematização do sujeito político, mediante suas representações e alternativas de emancipação. Nesse diapasão, encontram-se os filósofos Jacques Rancière e Giorgio Agamben, os quais têm sido cada vez mais estudados nos departamentos de pesquisa do Brasil. No intuito de estabelecer uma apresentação de caráter pedagógico, o presente artigo objetiva desenvolver uma articulação teórica entre esses dois pensadores contemporâneos em torno da ideia do “político”, enfatizando-a como categoria simbólica no seio das sociedades democráticas ocidentais, de modo a despertar possibilidades de pesquisas em estudos posteriores.

Palavras-chave: biopolítica – democracia – político

Heródoto realizou na antiguidade clássica um relato acerca dos citas. Eles tinham o hábito de cegar os escravos para submetê-los com eficiência a sua condição servil: ordenhar gado. Essa ordem foi perturbada quando esses guerreiros partiram em expedição para Ásia, ficando ali durante o prazo de uma geração. Nesse interregno, os filhos de escravos nasceram com os olhos saudáveis e perceberam que não estavam na condição de “escravo”, pois tinham os mesmos atributos que seus opressores. A partir dessa nova concepção, aguardaram armados os guerreiros voltarem de expedição para, então, enfrentarem-nos em guerra.

Os guerreiros, ao retornarem, depararam-se com os “escravos” enxergando e empunhando armas. Eles investiram contra os “escravos”, subestimaram estes vaqueiros armados e acreditaram que os esmagariam facilmente, mas fracassaram. Todavia, em nova

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco e bolsista da FACEPE. Orientador: prof. Dr. José Afonso da Silva Júnior. *E-mail*: andrecarvalho.com@gmail.com

2 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Orientador: prof. Dr. Sandro Cozza Sayão. *E-mail*: hitalotiago@hotmail.com

investida os citas atacaram os rebeldes, agora não mais empunhando lanças, porém chicotes, mostrando aos vaqueiros sua condição servil. Com êxito fizeram os “escravos” partirem sem lutar.

Esse relato expressa uma condição genésica das relações humanas: a ordem “natural” das sociedades é a ordem de dominação ou a desordem de revolta. Os escravos dos Citas disputavam uma igualdade baseada nas armas, guerreira; mas tiveram sua revolta prontamente dissolvida a partir da lembrança simbólica da segregação entre senhores e servos.

Assim, temos que a divisão de classes – principalmente enquanto categorias simbólicas políticas – é encontrada em relatos e textos na antiguidade clássica.³ Por isso, é preciso assinalar, antes de tudo, conforme enfatiza o filósofo Jacques Rancière no livro *O desentendimento*, que: “foram os antigos, muito mais que os modernos, que reconheceram no princípio da política a luta dos pobres e dos ricos. Mas reconheceram exatamente [...] sua realidade propriamente política”.⁴

A política seria entendida, então, justamente na interrupção dessa ordem “natural” de dominação pura de um ser humano para com o outro. Sendo assim, a revolta dos escravos dos citas não cria uma comunidade dividida, logo não se caracteriza como uma luta política, mas pura revolta contra a opressão. Pois só há política porque a ordem “natural” dos reis, senhores, proprietários, etc., é interrompida: “Há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas”⁵.

Rancière defende sua tese partindo da linha fundadora da comunidade Grega, na qual Aristóteles define a condição política do homem em duas dimensões: a primeira é a *zoé*, ou seja, mera existência biológica, inerente a qualquer ser vivente. Contudo, devido à faculdade da linguagem, o homem é o único animal capaz de compreender e exprimir o *logos*, portanto, o único animal capaz de participar da comunidade política. Sendo assim, a outra dimensão da vida humana é a *bios*, ou seja, vida política. O homem é, deste modo, o único animal possuidor dessa natureza, o único a deter o *logos*.

Todavia, Aristóteles deixa transparecer nessa ideia a lógica do desentendimento, distintiva da racionalidade política. Ora, não é a simples faculdade de fala que dá ao homem grego antigo a legitimidade de exprimir seu *logos* na *polis*. Antes dessa fala ser reconhecida, a

³ O próprio Aristóteles confessa no livro IV de *Política*, que “Quase em toda parte, são os abastados que parecem ocupar o lugar das pessoas de bem”. E no capítulo V, *División de los gobiernos*, Aristóteles afirma “dondequiera que el poder está en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia [...] La riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres”.

⁴ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 26.

⁵ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 30.

comunidade já estaria dividida, de tal maneira que antes é necessário ao homem possuir a legitimação de seu lugar de interlocução.

Por conseguinte, o *logos* se torna critério, e ao mesmo tempo não, da participação dos cidadãos na comunidade. O escravo, por exemplo, poderia reconhecer a linguagem, mas não tinha um *status* social para exprimir sua participação⁶. Estamos falando de uma singularidade na linha fundadora da *polis*, em que essa transição é uma falsa evidência. Isso significa que o *logos* não é apenas a palavra, mas é também o próprio lugar de fala. Rancière fala que a *arkhé* da comunidade se funda na impossibilidade do povo participar efetivamente da comunidade, pois o problema da sociedade não é a simples oposição entre ricos e pobres.

O mal é mais profundo. Da mesma forma que o povo não é realmente o povo mas os pobres, os próprios pobres não são verdadeiramente pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litúgio.⁷

Antes do *demos* ser afetado em seus direitos – aqueles de igualdade, positivados na legislação da *polis* – ele já é “danificado” na própria distribuição sensível da comunidade. No livro *A partilha do sensível*, Rancière enuncia que há um sistema de evidências sensíveis que define a comunidade e a divisão das ocupações de cada um. A divisão do sensível determina quem pode tomar parte em função do que faz, quem é visível ou não no espaço comum, quem tem competências ou incompetências para participar dele.

Essa partilha, que é ao mesmo tempo partir e compartilhar, fundamenta uma das teses centrais de Jacques Rancière: existe na base da política uma estética, que não tem a ver com a “estetização da política” na “era das massas”, de que trata Walter Benjamin, mas conforme fala Kant – revisitado por Foucault: é “o sistema de formas *a priori* determinando o que dá a sentir.”⁸

Sendo assim, no seio da comunidade a dominação exprime uma ordem do sensível que organiza a próprio domínio dos opressores. É por esse motivo que, da Grécia antiga até os dias atuais, o partido dos poderosos não reconhece o *logos* articulado por seres sem o quinhão necessário nessa divisão, sem palavra possível de ser proferida. Mas isso nos diz também outra coisa: a definição entre opressores e oprimidos é contingencial. Se não há ordem divina ou genuinamente natural que funda

⁶ O escravo participaria da comunidade da linguagem apenas sob forma de compreensão, *aisthesis*, mas não sob forma de posse, *hexis*.

⁷ RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento*, p. 28.

⁸ RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*, p. 16.

a dominação na divisão sensível da *polis*, significa que a própria desigualdade inscrita no interior da comunidade pressupõe a igualdade.

Há então duas lógicas na relação humana, confundindo-se no seio da comunidade: a lógica da harmonia que preserva a desigualdade e a lógica que distorce essa harmonia e atualiza as contingências da igualdade. Rancière chama de *polícia* a lei que define os participantes da comunidade, a ordem sensível, mantenedora do *status quo*.

A pressuposição pura e simples da igualdade é uma conclusão desconcertante que possibilita uma operação política de “ruptura de toda lógica do comando, de todo princípio da distribuição natural dos papéis em função das qualidades de cada parte”⁹. Uma ruptura que é, na verdade, um escândalo para a ordem policial, uma cena que, na gênese da *polis* grega, se chamou *democracia*. Sendo assim, a *democracia* é originalmente um modo de subjetivação da política, é o nome de uma interrupção singular da ordem policial.

O nome *democracia*, na Grécia Antiga, foi utilizado pela primeira vez como um insulto inventado pelos adversários dos “democratas”.¹⁰ Acontece que o *demos* em Atenas era constituído pelos pobres, uma categoria econômica e principalmente simbólica, despossuída de valor na sociedade. Uma das grandes reformas que inauguram a *democracia* grega foi a instauração da liberdade do *demos*, ocorreu depois que a escravidão por dívidas foi abolida: “A simples impossibilidade, para os *oligoi*, de reduzir à escravidão seus devedores transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade do povo”.¹¹

Ora, o uso de sujeito sem partes na comunidade para designá-la como poder do povo, é uma cisão inédita nas formas sensíveis da *polis*. Assim, na *democracia* o *demos* está já de início injustiçado, e por isso, é este mesmo sujeito político o responsável por inserir um litígio no seio da ordem estabelecida. E, finalmente, é a *democracia* uma comunidade litigiosa que tenciona uma lógica policial e uma lógica política.

A “igualdade” que os chefes do partido popular deram ao povo de Atenas é para ele apenas a fome nunca saciada do cada vez mais: cada vez mais portos e navios, mercadorias e colônias, arsenais e fortificações. Mas ele sabe muito bem que o mal é mais profundo. O mal não é essa fome insaciável de navios e de fortificações. É que, na Assembleia do povo, qualquer sapateiro ou ferreiro possa levantar-se para dar sua opinião sobre a maneira de conduzir esses navios ou de construir essas fortificações e, mais ainda, sobre a maneira justa ou injusta de usá-los para o bem comum.¹²

⁹ RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*, p. 369.

¹⁰ RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*, p. 360.

¹¹ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 23.

¹² RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 30.

Mas como ocorre o conflito entre a lógica da igualdade e a ordem policial? O que acontece quando a *polícia* tenta reprimir uma manifestação política? A igualdade não se inscreve diretamente na ordem social, mas é manifesta através de um dissenso, uma ruptura do sensível. Do ponto de vista policial, por exemplo, a rua é um espaço de circulação, entretanto, manifestantes costumam contestar esse espaço como sendo um lugar para reivindicar assuntos da comunidade.

O dissenso não é um conflito de pontos de vista, não é a oposição entre Estado e cidadão, mas é um litígio no qual há primeiramente uma disputa pela constituição de um lugar comum de interlocução – já que o oprimido não é contado na comunidade; e só após a constituição de um lugar de fala para os não contados, é possível se instaurar uma situação de diálogo consensual. Os agentes políticos criam esse mundo comum, fingindo que ele existe, como uma ficção em que essa inscrição já distorceria a lógica estabelecida. Não se trata do modelo da razão comunicativa habermasiano, mas uma racionalidade singular em que “pelo menos um dos elementos de cena não está constituído em seu lugar”.¹³

Esse elemento fora do lugar é o sujeito político. E foi Karl Marx quem formulou com precisão a sua natureza dissensual, afirmando que o proletário é uma classe da sociedade que não é uma classe da sociedade. Ou seja, é o sujeito político um operador de desclassificação, uma potência que desfaz a ordem estabelecida. Rancière utiliza como exemplo o litígio do revolucionário Louis Auguste Blanqui, processado por insurreição:

Por ocasião do processo, o procurador lhe pergunta, como de costume, sua profissão. Blanqui responde apenas: ‘Proletário’. O procurador então exclama: ‘Isso não é uma profissão’. Blanqui replica: ‘É a profissão de 30 milhões de franceses que vivem de seu trabalho e que são privados de direitos políticos.’¹⁴

O *proletário* designado por Blanqui é um sujeito político e não um ofício, como queria entender a lógica policial; não é uma classe trabalhadora manual, mas uma não-classe que só existe através dessa subjetivação que as operações políticas fazem contar. Os sujeitos políticos só existem em ato, quando constroem uma virtualidade: comunidades litigiosas que rompem a configuração da ordem policial. A política é, portanto, a lógica do dissenso.

Contudo, se temos que a operação política é um desvio da ordem “natural”, é compreensível que esteja constantemente ameaçada a se dissipar nas partes orgânicas da sociedade; a racionalidade do dissenso tende a ser suprimida pela racionalidade consensual: “Da Atenas do século V antes de Jesus Cristo até os governos de hoje em dia, o partido

¹³ RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*, p. 377.

¹⁴ RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*, p. 378.

dos ricos sempre terá dito uma única coisa – que é muito exatamente a negação da política: *“não há parcela dos sem-parcela”*.¹⁵

Há, portanto, duas razões que se tencionam desde a gênese da sociedade democrática ocidental: as lógicas do dissenso e a do consenso. A sabedoria consensual assume uma tese de que a antiga forma do político está caduca. O que fundamenta essa perspectiva é o entendimento de que a *barbárie* do totalitarismo é resultado do ocultamento dos problemas reais da sociedade, por parte de sujeitos fictícios – classes, povos, proletariado. Nessa medida, teríamos atualmente desembaraçado os “verdadeiros” problemas sociais, identificando o papel necessário das diferentes partes do corpo social para assegurar a coesão e prosperidade da comunidade.

A esse estado idílico da política, atribui-se geralmente o nome de democracia consensual, um tipo que se legitimou no triunfo sobre o totalitarismo, enquanto regime de governo mais justo e capaz de fornecer condições materiais para a comunidade; mas também numa vitória sobre a própria democracia, encerrando um modelo que se legitima na ruína dos “mitos” do povo e da democracia “real”.

Para Rancière, o regime democrático que sobrevive diante das catástrofes totalitárias sofre uma “sensível perda de afeição por suas formas”¹⁶, fundamentando-se não no reforço de instituições que garantiriam a representatividade do povo, mas na adequação de suas formas a uma pretensa filosofia da necessidade atrelada aos desejos do mercado. A ironia é que os chamados regimes democráticos liberais retomam um marxismo rasteiro ao assumir que os governos são coibidos por um mercado internacional que limita a margem de manobra dos nossos representantes – o que já foi escandaloso nas teses de Marx.

A democracia pós-totalitária, ou a “pós-democracia” nos dizeres de Rancière, implica, na verdade, a prática consensual do apagamento das formas do agir democrático. Não se trata de um tipo pós-moderno, mas de uma prática governamental que liquida a aparência própria da democracia identificando os dispositivos institucionais e a sociedade, fazendo desaparecer o sujeito político. A pós-democracia é, portanto, uma democracia em que a razão consensual se torna hegemônica, um idílio do político que pressupõe a concordância racional entre os cidadãos e os governos, em detrimento do conflito.

O consenso não é portanto simplesmente a opinião razoável de que é melhor discutir do que brigar [...] O consenso é a pressuposição de uma objetividade total dos dados presentes e dos papéis a distribuir. É um

¹⁵ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 29.

¹⁶ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 100-101.

sistema perceptivo que identifica o povo político à população real e os atores políticos às partes do corpo social.¹⁷

Esse sistema possibilita identificar o povo à população real através de um regime de opinião, fazendo desaparecer a aparência litigiosa do povo a partir de dados e pesquisas de opinião pública, sistemas de sondagem, simulações, que tornam o cidadão verdadeiramente representável sem realmente sê-lo. O povo “está sempre a um só tempo, totalmente presente e ausente. Está inteiramente preso numa estrutura do visível que é aquela em que tudo se vê e em que não há portanto mais lugar para a aparência.”¹⁸ À aparência democrática do povo o consenso opõe uma realidade simulada.¹⁹

A ausência do *demos* se afirma na identificação entre um estado gestor - atributo de um governo em que uma filosofia da necessidade se impõe diante da estrutura econômica mundial e em que o povo está perfeitamente representado em suas formas, ainda que não precise ser consultado - e o Estado de Direito. Uma vez que o consenso dissolveu o barulhento sujeito político, um modo particular de direito passa a se tornar a *arkhé* da comunidade. Assim, essa identificação entre Estado de Direito e democracia, produz um regime que dilui a política e se coloca como o espírito da comunidade. E aí temos uma proliferação do direito que submete a ação legislativa e a “política” estatal ao poder jurídico.

O estado consensual realiza, por meio do direito, o exercício de uma capacidade de desapossar a iniciativa política que legitimaria o povo. E é por isso que na prática, as ações de “inconstitucionalidade” são antes de tudo a deslegitimação da manifestação pública do litígio. O argumento jurídico de “inconstitucional” encontra em cada lei indesejável uma contradição com o princípio de igualdade da constituição - em que todos são iguais na medida de suas dessemelhanças²⁰ - transformando o litígio político em problema jurídico. Ou seja, o Estado se legitima ao tornar impossível a política.

A pós-democracia, para tornar o *demos* ausente, deve tornar a política ausente, nas tenazes da necessidade econômica e da regra jurídica, até o ponto de unir uma e outra na definição de uma cidadania nova na qual a potência e a impotência de cada um e de todos venham se igualar.²¹

¹⁷ RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*, p. 379.

¹⁸ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 106.

¹⁹ Essa perspectiva se afasta da tese sobre o *simulacro* de Baudrillard, uma vez que não está em questão uma perda do real. Para Rancière, a lógica de simulação se opõe menos ao real do que a aparência.

²⁰ Um axioma clássico da filosofia política, que se enuncia desde Platão: o princípio da igualdade é dar coisas semelhantes aos seres semelhantes, e coisas dessemelhantes a seres dessemelhantes.

²¹ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 112.

Portanto, seja Estado Democrático de Direito, Liberal, ou, para Rancière, um estado pós-democrático consensual, temos aqui um processo que identifica crescentemente o real ao racional, o jurídico ao científico, o direito a “um sistema de garantias que são acima de tudo as garantias do poder do Estado, a garantia sempre reforçada de sua infalibilidade, da impossibilidade de que seja injusto”.²²

Na prática, a dissolução de um sujeito político coletivo e simbólico como o proletário ou o *demos*, no seio da razão consensual, faz com que o Estado conte sempre a opinião do povo sem ele estar presente, submetendo-se impotentemente a uma vontade econômica, sem poder prestar contas à população; e tenha no direito as garantias últimas da legitimidade do próprio poder estatal. É como se o Estado consensual sempre buscasse uma autolegitimação afirmando sua própria impotência, mas na verdade tornando o povo impotente.²³

Já com o projeto *Homo Sacer*, o filósofo italiano Giorgio Agamben busca entender a relação entre a soberania e a vida, o poder e o direito, nas sociedades ocidentais. A partir do legado do pensador francês Michel Foucault, ele vai tornar central a discussão sobre a biopolítica, compreendendo que certa lógica do Poder tolhe a liberdade do homem e funda as bases do Estado-nação.

Foucault começou a discutir a biopolítica, mais precisamente, no primeiro volume do livro *A História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*, e nos três cursos posteriores à edição desse livro, proferidos no *Collège de France*, a saber: *Em defesa da sociedade*, *Segurança, território e população* e *O nascimento da biopolítica*. O que, em suma, se pode inferir é que o poder soberano é derivado do antigo *patria potestas* romano, no qual o chefe da família detinha o direito de dispor da vida de seus filhos e escravos nos casos em que corria risco. É uma forma indireta de poder sobre a vida e a morte,²⁴ resultado de um tempo em que a soberania se baseava na conquista territorial e sua relação com a vida se definia na decisão de mandar matar ou deixar viver.

O sintagma vida possuía na Antiguidade grega, conforme dito acima, duas dimensões: a primeira era a *zōé*, categoria que dizia respeito à simples existência, à vida privada, comum a um animal biológico; e a outra era a *bios*, a vida política exercida na *polis*. Seria o homem, como sabemos, o único animal político capaz de passar da *zōé* para a *bios*.

²² RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*, p. 114

²³ A ironia é que nessa impotência do Estado, a retórica dos governantes diz que só é possível fazer muito pouco, mas esse pouco é disputado ferrenhamente pelas oposições – a administração da abundância parece idêntica à administração da crise.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I - a vontade de saber*, p. 147

Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.²⁵

Contudo, a modernidade é o momento no qual, para Foucault, ocorre uma reificação do homem a partir de sofisticadas técnicas de controle embasadas nas ideias de disciplina e regulação, só sendo possíveis com o fortalecimento do Estado, através do fomento de um sistema produtivo capitalista e com a ampliação do conhecimento científico sobre o humano.

O poder sobre a morte torna-se, a partir do Estado moderno, o poder sobre a vida. É a partir dessa perspectiva que o pensador francês formula a biopolítica como um tipo de dispositivo no qual o Estado inclui a vida nos cálculos de poder: “A velha potência da morte em que simboliza o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida.”²⁶

Foucault aprofunda a relação do poder com o ser vivente, analisando as mudanças operadas pelos dispositivos no Estado Moderno. A partir do controle individual, o poder buscou o governo das populações e a concepção de soberania perdeu seu sentido original para se caracterizar como uma espécie de gerenciamento. Mediante o direito, outrora centrado na disciplinarização dos corpos, as tecnologias do poder se dirigem à própria vida, de maneira a regulamentá-la. Caminha-se do direito de deixar viver ou fazer morrer para o direito de fazer viver e deixar morrer. O foco é outro.

Interessa aqui ser muito breve em traçar estes pontos fundamentais do legado de Foucault para o pensamento de Agamben, já que não é fácil omiti-los. A questão nevrálgica dessa herança, porém, é a relação estreita entre a vida nua e o poder do Estado, que é retomada pelo filósofo italiano algumas décadas depois.

Agamben, no entanto, compreende que muito antes da modernidade, a biopolítica encontra seu gérmen na *polis* grega, estruturada mediante uma exclusão da *zōé*, a qual deveria ficar restrita ao âmbito do *oikos*, da casa: “o ingresso da *zōé* na esfera da *polis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”²⁷. A grande diferença na atualidade, é que não há mais distinção entre o corpo biológico e político, uma vez que poder e vida identificaram-se, ou seja, é o próprio poder soberano que produz o corpo biopolítico, fundando o Estado moderno. Ao gerir e integrar a *zōé* em seu seio, o Estado explicita a relação estreita entre soberania e vida nua.

²⁵ FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I - a vontade de saber, p. 134.

²⁶ FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I - a vontade de saber, p. 131.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. O poder soberano e a vida nua I, p. 12.

Mas o que permite a existência de uma vida nua – do miserável, do oprimido, do imigrante, do favelado, da ralé – no mundo ocidental moderno, diante da fomentação de tantos direitos que deveriam garantir a cidadania? Ora, é o poder que produz o próprio cidadão e as leis, e que define a inclusão ou não do homem na sociedade, reduzindo-o a uma vida animal matável e despolitizada – muitos homicídios nem são submetidos a processos judiciais. “O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais.”²⁸

O que a fundamenta é a capacidade da lei de ser suspensa, desaplicada. Conforme atesta a própria definição de soberania para o pensador alemão Carl Schmitt – outra grande influência sobre Agamben – ela se define enquanto poder de decidir sobre o estado de exceção. Denota-se com tal assertiva a sua posição ambígua: está dentro do ordenamento e ao mesmo tempo fora, pois decide sobre algo que foge da normalidade, algo ‘fora dos eixos’. Não há, portanto, um soberano fora da lei. Uma frase de Richard Nixon, após o escândalo de Watergate, é emblemática nesse sentido: “Quando o presidente faz, significa que é legal”. Mostra-se equivocado, portanto, admitir a inclusão dos cidadãos na comunidade pela simples posituação das leis, haja vista a validade de uma norma jurídica ir além de sua aplicação. Na verdade, cada vez que um direito é produzido, o controle do Estado sobre o cidadão aumenta.

Agamben busca compreender as nuances entre a política e o jurídico para realizar uma ontologia das sociedades contemporâneas ocidentais. É paradigmático para ele tal período em que vigoraram os regimes chamados totalitários, uma vez que nesses modelos a relação violenta entre a soberania e a vida nua mostrou-se mais latente – enquanto *barbárie*.

Assim que tomou o poder, Hitler promulgou o *Decreto para a proteção do povo do Estado* suspendendo as liberdades individuais garantidas na constituição de Weimar. Por todo Terceiro Reich o decreto vigorou, sendo considerado juridicamente como um estado de exceção permanente.²⁹

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.³⁰

A tese de Agamben, presente no livro *O estado de exceção*, é de que governos autoritários não são necessariamente opostos à democracia contemporânea; tendo em vista

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. O poder soberano e a vida nua I, p. 121.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 12-13

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 13.

que após o totalitarismo, a criação voluntária de estados de emergência tornou-se um paradigma de governo dominante nos regimes democráticos ocidentais. O caso é que o estado de exceção é uma expressão da biopolítica, em que o direito inclui em si o cidadão nu por meio da suspensão das próprias leis.

Agamben localiza o problema do direito na sua aplicação, uma vez que a distância entre o estabelecimento universal de uma norma e a sua execução é infinita. Aqui reside uma crítica ao imperativo categórico kantiano, que discutiu em caráter aporético a passagem do geral para o particular como uma operação meramente lógica, mediante a aplicação de seu imperativo: “Uma colocação correta do problema da aplicação exige, portanto, que ela seja preliminarmente transferida do âmbito lógico para o âmbito da práxis.”³¹

Resta inferir, evidentemente, que a aplicação de uma norma não está contida nela mesma e nem pode deduzir-se dela, posto que entre norma e aplicação não há uma relação direta. E é nessa fratura que se inscreve um código meta-jurídico – que tem força de lei sem ser lei, tais quais os decretos do Terceiro Reich, fazendo permanecer uma regra cuja aplicação foi suspensa. Isso mostra que um dos problemas do direito está em quem vai exercê-lo. Deriva disso a possibilidade de presenciarmos fenômenos e tragédias inumeráveis.³²

Mas isso, por incrível que pareça, ainda diz pouco. Basta ver a figura do indígena durante a legislação da época colonial, onde não deveriam ser sacrificados, porém admitia-se a sua escravidão; estavam na sua terra, todavia dela não faziam parte.³³ “O poder em estado de exceção, em relação a esses grupos humanos ‘tomados fora’ da lei, tem guardado desde sempre, no Brasil como em toda parte, a sua atitude aniquiladora: aquilo que pode ser ‘incorporado [...] deve ser apagado [...]’³⁴. Eles simplesmente foram banidos. Situam-se não exteriormente à lei e sim abandonados por ela. E é nesse *locus*, também chamado de campo, que direito e vida se indeterminam. Não há fora da lei, só abandono.

São, portanto, os delegados, policiais, promotores, funcionários públicos, ministros, e outros executivos, que soberanamente decidem a existência e a aplicação, ou não, dos direitos. Se vivemos hoje o paradigma do estado de exceção em pleno Estado de Direito, é porque vida e norma possuem uma relação fictícia:

[...] a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples

³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 62.

³² Como exemplo temos o desaparecimento do ajudante de pedreiro Amarildo de Souza, na Zona Sul do Rio, ocorrido em 14 de setembro de 2013.

³³ FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Meios (s)em fim o estado de exceção da obra de Giorgio Agamben, p. 19

³⁴ FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Meios (s)em fim o estado de exceção da obra de Giorgio Agamben, p. 20.

é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino.³⁵

Portanto, é o dispositivo jurídico manifesto da máquina biopolítica que relaciona forçosamente a vida e o direito para legitimar-se e exercer-se violentamente. O Estado Democrático de Direito funda-se sobre um modelo de governabilidade que na verdade suprimiu a política, contaminando-a com o direito. Agamben diz que “verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito”³⁶. Logo, o direito só voltaria a estar a serviço do povo caso fosse desativado, o que só seria possível através de um movimento genuinamente político que “não comanda e nem proíbe nada, mas diz apenas uma ação com puro meio que se mostra sem relação com o seu objetivo”.³⁷

É exatamente nesse *ethos* que podemos inferir ao menos dois pontos de intersecção entre os pensamentos filosófico-político de Agamben e de Rancière: para ambos, algo chamado “político”, enquanto ação humana singular subjetivadora e genuinamente engendrada pelo povo, encontra-se eclipsado em nossa contemporaneidade; e grande parte disso se deve às transformações operadas na vida política das democracias ocidentais em que vivemos. Embora os dois partam, de certo modo, da linha fundadora aristotélica da *polis* grega – para discutir, entre outros, o poder, a democracia e o político –, fazem-no em bases diferentes de formulação.

Para Agamben, interessa mais pensar o homem a partir do “mistério prático e político da separação”³⁸, e por isso principia as suas análises em uma forma de poder ontológico de exploração e exclusão humana que insere a vida despida de cidadania nos cálculos de uma violência soberana. Já Rancière, parte da ideia de que a igualdade não é um ponto de chegada, mas um ponto de partida, e por isso toda ordem de dominação em nossa sociedade é contingencial; ou seja, é a igualdade uma pressuposição experimentada pelo povo, como uma epifania, que funda uma lógica de ação humana subjetivadora, litigiosa e que atualiza a equidade no seio da comunidade.

Ambos recolocam a questão do político pensando o *comum*, na perspectiva de uma operação genuína por parte do povo. Contudo, ao primeiro interessa mais pensar o presente a partir da desarticulação e da dessubjetivação que o poder provoca no homem; e ao segundo importa cogitar a liberdade que a subjetivação política possibilita – ainda que rara – produzindo sujeitos não contados pelos cálculos do poder, dando novos usos e lugares aos espaços comuns, torcendo a lógica de dominação.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção, p. 132.

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção, p. 133.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção, p. 133.

³⁸ Consultado em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011#nt>. Acessado em 23 de agosto de 2013.

Na verdade, Rancière não se ocupa do poder como um conjunto de dispositivos e técnicas de dominação sobre a vida, como se dispõe Agamben; mas lhe preocupa o modo como a comunidade se configura sensivelmente, na qual aqueles dispositivos também fazem parte. A lógica do consenso é para o filósofo francês a configuração da comunidade como divisão sensível orgânica, e não um poder sobre a vida. Contudo, os pensamentos filosóficos dos dois não se anulam, mas se complementam. Pois ambos entendem que o Estado busca deslegitimar qualquer ação política engendrada pelo povo por meio de aparatos ditos democráticos.

Estariamos vivenciando formas de democracia que se auto-identificam Estado de Direito, em que se acredita que os dispositivos institucionais garantem a soberania do povo. Mas é o “direito” um núcleo problemático, cuja distância entre um ideal de justiça e a aplicação da lei é infinita e não evidente. Ora, a ampliação da positivação de garantias legais de cidadania legítima, em última instância, o próprio Estado. E é nesse sentido que para Agamben, o direito se torna um dispositivo dessubjetivador que funda uma relação ficcional entre direito, vida e justiça; já para Rancière, certo regime da organização sensível coloca o direito como *arkhé* da comunidade, adequando norma jurídica à livre iniciativa econômica, e autolegitima o Estado ao tornar impotente o povo.

Ambos concordam que a democracia ocidental não manteve as formas fundamentais da tradição democrática. Nesse sentido, Rancière entende que a democracia não é uma forma de governo – já que para ele “todo governo é oligárquico” – mas é uma subjetivação do político, que se torna real quando irrompe no presente. Por sua vez, Agamben questiona a democracia ocidental contemporânea por meio do direito, ele entende que tal regime hodiernamente não se oporia a uma ditadura, no sentido de que o poder soberano estreita sua relação com a vida humana de uma maneira totalitária e paradigmática. Não é irônico que, em tempos onde se proliferam cada vez mais os discursos de participação cidadã, os regimes de governo ocidentais tenham seu poder cada vez menos pertencido à população e mais aos mercados mundiais, às “verdades” científicas, às sondagens de opinião, aos tecnocratas, enfim, à infalibilidade do Estado que está sempre a se autolegitimar enfraquecendo as possibilidades de ação popular?

É nesse sentido que a lógica do poder estatal suprime a lógica política na contemporaneidade. E quando uma razão entra em crise não se cai no irracional, mas em outra razão: biopolítica? Consenso? Os dois filósofos concordam que certa lógica de dominação se impõe ao suprimir a possibilidade de uma ação humana subjetivadora. É aí que o “político”, em ambos, atinge uma qualidade emancipadora: enquanto potência capaz de desativar dispositivos de dessubjetivação, arrancando o nexos entre violência e direito através da práxis humana, em que se subverte o jogo institucional do poder. Também pode torcer a lógica dos usos e atribuições dos espaços públicos, inventando um sujeito que não

tem outra identidade senão sua desidentificação³⁹; que atualiza uma igualdade de todos para todos no seio da sociedade e, finalmente, é capaz de desativar dispositivos biopolíticos e romper a lógica do consenso.

Fenômeno raro é essa ação genuinamente política. Estaríamos, porém, vivenciando a irrupção de ações humanas dessa natureza: Occupy Wall Street, Primavera Árabe, Indignados, Jornadas de junho no Brasil, movimento 15-M, etc. Movimentos que subtraem a lógica tradicional de tomada de poder – típica dos partidos políticos tradicionais – construindo novas formas de circulação de informação, de fomento de um poder independente de pensar e agir; movimentos, em suma, que estabelecem em sua *práxis* os meios como fins, subvertendo e desativando, deste modo, dispositivos de legitimação estatal. Será que cada vez mais esses manifestantes estariam deslegitimando os aparatos de dominação?

Na verdade, eles discutem, em última instância, as possibilidades de emancipação humana a partir de ações políticas que poderiam tornar realmente possível a vida e a liberdade. Agamben aposta numa nova relação entre potência e ato, entre possibilidade e realidade, entre *práxis* e imaginação, tornando possível a vida a partir de uma transmutação da biopolítica em uma nova política. Rancière, por seu turno, partindo da premissa de que na base da política há uma estética, localiza na própria arte a possibilidade de emancipação, uma vez que esta permite uma experiência que liberta o homem das amarras sensíveis que organizam a comunidade. Em todo caso, se tratam de ações que não se relacionariam com um objetivo específico, não se dirigiriam a ninguém: “uma ação como puro meio que mostra só a si mesmo, sem relação com um objetivo”⁴⁰; “a política da arte própria do regime estético se caracteriza por uma ruptura mesma da relação causa/efeito [...] É preciso não fazer arte para fazer arte e não fazer política para fazer política”⁴¹.

Talvez seja esse o ponto maior de encontro na construção do político, em sua dimensão simbólica, entre os dois filósofos: ruptura das identificações típicas entre potência e ato, e causa e efeito. Verdadeiramente política é aquela ação que não se dirige a ninguém; que não espera uma reação; que subverte lógicas estabelecidas; que é um meio sem fim ou um meio em si; uma *práxis* libertadora que brinca com os dispositivos e que acredita que a igualdade não é uma meta, mas uma prática do agora.

³⁹ Como foi o *demos*, o operário, o proletário.

⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, p. 133.

⁴¹ RANCIÈRE, Jacques. *Política da arte*, p. 8-9. Trecho da transcrição do seminário “São Paulo S.A., práticas estéticas, sociais e políticas em debate”.

PERSPECTIVE OF THE CONCEPT OF POLITICS OF JACQUES RANCIÈRE AND GIORGIO AGAMBEN'S PHILOSOPHY

Abstract: A considerable portion of nowadays political-philosophical thought has been renewed in the sense of replacing the issue of politics from the perspective of common and questioning the political subject through its representation and emancipation possibilities. Philosophers as Jacques Rancière and Giorgio Agamben belong to this diapason, which have been more and more studied by research departments in Brazil. This article aims at developing, in a pedagogical fashion, a theoretical articulation between the idea of “politics” in these contemporary thinkers emphasizing it as a symbolic category in the bosom of democratic Western societies, in order to arouse research possibilities in posterior studies.

Keywords: Biopolitic – democracy – politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALMEIDA, Hítalo Tiago Nogueira de. “Estado de exceção como paradigma (bio) político”. In: COLARES, Virgínia. *Direito, linguagem e sociedade*. Recife: Appodi, 2011. p. 286/314. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0BzaH55Su-F-2MWQ00Tc4ZDEtMDk0MS00YjhmLWJjZGEtOTdhY2I4NWM4NWI0/edit?hl=pt_BR&pli=1>. Acesso em: 19 ago. 2013.

ARISTÓTELES. *Política*. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000426.pdf>>. Acesso em: 21 ago. 2013.

CARDOSO, Rui Mota (Comp.). *Politics*. Disponível em: <<http://www.serralves.pt/fotos/editor2/PDFs/CC-CIS-2007-POLITICA-web.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2013.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. *Meios (s)em fim o estado de exceção da obra de Giorgio Agamben*. Outra Travessia, Santa Catarina, n. , p.17-24, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. M. C. Neto. São Paulo: ed. 34, 2005.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad. Â. L. Lopes, São Paulo: 34,1996.

RANCIÈRE, J. *Política da Arte*, transcrição do seminário “São Paulo S.A., práticas estéticas, sociais e políticas em debate”. (São Paulo, SESC Belenzinho, 17 a 19 de abril de 2005). Disponível em <<http://www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/206.rtf>>.

RANCIÈRE, J. “O dissenso”. In: Adauto Novaes (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Minc-Funarte Companhia das Letras. Tradução de Paulo Neves. 2006.

SILVA, Gerardo. *Os abismos do direito*. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120819Os%20abismos%20do%20Direito.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2013.

EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO NO HORIZONTE DAS LUZES¹

Prof. Dr. Stéphane Pujol (Université de Paris X – Nanterre – Ouest)

Tradução: Prof^a. Dr^a. Christine Arndt de Santana² / Prof. Dr. Vladimir de Oliva Mota³

Nota dos editores: O ensaio de Stéphane Pujol, traduzido em nossos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, é uma reflexão histórica e crítica do que comumente denominamos “crise da educação”. Tentar compreender as origens deste impasse leva o autor a investigar suas bases modernas na relação entre educação e emancipação efetivada no Iluminismo. Trata-se de um duplo movimento: (a) uma investigação sobre os princípios iluministas da educação moderna, compreendendo nela não apenas o sentido pedagógico de suas diretrizes, como também sua novidade: o sentido emancipatório que não mais se baseia na formação de uma cultura geral, mas no desenvolvimento igual de todos os cidadãos e a crítica de toda tutela autoritária em defesa da autonomia. Portanto, transformação e não mais formação; (b) a partir desta gênese da educação moderna, Pujol retoma o debate da crise da educação e se questiona: até que ponto o projeto de emancipação que herdamos do iluminismo não implica ainda em formas de sujeição, não mais de uma autoridade física, mas da lei? Até que ponto a crise da educação contém a perspectiva crítica desta herança iluminista, o que se nota na perspectiva de diversos jovens, que concebem a escola como um lugar de tutela? Conseguiríamos reverter o projeto emancipatório iluminista, constituindo uma “contra-emancipação” independente de modelos de autoridade e tutela? Palavras-chave: crise da educação – emancipação – Luzes – autoridade - tutela

Introdução

Tenho consciência, abordando aqui no Brasil a questão da educação, de lhes falar a partir de um lugar, isto é, a partir de um contexto social e cultural que não é exatamente o vosso. Vivemos, hoje na França, o que se convencionou chamar uma crise da escola. Essa crise, em síntese, é, ao mesmo tempo, uma crise do *modelo republicano* e uma crise da *instituição escolar*; ela remete a uma crise mais geral da autoridade da qual Hannah Arendt traçou outrora as razões – as quais ultrapassam amplamente a questão escolar (lembro que

¹ Este texto foi confeccionado para ser exposto em uma Conferência apresentada no Núcleo de Pós-Graduação em Educação (NPGED), da Universidade Federal de Sergipe (UFS), no dia 12 de dezembro de 2011.

² Doutora em Educação pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Professora da Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe (FANESE).

³ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor do Departamento de Artes e Design da Universidade Federal de Sergipe (DAVD/UFS) e Coordenador do Grupo de Estudos de História da Filosofia Moderna do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM/UFS).

no texto intitulado *Entre o passado e o futuro*, em seu capítulo terceiro, intitulado “Que é autoridade?”, Arendt começa afirmando de maneira radical que, no mundo moderno, a autoridade desapareceu⁴).

Intitulei, portanto, essa reflexão *Educação e emancipação no horizonte das Luzes*. Minha proposta é problematizar a questão da *emancipação*; assim, ver-se-á que esta é intimamente ligada, desde a origem, ao projeto das Luzes em seu fim, a um só tempo, teórico e prático. Esse projeto das Luzes, que liga estreitamente a educação e a emancipação do homem, não foi pensado num único âmbito de uma reflexão sobre a instituição “escolar”; mas, ao mesmo tempo, essa reflexão sobre a instituição a pressupõe e a condiciona amplamente. De início, compreende-se que a questão da educação não é tomada aqui no sentido técnico, no sentido de uma simples “pedagogia”, mas no sentido de uma interrogação sobre seus meios e sobre seus fins.

A educação nunca foi um objeto simples ou modesto. Que se considere a educação tal qual praticaram os Sofistas na Grécia antiga ou os Humanistas na Renascença, veem-se facilmente que os seus objetivos foram sempre complexos: a palavra educação recobre uma ambição, ao mesmo tempo, intelectual e corporal (ela visa o desenvolvimento das faculdades do corpo e do espírito), uma ambição cultural (ela aspira a permitir a assimilação de valores e de práticas herdadas da tradição) e uma ambição moral (a educação pretende participar plenamente da constituição do sujeito moral). A educação sempre significou, ao mesmo tempo, uma *aquisição*, uma *formação*, uma *transmissão* (de competências, de saberes, de valores...); ela se dá hoje, de maneira explícita, objetos mais amplos: a socialização dos indivíduos, a preparação ao mundo do trabalho ou aos saberes fundamentais que esse mundo requer, a formação do futuro cidadão etc.

Minha proposta é apresentar aqui, a um só tempo, uma *tese* e alguns *questionamentos*. *Tese*: as Luzes marcam uma passagem, uma mutação fundamental na nossa relação com o saber. Por quê? Porque, durante séculos, a educação foi, de início, considerada como um processo de *formação*. Com as Luzes, notadamente com a emergência do conceito de perfectibilidade e com a promoção da ideia de progresso, a educação visa fazer entrar o homem em um processo de *transformação*. Formação *versus* transformação. Essa mudança é capital, determina uma boa parte de nossa modernidade. Mas, talvez, ela tem também os seus limites. Importa observar que essa mudança engajou uma nova relação no tempo e uma nova ideia de homem. Ela inscreveu o desenvolvimento das faculdades humanas em um porvir amplo, aquele da humanidade inteira, um porvir que é também colocado sob o signo do “progresso” – progresso individual e coletivo. *Questionamento*: Como se pode pensar essa relação entre educação e emancipação hoje? A escola renunciou ao projeto emancipador das

⁴ C.f. ARENDT, Hanna. “Que é autoridade”. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. Nota dos tradutores: seguindo sugestão do autor, serão mantidas no original as referências que não possuem tradução para o vernáculo.

Luzes? Quais podem ser os limites desse projeto? Não há um preço a pagar? A emancipação, quando se institucionaliza, não tem uma incidência sobre o projeto emancipador, ele mesmo, tal qual foi imaginado à origem, isto é, como libertação e não como coerção?

I – Algumas questões acerca da reflexão pedagógica no século XVIII

1.1 Os principais traços da instituição escolar antes da Revolução Francesa

A história da pedagogia não se confunde com a do sistema escolar, assim como a história do sistema escolar não se confunde com a reflexão sobre a educação. A instituição escolar é o produto de uma diferenciação e de uma especialização de funções no seio de uma sociedade ampliada.

Os filósofos pedagogos da antiguidade queriam formar o homem em vista da Cidade e das responsabilidades públicas. Mas esse ideal de sabedoria concernia apenas a um pequeno número de pessoas: ele excluía as mulheres, os escravos e todos aqueles que não eram cidadãos.

Na Idade Média, educação era uma educação da Igreja, na Igreja, pela Igreja e para a Igreja. O Universo da cultura permanecia um mundo fechado sobre si mesmo no silêncio do monastério ou no perímetro restrito da universidade, onde a disciplina rainha era a teologia.

Com o Renascimento, a instituição pedagógica entra em um lento processo de secularização. A valorização das “humanidades”, a redescoberta dos autores da antiguidade, a promoção das línguas vernáculas, a eclosão de um humanismo cristão, tanto quanto um desenvolvimento do Estado, arrastam uma primeira reforma dos quadros institucionais e dos saberes. A Igreja guarda o monopólio do ensino, mas os conteúdos e a finalidade dos programas mudam.

Como situar o século XVIII nessa longa história? Eu diria simplesmente que o século XVIII é, ao mesmo tempo, o lugar de uma profunda recolocação das questões e o de uma certeza permanente. Por razões que vou tentar descrever brevemente, durante todo esse período, a educação vai suscitar uma intensa interrogação tanto sobre os seus meios quanto sobre os seus fins; em contrapartida, os quadros institucionais e as práticas pedagógicas não vão se alterar. Começo por examinar o que permanece antes de considerar o que constitui uma verdadeira revolução.

Em matéria de pedagogia, o século XVIII recebe uma dupla herança: a noção de “artes liberais” (por oposição às “artes mecânicas”) de uma parte; o modelo do Colégio Jesuíta, de outra.

A noção de “artes liberais” é muito antiga, data da Idade Média e mesmo antes. Efetivamente, ela é uma herança da pedagogia antiga que definiu o programa da *enkuklios*

paideia (literalmente “cultura enciclopédica”, mas a expressão grega significa antes o que chamamos hoje de “cultura geral”). As artes ditas “liberais” se opõem às artes “servis” ou “mecânicas”, em função de uma ideologia que se pode qualificar de intelectualista. Definição do *Dictionnaire Littré*: “artes *liberales*, por oposição às artes *mecânicas*: as que exigem uma intervenção grande e perpétua da inteligência”. A origem dessa denominação está no antigo preconceito contra o trabalho manual, olhado como indigno de um homem livre, visto que era destinado aos escravos. As artes liberais são em número de sete e se dividem em dois troncos: o *trivium*, que compreende a gramática, a dialética e a retórica; o *quadrivium*, que compreende a aritmética, a música, a geometria e a astronomia.

Com Inácio de Loyola (morto em 1556), figura de proa da Contrarreforma, a Igreja católica vai suscitar e difundir um modelo pedagógico que vai ser chamado a se tornar autoridade na Europa moderna. A instituição do Colégio Jesuíta vai ser um instrumento privilegiado da reconquista após o Concílio de Trento. Um novo programa de estudos, que deixa prudentemente de lado o domínio teológico cuja experiência mostrou que vale mais reservá-lo aos especialistas, aparece. O primado do latim assegura a característica internacional da instituição colegial, que promove uma universalidade segundo as normas e os valores do Ocidente. Em meados do século XVII, os Colégios da Companhia de Jesus contam com 150.000 alunos no mundo inteiro, compreendendo aí a Ásia e as Américas. Na França mesmo, quando de sua expulsão em 1764, os Jesuítas possuem ainda mais de 110 Colégios que reúnem uma centena de milhares de alunos. Esses números, consideráveis para a época, atestam que a Companhia, fiel às intenções do fundador, vê no ensino uma atividade privilegiada. O Colégio, protótipo de instituição de ensino, e a *Ratio studiorum*, programa do curso de estudos atualizado desde 1586 (remanejado em 1591, depois em 1599), impõem-se não somente às correntes católicas da Companhia, mas igualmente as outras confissões religiosas.

O modelo do Colégio forneceu o esquema quase universal de ensino secundário ocidental até o século VIII e além. Perpetuou uma sensibilidade intelectual no prolongamento do humanismo renascentista, decantado e sistematizado pelos especialistas em matéria de pedagogia, beneficiando-se de uma experiência muito longa e muito geral. A supressão dos Jesuítas em meados do século XVIII abrirá uma crise pedagógica de uma excepcional gravidade. A recolocação em questão da Companhia arrasta o processo do sistema educativo que ela patrocinava, dando livre curso a ideias novas, a hipóteses de substituição.

A pedagogia dos Colégios era indiferente à mutação dos tempos. Ela reunia mestres e alunos no respeito de valores clássicos, incarnados definitivamente pelas obras-primas consagradas. Aprendidas *de cor*, essas obras forneciam a sustância dos exercícios escolares de imitação infatigavelmente retomados; constituíam um cânone para a sensibilidade e para a imaginação. A expressão escrita e oral dos autores clássicos conformou-se, assim, a esse conjunto de práticas sobre o qual se modelará, ainda, a eloquência dos revolucionários franceses. Com efeito, pode-se reconhecer, nos debates das assembleias, o estilo das

amplificações escolares, mesmo se esses oradores, nutridos de Demóstenes e de Cícero, enquanto se esforçam a verter pensamentos novos em fórmulas antigas, têm a consciência do afastamento existente entre a sua inspiração e a linguagem que eles empregam.

A ruptura com a tradição começou, portanto, bem cedo. Eu diria que ela se apresentou como o triunfo do espírito novo, saído da revolução galilaica. Antes disso, é preciso ainda sublinhar a reflexão muito importante de Francis Bacon, que evoca uma reforma da inteligência e da percepção. Por outro lado, a famosa Querela dos Antigos e dos Modernos, ligada ao fim do século XVII, pressupõe um tipo de debate pedagógico. Se os Modernos trouxeram aquisições literárias, científicas e técnicas superiores àquelas dos Antigos, ou mesmo somente comparáveis às destes, é absurdo manter um sistema de ensino fundado sobre a predominância absoluta da Antiguidade.

Com essa dupla referência, eu gostaria de mostrar que, muito cedo, a questão pedagógica foi colocada fora da instituição escolar e, em geral, por homens que recusam essa instituição. Isso se dará da mesma forma no curso do século XVIII.

1. 2. A promoção da “instrução pública”

O século das Luzes vai transferir o debate educativo para a praça pública. Vai fazer dele o tema e a questão de polêmicas passionais, convocando-o a uma verdadeira revolução. Kant declarará em 1777:

Veríamos em torno de nós, a breve vencimento, homens muito diferentes disso que eles são se o método educativo geral em uso fosse tirado da própria natureza, no lugar de imitar servilmente os velhos hábitos de épocas grosseiras e inexperientes. Mas seria vão esperar a saúde da espécie humana de um melhoramento contínuo do sistema escolar. O objetivo não pode ser atingido por uma lenta reforma; é preciso uma rápida revolução.⁵

A situação varia de um país a outro em função da atitude do governo; onde o poder é esclarecido, na Áustria e em certas regiões da Alemanha, as ideias serão seguidas de aplicações mais ou menos generalizadas; onde o governo recusa as Luzes, na França, por exemplo, será necessário esperar a Revolução e suas medidas radicais para que a realidade seja adequada à razão.

A opinião esclarecida é, doravante, convencida de que a educação é de utilidade pública. Essa situação nova recoloca em questão o conjunto dos pressupostos do

⁵ *Koenigsberger Zeitung*, 1777.

ensino. A explosão da reflexão pedagógica responde, assim, a uma exigência do momento histórico. Nunca antes esses problemas seriam impostos com uma urgência semelhante, jamais com uma tal universalidade. Todos os grandes pensadores são conduzidos a tomar partido no debate, desde Locke até Diderot e Kant, e a literatura pedagógica compreende certas obras-primas do século: o *Emílio* de Rousseau (1762), a *Educação do gênero humano* de Lessing (1777-1780), as *Letras para a promoção de l'Humanité* de Herder (1793 e seguintes) ou ainda as *A educação estética do homem* de Schiller (1795). A educação ocupa uma posição privilegiada no espaço mental porque o pensamento das Luzes, em sua essência, visa à reforma do homem e da humanidade. Até o século XVII, a educação só tinha possibilidades restritas; no século das Luzes, se os contemporâneos tinham a impressão de viver num século da educação, é que tudo parecia possível a essa disciplina.

O projeto pedagógico das Luzes ultrapassa, portanto, o detalhe das instituições ou a crítica dos programas escolares. Trata-se do futuro da humanidade e de sua saúde coletiva. “Instruir uma nação”, proclama Diderot, “é civilizá-la. Extinguir nela os conhecimentos é reduzi-la ao estado primitivo de barbárie”.⁶

Com a noção de instrução pública, a questão da educação exalta não apenas um projeto intelectual e cognitivo, não apenas um projeto moral, mas ela se torna um *projeto político*. A *educação* supõe a *instrução* e ao mesmo tempo a ultrapassa. Não se trata apenas de dotar uma parte da população de um equipamento intelectual rudimentar ou de formar quadros da Igreja e do Estado. A instrução é apenas um meio a serviço de fins educativos. A ideia de “instrução pública”, como a de “educação nacional”, é uma invenção das Luzes. O título, que tem valor de slogan, do livro de La Chalotais, *Essai d'Éducation nationale* (1763), escrito no momento da crise aberta pela expulsão dos Jesuítas, pode servir de referência. Uma educação nacional, assegurada no quadro da nação e para as suas necessidades, supõe uma mudança de hábito mental ao mesmo tempo em que das instituições.

Diderot, ele mesmo brilhante aluno dos Jesuítas, coloca a questão sobre seu verdadeiro campo: a educação, sendo uma preparação ao mundo e à vida, deve se transformar quando se transforma o sentido do mundo e a concepção da vida:

[...] desde que as ciências e as artes efetuaram progressos imensos; que a ciência se pôs a falar em língua vulgar, e que os idiomas antigos não são mais úteis a não ser a algumas condições particulares da sociedade, a ordem e a natureza do ensino devem ser inteiramente diferentes; e seria bem singular, para não dizer nada a mais, que uma escola pública, uma escola onde seriam recebidos indistintamente todos os súditos de um império, se

⁶ DIDEROT, Denis. “Plano de uma Universidade ou de uma Educação Pública em todas as Ciências”. In: *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”). p. 263. Este texto foi escrito entre 1775-1776.

abrisse por um estudo, por uma ciência que não conviesse senão a uma mínima parte dentre eles.⁷

Para Diderot, não se trata mais de preparar espíritos cultivados, capazes de brilhar na boa sociedade, mas preparar cidadãos úteis, suscetíveis a contribuir com o empreendimento coletivo da civilização. A mutação das finalidades pedagógicas aparece claramente no artigo “*Éducation*” da *Encyclopédie* (1755):

As crianças que vivem no mundo devem formar um dia a sociedade na qual terão de viver; portanto, sua educação é o objeto mais interessante: 1. para elas mesmas, que a educação deve torná-las tais que elas sejam úteis a essa sociedade, que obtenham dela a estima e que encontrem nela seu bem-estar; 2. para suas famílias, que elas devem amparar e honrar; 3. para o próprio Estado, que deve recolher os frutos da boa educação que receberam os cidadãos que o compõem.⁸

A primazia das considerações de interesse público na formação do indivíduo, assim anunciada, está em desacordo total com as instituições educativas na França da época. A Europa das Luzes afirma, todavia, a responsabilidade do Estado em matéria de educação e sua prerrogativa em relação a todos os grupos ou interesses quaisquer que eles sejam.

O tema da educação nacional é, portanto, ligado à aparição de uma consciência coletiva própria ao corpo político. Luís XIV, assegurado pelo direito divino dos reis, podia se identificar com o Estado e reivindicar, da parte de seus súditos, uma obediência passiva. O soberano, no século das Luzes, não goza mais dessa prerrogativa absoluta; sua autoridade não é mais um fim em si; ela se justifica pela referência ao bem comum. A doutrina educativa é um aspecto de um projeto filosófico mais global. É o que se vê, em seguida, com Condorcet, que escreve em 1791-1792 suas *Cinco memórias sobre a instrução pública*.

1.3. Educação e metafísica

Pretendo agora mostrar o fato de que a educação, desde a Idade Média até às Luzes, não é independente de uma certa metafísica. Sistema de formação do homem pelo homem, a educação se inscreve no quadro de uma programação geral da existência, em

⁷ *Id. Ibid.*, p. 277-278.

⁸ DU MARSAIS. *Éducation*. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

função de uma certa concepção da condição humana. A pedagogia, conjunto de técnicas a serviço de um conjunto de fins, não pode pretender tornar-se independente de normas e valores em vigor no espaço-tempo de um meio social dado. Ora, até o século XVIII, no Ocidente, o domínio humano é regido por uma axiomática rígida, comandada pelos pressupostos da dogmática cristã, interpretadas segundo o espírito de um intelectualismo presente na escolástica tradicional e que o racionalismo clássico perpetua sem modificação fundamental. Pode-se falar de uma dupla determinação metafísica: a metafísica cristã (o dogma do pecado original) e a metafísica racionalista (a teoria das ideias inatas).

A fé cristã ensina a corrupção da natureza humana decaída e que só pode ser reabilitada pela graça soberana de Deus. Disso decorre um pessimismo fundamental, mais acentuado nos calvinistas e jansenistas, mais apagado nos Jesuítas; mas que em nenhum dos casos pode ser eliminado. Concebida no pecado, a criança é marcada pela lei do pecado perpetuamente submissa ao risco maior da perdição; daí o caráter repressivo de uma educação na qual o mestre deve estar atento para evitar o pior. A pedagogia jesuíta, contudo, relativamente liberal, é uma pedagogia da suspeita, ela visa salvar do perigo o jovem inexperiente que possui inclinações que o arrastam para o mal.

Quando se anuncia o pensamento moderno ao fim do século XVII, a disciplina educativa vai recorrer ao braço secular da razão clássica. Mas a metafísica, que é um subproduto da teologia, permanece-lhe associada.

A renovação da pedagogia está em correlação com a renovação da metafísica. *Quelques pensées sur l'éducation*, publicado por Locke em 1693, é um dos textos fundamentais do pensamento moderno. Ora, Locke é o pioneiro da teoria do conhecimento por sua crítica radical da doutrina das ideias inatas e da ontologia cartesiana (*Ensaio acerca do entendimento humano*, 1690). Em todos os domínios, Locke abole a influência da predestinação que caracteriza o antigo regime do pensamento. O empirismo, que vai se impor à Europa esclarecida, afirma que nada é dado antes: nem o destino eterno do homem e nem sua condição temporal – sua inteligência e seu papel social – são-lhe impostos por uma decisão transcendente. Cada vida inicia pelo seu começo real; ela se conduz pouco a pouco, utilizando as circunstâncias, favoráveis ou desfavoráveis, no desenvolvimento de uma liberdade concreta. A pedagogia será a arte e a técnica de preparar, assim, indivíduos conformes, tanto quanto possível, à resolução de uma razão esclarecida. Contra o radicalismo da ortodoxia calvinista e do jansenismo, que esmaga o homem sob o decreto eterno da graça ou da danação, Locke e seus amigos afirmam que o destino de cada vida se completa aqui em baixo. Existe uma liberdade humana e cada indivíduo é responsável pelo bom uso dessa liberdade; recusar ao homem esse direito de iniciativa na disposição de si é esvaziar de seu sentido a condição humana. A posição de Locke será, ao menos sobre esse ponto, a de Rousseau.

A reforma do sistema educativo, que esses autores propõem, está fundada sobre uma nova antropologia, que postula *a perfectibilidade da razão humana*. À véspera da Revolução francesa, um de seus primeiros protagonistas, Mirabeau, declarava assim:

Aperfeiçoemos nossa razão, consolidemos nossa vontade, ampliemos nossa alma, criemos que, se se excetuam os acidentes, consequências inevitáveis da ordem geral, não há mal sobre a Terra senão porque há erros; que o dia no qual as Luzes, e a moral com elas, penetrarão nas diversas classes da sociedade, as almas fracas terão coragem por prudência, os ambiciosos, costumes por interesse, os poderosos, moderação por prevenção, os ricos, beneficência por cálculo; e que também a instrução diminuirá, cedo ou tarde, mais infalivelmente, os males da espécie humana até tornar sua condição a mais doce das quais sejam suscetíveis seres perecíveis.⁹

II – O projeto emancipador das luzes

2.1. A *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert ou a promoção das ciências e das técnicas

O ideal antigo da educação era o do homem de bem, hábil a manejar a palavra. O sistema educativo dos Jesuítas mantinha-se no interior dessas normas. Os pedagogos das Luzes desejavam que a educação não se fechasse numa cultura da palavra e do pensamento. O homem deve, ele mesmo, formar-se no contato com a matéria, em vista de sua participação nas atividades do mundo. Trata-se não apenas de manejar ideias, fórmulas e palavras, mas de afrontar as coisas mesmas com uma cumplicidade familiar. Essa abertura ao concreto no século XVIII consagra a aparição da civilização técnica e industrial, que vai, em seguida, movimentar a economia do Ocidente.

A observação da natureza deve ser o princípio de uma educação concreta que orienta o jogo da inteligência na direção dos fenômenos do mundo real (é o que a pedagogia moderna chamará, até meados do século XX, “a lição das coisas”). Diderot insiste sobre a necessidade de uma formação científica para permitir os progressos do raciocínio em todos os domínios:

Eu me perguntei como se retificava, esclarecia-se, estendia-se o espírito do homem e me respondi: Retifica-se o espírito pelo estudo das ciências

⁹ MIRABEAU. Préface. *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs*. Londres, 1787.

rigorosas. O hábito da demonstração prepara o tato da verdade, que se aperfeiçoa pelo uso do mundo e da experiência das coisas. Quando se têm na cabeça modelos perfeitos da dialética, remete-se a eles, sem quase deles duvidarem-se, as outras maneiras de raciocinar. Com o instinto da precisão, sentem-se, nos casos mesmo de probabilidade, os desvios mais ou menos grandes da linha da verdade. Avaliam-se as incertezas, calculam-se as possibilidades, [...] e é nesse sentido que as matemáticas se tornam uma ciência usual, uma regra da vida, um balanço universal; e que Euclides, que me ensina a comparar as vantagens e desvantagens de uma ação, é ainda um mestre de moral. O espírito geométrico e o espírito justo é o mesmo espírito.¹⁰

O ideal baconiano de uma dominação humana da natureza justifica um programa de ensino que dá lugar a todas as disciplinas do conhecimento e da prática. O Colégio formava homens cultivados; a pedagogia reformada deve preparar cidadãos úteis, capazes de contribuir para o funcionamento do Estado e para o progresso da vida social e econômica.

Eu penso [escreve Diderot] que se deveria dar nas escolas uma ideia de todos os conhecimentos necessários a um cidadão, desde a legislação até as artes mecânicas, que tanto contribuiu aos avanços e às satisfações da sociedade; e nessas artes mecânicas, eu integro as profissões da última classe dos cidadãos. O espetáculo da indústria humana é, nele mesmo, grande e satisfatório; é bom conhecer as diferentes relações pelas quais cada um contribui aos avanços da sociedade. Esses conhecimentos têm um atrativo natural para as crianças cuja curiosidade é a primeira qualidade. De resto, há nas artes mecânicas mais comuns um raciocínio tão justo, tão complicado e, contudo, tão luminoso que se pode admirar bastante a profundidade da razão e do gênio do homem, enquanto tantas ciências mais elevadas só servem para nos demonstrar a absurdidade do espírito humano.¹¹

¹⁰ DIDEROT, Denis. Lettre à La Comtesse de Fourbach, 1772. In: *Diderot. Oeuvres. Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V. p. 1101.

¹¹ DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1875. Tome III. p. 421.

2. 2. Rousseau, o *Emílio* ou a pedagogia do desenvolvimento gradual

O século das Luzes vê se desenvolver uma nova compreensão de homem na sua relação com o mundo e consigo mesmo. Para o pensamento tradicional, a infância e a adolescência são estados de deficiência, sem validade positiva. A criança é um homem por falta; pede-se lhe sair o mais rapidamente possível de sua indignidade para assegurar as responsabilidades de homem adulto. O empirismo decide iniciar pelo começo. A criança e o bebê, até então negligenciados, apresentam um interesse considerável porque o projeto epistemológico – a partir de Locke, Buffon, Condillac – esforça-se para remontar ao grau zero da presença no mundo para analisar a maneira pela qual se enlaça o pensamento humano a partir das primeiras indicações dos sentidos. Até então, pretendia-se compreender a criança a partir do homem feito; doravante, tenta-se compreender o homem a partir da criança. Daí o interesse apaixonado do século das Luzes pelas crianças selvagens. Elas aparecem como o contrário ou a contraprova da pedagogia. A criança civilizada não é mais interessante do que a criança selvagem. A pedagogia normativa, preocupada em impor valores pré-estabelecidos, dá lugar a uma pedagogia da observação, que se esforça para extrair as indicações características da natureza humana ao longo do seu desenvolvimento. Rousseau resume a revolução copernicana da pedagogia afirmando que nunca os homens saberão se colocar no lugar das crianças, pois os eles não possuem a capacidade de entrar nas ideias das crianças, muito menos de lhes emprestar as suas ideias. Além disso, segundo Rousseau, os homens, ao seguir seus próprios raciocínios com elos de verdades, apenas empilham extravagâncias e erros nas cabeças das crianças.¹²

Sendo, doravante, o bom caminho da metafísica, o da epistemologia genética, o pensamento pedagógico se situa sobre o grande eixo dessa reflexão. O empirismo lança luzes sobre a prioridade cronológica dos sentidos em relação ao espírito. A criança apenas se torna lentamente capaz de uma autonomia intelectual, que não tem significação antes do advento da palavra e que demanda longos anos de treinamento. Condillac denuncia o absurdo de uma educação que se endereça apenas à razão: “dir-se-ia que há na vida um momento no qual a razão, que nós não tínhamos outrora, é-nos de repente inata”.¹³ A história da humanidade atesta que não há conhecimento imaculado, revelado de uma só vez ao espírito que atinge a “idade da razão”; a ordem natural não é a ordem racional.

Com o *Emílio*, Rousseau deseja colocar em obra uma pedagogia do desenvolvimento. Para o genebrino, uma criança é menor do que um homem e por isso não possui a sua força nem a sua razão. Contudo, ela vê e escuta tão bem ou muito próximo a ele; ela tem um gosto igualmente sensível; mas, menos delicado e consegue

¹² C.f. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção “Paidéia”).

¹³ CONDILLAC. Grammaire. Discours préliminaire. In: *Oeuvres complètes*. 1821. Tome VI. p. 263.

distinguir da mesma forma os odores, apesar destes não imprimirem nela a mesma sensualidade. Os sentidos são as primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós. São, portanto, as primeiras faculdades que seriam necessárias cultivar; porém, são as únicas às quais se esquecem ou às quais mais se negligenciam. Para Rousseau, exercitar os sentidos não significa apenas usá-los; exercitar os sentidos é aprender a bem julgar através deles, é aprender a sentir.¹⁴

O projeto de Rousseau tende a uma formação global da personalidade. Há, no *Emílio*, uma psicogênese das qualidades sensíveis; Rousseau mostra como elas oferecem, cada uma por sua parte, uma perspectiva de desenvolvimento para uma inteligência, procedendo da sensibilidade ao julgamento. Essa pré-história sensorial e afetiva da inteligibilidade racional não reteve bastante a atenção dos contemporâneos. Rousseau é o inspirador do método Montessori no ensino moderno da escola maternal.

2. 3. Helvétius ou as relações entre educação, política e moral

Se se quer abordar essa questão da relação da educação e da moral, e da vocação propriamente moral da educação, é necessário retornar ao papel do empirismo e do sensualismo de Locke e de Condillac. Visto que o homem se forma pela experiência e pelo progresso dos sentidos, os filósofos das Luzes admitem a maleabilidade quase indefinida da natureza humana, matéria primeira submetida às iniciativas do pedagogo ou do legislador. O terceiro dos *Discours*, que reagrupam o tratado de Helvétius, *De l'esprit*, trata a questão de saber se o espírito deve ser considerado como um dom da natureza ou como um efeito da educação. Para esse autor, é a segunda hipótese a correta:

A conclusão geral desse discurso é que todos os homens, comumente bem organizados, têm neles o poder físico de se elevar às ideias mais altas, e que a diferença de espírito que se observa entre eles depende das diversas circunstâncias nas quais se encontram colocados e da educação diferente que recebem. Esta conclusão mostra toda importância da educação.¹⁵

Ao lado e mesmo contra o determinismo do meio, geralmente admitido por seus contemporâneos, o materialista Helvétius admite um determinismo de ordem moral e social: “É unicamente na moral que se deve procurar a verdadeira causa da desigualdade

¹⁴ C.f. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹⁵ HELVÉTIUS, Claude Adrien. Discours III. In: *De l'esprit*. Ed. de Londres: 1776. Tome I. p. 634.

dos espíritos”.¹⁶ Legislação e pedagogia, que constituem dois modos de ação à disposição dos poderes públicos, veem se abrir diante delas possibilidades quase ilimitadas, fundadas sobre a igualdade entre todos os indivíduos enquanto produtos da natureza. É ao legislador que cabe desenvolver as aptidões intelectuais e morais na sociedade inteira. “Toda reforma importante na parte moral da educação supõe uma reforma importante nas leis e na forma de governo”.¹⁷

Os revolucionários franceses, como todos os fundadores da escola republicana do século XIX, teóricos da escola ideológica, vão ser influenciados pelas ideias de Helvétius e, também, de d’Holbach. Elas impregnam o novo sistema de instituição escolar cujo esquema será definido nos últimos tempos da Convenção pela lei de Brumário, ano IV (25 de outubro de 1795), inspirada por Lakanal.

III – Emancipação e educação hoje

A “filosofia da Luzes” é menos um conteúdo objetivo do que um projeto: um projeto, a um só tempo, reflexivo e crítico, e um projeto emancipador. Na primeira parte deste tópico, tentarei desenvolver essa hipótese de trabalho e esses efeitos sobre nossa concepção de escola *hoje* como instrumento de emancipação. Na segunda, avançarei a uma inversão e a uma reviravolta de perspectiva que conduzirá, sem dúvida de maneira inesperada, a um questionamento dos programas e das perspectivas de emancipação tais quais se acham tanto no trabalho em nossa escola republicana quanto na ou nas filosofias das Luzes nelas mesmas.

3.1. O que significa uma concepção de escola como “emancipadora”?

Precisarei rapidamente essa noção de emancipação e de certos traços característicos na minha perspectiva. Tomá-la-ei em uma de suas acepções, consagrada aos séculos XIX e XX, e que faz dessa um conceito maior para pensar a educação e os fins da educação assim como a política e os fins da política. A emancipação poderia ser caracterizada por quatro traços gerais: a) a emancipação seria um evento ou, mais frequentemente, um processo que faz ter acesso a um estado de liberdade; b) a emancipação não faz ter acesso a esse estado de liberdade a partir de um estado inicial de não liberdade, mas de privação imposta de liberdade, dito de outra maneira, a partir de um estado inicial de sujeição ou de servidão; se é o caso, a emancipação é, portanto, um processo de libertação e de esclarecimento; c) a

¹⁶ *Id.*

¹⁷ HELVÉTIUS, Claude Adrien. De l’homme, de ses facultés intellectuelles et de son education. In: *Oeuvre*. section X chap. X. Ed. de 1795. Tome. XII. p. 135.

emancipação é sempre, ao mesmo tempo, um processo individual e coletivo, e que, precisamente, concerne não apenas a um ou a alguns, sem incidência sobre os outros, mas um processo que concerne a cada um com todos os outros, ao mesmo tempo em que todos os outros e junto a todos os outros; a emancipação é sempre a emancipação de todos, de todos igualmente e de todos juntos; d) a emancipação, uma vez realizada, é o que tornaria possível um caminho correto e mesmo *a* correta política.

Que forma toma, portanto, a partir de algumas dessas características, o projeto emancipador na escola republicana? Aqui, ainda, proponho ressaltar quatro traços específicos: a) a escola emancipadora concebe-se como libertadora dos sujeitos (as crianças ou os adolescentes) de um estado primeiro de sujeição ou de servidão, estado de servidão múltiplo e multidimensional: primeiro, a escola permitiria a cada um, sendo subtraído do meio social e sendo conduzido a um lugar a parte consagrado aos ensinamentos e à aprendizagem, libertar-se da tutela de seus pais e de sua família (hoje, mas desde pouco, finalmente, a família se encontra numa configuração diferente porque os pais se tornaram membros da comunidade educativa), da dependência profunda que o sujeito, a criança, pode ter em relação a eles, e da ascendência que esses podem ter sobre ela; a escola tinha, assim, por vocação, a capacidade de libertar os sujeitos da ascendência profunda que tinha sobre eles o meio social e cultural no qual vivem; ela tinha ainda, como fim, a possibilidade de libertar os sujeitos da ascendência de todos os enquadramentos normativos coletivos e, em particular, das Igrejas, mas também dos poderes políticos; ela tinha também, por outro objetivo, a capacidade de libertar os sujeitos, enquanto escola obrigatória e gratuita, da coerção econômica e da obrigação a um horizonte de vida altamente circunscrito; outra dimensão da libertação: a escola tinha ainda, pelos saberes que transmite, pelas aberturas que produz, os questionamentos que engendra, de se libertar da ascendência de suas próprias opiniões e preconceitos, ascendência a mais profunda, pois esta não é imediatamente percebida pelos próprios sujeitos. Primeira característica, portanto: a escola liberta da dependência exterior e interior no que concerne a todas as tutelas (parental, social, religiosa, política e ideológica); b) segunda característica: a escola emancipadora se concebia ou se concebe ainda como aquilo que faz aceder a um estado de liberdade; por conseguinte, ela liberta, emancipa e, de outra parte, faz aceder a um estado de liberdade. Liberdade entendida em que sentido? Eu diria em três aspectos fundamentais, três dimensões da liberdade: a primeira dimensão: a escola tenta desenvolver todas as potencialidades e todas as faculdades do sujeito (é preciso entender por potencialidades e faculdades do sujeito suas capacidades de inteligência, de cognição, assim como suas capacidades de julgamento, suas capacidades sensíveis e sensoriais, suas capacidades motriz, manuais, artísticas e criativas, etc...); desenvolver as faculdades do sujeito é torná-lo livre porque é fazê-lo entrar em uma pluralidade de mundos mais vasto, mais aberto; o desenvolvimento das faculdades ou potencialidades permite também a cada sujeito estimular ou, ao menos, identificar nele mesmo o máximo de potenciais sobre os quais

poderá se apoiar para conduzir sua vida. Segunda dimensão da liberdade: a escola emancipadora permite também, e sobretudo, libertar o pensamento. Do que se trata? De libertar o pensamento dos sujeitos livres, isto é, pensar por si mesmo, ou seja, apreender, avaliar, examinar, julgar por si mesmo. O efeito dessa libertação do pensamento, sendo a instauração e a generalização de um novo modo do pensamento, a saber: um estado reflexivo-crítico, permite romper com o mundo servil da opinião. Terceira dimensão da liberdade: a libertação do pensamento é também libertação do agir e do viver. Aquele que se tornou capaz de pensar por ele mesmo também se tornou capaz de agir e de viver por ele mesmo sobre a base de princípios ou de valores que ele mesmo encontrou, experimentou e reconheceu. c) terceira característica: a escola concebe que essa emancipação deve ocorrer para todos e para todos igualmente, e não para alguns mais do que para outros. É um ponto fundamental, pois, se for o caso, isso faz da emancipação um projeto político e não apenas um projeto preparatório à política porque a emancipação é, repentinamente, uma política. Ela pode, portanto, entrar em tensão com o regime político que reina do lado de fora; ela instaura uma outra cidade, verdadeiramente, uma contracidade que entra, em todo caso, em tensão com o estado atual do social e do político. Pode-se acrescentar que a escola concebeu, frequentemente, que a emancipação deveria ocorrer para todos em conjunto, todos reunidos e em interação uns com os outros em pequenas coletividades de valor crítico; esse estar em conjunto permite a cada um compreender, na aprendizagem coletiva, que a libertação e o acesso à liberdade de cada um importam a todos; cada um aquiesce, da mesma maneira, nesse estar em conjunto do coletivo escolar, ao modo do pensamento reflexivo e crítico; primeiro, pelo simples fato de estar confrontado à pluralidade de representações de uns e de outros, assim como pelo fato de cada um se encontrar a si mesmo, estruturalmente, como entre os outros e inscrito nessa pluralidade e nessa diversidade. A escola emancipadora é portanto *coletiva*, e não individual (o contra exemplo aqui é o *Emílio* de Rousseau), não apenas por razões práticas ou de número, mas também por causa do potencial emancipador do estar em conjunto; d) a escola emancipadora é não somente já uma política, mas ela trabalha para uma correta política democrática. Por quê? Porque a implementação do modo reflexivo e crítico pode apenas conduzir cada sujeito, em definitivo, a descobrir princípios que lhe permitem regular a conduta de suas ações e de sua vida, o que significa que o livre desdobramento do pensamento não se concebeu como podendo conduzir a um relativismo dos valores, mas encaminha o sujeito na direção de uma experiência decisiva na qual um valor reconhecido e admitido é suscetível de ser aprovado por esse mesmo sujeito; encaminha, também, no livre desdobramento do pensamento vai, ainda, encaminhar o sujeito na direção do reconhecimento de princípios para o agir, de princípios racionais, universais, princípios fundadores da correta política.

Essa concepção de escola emancipadora com suas quatro características precisas foi produzida pela filosofia das Luzes. Ao mesmo tempo, pode-se, tomando-as separadamente, fazê-las remontar muito longe na cultura clássica. Por exemplo, libertação das tutelas, libertação da tirania despercebida pela *doxa*, modo essencial da filosofia socrática e platônica e o acesso ao pensar por si mesmo são idênticos; a capacidade para o pensamento de tudo *interrogar* e colocar em questão reenvia ao ceticismo antigo; a capacidade para os indivíduos, para *cada* indivíduo, mesmo o último dos últimos, de desenvolver essa interrogação crítica, remete ao *Menon* de Platão (o pequeno escravo do *Menon*); a necessidade para o pensamento de se assenhorar dos saberes – os mais certos –, dos valores – os melhores estabelecidos –, remete ao humanismo grego e romano na sua relação com a tradição, que cada um deve se apropriar através da implementação da discussão e do comentário crítico; a descoberta dos princípios racionais e fundamentais que permitem regular e conduzir a vida atravessa toda a história da filosofia, de Platão a Descartes; tema do desenvolvimento de todas as faculdades, humanismo da Renascença (Rabelais, Montaigne, etc...). Cada um desses aspectos não é, portanto, inovador em si, mas o que há de decisivo e de inédito na filosofia as Luzes é, de uma parte, sua conjunção histórica e, em seguida, a perspectiva de uma emancipação que se trata de produzir efetivamente em *cada* sujeito, e não somente em um sujeito filosófico ou em um sujeito de exceção. Profundamente ligado à perspectiva da instauração da política democrática. O que há de fundamental na filosofia das Luzes é que ela concebe cada sujeito como filósofo-rei. Emancipar a humanidade foi, ao contrário, por muito tempo, considerado como impensável ou não-desejável.

3.2 Três exemplos examinados rapidamente: Rousseau, Condorcet e Kant

Rousseau

Não se pode não reconhecer o fato de que o *Emílio* é um complemento indispensável ao *Contrato social* (que remonta a uma época um pouco anterior, ele foi redigido por volta do fim dos anos 1750, ainda que apareça em 1762, mesmo ano da publicação do *Emílio*). O *Contrato* não menciona a obra pedagógica e educativa, nem anuncia a sua possibilidade. Em contrapartida, o *Emílio* leva ao *Contrato*. O fim da educação é que o Emílio se torne desejoso do contrato social. Esse ponto é importante porque isso significaria que as duas obras funcionam juntas. O *Emílio* é o tratado da emancipação e o *Contrato*, o tratado da liberdade.

O que é muito interessante no *Emílio* é essa ideia de libertação de todas as tutelas. Eu situo rapidamente alguns momentos: primeiro, o ato radical de preservar Emílio completamente de toda a sociedade. A sociedade apenas pode perverter, etc... Conhece-se a lógica rousseuista sobre esse ponto. Subtrair Emílio da sociedade é subtraí-lo de todas as ascendências relacionais, sociais e etc.... Certamente, Emílio está só com o seu preceptor. Mas eu não penso que Rousseau concebera que sua educação deveria ser individual e de tipo preceptoral. Ficção, dispositivo que permite simplificar os dados. Emílio é isolado, mas como se isola um material em física ou um elemento em química, seu horizonte é o do coletivo. Radicalidade também em Rousseau na libertação: liberta-se de todas as tutelas, de todos os saberes constituídos e se liberta de todos os livros, isto é, tudo aquilo mesmo que era, até então, os meios, os potenciais da educação; Emílio é arrancado de tudo isso, e é ele mesmo quem vai, por assim dizer, tudo reinventar, reexperimentar. Desenvolvimento de todas as faculdades intelectuais, sensíveis, sensoriais; reconhecimento de um razão moral, de princípios práticos racionais... estão ainda no coração do projeto educativo de Rousseau.

Condorcet

Este *philosophe* escreveu, em 1791-1792, suas *Cinco Memórias sobre a instrução pública* (portanto, após Rousseau. Porém, ele foi o grande inspirador das obras de Jules Ferry – 1832-1893, ministro da instrução pública, responsável por tornar a escola francesa laica, gratuita e republicana, e que criou os primeiros liceus e colégios além de tornar o ensino primário gratuito e obrigatório na França – e da educação pública do século XIX na França). Para Condorcet, o projeto de uma instrução pública é fundamentalmente político; a República da liberdade e da igualdade tendo sido instaurada (22 de setembro de 1792, proclamação da República pela Convenção), trata-se agora de produzir os sujeitos capazes de serem cidadãos ativos e, portanto, coautores dessa mesma república. Fórmula célebre que abre o Relatório de Condorcet sobre a instrução pública (Relatório e projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública apresentados à Assembleia legislativa em nome do Comitê de instrução pública em 20 e 21 de abril de 1792): trata-se de “estabelecer uma igualdade de fato entre os cidadãos e tornar real a igualdade política reconhecida pela lei”¹⁸; portanto, a instrução pública tem por função tornar real a igualdade política reconhecida pela lei: a pedagogia é, conseqüentemente, o efeito da exigência da Revolução. A Constituição não é suficiente, é preciso uma instrução pública. Mesmo se Condorcet

¹⁸ CONDORCET. Relatório e projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública, apresentados à Assembléia Nacional em nome do Comitê de Instrução Pública em 20 e 21 de abril de 1792. In: *Escritos sobre a instrução pública*. Tradução Maria Auxiliadora Cavazotti e Lígia Regina Klein. Campinas/ São Paulo: Autores Associados, 2010. (Coleção “Clássicos da Educação”). p. 22.

reconhecesse que poderia ter aí vários graus de instrução, a primeira instrução é suficiente para “tornar a razão popular”. Segundo aspecto importante: Condorcet concebe imediatamente que a educação emancipadora é uma libertação das “tutelas” e das dependências (termos que se reencontra nesses textos): Primeira memória:

É impossível que uma instrução, mesmo quando igual para todos, não aumente a superioridade daqueles a quem a natureza favoreceu com uma organização mais feliz. Mas, para a manutenção da igualdade de direitos, basta que esta superioridade não traga uma dependência real, e que cada um seja suficientemente instruído para exercer por si mesmo, e sem se submeter cegamente à razão de outro, aqueles direitos cujo gozo é garantido pela lei. Desse modo, a superioridade de alguns homens, longe de ser um mal para aqueles que não receberam as mesmas vantagens, contribuirá para o bem de todos, e os talentos, bem como as luzes, tornar-se-ão patrimônio comum da sociedade.¹⁹

Kant

Vou primeiro me permitir citar o famoso texto de Kant intitulado *Qu'est ce que les lumières?*

Esclarecimento [*Aufklärung*] significa a saída do homem de sua menoridade, da qual o culpado é ele próprio. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a sua causa não estiver na ausência de entendimento, mas na ausência de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a ousadia de fazer uso de teu próprio entendimento – tal é o lema do Esclarecimento [*Aufklärung*]. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennis*), continuem, não obstante, de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam porque é tão fácil que os outros se constituam seus tutores. É tão cômodo ser menor. Se eu tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide por mim a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não

¹⁹ CONDORCET. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008. p. 18.

tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros hão de se encarregar em meu lugar dos negócios desagradáveis. [...] É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da minoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor por ela, por ora sendo de fato incapaz de utilizar o seu próprio entendimento, porque jamais o permitiram tentar assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso dos seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem dele se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro, ainda que sobre o mais estreito fosso, pelo fato de não estar habituado a esse movimento livre. Por isso são bem poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender uma marcha segura. Mas que um público se esclareça [*aufkläre*] a si mesmo é perfeitamente possível; mais do que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. Pois sempre se hão de encontrar alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, após terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão à sua volta um espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por conta própria. [...] Para esse esclarecimento [*Aufklärung*], porém, nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva dentre tudo o que se possa chamar *liberdade*, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todos os assuntos.²⁰

Rapidamente, para Kant, a emancipação é concebida como o próprio projeto das Luzes, como sua definição – aprender a pensar por si mesmo sem a condução de outro. E eu lembro que, quando Kant dá exemplos na primeira parte do opúsculo, ele vai designar situações de facilidade, isto é: situações nas quais o próprio sujeito encontra um real conforto em colocar-se a si mesmo sob tutela!

Se eu tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide por mim a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo [um livro, um padre, um médico...].²¹

²⁰ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: “Que é Esclarecimento” (“Aufklärung”). In: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. Tradução Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martins Claret, 2008. (Coleção “A obra-prima de cada autor”). p. 115-117.

²¹ *Id. Ibid.*, p. 115-116.

Foucault a assinala em sua introdução, conhece-se aqui as três grandes críticas que constituem a obra mesma de Kant: o entendimento e a razão pura, a consciência moral e a razão prática, há o julgamento e, finalmente, a emancipação nisso consiste em bem implementar todas as faculdades, e notadamente essas três faculdades cardiais que cada um deve desenvolver. O que é muito interessante, é que Kant insiste sobre o fato de que a emancipação, para se efetivar, deve ser um processo coletivo. É muito interessante porque ele diz que não são dos próprios indivíduos que se pode esperar a emancipação. Por quê? Em razão da profunda ascendência de todas as tutelas. Essas tutelas, ou a autoridade dos outros, uma vez interiorizadas, tornam-se como uma espécie de segunda natureza e, também, claro, em razão da preguiça que está em cada um de nós, da falta de audácia e de resolução, e da ligação, finalmente, ao estado de menoridade. Portanto, Kant diz que não é necessário esperar dos indivíduos que se emancipem; ao contrário, o processo de emancipação das Luzes está no trabalho coletivo e, notadamente, no famoso uso público da razão. Uso público da razão, isso quer dizer: a emancipação é um processo coletivo. Kant não pensa de forma alguma, aqui, na escola, ele fala da autoeducação do público por ele mesmo. Que cada um se enderece ao público e que cada um leia e responda; enfim, o que é interessante e muito radical é o fato de que cada um deve poder discutir livremente sobre tudo, na medida em que é faz um livre uso da razão; Kant diz, por exemplo, que os padres devem poder, livremente, colocar em questão todos os conteúdos da religião dos quais são, por outro lado, oficiantes devotos – que eles devem continuar a ser –, idem para os oficiais militares – continuando perfeitamente a guerrear –, etc.... (ver recentemente as declarações de alguns generais do exército americano sobre seu engajamento no Afeganistão).

3.3. O que resta do projeto das Luzes hoje? Quais são, eventualmente, seus limites?

Meu segundo ponto vai apresentar a seguinte hipótese de trabalho: acaso não se pode pensar que um dos aspectos e um dos fatores decisivos da crise da escola hoje, e não somente da escola, mas também de todas as instituições educativas tradicionais, resulta de que a escola não é mais percebida como emancipadora, nem mesmo, talvez, como dotada de um mínimo de potencial emancipador? Numa primeira parte, tentarei examinar as causas desse enfraquecimento ou desse esquecimento do projeto emancipador inicial. Numa segunda, avançarei a uma transposição e a uma reviravolta de perspectiva que conduzirá, sem dúvida de maneira inesperada, a um questionamento dos programas e das perspectivas de emancipação tais quais se acham tanto no trabalho em nossa escola republicana quanto na ou nas filosofias das Luzes nelas mesmas.

A ideia é, portanto, determinar em qual rota estamos engajados hoje para tentar compreender em que o projeto emancipador perdeu, ou está em vias de perder, seu lugar, sua pertinência, seu sentido na época em que vivemos.

Essa relativa perda de sentido, ou esse esquecimento, ou esse enfraquecimento do projeto emancipador da escola, dever-se-ia ou ao fato de que a escola teria, efetivamente, renunciado ao empreendimento e ao objetivo de emancipação para, finalmente, substituir-lhe pelas finalidades que não seriam mais do que funcionais e técnicas – por exemplo, proceder eficazmente a transferência dos saberes e das habilidades, ou proceder à transferência e à instituição dos valores coletivos, ou proceder a operações de avaliação, de seleção, de orientação e de acolhimento dos indivíduos –; ou, então, a escola permaneceria ainda hoje animada por esse objetivo de emancipação. Simplesmente, esse objetivo estaria em afastamento e em ruptura com os alunos e mesmo com a sociedade inteira, para quem essa perspectiva de emancipação teria se tornado algo que não tem atualidade, nem sentido e não suscita mais do que perplexidade, incompreensão e desafeto.

Consequentemente, a questão é: a finalidade emancipadora está ainda no trabalho da nossa escola dita “republicana”? Minha resposta será sim. Primeiramente, parece-me que essa representação da educação como emancipação está significativamente presente para muitos professores; não é simplesmente um acessório; eu creio que essa representação ocupa ainda um lugar considerável nas motivações daqueles que ensinam hoje. Daí a forma, muito política, que toma sua defesa da educação como luta e como combate para promover algo. Em seguida, parece-me que o que faz ainda a escola hoje exalta propriamente um projeto emancipatório. Citei três exemplos: a) a preocupação, de forma alguma acessória, de que os alunos produzam efetivamente conhecimentos, que a *aquisição* se faça por uma *produção* efetiva, e não pela aquisição de conhecimentos de segunda mão, de uma cultura informativa dos saberes (dimensão frequentemente recolocada em questão hoje). Favorecer, antes, a qualidade do que a quantidade, isso tem a ver com o processo de emancipação; b) a amplitude enciclopédica dos saberes na escola permanece, ainda assim, na ordem do dia; aprende-se ainda a fazer a travessia de todos os saberes, de todas as ciências, o que era, eu lembro, o objeto da *Encyclopédie*; não se trata apenas de encher cabeças, mas de dar a volta ao mundo, a volta dos mundos aos quais esses saberes e essas habilidades dão acesso; c) laicidade e neutralidade, ponto importante: a laicidade pode ser pensada como um peça do dispositivo emancipador. Por quê? O professor, sabe-se disso, não deve expor suas próprias opiniões, por medo que as crianças permaneçam sob sua tutela... encontra-se exatamente aí uma espécie de laicidade que reenvia diretamente à ideia de emancipação, no sentido kantiano de pensar por si mesmo; de outra parte, o professor deverá respeitar todas as opiniões, convicções que podem advir; enfim, e sobretudo, este é o ponto do qual é preciso jamais esquecer: a contrapartida dessa neutralidade exigida é que nenhuma questão pode ser excluída do debate; dito de outra maneira, a laicidade, entendida como neutralidade, não deve censurar nenhum assunto, não há assunto *a priori* fora do

campo da discussão racional, nenhum assunto “tabu”, como se diz, tal como a criação do mundo (querela do criacionismo nos Estados Unidos), o estatuto da mulher, as religiões e outros. Ao contrário, a escola republicana prevê que uma questão não deve ser excluída *a priori* do questionamento filosófico e científico. O ar do tempo (o politicamente correto) poderia nos exigir não abordar assuntos que incomodam, mas se a escola renunciasse a esses assuntos, então o projeto emancipador seria profundamente recocado em causa e eu creio que convém ser resoluto sobre esse tema, a saber: que nenhuma questão deve ser excluída do questionamento pedagógico.

Gostaria agora de inverter a perspectiva inicial. Essa inversão me conduzirá a uma recolocação em questão dos programas e das finalidades da emancipação tais quais se encontram no trabalho tanto na escola republicana quanto na ou nas filosofias das Luzes nelas mesmas. O ponto central que será então invocado nessa reviravolta ou nessa inversão será a significação da liberdade na qual está presumida dar acesso à emancipação. A ideia aqui é que nem a escola, nem a filosofia das Luzes concebeu uma liberdade, tanto sobre o plano individual quanto coletivo, que não seja acompanhada imediatamente de uma nova atribuição coercitiva e, por conseguinte, de uma certa forma de sujeição reconhecida e assumida como algo necessário, estruturante, essencial e indispensável. Mas essa recolocação em questão e essa nova compreensão do sentido de emancipação e do horizonte mesmo das Luzes abre, então, o caminho a uma nova pista, também talvez inesperado, para interpretar a crise que ocorre hoje na escola. Com efeito, a crise não viria nessa perspectiva, de que a escola cessou de ser percebida como emancipadora, mas, ao contrário, de que ela continua a trabalhar para uma emancipação que é compreendida, claramente ou confusamente, pelos alunos como atribuição coercitiva e sujeição.

Mas essa perspectiva traz, enfim, uma última questão, que é difícil e necessário afrontar: pode-se, sim ou não, conceber um programa de emancipação que instaure ou vise uma outra forma e um outro regime de liberdade no qual não seja mais necessário a atribuição coercitiva e a sujeição? Da minha parte, eu responderia que um tal programa de emancipação é possível e que sua implementação configuraria uma escola muito diferente daquela que nós conhecemos hoje.

O que seria então esta reviravolta que eu evoquei no início? Do que seria feita a colocação em questão? Parece-me que é preciso interrogar o que a filosofia das Luzes e a escola republicana, elas mesmas, não explicitaram bastante, talvez, a saber: a liberdade, ou mais precisamente, a relação particular que instaura a dialética da emancipação e da liberdade. Se se admite que uma certa liberdade é produzida pela emancipação, por um processo de emancipação, qual é sua natureza? O que pode valer uma liberdade de qualquer tipo produzida, “programada” pelos sujeitos? Se eu quisesse resumir em poucas palavras, diria que há um verdadeiro problema na configuração da filosofia das Luzes como no projeto da escola emancipadora no final do processo, isto é: com o reconhecimento dos princípios racionais, permitindo agir e conduzir sua vida. Minha hipótese é que, se se toma os textos,

para tentar compreender finalmente como a escola concebe a liberdade (atenção: eu disse liberdade e não libertação, mas a liberdade que é produzida ou que é visada), eu diria que a liberdade é sempre a autonomia e a responsabilidade. Daí a tríade que não se cessa de reencontrar: liberdade, responsabilidade e autonomia, e as três sempre funcionam juntos. Essa interrogação é o signo de que a liberdade é concebida na educação nacional, mas talvez também bastante, profundamente, em toda a filosofia das Luzes, mesmo a não kantiana, como autonomia no sentido kantiano. Isso significa que a liberdade, sua figura fundamental, é a autonomia kantiana; isso quer dizer, efetivamente, autodoação das regras que vão permitir ao sujeito conduzir sua vida; portanto, um sujeito que age por si mesmo e que regra ele mesmo sua vida. Mas, esse sujeito é também um sujeito que descobre que o princípio prático é um princípio imperativo, incondicional, de forma legal, mas de forma *prescritiva e incômoda*. Esse ponto é fundamental porque eu penso que, apesar do fato da filosofia das Luzes e da escola republicana terem pensado realmente a emancipação, para dizer diretamente, elas permaneceram com uma concepção da liberdade na qual os sujeitos são, finalmente, livres, mestres de suas vidas, porém na qual se reencontram sujeitados novamente a uma figura de transcendência que é a lei, a figura kantiana fundamental da lei. Condorcet manifesta bem isso: discute-se sobre tudo, avalia-se tudo, mas retorna-se, ao final, aos princípios morais eternos que podem se ensinados como tais. A sujeição está na designação de uma verdade ou de uma destinação da humanidade que deve desenvolver indefinitivamente um conhecimento da verdade. Em Kant, pensar que a liberdade, o cume da existência humana, é a experiência moral como experiência da lei e do imperativo categórico, é uma decisão filosófica absolutamente maior, mas também absolutamente arbitrária, independente do que se diga, violenta. Kant faz da experiência do *dever* a experiência última constituinte, para a prática e existência, e isso é uma decisão fundamental.

Terminaria, dizendo o seguinte: acaso a crise da escola hoje não viria pelo fato dos alunos conceberem que a escola continua a querer sujeitar e voltar a sujeitar mesmo na modalidade das Luzes e da emancipação? Não haveria um problema no fato de que, ao horizonte da existência, exista sempre a prescrição dos deveres (de resto, diz-se da escola, na França, mesmo que essa característica pareça anedótica, que é o lugar de “fazer seus deveres”) e a forma essencial do reconhecimento dos deveres? Nesse caso, não é fortuito que as pedagogias diretivas continuem a ser efetivas na escola republicana. Seria preciso aqui comparar o modelo francês “republicano” com outras experiências, outras formas de escola ou de educação emancipadoras, por exemplo, nos países nórdicos, os países escandinavos, ondes as coisas são bem diferentes...

Na França, observam-se a manutenção da Cultura (com o “C” maiúsculo), do Saber (com “S” maiúsculo) e da Verdade (com “V” maiúsculo), todas essas figuras de transcendência que são constantemente produzidas e reproduzidas na escola e que são, também, figuras que sujeitam.

A crise da escola não estaria ligada à tomada de consciência, pelos alunos, dessa configuração e, também, de uma demanda de outra coisa? De quê? A questão seria, talvez: não é possível emancipar sem sujeitar novamente? Isso seria possível de duas maneiras; a primeira seria crer com Rousseau, em todo caso, segundo uma perspectiva que surgiu com Rousseau, que o homem é modelado profundamente por seu meio e sua história, e tão profundamente modelado por eles que lhe é suficiente que seja colocado em boas condições (de relações afetivas, sociais e etc...) para que ele se desenvolva harmoniosamente e faça também sua felicidade individual e coletiva; a segunda maneira, a crítica nietzscheniana e a psicanálise – ou as psicanálises – permitiram pensar que as sujeições são talvez geradoras de todo esse ressentimento, de todo esse ódio que as crianças e os adolescentes nutrem, às vezes (frequentemente), face à escola, que arrastam exações ou violências consideradas como o fundo mau da natureza humana que necessitaria, precisamente, da atribuição coercitiva e sujeição. Nesse caso, ao invés de sempre coagir e sujeitar novamente, não haveria um incrível desafio – e que aparece em Rousseau – em liberar sem sujeitar? Como? Eis toda a questão para a qual eu não tenho resposta. Mas seria preciso convocar toda a diversidade das experiências possíveis e mesmo já realizadas, seguramente aqui no Brasil, em todos os lugares, notadamente as educações “alternativas”, segundo a expressão usual.

Se houve sujeição, historicamente, – e eu digo isso para que não se pense que me coloco numa perspectiva puramente inspirada por Michel Foucault – não foi por uma preocupação de dominação: pois foram as elites que mais a suportaram, vinculadas à educação e à transmissão do saber. Não é um projeto de dominação que se efetiva aqui, mas, ao contrário, um projeto de “proteção” do homem. Seria necessário, portanto, de qualquer maneira, proteger-se contra a sujeição que tem por finalidade a proteção. Dito de outra maneira, e eu terminarei por essa forma voluntariamente lacônica, seria necessário imaginar uma contra emancipação, isto é, uma emancipação que não seja “à marcha forçada”. Essa seria toda a dificuldade do projeto emancipador moderno.

EDUCATION AND EMANCIPATION IN THE HORIZON OF ILLUMINISM

Editor's note: This Stéphane Pujol's essay translated in this *Cadernos de Ética e Filosofia Política* volume is a critical and historical reflection on the named “crisis of education”. To understand the roots of this issue, the author investigates the Modern bases of the relation of education with emancipation in times of Enlightenment. The paper presents two movements: (a) an inquiry on Illuminist principles of Modern education by the pedagogical trends of their proposals as well as their newness, to know: the emancipatory meaning of Modern project is no more structured by the apprehension of a general culture, but in sense of developing the people as a citizen in equal terms and the criticism against all authoritarian tutelage in defense of autonomy. Then, transformation in spite of *bildung*; (b) from this genesis of Modern education, Pujol returns to the debate on crisis of education and questions: to what extent the

Illuminist project of emancipation does not causes new forms of subjection, which avoids the physical authority but sustains a new authority of the laws? To what extent the crisis of education contains a critical perspective against this Illuminist heritage, expressed by the perspective of many young people, who conceives school as an institution of tutelage? Could we reverse the Illuminist emancipatory project, constituting a “counter-emancipation” independent of all models of authority and tutelage?

Keywords: crisis of education – emancipation – Enlightenment – authority - tutelage

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hanna. Que é autoridade. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

CONDILLAC. Grammaire. Discours préliminaire. In: *Oeuvres complètes*. 1821. Tome VI.

CONDORCET. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CONDORCET. Relatório e projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública, apresentados à Assembléia Nacional em nome do Comitê de Instrução Pública em 20 e 21 de abril de 1792. In: *Escritos sobre a instrução pública*. Tradução Maria Auxiliadora Cavazotti e Lígia Regina Klein. Campinas/ São Paulo: Autores Associados, 2010. (Coleção “Clássicos da Educação”).

DIDEROT, Denis. Lettre à La Comtesse de Fourbach, 1772. In: *Diderot. Oeuvres. Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V.

DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1875. Tome III.

DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade ou de uma Educação Pública em todas as Ciências. In: *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”).

DU MARSAIS. Éducation. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

HELVÉTIUS, Claude Adrien. De l’homme, de ses facultés intellectuelles et de son education. In: *Oeuvre*. section X chap. X. Ed. de 1795. Tome. XII.

HELVÉTIUS, Claude Adrien. Discours III. In: *De l'esprit*. Ed. de Londres: 1776. Tome I.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: “Que é Esclarecimento” (“Aufklärung”). In: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. Tradução Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martins Claret, 2008. (Coleção “A obra-prima de cada autor”).

MIRABEAU. Préface. *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs*. Londres, 1787.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção “Paidéia”).

EL DERECHO A LA EDUCACIÓN EN LA ÉTICA DE HERMANN COHEN

Héctor Oscar Arrese Igor¹

Resumo: La ética de Hermann Cohen está fundada en el concepto de autoconciencia, entendido como una forma de subjetividad universal, que se constituye a sí misma por medio de la expresión de su voluntad pura. Esto es posible gracias al proceso de elaboración y de promulgación de la ley en el poder legislativo. Este proceso debe contar con la mayor participación posible de los ciudadanos. Si la voluntad pura es el producto del acuerdo de los ciudadanos, como resultado de un debate, entonces la ética de Cohen podría llegar a ser interpretada como una forma de consensualismo. En este trabajo intento mostrar que esta lectura de la teoría no es posible, porque el derecho de los ciudadanos a la educación no puede ser rechazado como resultado de la deliberación pública.

Palavras-chave: derecho – educación – ética – Cohen – Estado

La ética de Hermann Cohen apunta a la fundamentación de la autoconciencia, entendida como una forma de subjetividad que se realiza en el Estado. Esto ocurre gracias al proceso de la discusión y elaboración de la ley, llevado a cabo por los representantes del pueblo en condiciones de simetría. Gracias a este procedimiento, la voluntad pura se expresa en la materialización del sistema legal, que implica la aplicación de la ley a quienes la han elaborado previamente.

Ahora bien, el procedimiento debe cumplir con ciertas condiciones, que en la ética de Cohen están contenidas en el concepto de autonomía moral. En primer lugar, debe ser producto de la autolegislación de los ciudadanos. Dicho de otro modo, la ley que resulte promulgada debe ser universal en relación a sus autores, es decir que deben haber participado en ella todos los ciudadanos a través de sus representantes.² Pero también debe serlo en cuanto a su contenido, porque debe afectar a todos los ciudadanos por igual. A su vez, este momento formal y universal debe ser complementado por el momento particular en el que nos determinamos a la acción de legislar, lo que implica que nadie debe ser coaccionado para hacerlo o excluido de la tarea, sin ninguna razón legítima para hacerlo.³

Por otro lado, la legislación será expresión de la voluntad pura en la medida en que cada ciudadano se sienta responsable por la norma promulgada, esto es que se vea obligado

¹ Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional de La Plata (Argentina) e pesquisador DAAD nas Universidades de Halle e Heidelberg (Alemanha).

² COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 326 ss.

³ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 345 ss.

a cumplirla y a aceptar las consecuencias de su transgresión.⁴ Sin este sentido de responsabilidad no tendría sentido el castigo como medio de resocialización de los criminales. Finalmente, esta tarea no debe atentar contra la autoconservación de los ciudadanos, porque su muerte sería un corte abrupto de su progreso moral.⁵ De allí la oposición frontal de Cohen a la pena de muerte, así como a la explotación brutal de los obreros en la empresa capitalista, que los deja casi sin medios para satisfacer sus necesidades más básicas.

Estas consideraciones acerca de las condiciones que debe cumplir el procedimiento de la legislación parecerían ser las únicas limitaciones que Cohen admite en relación a los contenidos que pueden surgir de los acuerdos logrados a nivel legal. Es decir que la voluntad pura consistiría en el consenso logrado en cada caso para la elaboración de la ley, sin más constricciones que aquellas que hacen posible este consenso mismo.

Sin embargo, una lectura bastante consensualista de la teoría de Cohen chocaría con el texto mismo de la *Ethik*, donde Cohen claramente distingue entre la voluntad general y la *volonté de tous*, en clara alusión a Rousseau.⁶ En este pasaje, Cohen rechaza la idea de que la voluntad pura de la autoconciencia consista en la expresión de una voluntad fáctica común. En primer lugar, esto ocurre porque la autoconciencia es una construcción prescriptiva de carácter universal, es decir que sus standards de racionalidad no están atados a contextos culturales y epocales específicos.

Existen también otras razones de peso, como la postulación de las condiciones de la autonomía moral, mencionadas anteriormente. Pero Cohen tiene a su vez otro motivo para apartarse de una concepción de este tipo, que tiene que ver con el derecho de todos los ciudadanos a la educación. Como intentaré mostrar a lo largo de este trabajo, la ética de Cohen implica que el derecho a la educación es una cláusula contra mayoritaria, es decir que no puede ser rechazado como resultado de la deliberación en el Parlamento. En este trabajo intentaré explorar esta cuestión con algún detalle.

I. La virtud de la veracidad

Ahora bien, en Cohen el debate acerca de la educación aparece en el contexto de su teoría de la virtud, que tiene la finalidad de garantizar la realización histórica de su ideal de la autoconciencia. El Estado es una construcción normativa e ideal que debe ser anclada en la realidad por medio del desarrollo de disposiciones morales en los ciudadanos. De este modo, las virtudes otorgan estabilidad al camino de la realización de la autoconciencia. En

⁴ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 357 ss.

⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 372 ss.

⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 242-243.

consecuencia, Cohen sostiene que las virtudes constituyen una mediación entre la universalidad moral y el individuo particular.

Por otro lado, la virtud de la veracidad es la virtud fundamental, es decir que es la base de todas las demás. Retomando el mandato del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”, Cohen argumenta que la autoconciencia implica autoconocimiento, en la medida en que es el conocimiento de esa subjetividad de carácter universal y colectivo, esto es la autoconciencia, que se realiza por medio de la legislación en el Estado.

Con palabras de Cohen: “la virtud es conocimiento; pero el conocimiento tiene como su contenido preferido el sí mismo. Por lo tanto la virtud es la guía para la autoconciencia”.⁷ Ahora bien, la virtud de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) permite dar consistencia lógica y estabilidad al pensamiento. De este modo, el individuo puede orientar su afectividad en una misma dirección, otorgándole la permanencia que las demás virtudes necesitan para desarrollarse.⁸

Sin embargo, esto último no significa que la virtud de la veracidad esté orientada al conocimiento del yo reflexivo o individual, sino de la universalidad moral de la autoconciencia. Por esta razón, el afecto que mueve a la veracidad es el honor (*Ehre*), propio de las virtudes de primer grado.

Por lo tanto, esta forma de autoconocimiento se distingue claramente del autoexamen (*Selbstprüfung*) y del autocontrol (*Selbstkontrolle*), que propone y defiende la religión. El problema que presenta la concepción religiosa del auto-examen consiste en que piensa al sí mismo como un individuo aislado de los demás, que tiene contacto consigo mismo en su interioridad. El sí mismo es visto entonces como si fuera algo que está dado previamente a la reflexión del individuo y que simplemente debe ser descubierto.⁹

Cohen distingue su concepción de la veracidad también de la idea religiosa del sacramento de la confesión (*Beichte*), por medio del cual uno declara sus pecados. La veracidad no consiste en la declaración (*Aussprache*) o en el compartir (*Mitteilung*) la propia interioridad con otro. Por el contrario, la veracidad exige la reflexión sobre sí mismo, pero para luego redirigirse a la universalidad. Sin embargo, implica apartarse de toda otra forma de individualidad.¹⁰

Cohen sostiene que la veracidad consiste en la determinación de las relaciones entre el conocimiento moral y natural.¹¹ Dicho de otra manera, la veracidad es la virtud que nos permite aplicar la ley fundamental de la verdad, esto es la armonía e integración entre el conocimiento teórico y el práctico. Es decir que la virtud de la veracidad nos permite

⁷ “Die Tugend ist Erkenntnis; die Erkenntnis aber hat zum vornehmsten Inhalte das Selbst. So ist die Tugend der Wegweiser zum Selbstbewusstsein” (COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 500).

⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 500.

⁹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 501-502.

¹⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 502-503.

¹¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 503.

fundar la ética en la lógica, aplicar los conceptos morales a la historia humana. De este modo, nos volvemos capaces de realizar el ideal moral de la autoconciencia de modo efectivo, de acuerdo con las determinaciones de la consistencia lógica y de las condiciones materiales de la acción legal.

Cohen entiende a su sistema filosófico como una unidad entre la filosofía teórica y la práctica, fundada en la utilización de un método común. En palabras de Cohen: “estos contenidos deben estar emparentados unos con otros, porque los modos de producir todos los contenidos están emparentados, en la medida en que por esto constituyen una unidad sistemática”.¹² De este modo, Cohen evita homogeneizar a la ética y la lógica, porque no parte de un principio supremo que le dé validez a todo el conocimiento, sino que respeta las particularidades de cada una de sus partes.

El método que unifica a todo el sistema filosófico es el método trascendental, que está orientado a justificar las pretensiones de validez de las teorías científicas.¹³ Este método requiere que la filosofía parta de una ciencia ya desarrollada y existente, que opere como hecho de referencia.¹⁴ En el caso de la filosofía teórica, la ciencia de referencia será la matemático-natural, mientras que en el de la filosofía práctica lo será el derecho. Si bien cada parte del sistema tiene su autonomía, deben trabajar en armonía la una con la otra.¹⁵

Dado que la disciplina encargada de la elaboración de la metodología es la lógica, la ética depende de la filosofía teórica. Esto la pone a salvo de fundar sus conclusiones en la religión, lo que la hubiera hecho recaer en la heteronomía moral. Ahora bien, la lógica no puede lograr la verdad por sí misma, dado que ésta consiste en algo más que la mera legalidad y universalidad.¹⁶ La verdad no es un estadio al que uno pueda llegar de modo definitivo, sino que más bien es la tarea infinita de su búsqueda, esto es de la integración de la lógica y la ética en un sistema.¹⁷

Por estas razones, la veracidad exige que todos los ciudadanos puedan acceder a la educación, en la medida en que tanto el conocimiento teórico como el práctico deben ser enseñados, si se espera que sean integrados de alguna manera. Dicho de otro modo, la ley fundamental de la verdad requiere de ciudadanos formados tanto en las ciencias

¹² “Diese Inhalte müssen einander verwandt sein, weil die Erzeugungsweisen aller Inhalte, als Erzeugungsweisen des Bewusstseins, verwandt sind, weil sie somit eine systematische Einheit bilden“ (COHEN, H. *Kants Begründung der Ästhetik*, p. 95). Citado en: CASSIRER, E. *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, p. 272.

¹³ Ver VUILLEMIN. *L'Heritage Kantien et la Révolution Copernicienne*, p. 186.

¹⁴ Ver SCHMID. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cobens Rechts und Tugendlehre*, p. 46.

¹⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 83.

¹⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 87. Ver NATORP. *Hermann Cobens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, p. 95.

¹⁷ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 87.

matemático-naturales cuanto en las ciencias legales y sociales, así como en la filosofía teórica y práctica que pone las bases de cada una.¹⁸

La veracidad es ante todo la virtud de la ciencia, porque exige un trabajo metódico, riguroso y autocrítico en la tarea de la búsqueda de la verdad.¹⁹ Pero también es una virtud filosófica, dado que la filosofía tiene como función permitir a las ciencias y la cultura una comprensión de sus fundamentos últimos, esto es lograr un conocimiento cierto de los mismos y una apreciación de su valor.²⁰

Pero la veracidad implica también la necesidad de contar con la evidencia suficiente para poder aplicar la ley, en especial a la hora de juzgar actos criminales. De allí la importancia de fundar la investigación de las pruebas judiciales en los procesos penales, para poder materializar la autoconservación de la autoconciencia moral en el Estado.²¹ Por lo tanto, los ciudadanos que actúen como testigos en los procesos penales deben desarrollar la virtud de la veracidad, declarando a conciencia según lo que vieron o presenciaron.²²

Cohen retoma el ejemplo analizado por Kant en su famoso opúsculo, “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”, según el cual, si un asesino persigue a una persona y ésta se refugia en mi casa, y el asesino me pregunta si esta persona está en mi casa o no, no tengo derecho a mentir.²³ Desde el punto de vista de Cohen, este problema debe enfocarse a partir de la necesidad moral de realizar la autoconciencia de la universalidad y no la del individuo.²⁴ Cohen se opone a aquellas interpretaciones del ejemplo de Kant en términos de la necesidad de decir la verdad al asesino, con la finalidad de no manchar mi autoconciencia con una mentira. En este caso, sostiene Cohen, estaríamos presuponiendo un concepto egoísta y naturalista de la autoconciencia, que estaría alejada de la universalidad moral que debería ser el norte de toda ética.²⁵

Por otro lado, esto tampoco implica que yo deba mentir al asesino que persigue a mi amigo para proteger a este último de aquel peligro, porque la autoconciencia moral no se dirige a la conciencia individual del otro por medio de la empatía. Por el contrario, los ciudadanos deben tomar como criterio a la realización de la autoconciencia universal en el Estado. La mentira es una forma de manipulación que pretende quitar al otro su capacidad de acción, esto es sus derechos y su libertad. De este modo la mentira atenta contra el honor (*Ehre*) del otro y le impide realizar su personalidad moral.²⁶

¹⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 503.

¹⁹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 509-510.

²⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 510-511.

²¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 523-524.

²² COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 524.

²³ KANT. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*.

²⁴ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 526.

²⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 526-527.

²⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 527.

II. El derecho a la educación

Cohen se ubica explícitamente dentro del debate ya tradicional sobre la *Bildung*, sobre todo en la forma que fue adquiriendo desde la idea de un derecho universal a la educación en el Talmud, hasta la idea de una educación laica durante la reforma luterana. Pero también retoma las discusiones en torno del ideal de una formación integral del ser humano. En esta línea su propuesta puede ser considerada a la par de tesis tales como la de Herder, un crítico acérrimo de la educación ilustrada, entendida como una forma de mecanicismo racionalista.²⁷ O también la de Schiller, quien propuso el ideal de una educación estética del hombre, que tienda a la armonía de sus diferentes facultades en una unidad integradora.²⁸ Por otro lado, también pertenece a esta constelación Wilhelm von Humboldt, quien buscaba defender al individuo frente al Estado, a fin de proteger su libertad para formarse como alguien original e irrepetible, posición que tuvo repercusiones posteriores en el liberalismo de John Stuart Mill.²⁹

La ética de Cohen está en las antípodas de la propuesta de Schiller de una educación estética del hombre. En particular, Cohen rechaza la idea schilleriana de una educación moral a través del arte, porque este modelo presupone que los ejemplos que aparecen en las obras estudiadas tienen un valor moral superior. Pero esto implica una educación moral a partir de supuestos no tematizados, que difícilmente pueda desarrollar la autonomía moral de los ciudadanos. En consecuencia, Schiller pondría a la estética por sobre la ética, en la medida en que aquella sería una disciplina fundante de ésta, con lo que anularía el carácter científico de la filosofía moral.³⁰

Ahora bien, en última instancia el problema de una educación estética consiste en que, al obturar el pensamiento moral autónomo, no permite la realización de la autoconciencia moral, que es la mediación de la universalidad moral en el Estado. La autoconciencia es una forma de subjetividad que es posible gracias a la participación de todos los ciudadanos en la vida política. Por lo tanto, la ética de Cohen rechaza también la propuesta de una educación de baja calidad para el pueblo, basada en una especie de catecismo moral, compuesto por una serie de axiomas que no serían sometidos a crítica.³¹

Estas propuestas, a su vez, contemplan una educación moral más sofisticada y crítica, basada en el estudio de la cultura humana más elevada para las clases más poderosas o, con palabras de Cohen, “aquellas que se sientan a la mesa del Estado”.³² Una tal idea implica que los ciudadanos no son capaces de conocer todos los elementos

²⁷ HERDER. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*.

²⁸ SCHILLER. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*.

²⁹ VON HUMBOLDT. *Über die sittlichen Verbesserung durch Anstalten des Staats*; MILL. *On Liberty*.

³⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 504.

³¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 504-505.

³² “(...) die an den Tischen des Staates sitzen” (COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 505).

necesarios para participar de modo lúcido en la toma de decisiones públicas relevantes para la vida en comunidad.

Estas propuestas educativas de doble standard, de corte claramente clasista, presentan el problema de que la veracidad pierde su unidad, porque existiría una doble verdad, una doble moral y un doble conocimiento de sí mismo. Es decir que cada clase social tendría sus propios parámetros morales. En consecuencia, se caería en el cinismo de que no habría una moralidad universal y que ésta sería relativa a cada grupo social. De este modo, cada grupo permanecería preso de la particularidad de su propio grupo social y no podría relacionarse con la universalidad (*Allheit*) de la autoconciencia.³³

No puede sostenerse, según Cohen, que sólo algunos hombres son llamados a educarse moralmente, sino que todos están obligados, por ser humanos, a construir y realizar la autoconciencia moral. Por lo tanto, todos están llamados a recibir y desarrollar una educación científica, toda vez que la ley fundamental de la verdad exige que conozcamos la ética a partir de los contenidos metodológicos de la filosofía teórica.³⁴

Si algunos seres humanos no tuvieran derecho a la educación, entonces serían en realidad como máquinas, y deberían trabajar como esclavos. Pero, a pesar de que la esclavitud se ha abolido, grupos sociales enteros han permanecido por fuera del sistema educativo.³⁵ Frente a esta problemática, Cohen considera que ha sido un gran logro del protestantismo el haber sacado a la Iglesia la tutela del sistema educativo y habérsela entregado al Estado.³⁶

Ahora bien, dado que la educación moral será más elevada en la medida en que esté acompañada de una educación científica superior, y todos los ciudadanos tienen derecho a la mejor educación moral posible, todos deberán tener acceso a la mejor educación científica posible.³⁷

Cohen sostiene que la distinción entre la educación moral (es decir, por medio de un catecismo de axiomas) y la educación espiritual (a través del ejercicio de la razón crítica y del estudio de las grandes obras de la cultura humana) es paralela a la distinción entre la cultura espiritual y la material. La cultura material sería propia de quienes realizan trabajos puramente técnicos e instrumentales, mientras que la cultura espiritual sería la adecuada para quienes trabajan en tareas puramente intelectuales. Cohen sostiene que esta división entre cultura material e intelectual es totalmente inadecuada. Más aún, esta división está llamada a ser superada en el Estado democrático de derecho, donde todos participan en la

³³ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 505.

³⁴ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 505-506.

³⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 506.

³⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 506.

³⁷ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 506-507.

realización de la autoconciencia y, por lo tanto, están llamados a ejercer su autonomía moral, la que exige a su vez el trabajo intelectual propio de una cultura espiritual.³⁸

La defensa de Cohen de un derecho universal a la educación tiene como horizonte inmediato el debate en el seno de la joven socialdemocracia alemana acerca de los derechos sociales que deberían ser conquistados por el movimiento obrero. Ya la II Internacional Socialista de París, hacia 1889, había ido cambiando el eje del debate desde la estrategia de una insurrección armada hasta la lucha por la jornada de ocho horas, entre otros reclamos hechos en el marco de la legalidad institucional.³⁹

En el caso particular de Alemania, el Partido Social-Demócrata había sido hostigado sistemáticamente a partir de 1878, con la promulgación de la Ley Antisocialista de Bismarck, que impedía al partido toda actividad proselitista, con el consecuente cierre de sus órganos de prensa y el cese de sus congresos y encuentros. Pero, a instancias del Reichstag y contra la voluntad de Bismarck, se permitió al partido presentar candidatos para las elecciones en el poder legislativo. Esto puso sobre la agenda la cuestión de la viabilidad de una estrategia para el socialismo basada en la actividad parlamentaria, donde los socialistas tendrían libertad de expresión y de ejercer una influencia política real. De hecho, el partido logró éxitos electorales cada vez mayores, desde los primeros tiempos más difíciles de la prohibición legal (en 1877, 493.000 votos; en 1881, 312.000), pasando por una influencia creciente sobre el electorado (con 550.000 votos en 1884 y 763.000 en 1887), hasta la conquista final de un 20 % del electorado (con unos 1.427.000 votos en total).⁴⁰

Una vez que la posición del partido iba consolidándose, también iban tomando intensidad los debates al interior del mismo, sobre todo en referencia a la estrategia política a seguir. Por un lado, el ala marxista ortodoxa, liderada por Karl Kautsky, sostenía que la historia se dirigía inevitablemente a una sociedad sin clases. Es decir que el capitalismo estaba a las puertas de una crisis por una sobreoferta de bienes en relación a un poder adquisitivo mucho menor de los trabajadores, lo que abriría la puerta a una revolución socialista.⁴¹ En este contexto, Kautsky rechazaba cualquier estrategia reformista, que implique el pasaje de un Estado capitalista a uno socialista por una evolución gradual de sus instituciones.⁴² Kolakowski afirma que la imprecisión de Kautsky respecto de la estrategia política a seguir terminó sometiéndolo en la práctica al ala reformista del partido socialdemócrata. Esta indecisión tiene que ver con la ambigüedad de su postura determinista, esto es, con la idea de que la acción proletaria es inherente a la tendencia histórica al socialismo y tan inevitable como ella misma. Pero la acción revolucionaria deberá tener lugar una vez que las condiciones económicas del capitalismo presenten la

³⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 507.

³⁹ KRIEGEL. *La Segunda Internacional*, pp.753-755; ROSENBERG. *Democracia y Socialismo*, pp. 292-295.

⁴⁰ COLE. *Historia del Pensamiento Socialista*, p. 240.

⁴¹ KAUTSKY. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Ein Versuch.

⁴² KAUTSKY. *The Class Struggle* (Erfurt Program).

“madurez” necesaria para poder intervenir en la historia (crisis de superproducción, etc.), por lo que, al mismo tiempo, no sería una parte del proceso necesario de la historia.⁴³

Eduard Bernstein, ubicado en el ala reformista del partido, partía de supuestos completamente diferentes de los de Kautsky. Contra el diagnóstico de la ortodoxia marxista, Berstein constataba que el capitalismo no sólo no estaba en crisis, sino más bien en un proceso de franca consolidación, de la mano de una ramificación creciente de las empresas, así como de la multiplicación de los empresarios capitalistas. Por el contrario, Kautsky había pronosticado la concentración del capital cada vez en menos manos. Bernstein tampoco veía un descenso en el poder adquisitivo de la clase obrera, sino más bien todo lo contrario.⁴⁴ Por lo tanto, la clase obrera debía, desde el punto de vista de Bernstein, diseñar una estrategia de inserción en el Estado para ampliar sus derechos sociales y civiles. Contra Kautsky, Berstein planteaba que no podía hacerse depender a la actividad programática del socialismo de la eventualidad de una catástrofe del capitalismo.⁴⁵ Por lo tanto, se debía apuntar a un trabajo lento y paciente desde dentro de las instituciones sociales.⁴⁶

Frente al dogmatismo y determinismo del marxismo ortodoxo, Bernstein invitaba al socialismo a volver hacia al científicismo carente de prejuicios de un Friedrich Lange, representante del socialismo neokantiano.⁴⁷ Y fueron efectivamente los neokantianos quienes tuvieron una parte fundamental en el debate revisionista de la socialdemocracia alemana. En relación con este asunto fue importante la polémica en torno de la compatibilidad entre la ética kantiana y el socialismo.

Por el lado de la negativa se expresaron, además de Karl Kautsky, pensadores como Mehring, quien entendía a la ética kantiana como un mero instrumento de legitimación del capitalismo, por ser una ética que había sido funcional al establecimiento del liberalismo.⁴⁸ Algunos autores, como Schmidt, sostenían que la ética kantiana era compatible con el socialismo, si bien de modo parcial, tal como podrían serlo también otras concepciones morales, como es el caso de la cristiana.⁴⁹

Por otro lado, Staudinger consideraba que la ética kantiana era compatible con el socialismo en razón de su concepto de libertad, entendida como la capacidad de relacionarse racionalmente con los demás. Este concepto normativo de libertad conlleva el requerimiento de que todos estén en igualdad de derechos, porque en caso contrario se

⁴³ KOLAKOWSKI. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. II. La edad de oro*, p. 52.

⁴⁴ BERNSTEIN. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, pp. 110-111.

⁴⁵ BERNSTEIN. *Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*, pp. 226-228.

⁴⁶ BERNSTEIN. *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, pp. 127 y 194-196.

⁴⁷ BERNSTEIN. *Die Voraussetzungen des Sozialismus ...*, pp. 204-205; SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, p. 231. Respecto de este rasgo del pensamiento de Lange, puede verse KÖHNKE. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, p. 233.

⁴⁸ MEHRING. *Kant und der Sozialismus*, p. 353.

⁴⁹ SCHMIDT. *Sozialismus und Ethik*, p. 106.

trataría de una relación irracional de dominio del más fuerte. Esto a su vez es compatible, para Staudinger, con una economía cooperativa, que proteja el derecho de todos a satisfacer sus necesidades básicas.⁵⁰ En esta misma línea, Adler también entendía a la ética kantiana como una moral de tipo relacional, que no está fundada primordialmente en la interioridad y la convicción.⁵¹

Pero Adler sostiene que hay otros elementos no menores de coincidencia entre Kant y Marx, tales como el rol fundamental que juega la economía en ambas concepciones, toda vez que Kant le había dado una importancia clave al desarrollo del comercio en su filosofía de la historia, mientras que Marx habría fundado su materialismo dialéctico en la lucha de clases.⁵² Pero también pertenecería a esta constelación el concepto kantiano de independencia (*Selbständigkeit*), que haría de mediador para la aplicación del imperativo categórico a la economía.⁵³ Vorländer acordó con esta tesis de Adler, pero señaló otra coincidencia clave entre el pensamiento de Marx y de Kant, esto es la idea de un sistema abierto, equivalente a un método para llevar a cabo una búsqueda interminable y nunca completada, una tarea infinita.⁵⁴

Hermann Cohen desarrolló su filosofía moral y política justamente en medio de este debate acerca de la posibilidad de un socialismo kantiano, si bien tomó distancia claramente del marxismo. Cohen intentó aplicar el imperativo categórico a la economía capitalista, proponiendo un sistema de cooperativas, en las que los obreros tomaran el control del proceso de producción.⁵⁵ De este modo, Cohen creía que dejarían de ser un mero medio para los fines de los empresarios. Al decir de Van der Linden, Cohen interpretó el concepto kantiano de autonomía en términos de liberación de la alienación, pensada como heteronomía.⁵⁶ Por eso se trataría de una forma de democracia empresarial.⁵⁷

Dado el carácter radical de su propuesta, Cohen se vio en la necesidad de defenderse contra la objeción de que estaría abogando por una forma de utopismo. Contra estos objetores, Cohen sostiene que estarían implicando una tesis del estilo de aquella discutida por Kant en su momento: “Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (“eso puede ser correcto a nivel teórico, pero no vale para la práctica”).⁵⁸ Es decir que habría un divorcio definitivo entre nuestras convicciones y

⁵⁰ STAUDINGER. *Sozialismus und Ethik*, pp. 153-154.

⁵¹ ADLER. *Kant und der Sozialismus*, pp. 179-180.

⁵² ADLER. *Kant und der Sozialismus*, pp. 174-175.

⁵³ ADLER. *Kant und der Sozialismus*, p. 190.

⁵⁴ VORLÄNDER. *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, pp. 309, 310-311, 315 y 335.

⁵⁵ VAN DER LINDEN. *Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants*, p. 157.

⁵⁶ VAN DER LINDEN. *Kantian Ethics and Socialism*, pp. 233-234.

⁵⁷ VAN DER LINDEN. *A Kantian Defense of Enterprise Democracy*, pp. 221-230.

⁵⁸ KANT. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

nuestras acciones. Dicho de otro modo, la autocracia de la experiencia atentaría contra la pureza de la moralidad.⁵⁹

Pero la veracidad no es sólo una virtud científica y filosófica sino que, más que nada, es una virtud eminentemente política. Ante todo lo es en el sentido de que es el Estado, y no ya la Iglesia, quien debe encargarse del diseño y la administración del sistema educativo, tal como lo estableció en su momento la reforma protestante. Es decir que la Iglesia no puede hacerse responsable de la formación del espíritu.⁶⁰

La Iglesia no puede estar a cargo de la educación no sólo por razones políticas, sino también metodológicas, dado que la moralidad sólo puede enseñarse en conjunción con la ciencia natural, dada la ley fundamental de la verdad. Por otro lado, la ética sólo puede ser enseñada a partir de la metodología establecida por la lógica para la fundamentación de sus categorías normativas y sus tesis, lo que contradice la metodología establecida por la religión, consistente en fundar la ética en la palabra de Dios revelada en la Biblia.⁶¹

La exigencia de que la educación no esté a cargo de ninguna confesión religiosa particular tiene que ver con la idea de autoconciencia, que tiene su base en la comunidad de todos los ciudadanos del Estado democrático de derecho. La voluntad pura que constituye a la autoconciencia tiene que poder integrar las cosmovisiones de todos los que participan en su construcción; es decir que la ley no debe estar atada a ninguna concepción particular del mundo y de la vida buena.⁶² Por otro lado, está en relación también con la necesidad de que la voluntad expresa en la ley pueda conservar su pureza, para lo que debe estar fundada únicamente en las reglas del procedimiento de promulgación de la ley y no en una determinada confesión religiosa, ideología política o concepción del pueblo o de la raza.⁶³

Sin embargo, Cohen tiene una razón adicional para reclamar la libertad de toda tutela religiosa en el ámbito de la educación. Se trata de la persecución y el hostigamiento que padecía el pueblo judío y que lo obligó a intervenir varias veces en su defensa. Recordemos aquel incidente en el que el docente Ferdinand Fenner había afirmado en público que el Talmud enseña a traicionar a los cristianos. Cohen se vio obligado a actuar de perito en defensa del rabino Leo Munk. Su argumentación se apoyó en la tesis de que el judaísmo es una religión de la humanidad y no de una nación en particular.⁶⁴

Contra teóricos como Treitschke, quien exigía la asimilación de los judíos a la cultura alemana de la época, Cohen sostenía que la germanidad debía gran parte de su

⁵⁹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 507-508.

⁶⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 515-516.

⁶¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 515.

⁶² Acerca del problema del concepto de comunidad, puede verse COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 76, 219, 237-239, 241, 249-250, 256, 268 ss., 433, 484, 489 y 576.

⁶³ En relación con el problema de la fundamentación de la ética puede verse COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 85, 266, 284, 428-430, 436, 512.

⁶⁴ SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus.*, pp. 156-157

esencia a influencias de la tradición judía, tales como el respeto por la legalidad, los textos bíblicos que hicieron posible la música de Bach, etc.⁶⁵

El Estado se realiza como comunidad moral en la medida en que recupera su soberanía en la administración y el diseño de la educación del espíritu de sus ciudadanos. Por otro lado, la Iglesia siempre se sentirá molesta frente a este acto de soberanía del Estado e intentará atentar contra la autonomía moral del mismo.⁶⁶ Por lo tanto, el Estado debe desligarse de toda práctica religiosa, delegándola en las diferentes religiones que lo pueblan, de modo tal de liberarse también de toda tutela extraña.⁶⁷

La personalidad jurídica del Estado se expresa por medio del derecho de sufragio universal, que fundamenta la autoconciencia, esto es la participación de cada uno de los ciudadanos en la expresión de la voluntad pura por medio de la actividad de la legislación.⁶⁸ En consecuencia, sin el sufragio universal no puede hablarse de la veracidad de la autoconciencia del Estado.⁶⁹ La veracidad exige el conocimiento de la autoconciencia, pero es imposible si los ciudadanos no toman parte en su realización por medio del sufragio universal. Si los ciudadanos no acuerdan la voluntad pura a partir de sus voluntades empíricas y particulares, no se puede realizar la autoconciencia de ninguna manera y, de este modo, tampoco es posible la virtud de la veracidad.⁷⁰

Ahora bien, la veracidad, en tanto que virtud, está llamada a dirigir las acciones del individuo en dirección a la construcción de la autoconciencia en el Estado. La autoconciencia debe ser consistente y coherente lógicamente, en la medida en que la voluntad expresada en cada ley particular no puede entrar en contradicción con la ley fundamental de la Constitución ni con las demás leyes. Esta consistencia lógica le da cierta permanencia (*Stetigkeit*) a la voluntad pura. A su vez esto es posible gracias a la virtud de la veracidad, que guía a las acciones de los ciudadanos para que sean acordes con la ley fundamental de la verdad, que prescribe seguir las enseñanzas de la lógica en el ámbito del razonamiento moral y jurídico.⁷¹

Esta función de la veracidad, que permite mantener constantemente la consistencia de la autoconciencia, está a su vez íntimamente relacionada con la autonomía como autoconservación (*Selbsterhaltung*). En ella Cohen reconoce a la antigua prudencia de la ética

⁶⁵ COHEN. *Deutschtum und Judentum*, pp. 237-301; WIEDEBACH. *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, pp. 47-48.

⁶⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 516-517.

⁶⁷ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 517.

⁶⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 518.

⁶⁹ "Ohne das allgemeine Wahlrecht gibt es keine Wahrhaftigkeit für das Selbstbewusstsein des Staates" (COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 519).

⁷⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 519.

⁷¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 522.

griega, en la medida en que permite conducir y orientar a la acción correctamente en cada situación vital que le toca enfrentar.⁷²

III. Conclusiones

A partir de lo que hemos argumentado hasta aquí puede verse claramente que no puede sostenerse una lectura puramente formal de la ética de Hermann Cohen. La virtud de la veracidad otorga a la teoría un carácter substantivo, dado que implica una toma de posición importante en no pocos asuntos de suma relevancia. Por un lado, implica la exigencia de un acceso universal a la educación, sin distinción de clases sociales, oficios o profesiones. Pero no sólo se trata de una inclusión de todos los ciudadanos en el sistema educativo, sino que conlleva también un replanteo del tipo de educación moral que se impartirá.

Como hemos visto más arriba, Cohen aboga por una educación que integre lo mejor de las ciencias matemático-naturales y las ciencias sociales, que son ingredientes indispensables para comprender la ética, que no puede ser pensada sin la ayuda del método científico y la lógica. A su vez, esta concepción tan específica y substantiva de la educación trae aparejado un compromiso político de peso, porque hace imposible que la religión pueda hacerse cargo de la educación de la ciudadanía. Los supuestos teológicos necesariamente se dan de patadas con una propuesta de educación orientada al logro de la autonomía moral por medio del ejercicio del pensamiento crítico y el método científico.

Pensemos en las repercusiones que habrán tenido, en la Alemania conservadora de aquel entonces, tanto estas ideas como la crítica que hace Cohen al capitalismo y su propuesta socialista. La propuesta de Cohen implica un fuerte compromiso con una reforma profunda del mercado, en particular de la conducción del proceso productivo, que debe ser puesto en manos de los trabajadores, según el modelo del cooperativismo. Por lo tanto, el rechazo radical del clasismo en Cohen no es neutral respecto de las concepciones de la política y la sociedad vigente en su época.

A modo de conclusión, creo que tanto la fundamentación de la virtud de la veracidad como la defensa de un derecho universal a la educación dejan a la ética de Cohen muy lejos de todo mero formalismo moral. Por el contrario, estas tesis convierten a su filosofía moral en una propuesta substantiva para hacer frente a desafíos que nos siguen preocupando aún en los tiempos que corren.

⁷² COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 522.

THE RIGHT TO EDUCATION IN THE ETHICS OF HERMANN COHEN

Abstract. Hermann Cohen's ethics is grounded upon the concept of self-consciousness, understood as a form of universal subjectivity, which constitutes itself through the expression of the pure will. This is possible in virtue of the process of elaboration and passing of the law in the legislative power. This process has to depend on the widest possible participation of the citizens. If the pure will is the product of the agreement between the citizens, as a result of a debate, then Cohen's ethics could possibly be interpreted as a form of consensualism. In this paper I try to show that this reading of the theory is not possible, because the right to the education for all the citizens cannot be rejected as a result of the public deliberation.

Keywords: right – education – ethics – Cohen – State

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, M. Kant und der Sozialismus. In: *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*. Berlin, 1925, pp. 83-132. Cito por su reimpression en: Sandkühler, H.J., De la Vega, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag*, 1970.

CASSIRER, E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, Kant-Studien n.º XVII (1912), pp. 252-273.

BERNSTEIN, E. Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Bonn, J.H.W. Dietz Nachf. GMBH, Bad Godesberg, 1973, "Internationale Bibliothek", tomo 61 (Primera edición, 1899), prefacio a la primera edición. Cito por la traducción española en: HEIMANN, H. (ed.). *Textos sobre el revisionismo. La actualidad de Eduard Bernstein*, México: Nueva Sociedad-Nueva Imagen, 1982.

_____. *Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*. Breslau, 1905. Cito por la traducción española en: HEIMANN, H. (ed.). *Textos sobre el revisionismo. La actualidad de Eduard Bernstein*, México: Nueva Sociedad-Nueva Imagen, 1982.

COHEN, H. Ethik des reinen Willens. In: (2002), *Herman Cohen. Werke, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut HOLZHEY*, Band 7, System der Philosophie. 1. Teil. Ethik des reinen Willens, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York. Einleitung von Peter A. SCHMID. Nachdruck der 2. revidierten Auflage, (Berlin, Bruno Cassirer, 1907).

_____. Deutschtum und Judentum. In: *Hermann Cohens Jüdische Schriften, Zweiter Band*, Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924, pp. 237-301

COLE, G.D.H. *Historia del Pensamiento Socialista*, Vol III: La Segunda Internacional (1889-1914). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

HERDER, J. G. (1774). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart: Reclam, 2007.

KANT, I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, (1797). In: *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: (1902 ss.), VIII, pp. 425-430.

_____. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, (1793). In: *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: (1902 ss.), VIII, pp. 275-278.

KAUTSKY, K. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Ein Versuch. Stuttgart: Dietz Nachf, 1906.

_____. *The Class Struggle* (Erfurt Program). Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1910.

KÖHNKE, K. Ch. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*. II. La edad de oro, Versión española de Jorge Vigil. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

KRIEGEL, A. (1985) La Segunda Internacional. In: (DROTZ, J., ed.), *Historia General del Socialismo*, Vol.II, Tercera Parte, Capítulo 1. Barcelona: Destino, 747-786.

MEHRING, F. Kant und der Sozialismus. In: *Die neue Zeit* 18 (1899/1900), pp. 33-37. Cito por su reimpresión en: SANDKÜHLER, H.J., DE LA VEGA, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

MILL, J. S. *On Liberty*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

NATORP, P. Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Berlin: Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 21, (1918). Reimpreso en: HOLZHEY, H., (ed.), *Auslegungen*. Band 4. Hermann Cohen, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang, 1994, pp.75-103.

ROSENBERG, A. *Democracia y Socialismo*. Traducción de Alfonso García Ruiz. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

SCHILLER, F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: *Sämtliche Werke*, Band 5. Munich: Hanser, 1962.

SCHMID, P. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cobens Rechts und Tugendlehre*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

SCHMIDT, C. Sozialismus und Ethik. In: *Socialistische Monatshefte*, 4 (1900), pp. 522-531. Cito por su reimpresión en: SANDKÜHLER, H.J., DE LA VEGA, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

SIEG, U. Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.

STAUDINGER, F. *Sozialismus und Ethik*. In: *Socialistische Monatshefte*, 8 (1901), pp. 433-438. Cito por su reimpresión en: Sandkühler, H.J., De la Vega, R., (Hrsg.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1988.

_____. Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants. In: HOLZHEY, H., (ed.), *Ethischer Sozialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994, pp.146-165.

_____. A Kantian Defense of Enterprise Democracy. In: Kneller, J., Axinn, S., (eds.), *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1998.

VON HUMBOLDT, W. Über die sittlichen Verbesserung durch Anstalten des Staats. In: *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke*. Berlin: G. Reimer, 1841, 1. Band, pp. 318-335.

VORLÄNDER, K. Kant und Marx. *Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Editado originalmente en, Tübingen, J. C. B. Mohr (Siebeck). 1911. Cito por su reimpresión en:

SANDKÜHLER, H.J., DE LA VEGA, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

VUILLEMIN, J. *L'Heritage Kantien et la Révolution Copernicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

WIEDEBACH, H. *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*. Hildesheim-Zurich-Nueva York: Georg Olms Verlag, 1997.

DINHEIRO, LIBERDADE, DEMOCRACIA (CONCEITOS DO BOLSA FAMÍLIA)

Homero Santiago¹

Resumo: Com a publicação de *Vozes do Bolsa Família*, de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani, temos o que se pode qualificar uma consideração filosófica do Bolsa Família; em particular, o estudo permite renovar o conteúdo de conceitos como liberdade e autonomia ao vinculá-los, de maneira condicionante, ao dinheiro. As implicações dessa renovação compreensiva importam imediatamente para o embate político, que deve se voltar para a constituição de um direito ao dinheiro e pode tomar a forma de luta pelo dinheiro.

Palavras-chave: Bolsa Família – dinheiro – liberdade – democracia.

“A gente tem mais liberdade no dinheiro.”

Dona Amélia, moradora do Vale do Jequitinhonha.

“A luta de classes (...) é uma luta por essas coisas brutas e materiais sem as quais não há as refinadas nem as espirituais.”

Walter Benjamin, filósofo alemão.

I

O programa Bolsa Família (BF) foi instituído em outubro de 2003 sob o governo Lula, com o objetivo de complementar a renda de famílias expostas à pobreza e à extrema pobreza (a qual, na definição do Banco Mundial, atinge pessoas com renda inferior a um dólar diário). Sua maior novidade foi a unificação de vários benefícios sociais do governo federal (bolsa escola, cartão alimentação, bolsa alimentação, auxílio gás) num único programa de *transferência direta de renda em dinheiro*, gerido em parceria com os estados e as prefeituras. A participação no BF é condicionada, entre outras coisas, ao acompanhamento da saúde e à matrícula e frequência escolares dos filhos. Segundo dados oficiais, ao início de 2015, são mais de 14 milhões de famílias atendidas; mais ou menos um em cada quatro

¹ Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. E-mail: homero@usp.br

brasileiros. Podem inscrever-se famílias com renda *per capita* de até R\$ 77,00 (situação de pobreza extrema) e com renda *per capita* entre R\$ 77,01 e R\$ 154,00 (situação de pobreza) desde que haja crianças, adolescentes, gestantes ou nutrizes. O valor básico do benefício é R\$ 77,00; uma parte variável depende do número e idade dos filhos e pode atingir R\$ 175,00; em casos de extrema pobreza, benefícios podem ser acumulados até o limite de R\$ 336,00. Os titulares dos benefícios são as mulheres, que recebem em seu nome os cartões da Caixa Econômica Federal para saque dos pagamentos.²

Como sua novidade e abrangência deixavam prever, desde o primeiro momento o BF assumiu um lugar de destaque no debate político-partidário brasileiro: ora estupendo instrumento de supressão da pobreza, ora simples expediente populista; para uns, passo crucial rumo à efetivação do sistema de bem-estar social esboçado pela Constituição de 88; para outros, aberração que reforça o paternalismo estatal e vai na contramão do próprio desenvolvimento econômico ao desvalorizar o trabalho e a responsabilidade individual – e entre tais extremos toda sorte de ponderações e nuances. Da mesma forma, o programa despertou o interesse do meio acadêmico, que tratou de buscar respostas mais consistentes a perguntas que no noticiário político estão com frequência entregues aos achismos ou preconceções: quais os efeitos no médio e longo prazo? É eficaz de fato? Qual sua influência sobre o voto dos beneficiários? Como estes se servem da renda recebida? Como enfrentar a questão da assim chamada “porta de saída”? Questões desse tipo empenharam muitos investigadores, economistas e cientistas sociais à frente, que contribuíram bastante ao aperfeiçoamento técnico do programa bem como ao entendimento de seu significado; para o país, em primeiro lugar, mas também para o mundo, como amplo experimento de política pública.³

Esse esforço compreensivo ganhou um item de grande vigor e originalidade com a publicação, ao final de 2013, do estudo *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, dinheiro e cidadania*, de autoria conjunta da socióloga Walquiria Leão Rego e do filósofo Alessandro Pinzani.⁴ Escapando tanto ao economicismo quanto ao bate-boca partidário, ao maniqueísmo das críticas fáceis e aos elogios rasgados, sobretudo levando em conta as ambiguidades em jogo no programa e em seus efeitos, eles estabeleceram os contornos acabados do que se pode

² Cf. página da CEF: http://www.caixa.gov.br/Voce/Social/Transferencia/bolsa_familia/index.asp. Em geral, para uma história do BF, ver Marco Aurélio Weissheimer, *Bolsa família*.

³ Para que se tenha ideia da vastidão desse empenho compreensivo, é suficiente uma consulta à *internet* lançando o nome “bolsa família”. No dia 9 de fevereiro de 2015, o Google acadêmico computava 151.000 resultados (entre estudos, documentos oficiais, etc.); no Scielo, restrito a artigos acadêmicos provenientes em geral de revistas latino-americanas, eram 30 referências; por fim, a base JSTOR, das mais importantes e amplas do mundo, registrava 2034 documentos.

⁴ Walquiria Leão Rego, Alessandro Pinzani, *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, dinheiro e cidadania*. Doravante, damos as páginas desta edição no interior do próprio texto.

entender como uma *consideração filosófica do BF*.⁵ A partir de uma ampla pesquisa empírica realizada entre 2006 e 2011, apreende-se toda uma série de experiências, vivências, problemas teóricos que delimitam um importante campo de investigação para a filosofia política brasileira. Os autores se desatrelam dos interesses imediatos mas estão sempre firmes na reflexão sobre esse acontecimento recentíssimo que é o BF e suas consequências ao longo de cinco anos nas vidas das mulheres beneficiadas e de suas famílias; batem-se com vários preconceitos (provindos tanto da esquerda quanto da direita) e ao fim e ao cabo os sobrepõem todos; além disso, tratando de bem avaliar o constatado, promovem sugestivas inovações conceituais, ao conseguir insuflar concretude em algumas noções (em particular aquelas que subintulam o livro) que, abstratamente tomadas, estão sempre perigando entrar a serviço de qualquer coisa. O sucesso do empreendimento reside na ousada e instigante hipótese da relação entre dinheiro, autonomia e liberdade que o guia. Ao longo da pesquisa, explicam a socióloga e o filósofo, inúmeras questões se colocaram relativamente às possibilidades de transformação nas vidas das mulheres titulares do benefício do BF. “Uma das hipóteses fundamentais se relaciona com o fato de receberem renda em dinheiro. (...) A investigação visa exatamente recolher as dimensões de ambiguidade e, às vezes, até de paradoxo contidas na experiência delas enquanto pessoas que se tornaram portadoras de certa renda monetária. (...) Nossa tese principal: a renda regular em dinheiro é um importante instrumento de autonomia individual e política.” “Queremos mostrar a relação entre renda em dinheiro e autonomia: a presença de uma renda regular (...) permite o desencadeamento de processos de autonomização individual em múltiplos níveis.”⁶

II

O que vem a ser o dinheiro? A pergunta, que assim de chofre pode parecer despropositada, para nosso assunto não o é nem um pouco. Primeiro, tratamos de um programa de transferência de renda *em dinheiro*; o que cai mensalmente nas mãos beneficiadas não são nem cupons nem produtos nem coisas do gênero, é numerário puro e simples. Segundo e sobretudo, arriscamos dizer que o grosso da originalidade de *Vozes do bolsa família* reside na capacidade de bem avaliar (isto é, livre de preconceitos) o papel da entidade dinheiro em nossa vida social; é justo o que lhes permite dá-lo por componente fundamental de conceitos como liberdade e democracia, tendo em mira menos como tais ideias podem ser compreendidas *sub specie aeternitatis* em qualquer sociedade, do que como

⁵ Falamos em “contornos acabados” porque, faz algum tempo, esse tipo de consideração já vinha sendo testado pelos autores; ver especialmente o artigo pioneiro de Walquiria Leão Rego, “Aspectos teóricos das políticas de cidadania: uma aproximação ao Bolsa Família”.

⁶ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, pp. 19-20, p. 38.

devem ser entendidas histórica e concretamente no interior de uma sociedade capitalista qual a nossa.

Dúvida não há que muita gente torcerá o nariz para essa articulação. Aqueles que se apegam demais unicamente à concepção do dinheiro como forma equivalente geral do valor, pela qual as mercadorias podem ser trocadas; os que sabem que o dinheiro é o elemento que, no capitalismo, medeia as relações sociais entre os homens submetendo-os inexoravelmente uns aos outros e todos ao fetiche da mercadoria; as “belas almas” que se indignam diante da constatação de que entre nós o dinheiro tenha o poder de tudo comprar, inclusive a beleza anímica, isto é, os bons sentimentos.⁷ Por tudo isso e muito mais é que grande parte dos integrantes do que costumamos denominar “esquerda” outorgou e outorga ao “vil metal” um posto abjeto, digno de todo desprezo e merecedor de ódio destrutivo; países ditos socialistas inventaram as cadernetas para itens básicos, alternativos tentaram restabelecer quanto possível o escambo, modernos inventam hoje os *bitcoins*. Que o seja, amém. Mas é exatamente essa vulgata (ao qual um Marx, note-se, jamais aderiu) que incumbe aqui pôr de lado – menos por erro, os juízos arrolados estão corretos, que por deixar primar uma ingênua parcialidade, unilateralidade, que compromete a boa compreensão de nosso assunto.

O dinheiro (ou seus equivalentes) não somente medeia relações sociais como funciona à maneira de um dos portadores fundamentais do poder. “Seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso.”⁸ Principalmente, é pelo dinheiro sob a forma-salário que o capitalista compra força-trabalho; tal capacidade de submeter alguém para trabalhar para outrem, em nossa sociedade, é o paradigma do exercício do poder proporcionado pelo dinheiro. Em suma, *dinheiro é poder*. Na forma compacta que se carrega na carteira ou em qualquer outra, ele sabe ser altissonante quando precisa. Poder de fazer e desfazer, de mando e desmando; poder que muito amiúde é capaz de submeter a própria Fortuna garantindo boa vida (que o nome da deusa romana tenha se tornado sinônimo de muito dinheiro, faz todo sentido; alguns miseráveis necessitam apregoar e muitos endinheirados gostam de dizer – decerto por sarcasmo – que “dinheiro não traz felicidade”; já o comum dos homens que não está em nenhuma dessas situações, costuma fazer um adendo inteligentíssimo: “não traz porque manda buscar”). Aí está. Que se retorçam as narinas, isso nada muda. Em nossa sociedade, o dinheiro é poder de uma ponta a outra; e daí não ser segredo a ninguém que em suas variadas formas ele continua sendo o pivô principal dos embates sociais: salários, benefícios, preço da terra, aluguéis,

⁷ *Dixit* Marx: até “coisas que em si mesmas não são mercadorias, como a consciência, a honra etc. podem ser compradas de seus possuidores com dinheiro e, mediante seu preço, assumir a forma-mercadoria, de modo que uma coisa pode formalmente ter um preço mesmo sem ter valor.” (*O capital*, I, p. 177).

⁸ MARX, *Grundrisse*, p. 105.

tarifas de ônibus, etc. Pouca gente vai para a rua por ideias; já por uma vintena de centavos, a estória e a história são outras.

Pois é nessas paragens que um compatriota de Marx nos pode ser extremamente útil como guia. Foi Georg Simmel quem soube ir bem longe na compreensão do dinheiro como fenômeno social e suas implicações sobre o indivíduo, inclusive à guisa de elemento essencial para concebermos a liberdade humana.

“Pode-se apresentar a evolução de todo destino humano”, afirma Simmel em sua *Filosofia do dinheiro*, “como uma alternância regular de apegos e desapegos, obrigações e liberações”. Por isso, “o que experimentamos como liberdade não é amiúde uma realidade, senão uma mudança de obrigação; no momento em que, em lugar daquela que se assumia até então, vem insinuar-se uma nova, sentimos, antes de tudo, o desaparecimento da pressão anterior; e porque dela nos liberamos, sentimos-nos em primeiro lugar absolutamente livres; mas a nova obrigação – que assumimos de início com uma musculatura até então poupada, portanto particularmente vigorosa –, começa a fazer sentir seu peso à medida que vem a fadiga, e a partir daí o processo de liberação aplica-se a ela como havia anteriormente desembocado sobre ela.”⁹

Nessas linhas estão a base de um processo que é o do aparecimento da “liberdade individual”, conforme o título do capítulo em que se inserem. Importa sublinhar, para nossos propósitos, que essa liberdade surge precisamente como um fenômeno de *correlação*, ao invés de uma realidade, uma coisa, um estado absoluto que se alcançaria pela imunidade a todo tipo de relação. Longe disso. “Se a evolução da individualidade, a convicção de florescer, com todo nosso querer e nosso sentir particulares, nosso eu intrínseco, deve passar por liberdade, esta não entra nessa categoria enquanto pura ausência de relações, mas justamente como tipo de relações com os outros inteiramente determinado.”¹⁰ A liberdade – ou antes, para uma descrição mais exata a seu feitiço de movimento, um *processo de liberação* – insinua-se entre dois estados (pressão e não pressão) como uma *transição*: descompressão relativamente à “objetividade das coisas” que “é ao mesmo tempo o processo de nascimento da liberdade.”¹¹

O que tem o dinheiro a ver com isso? É ele um elemento singular no processo de liberação, aquele que por sua forma específica pode conduzir mais longe que nenhum outro o desabrochar da personalidade como diferenciação relativamente a pressões e limites impostos pela “objetividade das coisas”. “O desejo que se tem de todas as outras coisas é já limitado pela capacidade de absorção do sujeito”; por outro lado, “só o dinheiro não comporta (...) essa medida interior, que acaba impondo também seus limites ao desejo

⁹ SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 345.

¹⁰ SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 366.

¹¹ SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 371.

experimentado pelo objeto”.¹² Eis a razão de o avaro poder eleger o dinheiro como um fim em si mesmo; e também por que o mesmo dinheiro pode funcionar à maneira de instrumento de expansão, capacidade de liberar-se mais e mais das pressões das coisas, poder de agir mesmo sobre coisas distantes e portanto libertar-se da cadeia da imediatez. “Pelos efeitos longínquos do dinheiro, o eu pode desdobrar até o fim seu poder, seu gozo, seu querer sobre os objetos mais distantes”.¹³ Donde a conclusão: “a capacidade de expansão do sujeito, que é limitada por sua própria natureza, mostra uma amplitude e uma liberdade maior relativamente ao dinheiro do que com qualquer outra posse.”¹⁴ Ao possibilitar a liberação relativamente às pressões das coisas, o dinheiro insufla o sentimento de liberdade; ele não a compra, como se fosse ela uma coisa; o que faz é permitir uma relação mais livre com as coisas, marcada pela descompressão dos fardos impostos pelas necessidades imediatas. Como bem sabe Dona Amélia, cujas palavras dão a impressão de sintetizar a análise de Simmel, “a gente tem mais liberdade no dinheiro”.¹⁵

Desde que não nos deixemos levar por pendores morais que, unilateralmente, só veem no dinheiro uma coisa suja que aliena, corrompe e envilece a boa alma humana, tais considerações lançam preciosa luz sobre a *ambivalência* desse objeto enquanto componente de nossa vida social. É fator de submissão, sem dúvida, nas mãos daquele que compra às pessoas a força-trabalho; de abuso, quando alguém paga por seus direitos ou os cria conforme sua conveniência. Tão claro quanto isso, entretanto, é que o dinheiro, veículo de sujeição por um lado, é o mesmo dinheiro que, por outro lado, libera ao afastar a necessidade de a tudo sujeitar-se, a todo momento e por qualquer coisa, sendo capaz de expandir o próprio campo de ação de seu portador, à medida que o desacorrenta da prisão das coerções cotidianas abrindo-lhe novas possibilidades. “O dinheiro possui duas faces, como Jano: liberta e oprime”.¹⁶ Para quem não tinha como comprar comida melhor, uma bolacha por exemplo, poder fazê-lo é um ato de liberdade que não pode ser negado por nenhum conceito – “outro dia comprei pros meninos iogurte e macarrão”¹⁷ – e uma liberação diretamente motivada pela posse de dinheiro.

Os autores de *Vozes do Bolsa Família*, como se infere da enunciação de sua hipótese básica de trabalho, não desconsideram essas ambiguidades do dinheiro; e por isso não abrem mão de guiar-se muito pelas reflexões de Simmel ao abordarem um programa cuja maior novidade em face dos auxílios que o precederam foi exatamente, reiteremos, proporcionar aos beneficiários um renda regular *em dinheiro*. É a compreensão desse dado cabal, que de tão óbvio quase não havia chamado a atenção de ninguém, que faz a

¹² SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 409.

¹³ SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 410.

¹⁴ SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 410.

¹⁵ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 208.

¹⁶ SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 204.

¹⁷ D. AMÉLIA *apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 208.

originalidade do livro ao identificar nessa renda, nesse dinheiro, um “papel liberatório”¹⁸ sobre os valores e atitudes, as personalidades mesmas dos beneficiados.

III

Entre 2006 e 2011 foram realizadas cerca de 150 entrevistas com mulheres beneficiárias no BF em regiões de forte índice de pobreza. Em vez de questionários fechados que renderiam apenas um monte de tabelas descarnadas, os pesquisadores optaram pelo método da entrevista aberta, a fim de recolher precisamente as “vozes” dos beneficiados pelo programa e demarcar-se do que denunciam como a frequente prática das ciências sociais brasileiras de tomar os pobres apenas como objetos, raramente como sujeitos.¹⁹ Os resultados são apresentados em forma narrativa, quase sempre aproveitando-se da literalidade das falas das entrevistadas. Disso emerge um rico painel de vivências duras e marcadas pelo sofrimento, ao lado de transformações importantes, complexas, ambíguas – tudo o que costuma escapar ao esquadro economicista e ao grande público adversário do BF. E nem será preciso insistir que muitos preconceitos encontram seu momento de verdade (ou desmascaramento) exatamente como preconceituações que nada dizem da realidade.

Tanto no esverdeado litoral de Maragogi (vendido aos turistas como o mais belo do mundo) quanto no agreste sertão a vida é impiedosa. A cavação do maçunim obriga mulheres e crianças a permanecer longuíssimos períodos de joelhos na maré baixa, a ponto de deformar corpos; o trabalho sob o sol tórrido faz a pele ficar tal que quase se confunde com o couro dos chapéus típicos do sertão; seja onde for, a velhice vem célere, aos 30, 35 anos; analfabetismo, subnutrição, miséria. Bairro de Canoeiro, cidade de Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais: “Visitamos casebres com paredes de tijolos sem reboco e piso de chão batido, cadeiras de plástico, sofás sem forro e paredes nuas, com a exceção de algumas imagens sacras (...). As ruas e as casas são povoadas por cachorros famintos, galinhas com pescoços menores que um polegar, pintinhos do tamanho de beija-flores, gatos esqueléticos. O sofrimento não se limita às pessoas, mas se estende aos animais e às coisas.”²⁰ Por toda parte, a elementar unidade da bruteza que um Graciliano Ramos soube como ninguém captar por resultado da animalização cruel, que faz do homem bicho e da miséria e do sofrimento fenômenos tão naturais e imutáveis quanto a chuva rara e o sol forte. Pois foi nesses lugares que os pesquisadores saíram atrás dos efeitos do BF. E os mais escondidos. Os previsíveis e comprovados por vários levantamentos sem dúvida estavam lá (melhora geral nos índices de saúde; aumento da frequência escolar; incremento

¹⁸ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 19.

¹⁹ Crítica que também se pode colher no livro de Amélia Cohn, *Cartas ao presidente Lula. Bolsa Família e direitos sociais*.

²⁰ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 124.

do comércio de pequenas confecções, lojas de móveis baratos, etc.). Mas será tudo? Estarão os despossuídos fadados a tornarem-se apenas cifras em estatísticas, por melhores que sejam, e enriquecerem estudos que vão encorpar os lattes dos estudiosos ou só estatísticas a serem propagandeadas por políticos? Não. A crítica à frequente objetificação dos pobres, quer nas políticas públicas, quer nas ciências sociais, exige voltar-se à subjetividade dos pobres e abre o caminho para que o estudo possa garimpar os *efeitos intangíveis* do BF. Pelo que revela toda a sua importância metodológica o desvio por Simmel efetuado por nossos autores; como recordam, em *Os pobres*, o alemão soube exemplarmente perceber que “a renda monetária (...) altera ‘a alma’ do seu recebedor, quando não seja fruto da mera caridade”²¹ (p. 69). Quando mais não fosse, tem-se aí um elemento fundamental para calibrar a visada do investigador; exatamente porque “o BF não é uma esmola governamental (...), acaba criando as condições para uma mudança profunda na estrutura sentimental dos beneficiários.”²²

Os ditos efeitos intangíveis atuam principalmente na formação de uma nova subjetividade, a qual emerge a partir de renovadas relações com o meio, o tempo, com os outros e consigo mesma. Tratemos de acompanhar algumas dessas transformações, pois nos escancaram certos vínculos possíveis entre dinheiro, alargamento das possibilidades, consciência política, autonomia, liberdade, que não são de somenos.

Nova temporalidade

Dona Cecília, 48 anos, é mãe de dez filhos. Indagada sobre o que fazem dois deles que têm 16 e 17 anos, explica que andam “beliscando uma coisinha aqui, outra ali”. E quando nada conseguem? “Ficam aí futurando!”²³. Verbo rosiano para uma condição pouco rósea. A beleza do linguajar arrefece muito quando notamos pelo conjunto das entrevistas que a realidade expressa é inversa ao sabor literal da palavra. “Futurar”, aqui, é em boa medida desconhecer o sentido de futuro; viver na agrura do presente irremediável resumido à luta diária pela comida do jantar ou do almoço de amanhã. O tempo é moldado por carestia e labuta; o presente de tudo toma conta, à maneira de um maciço de impossibilidades escarpeado apenas pelas pressões urgentes da sobrevivência; primam “a falta ou a ausência absoluta de esperança de mudar sua situação no futuro.”²⁴

Daí serem tanto mais relevante as palavras de outra entrevistada: o BF “desenforcou a gente”.²⁵ Com Simmel no horizonte, podemos entender assim: o benefício

²¹ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 90.

²² REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 207.

²³ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 94.

²⁴ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 151.

²⁵ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 126.

ocasiona uma descompressão cujos efeitos serão sentidos na própria experiência da temporalidade. A regularidade da renda, ainda que de valor pequeno, abre fissuras naquela condição rígida que não permitia nenhum vislumbre de algo diverso; o tempo alarga-se, distende-se, não tanto quanto podia, mas o suficiente para um respiro. Quanto se deduz, um fôlego intermitente, já que o dinheiro do benefício não costuma alcançar o fim do mês; frágil por conta das incertezas quanto à continuidade do benefício nos próximos governos, um pouco ambíguo por achar-se entre os persistentes ditos de sempre (“Isto não é para nós”, “Eu sei qual é o meu lugar”) e claros “sinais de alteração desse quadro”²⁶ que despontam nas entrelinhas das entrevistas. E é necessário atentar principalmente à renovação que se vai dando nas relações entre as mães beneficiadas pelo BF e seus filhos. Ainda que a duras penas, elas conseguem agora ao menos fazer frente ao sentimento assolador (relatado por muitas) da impossibilidade de suprir à prole o mínimo necessário, sobretudo a alimentação – o choramingo de fome de uma criança, o nada poder fazer, são coisas que, como diz uma mãe, atravessam a garganta a ponto de tirar a respiração. Da mesma forma, se antes não podiam ensinar aos filhos senão a resignação perante uma condição naturalmente desgraçada, que exatamente por ser “natural” jamais haveria de mudar, graças ao benefício desafogador do BF podem transmitir-lhes alguma esperança, repassar-lhes o sonho de melhores condições de vida, conseguir ao menos dizer-lhes, sem o receio de faltar inteiramente com a verdade, que o estudo pode realmente servir para alguma coisa. Com relação a um programa cujo benefício volta-se diretamente a mulheres que são mães, está aí uma via privilegiada para captar-se mudanças. “O caso de filhos de pais analfabetos cursando uma faculdade ainda permanece excepcional, mas a maioria das entrevistadas deposita grande esperança no futuro dos filhos. Isso significa que os excluem de sua visão negativa de si e da vida. Nesse sentido, o BF cria expectativas positivas, e isso transforma o histórico sentimento de resignação de tanto tempo. Também nessa direção constatamos uma mudança profunda na subjetividade das mulheres beneficiárias. O futuro deixa de ser imutável e pré-determinado, a eterna repetição da miséria e os sofrimentos atávicos, e se torna (...) uma opção e um desafio para nossa geração.”²⁷

Novos desejos, a capacidade de forjar projetos, em virtude da descoberta de um novo tempo, o futuro, que renova decisivamente a vivência abrindo o horizonte da inteira temporalidade. Descoberta de alguma margem de controle da própria condição graças à fuga da brutal imediatez que é o produto mais característico da extrema pobreza (o que vou comer à noite, amanhã?), alargamento dos horizontes, distensão do tempo, descoberta do possível, que é base para todas as outras mudanças. E para ninguém isso é tão verdadeiro quanto para mães que – o truísmo aqui não é injustificado – são primeiramente mulheres.

²⁶ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 228.

²⁷ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 229.

Autonomia feminina

Uma das questões mais corriqueiras ao se discutir o BF concerne ao uso do dinheiro recebido. Com efeito, uma das marcas do programa é facultar às beneficiárias um inteiro arbítrio no emprego do dinheiro; pois se há condicionalidades, nenhuma delas cerceia tal direito. Ora, a frequência com que a preocupação vem à baila trai a tenacidade de uma representação vulgar, a de que entre pobres e dinheiro não pode haver relação feliz – como está na boca de tantos: o dinheiro que deveria beneficiar as crianças vai ser gasto pelos homens em cachaça; em vez de “comer saudável” (acredite-se, há quem se alimente de adjetivos!) as mães vão ficar dando porcaria aos filhos; pobre não está preparado para organizar as contas, logo se endivida; e assim por diante, sempre pondo no horizonte a certeza de que, para falar em bom português, quem nunca experimentou melado quando come se lambuza ou chega a ter dor de barriga.

Seguindo diversas experiências internacionais, o benefício do BF é pago sempre às mulheres, que recebem um cartão em seu nome. Como elas gastam o dinheiro que lhes é confiado? Em primeiríssimo lugar, em comida, seja garantindo que não falem os básicos arroz e feijão e leite, seja introduzindo nas casas novidades como bolachas (inclusive as recheadas... um luxo!) e “macarrão de pacote” (que substitui o artigo a granel). Há igualmente a utilização do dinheiro na aquisição de material escolar e vestuário. São os usos básicos, atestados por todas as sondagens e inteiramente esperados quando recursos que estão longe de serem de monta pingam para famílias em situação de penúria. A novidade que nos interessa, porém, está exatamente nos usos menos previsíveis que uma hora ou outra, aqui e ali, ocorrem. E nisso a pesquisa consegue ser bastante reveladora. Graças ao formato das entrevistas e à confiança que conseguiu estabelecer entre entrevistadores e entrevistadas, puderam nossos autores vencer constrangimentos e descobrir que algumas mulheres titulares do benefício às vezes se permitiam empregar o dinheiro na compra de produtos como creme de cabelo ou maquiagem.

Ironicamente, é bem quando as constatações parecem convergir com o preconceito que o ensinamento sobre o que chamamos de efeitos intangíveis do BF mais se realça. O artifício da maquiagem, ao visar diretamente a própria beleza (real ou imaginária tanto faz), desvela um campo de experiências novas, de poderes e de escolhas recém-conquistados e que vão cobrando seu espaço. Sobre faces envelhecidas, marcadas pelos sol, os cremes e batons funcionam de maneira insuspeitada: devolvem a autoestima, permitem às mulheres converterem-se a si mesmas, o que para muitas é inédito; vem a redescoberta da feminilidade, reencontro de si na imagem renovada de um corpo que pode, apesar do sofrimento impingido pela miséria vivida à moda de natureza, ser retrabalhado pelo artifício, pelo poder de produzir algo diferente daquilo que lhe foi simplesmente conferido pelo destino. Mesmo desejo de autonomia que se expressa também no invariável “sonho”

de quase todas de fazer uma laqueadura (cf. pp. 109, 196), retomando o controle sobre o próprio corpo, e ainda na paulatina recompreensão do estatuto das relações conjugais, que não necessitam mais serem vividas unicamente sob o signo da dependência e da inexorabilidade. No povoado de Cruz, no sertão alagoano, quando de conversa com um grupo de mulheres, uma senhora relata que “houve já umas cinco separações” ali. Os pesquisadores perguntam se o BF teve alguma influência e ouvem: “Eu acho que a bolsa nos deu mais coragem”.²⁸ Na cidadezinha vizinha de Inhapi, outra mulher, interrogada se, com o benefício em seu nome, as mulheres “se sentem mais livres e à vontade”, responde: “Por aqui são muitas que fazem isso porque não dependem mais do marido”.²⁹ Todo um leque de novas experiências se abre às mulheres. “Ah! O dinheiro da bolsa me tirou de casa!” (...) Agora tenho de sair da toca mesmo. Vou às compras, experimento alguma coisa que não conhecia”.³⁰

A questão do uso do dinheiro força-nos a identificar uma requalificação da condição feminina em curso entre as beneficiárias do BF. “Revolução feminista”?³¹ A fórmula talvez seja exagerada, mas o acontecimento que ela nomeia está longe de sê-lo. Talvez mais que revolução feminista, tratemos de um processo de restituição, a mulheres pobres, sofridas, estigmatizadas, da própria humanidade que muito amiúde lhes foi negada. “As mulheres, a partir do recebimento da renda monetária, se apoderam de alguma forma de capacidade humana, como a de escolher certas opções, inclusive (...) as de ordem moral. Nossa humanidade repousa fundamentalmente no exercício permanente de escolhas.”³² Poder escolher – poucas ideias serão tão sucintamente concretas ao mesmo tempo em que tocam o núcleo de uma ideia tão abstrata quanto a de autonomia. Poder escolher ter ou não um filho, o que comprar ou não comprar, deixar o cabelo assim ou assado, insistir ou não numa relação conjugal. É tal poder, tal liberdade que as mulheres titulares do BF família vão descobrindo graças à posse, em muitos casos pela primeira vez na vida, de uma renda em dinheiro; é o que pode aqui e ali redundar numa consciência política nascente que se exprime de várias formas, desde o orgulho de votar em mulher até as reclamações com relação aos valores dos benefícios.

Despertar político

Em regiões atravessadas pela pobreza extrema e geralmente à margem da cidadania, o elemento político mais saliente, se não o único, a sugerir um vínculo entre a população e

²⁸ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 108.

²⁹ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 112.

³⁰ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 208.

³¹ Cf. a reportagem da revista *Marie Claire* de dezembro de 2012: “O bolsa família e a revolução feminista no sertão”.

³² REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 196.

o poder público é o voto. Uma relação marcada pela pontualidade (apenas em época de eleição) e pela troca (um voto por um préstimo qualquer ou transação mercantil simples), mas ainda assim capaz de abrir portas. Primeiramente, devido à quase universalidade da condição de eleitor, ao ponto de haver pessoas sem carteira de identidade (e portanto impossibilitadas de inscrever-se no BF) e com título.³³ Segundo, porque é isso que franqueia, minimamente, a inserção no mundo das trocas (alguém precisa de algo que eu tenho e posso dar, barganhar, negociar); um abre-te-sésamo modesto mas imprescindível – como sabia Paulo Honório, que tão logo começa a pensar “em ganhar dinheiro” trata de tirar “o título de eleitor”.³⁴ É nessa situação que se encontra a quase totalidade das entrevistadas e é a partir dela que temos de nos perguntar pelas possíveis transformações proporcionadas pelo BF no que tange à consciência política; afinal, uma renda regular em dinheiro, conforme a hipótese que guia os autores de *Vozes do Bolsa Família*, seria capaz de mudar “profundamente a relação dos pobres com a sociedade”.³⁵ Isso ocorre?

Uma novidade identificada pelos estudiosos é o paulatino transcender esse universo; o que se dá particularmente mediante uma reconsideração desse capital componente que é o voto. Começa a surgir “a percepção de ser considerado pelo Estado como uma pessoa concreta, com necessidades, cuja satisfação não pode ser alcançada individualmente; a percepção de que as políticas públicas de apoio ou ajuda não são expressão de caridade ou de favores pessoais, mas consequência de um direito constitucionalmente amparado; a consciência de que o voto passa a contar algo e a ser relevante para determinar as condições de sua vida.”³⁶ Entendamos bem. Não está dito que o programa tenha de supetão deixado para trás séculos de coronelismo; tanto mais que a sua base, sem a qual ele não funciona, é uma autoridade municipal que não raro está à mercê de tudo de pior que se possa imaginar: cargos de gerenciamento entregues a pessoas de confiança e sem ou de má qualificação, a maldição das primeiras-damas que se arrogam a chefia das políticas sociais, a sabotagem como arma de vingança (inutilização de computadores após uma derrota eleitoral, por exemplo, o que simplesmente impede a continuidade dos repasses), absoluto descaso burocrático (paradigmático é o caso de Dona Delia, cujo benefício foi suspenso sem que lhe fosse explicado o motivo; aos entrevistadores ela mostra uma carta da prefeitura, datada de meses antes, convocando-a a renovar o cadastro; trâmites normais, nenhum problema, não fosse e continue sendo Dona Delia analfabeta). Nada disso mudou substancialmente; não houve a emergência de nenhum desejo agudo de revolucionar o mundo, nem viram as beneficiárias o sol da

³³ Cf. REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 115.

³⁴ RAMOS, *São Bernardo*, cap. 3, p. 13.

³⁵ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 154, nota 3.

³⁶ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 39.

cidadania brilhar em raios fúlgidos. Agora, quer-nos parecer fato que, sabendo pôr de lado os preconceitos, é inevitável identificar nas entrevistas transformações importantes.

Indagada se o BF é um favor ou uma obrigação, uma mulher de Pasmadinho, no Vale do Jequitinhonha, afirma que é “obrigação do governo”, pois, conforme sua argumentação, “ela ajudava o governo com seu voto”.³⁷ Uma outra, da mesma cidade, responde diversamente à mesma pergunta: “Ah! É um favor, porque ninguém fez isso antes”.³⁸

Desde que não cobremos das entrevistadas a linguagem ativa e abstrata dos direitos (os autores alertam contra esse erro comum), essas falas deixam transparecer mudanças importantes no que concerne à relação com o poder público. Não é algo distante e todo-poderoso qual um deus. Ele precisa de mim, eu o ajudo; quer dizer, precisa de minha legitimação e tem de fazer jus a ela. Sobretudo porque – esse é o ponto para o qual tudo converge – *poderia ser diferente*: eu poderia não ajudá-lo, ele poderia não me ajudar; não se fez antes, hoje se faz. Contra o fado do “é tudo a mesma coisa, sempre igual”, ergue-se a sensação de um poder de escolha, como antes, e agora vinculada à percepção da responsabilidade que seu exercício implica. Segundo Dona Iracema, “a gente tem o direito de escolher aqueles que vão governar por quatro anos, o direito de ver as propostas, de escolher mesmo”, e, “se não prestar, não pode botar a culpa para ninguém, pois foi a gente que escolheu”.³⁹ O alargamento da experiência temporal acima mencionado é aqui fator determinante; é o que ocasiona o estabelecimento de uma conexão entre cidadãos e poder público que vai sendo descoberta a duras penas e com toda a inevitável carga de ambiguidade.

Tal reconhecimento, como era de se esperar, dá-se e exprime-se segundo a lógica tradicional do voto; e certamente por isso a mais elitista direita se encontra com a mais idealista esquerda numa só estupidez de variegada formulação: o povo não sabe votar, não tem consciência, vota com o estômago, é alienado, etc. etc. e, mais uma vez, etc. Pelo contrário, reiteremos: mister é ver as coisas sem preconceitos; a lógica do voto é tradicional, sem dúvida, mas é sob ela que o novo, no caso, manifesta-se transformando a própria concepção usitada. Foge-se à pontualidade dos períodos eleitorais na medida em que os repasses regulares se distendem no tempo. Um governo fez; por que não se fez antes? Far-se-á depois? A invariável reclamação pelos baixos valores revela uma insatisfação, um desejo de quero mais que não hesita em mostrar-se e se dirige ao poder público, no limite à própria sociedade. Ainda uma vez: as entrevistadas certamente desconhecem a linguagem dos direitos e os meandros da cidadania. Seria no entanto canhestro, por má-fé ou estupidez, não reconhecer que o BF vai sendo por elas *vivenciado*

³⁷ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 120.

³⁸ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 209.

³⁹ *Apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 133.

como um direito. Algo que melhorou a vida, que pode melhorar mais, que não pode ser interrompido, que precisa ser radicalizado.

Dona Inês, 30 anos, mora em Demerval Lobão, Piauí, é separada e tem dois filhos, recebe R\$ 102,00 mensalmente do BF. Como tantas outras, ao ser entrevistada, indigna-se com o valor, que não dá para fechar o mês; reconhece porém que a situação mudou; a bolsa “ameniza até chegar o final do mês, foi uma benção para mim”, o cartão trouxe um reconhecimento que lhe facultou o crédito. “Meu cartão, dona, foi a única coisa que me deu crédito na vida. Antes eu não tinha nada. É pouco sim, porque queria ter uma vida melhor”. Continua não gostando de votar e o faz somente por obrigação: “só muda o nome: Antônio, José, Francisco...”; no entanto, confessa temer a interrupção do programa e por isso se preocupa com quem ocupará os postos de mandatários. Acha que é um dinheiro “abençoado por Deus” e, questionada sobre a criação do programa pelo governo, explica: “é, foi o presidente, mas foi Deus que o colocou lá”; isso ao mesmo tempo em que declara a necessidade de ajuda aos que precisam (“tem que ter apoio de quem tem condição”) e identifica na bolsa uma retribuição pelo que “pagamos com os impostos”. Em meio a essas ambivalências, que se poderiam crer típicas de uma mulher que vota com o estômago e foi capturada pelo populismo-assistencialismo lulista (foi Deus quem pôs lá o presidente!) ou alguém que desconhece por completo a história de lutas de Lula e do PT (afinal, foi Deus quem pôs lá o presidente!), dona Inês apresenta perfeita consciência do que está em jogo e de que se precisa ir além, ousa propor redefinir os próprios termos e objetivos do programa. “Tudo que quer fazer na vida é com dinheiro, é pagando.” A bolsa “não cala a boca de quem está passando necessidade.” “Necessidade não é só ter o que comer, não. É querer comer uma coisa melhor e não ter, não poder. É querer vestir melhor e não poder, ir para a sorveteria com seu filho e não poder, ver um brinquedo da padaria e não poder comprar para seu filho”. Da satisfação imediata de necessidades básicas (a bolsa “ameniza”) ao autorreconhecimento como pessoa (o dono do mercado “confiou em mim”), admissão da importância da renda regular (“tudo o que quer fazer na vida é com dinheiro, é pagando”) até o firme alargamento do horizonte das próprias necessidades (querer sorvetes e brinquedos) e a certeza dos próprios anseios: “*é pouco sim, porque queria ter uma vida melhor*”.⁴⁰

No formidável romance *O faz-tudo* do norte-americano Malamud, o protagonista, um miserável judeu preso injustamente, retorque de maneira certa ao policial que lhe interroga acerca de seus conhecimentos de Hegel, Marx e por uma suposta filosofia “própria”. Em sua humildade, o faz-tudo contesta de maneira genial: “– Se eu tenho, ela é só pele e osso. (...) Se o senhor não se importar que eu diga, minha filosofia é que a vida poderia ser melhor do que é.”⁴¹ A mesma genialidade encontramos nas declarações de

⁴⁰ Cf. REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, pp. 133-135.

⁴¹ Bernard Malamud, *O faz-tudo*, p. 103.

Dona Inês. Sob questionamentos, ambiguidades, dúvidas, percebe-se que a maior contribuição do BF é desencadear o sentimento, quiçá a certeza de que *a vida poderia ser melhor do que é*. Filosofia? Ciência política? Tanto faz. No extraordinário depoimento dessa senhora desponta um saber, um saber recém-sabido e muito simples que no entanto (ou talvez justamente por isso) é condição de toda e qualquer pretensão séria de transformação social. Aí está a síntese dos desafios políticos do BF, desde que o concebamos, como mister é concebê-lo, à guisa de instrumento transformador.

IV

O BF é muito recente. Em seu formato atual, assumido após um “salto qualitativo”⁴² relativamente a outros programas governamentais que o precederam, soma pouco mais de uma década de vida, estando prestes a entrar na adolescência. Daí certamente a nuvem de dúvidas que sobre ele ainda pairam, de tal modo que as acaloradas discussões sobre valores, público-alvo e objetivos sejam persistentes, e para nem falar da boataria que de quando em vez ventila suspensão dos repasses ou descadastramento em massa ou súbita extinção do programa. Talvez não pudesse mesmo ser diferente. As novidades sempre demoram a dirimir suspeitas e firmarem-se, em especial quando batem de frente com práticas seculares; no caso de algo do porte BF, que como já observado alcança hoje um em cada quatro cidadãos, outra coisa não se esperaria. Fato é que, sem embargo dos poucos anos, e estando inserido num conjunto de importantes mudanças na sociedade brasileira nas duas últimas décadas, o programa exhibe vitalidade e influência tais que não podem, por sã consciência, serem abertamente renegadas.

Foi precisamente em vista dessa situação que ousamos alardear a renovação teórica trazida pelo BF para a filosofia política. Algo dessa amplitude não pode passar em branco; pelo contrário, necessário é que possa instigar o pensamento, renovar os problemas, recauchutar pelo menos muito do que eventualmente pareceria mais certo. O estudo de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani constitui um passo decisivo nessa direção. Ao simplesmente demonstrar, sem necessidade de cambalhotas partidárias ou teóricas, que o BF *funciona e surte efeitos de grande importância*, de imediato é todo um campo de inovações conceituais que se abre, especialmente no que concerne ao entroncamento fundamental entre autonomia, democracia e renda em dinheiro. Com efeito, os já mencionados efeitos intangíveis do BF devem estender-se aos conceitos, à teoria e à prática, e mais especificamente ao ponto em que se tocam permitindo a forja de noções operatórias – aquelas que o pensamento pode conceber e a política efetivar.

⁴² REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 154.

Direito ao dinheiro

Nem por um momento devemos desprezar o fato de o programa BF alcançar a maior parte de seu público alvo, isto é, famílias expostas à pobreza e à extrema pobreza, com uma lisura que poucas ações públicas no Brasil são capazes de exhibir: o dinheiro vai dos cofres federais às beneficiárias sem intermediários. As consequências positivas são reconhecidas e acatadas por todos, inclusive os críticos do programa; não custa repetir: forte diminuição da subnutrição, melhoras nos índices de educação e saúde dos beneficiados, significativo incremento da economia das regiões em que vivem tais pessoas. Problemas há, evidentemente. Por um lado, a natural dificuldade de ampliação do público beneficiado, sobretudo aquela parcela que se encontra em extrema pobreza e tende a manter-se estruturalmente marginalizada; por outro, problemas pontuais, às vezes graves, diretamente decorrentes da insensibilidade ou dos desmandos das autoridades locais (não por acaso o elo fraco do programa). Seja como for, nossa insistência nos efeitos do BF sobre a subjetividade dos beneficiados, e em particular das mulheres beneficiárias, é um ponto que deve ser agora inteiramente assumido para uma justa avaliação. Sob a perspectiva desses benefícios intangíveis, por assim dizer, o BF não pode ser resumido a ação governamental de combate à pobreza ou auxílio à sobrevivência; prioritariamente, consiste numa “*política pública de cidadania*”⁴³ que nada tem a ver com a tradição do assistencialismo, essa versão pública da esmola ou da ajuda bem-intencionada que, visando aplacar a piedade no coração das belas almas, somente perpetua a exclusão. A partir da tese diretriz de que “a renda regular em dinheiro é um importante instrumento de autonomia individual e política”⁴⁴, Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani concluem que o BF é um modelo de *política democrática*, “um processo de construção da cidadania democrática”,⁴⁵ já que “seu efeito *primário*, além de garantir a subsistência imediata, é o de fornecer uma base material necessária para que os indivíduos possam desenvolver-se em direção a uma maior autonomia.”⁴⁶ “A política de transferência estatal de renda no Brasil atual não é simplesmente uma política de urgência moral que garante o direito à vida, mas representa ainda o primeiro passo à substantivação da nossa democracia.”⁴⁷ E assim é, reiteremos uma última vez, exato por se tratar de um benefício regular em dinheiro, numerário retirado na boca do caixa bancário. Por isso, um programa de cidadania “no sentido mais próprio do termo”,⁴⁸

⁴³ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 20, grifos nossos.

⁴⁴ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 20.

⁴⁵ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 210.

⁴⁶ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 69, grifo nosso.

⁴⁷ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 213.

⁴⁸ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 218.

dizem os autores com uma qualificação que se justifica pela eficácia do qualificado: *concretamente* é capaz de intensificar a liberdade dos beneficiados, permite elevar o grau de liberdade de cada um. “A independência material garantida por meio do dinheiro é um elemento essencial de tal liberdade e deveria ser considerada, portanto, um bem básico e um objeto possível de políticas públicas voltadas à criação de cidadãos autônomos.”⁴⁹

Para a filosofia política, essa atribuição de “sentido mais próprio” a termos abstratos como democracia, cidadania, liberdade não pode ser minorada. O que torna o estudo em questão, ao menos a nosso ver, fundamental para uma abordagem filosófica do BF é exatamente permitir recalibrar uma série de conceitos à luz da experiência. Positivamente falando, o programa é um instrumento de construção democrática pelo desvendamento do nexos indissolúvel, em sociedades em que predomina o modo de produção capitalista, entre dinheiro, liberdade e democracia.

A menos que queiramos nos restringir ao plano das formalidades, é inegável que a independência econômica é experimentada como condição de possibilidade da independência política, o que se desdobra numa relação igualmente inextricável entre autonomia econômica e autonomia política.⁵⁰ A não ser que sonhemos com sentidos absolutos para noções como democracia ou liberdade, forçoso é constatar a originalidade do BF (e assim atestar sua riqueza conceitual) ao atribuir conteúdos concretos, *correlativos*, isto é, calcado em graus, a tais noções. Tornemos ao caso da liberdade sugerido pelo depoimento de Dona Amélia.

Absolutamente considerada, a palavra diz muito pouco. Correlativamente, ganha sentido, pois remete a um processo de aproximação ou distanciamento com relação às pressões que nos atingem de toda parte; a chave compreensiva está no “mais”, que imediatamente denota uma variação, uma movimentação, uma graduação. Liberdade, nessa medida, é descompressão, ou seja, abertura para novas experiências, para a multiplicidade delas; *mais* liberdade é *mais e mais* vivência dessas possibilidades, possibilidades de novas pressões de todo tipo, em contraposição à vida estática em que não há jamais nenhuma descompressão, somente a imposição de um destino absoluto, a perenidade da miséria. É o que transparece na figura do “melhor” invocada há pouco e que vem testemunhar o restabelecimento de uma movimentação vital que é anseio de transição entre um estado de menor a um de maior liberdade que se dá precisamente no interior daquela nova temporalidade experimentada pelas mulheres beneficiárias do BF. Ora, em nossa sociedade, onde predomina o modo de produção capitalista, sem dinheiro isso não existe; e sem isso é impossível falar seriamente em democracia. *Ergo...*

É por aí, então, que do interior da ideia de democracia aflora um pressuposto essencial seu, componente daqueles a que não se reduz a coisa mas sem o qual ela se torna

⁴⁹ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 73.

⁵⁰ REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, pp. 218-219.

inconcebível: o *direito ao dinheiro*. Dir-se-á, com acerto, que não é suficiente à efetivação da vida democrática; mas também precisamos ter em mente que em sua ausência a ideia de democracia perde relevância. O direito ao dinheiro está na base dos demais direitos e não por acaso às vezes é qualificado o direito a ter direitos. Como noutras sociedades o direito básico de ter direitos podia ou pode derivar do nascimento em tal lugar, da proveniência familiar, etc., na nossa, em troca, o direito a ter dinheiro e tê-lo efetivamente é o que dá consistência a outros direitos: saúde, educação, pensamento, alimentação, e assim por diante; só ele é capaz de garantir certa vitalidade, certo grau de liberdade, que garanta ao menos a possibilidade de usufruto dos direitos envolvidos pela vida democrática.

Por isso mesmo, vale dizer pensando no futuro do BF como instrumento de construção democrática, nos próximos anos, talvez nas próximas décadas, uma batalha crucial deverá ser travada no que respeita à institucionalização do programa. Que, em conformidade com a lei 10.835, de 8 de janeiro de 2004, que criou a Renda Básica de Cidadania a ser implementada progressivamente, o BF torne-se um direito legal de todos os brasileiros a ser garantido pela sociedade, liberando-se inclusive, quanto possível, dos desmandos e das circunstâncias políticas. Se for no bojo de uma espécie de Consolidação das Leis Sociais, melhor ainda. Como toda política efetivamente radical, o BF precisa visar à sua própria dissolução como política de um governo, mero programa ao sabor dos ventos eleitorais, para rumar à instituição de um direito. Longe de o futuro do programa passar pelo cantilenado problema da porta de saída, ele aponta, isto sim, a um necessário *alargamento da porta de entrada*, assumindo a forma definitiva de um direito universal de todo brasileiro ou residente no país a um rendimento mínimo garantido.⁵¹

Em suma, a teoria tem de conceber e a política deve buscar efetivar um direito ao dinheiro. O trabalho certamente será longo, mas a história mostra que é sempre assim. Até os anos 60, por exemplo, os EUA ainda desconheciam os direitos civis plenos; só com a constituição de 88, como resultado de uma longa luta, alcançamos o direito à saúde e a criação dos SUS;⁵² o “direito ao transporte” é forjado hoje nas ruas em meio às bombas

⁵¹ Da vasta bibliografia sobre renda mínima garantida (ou outras fórmulas que, com variantes, exprimem basicamente o mesmo, como salário social, renda básica ou universal, etc.), pode-se consultar: SUPPLY, *Renda básica de cidadania: a resposta dada pelo vento*; VANDERBORGHT e VAN PARIJS, *Renda básica de cidadania. Argumentos éticos e econômicos*; NEGRI e COCCO, “Bolsa família é embrião da renda universal”; BASIC INCOME NETWORK ITALIA, *Reddito per tutti. Un’utopia concreta per l’era globale*. Ademais, de grande interesse é pensar o BF e sua possível institucionalização e universalização em cotejo com o programa argentino de renda mínima para as crianças; cf. AGIS, CAÑETE E PANIGO, *El impacto de la asignación universal por hijo en Argentina, e Asignación universal por hijo*, ciclo de conferências realizado pelo Unicef-Argentina.

⁵² Ainda que ao custo de fugir um pouco de nosso assunto principal, é oportuno e quiçá necessário rebater um preconceito disseminado, principalmente nas classes médias: a ideia de que o Sistema Único de Saúde brasileiro surgiu do nada e não passa de um lixo. *Primo*, aos mais jovens cumpre recordar que até a constituição de 88 o atendimento gratuito estava reservado a trabalhadores formais, com carteira assinada, mediante o Inamps (Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social); os não contribuintes ou

policiais. Nada garante que se terá sucesso; tampouco está escrito nas estrelas que não possa ser assim. O BF é ao menos é um bom ponto de partida.

Luta pelo dinheiro

Uma das mais renitentes críticas ao BF diz respeito aos seus efeitos supostamente maléficos sobre a força de trabalho: o programa a encarece, a escasseia, a desestimula, já que tornaria mais atrativo viver apenas do auxílio. “Esse negócio de bolsas tira muita gente da atividade, e a mão de obra fica mais escassa para o produtor (...). Ninguém quer trabalhar em mão de obra rural, porque já tem os auxílios. Isso está atrapalhando a produção na nossa região.”⁵³ Pitorescamente, mas de modo algum inexplicavelmente, críticas desse tipo replicam a décadas de distância o que se ouvia nos EUA, nos anos 30, acerca dos projetos e auxílios federais implementados pelo *New Deal* rooseveltiano: tornou cara a mão de obra, desestimulou o trabalho, e assim por diante. Como ilustração, em 1934 um executivo aposentando da companhia Du Pont escreve a um colega lamentando-se da situação; só naquela primavera “cinco negros” haviam recusado trabalho “dizendo que tinham empregos fáceis com o governo”.⁵⁴ Exemplo acabado da falta de vontade de trabalhar e do apego à vida fácil.

Para os dois casos, assumamos que as críticas ecoam um fundo de verdade sobre os efeitos dos ditos programas governamentais. É bem provável que, *mutatis mutandis*, o que se passou na Carolina do Sul (de onde escrevia o referido missivista) ou nas regiões mais pobres do vale do Mississipi encontra paralelo hoje na caatinga nordestina e no litoral de Maragogi. A gente miserável já não está à mercê da necessidade bruta de submeter-se a

trabalhadores informais contavam apenas com a assistência de instituições filantrópicas. *Secundo*, o artigo 196 da Constituição federal que consagra a saúde como direito (“A saúde é direito de todos e dever do Estado...”) é o ponto de chegada de uma longa luta que, desde a segunda metade da década de 70, concentrou-se na RSB (Reforma Sanitária Brasileira) e envolveu uma importantíssima discussão em torno da ideia de *saúde*, buscando-lhe um sentido positivo como bem-estar físico, mental e social cuja efetivação ficaria a cargo de um *sistema* de saúde. *Tertio*, com mais ou menos duas décadas e meia de funcionamento, o SUS foi capaz de transformar significativamente o panorama da saúde brasileira: o acesso ao atendimento universalizou-se, a prevenção existe, todos os índices melhoraram, em especial os da população mais pobre; o que evidentemente não quer dizer que o sistema desconheça gravíssimos problemas (em particular de financiamento). Para a história e pré-história do SUS, cf. PAIM, *O que é o SUS*; para um balanço estatístico, cf. a reportagem especial da revista *Carta Capital*, n. 491 de 16 de abril de 2008; para os problemas de financiamento, cf. OCKÉ-REIS, *SUS: o desafio de ser único*; por fim, para um balanço teórico que engata com o tema do BF, ver COHN, “A reforma sanitária brasileira após 20 anos dos SUS: reflexões”.

⁵³ A declaração é do diretor de uma cooperativa de produtores de leite de Bom Despacho/MG; cf. *Folha de S. Paulo*, 22-10-2014, disponível em: <http://brasil.blogfolha.uol.com.br/2014/10/22/o-bolsa-familia-seu-nenem-a-falta-de-mao-de-obra-rural-e-a-emancipacao/>

⁵⁴ Apud RAUCHWAY, *The great depression and the New Deal*.

qualquer coisa e vender-se por não importa qual preço. Deve ser verdade, e tomara que o seja. Se for, e para ficarmos só no caso que nos incumbe, demonstra-se uma virtude maior do BF. Além de amenizar a situação desesperadora, na sequência, e por via do flanco aberto na penúria, desencadeia um processo de *autovalorização* cujo primeiro indício surge na reavaliação de si e de seu valor de troca no mercado de força-trabalho – o que basicamente quer dizer não se vender por tão pouco quanto querem pagar os compradores. Desde o âmagô do mundo da exploração insinua-se algo novo e inteiramente proporcionado pelo BF. Ainda que pareça irrisório a muitos de nós, o benefício básico de R\$ 77,00 faz uma diferença de vulto em regiões onde homens e maridos desempregados vivem de bicos e costumam ajuntar apenas 30, 40 reais ao final do mês.⁵⁵ Num momento posterior, e com o descolamento da imagem de pau para toda obra inteiramente disponível, as mulheres também reavaliam a si mesmas de outro aspecto, como seres humanos; a renovada autopercepção desponta inequivocamente nos batons e cremes adquiridos com o dinheiro do benefício, e de cujo significado já falamos. E assim prossegue. Quer-se ir à sorveteria, comprar brinquedos para os filhos, vê-los estudados; queixam-se dos entraves burocráticos e principalmente dos baixos valores dos repasses. É um processo galopante que culmina numa genérica *vontade de dinheiro*, à guisa de expressão da certeza de que, embora nem todos os desejos se realizem pelo vil metal, sem este sequer há desejos; em sua ausência de modo algum a vida poderá ser melhor – segundo Dona Inês, “tudo que quer fazer na vida é com dinheiro, é pagando”.⁵⁶

Ora, é justamente a partir desse quadro que o BF, mais uma vez, mostra-se capaz de arejar os conceitos tradicionais. E no caso a ideia de *luta de classes*. Nesse tópico, nossos passos precisam ser mais cautelosos que nunca; nem por isso devemos temer realizá-los, já que uma correta ponderação desse aspecto é crucial para a compreensão do significado do programa, de seus efeitos e de seu porvir.

Como dito, parece-nos razoável assumir que têm algum fundamento as várias reclamações relativas ao encarecimento da mão de obra e a recusa ao trabalho mal, pessimamente pago. Com efeito, a entrada em cena de todo um contingente de novos portadores de vontade de dinheiro não poderia senão implicar alguma perturbação na distribuição tradicional desse objeto de desejo que até onde nos consta é finito. O X da questão está no fato de que o BF, segundo a razão de seus efeitos, jamais pretendeu ser um programa que passasse pela supressão do poder do dinheiro ou pela desmercantilização da vida; o X não é por que é assim nem como mudá-lo, mas em que bolsos ele, o dinheiro, está e de que modo a distribuição pode ser mais equitativa. O esquerdista saudoso reclamará que isso não leva a nada, pois não contempla aí algo que possa ser subsumido a seu ideal de luta de classes (“ah, os anos 80!”); não verá ele no BF senão o cala-boca do

⁵⁵ Cf. REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 113.

⁵⁶ D. INÊS *apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 134.

poder para conduzir à disneylândia do consumo um amontoado de gente que estava de fora. Será essa a última palavra? Certamente não. Porventura o BF nos desvende uma das formas fundamentais do antagonismo de classes à nossa época, a do capital financeiro globalizado e em que o capitalismo desconhece um fora a partir do qual se pudesse organizar a reação; ele centra-se numa contradição interna que, tensionada, pode assumir a forma madura de uma *luta pelo dinheiro*.

De novo, ouçamos Dona Inês, um senhora inteligente como poucos de nós. Quem é pobre, explica, precisa de ajuda. “O mundo é feito assim, tem que ter o apoio de quem tem condição. É assim na sociedade, na nossa casa, na escola, na igreja...”⁵⁷. Nessas palavras, colhemos três dados de grande importância: 1) uma partição entre os que têm e os que não têm condições, e inserção de si mesma num grupo e reconhecimento da diferença com relação a outros; 2) o dever de um desses grupos de ajudar o outro, o que explicita a diversidade de interesses; 3) afirmação de que assim tem de ser porque assim é no inteiro da vida social, e conseqüentemente apreensão de uma generalidade que vai além de casos particulares.

Patenteia-se aí que, concomitantemente ao despertar político individual que tentamos colher mais atrás, aflora também uma consciência política coletiva; reconhecimento mútuo entre os que direta ou indiretamente se beneficiam do programa; incipiente consciência de classe que se vai formando com a percepção do antagonismo entre os que têm e os que não têm dinheiro.

Deixemos de lado os “em si” e “para si” que se costumam aglutinar, em geral sem proveito, ao termo “classe”. Em troca, insistamos no compartilhamento de um conjunto de experiências, muitas delas novas, por milhões de pessoas, mulheres, homens, crianças. É o que torna materialmente possível o reconhecimento mútuo que tentamos apreender. Coisas novas estão acontecendo e afetando a muitos ao mesmo tempo; em simultâneo, muitas mulheres experimentam a independência relativamente aos maridos; simultaneamente muitas crianças experimentam, junto ao sabor das bolachas recheadas, a possibilidade de um futuro que vá além do só ficar por aí futurando. A quem espera uma consciência de classe grandiosa que adentra a história e a transforma revolucionariamente, deve ser decepcionante. A consciência que tentamos identificar em germe não é um elemento heroico nem ideal; é um saber partilhado, uma *com-ciência* de vivências comuns, identificação, no outro e nos outros, de uma comunidade de experiências, formas de vida, costumes, interesses, acarretada pela inédita condição de posse de uma renda monetária regular. Ora, poderão experiências como o consumo de iogurte encetar tal processo de aquisição de um saber comum, uma consciência coletiva? Sim. Por que não? Noutros tempos se dizia que a classe média era revolucionária porque ela, e só ela, conhecia o sabor do camarão e ao mesmo

⁵⁷ D. INÊS *apud* REGO & PINZANI, *Vozes do Bolsa Família...*, p. 134.

tempo carecia de dinheiro para comprá-lo; aqui algo semelhante, e em nada diferente de como o preço do pão (e portanto a alternativa entre consumi-lo ou não) servia na virada dos séculos XVIII-XIX na Inglaterra de estopim de revoltas, desde a tomada de consciência de uma condição comum. “Tanto nas comunidades rurais como nas urbanas, uma consciência de consumidor precedeu outras formas de antagonismo político ou industrial.”⁵⁸

A passagem comum, reciprocamente verificada e valorizada do macarrão a granel ao de pacote, a descoberta dos cremes de cabelo e das idas à sorveteria são índices de uma ampliação do desejo, da vontade de dinheiro que possa satisfazer tais desejos; o que extensivamente conduz à delimitação dos interesses do grupo e dos grupos de interesses e, no limite, pode constituir o solo de um antagonismo organizado desde o interior mesmo da condição que todos nós, no interior de uma sociedade em que predomina o modo de produção capitalista, forçosamente compartilhamos: portadores de dinheiro, compradores e vendedores. À maneira do masoquista que *estrategicamente* aprende a gozar com a lei que lhe oprime,⁵⁹ acatando-a integralmente para de seu interior subvertê-la, os sem-dinheiro lutam pelo dinheiro. “Queremos consumir”. “Não aceitamos menos do que já temos”. “A vida pode e deve ser melhor”. Já que estamos, por circunstâncias que fogem à nossa vontade, condenados ao inferno do dinheiro, tratemos sem pruridos de abraçar o demônio. A luta pelo dinheiro é o reconhecimento de que a maior ofensa do dinheiro é não o possuir; um combate pelo direito ao dinheiro, pelos direitos e pela possibilidade, ao menos, de uma sociedade democrática, já que sem o vil metal, é bom não esquecer, não há autonomia nem liberdade nem direitos nem nada.

Nas mais espantosas catedrais góticas, os levíssimos vitrais, que para alguns transmitem a essência da espiritualidade, não se ergueram sem fundações bem feitas e muito trabalho sujo de gente miserável. Assim mesmo, os mais altos valores não têm valor, mas têm preços; e só a luta de classes pode pagá-los. A moradora do Vale do Jequitinhonha e o filósofo alemão, mesmo que por vias diversas, igualmente o sabem. O êxito do BF como política de cidadania e instrumento de construção de uma sociedade democrática dependem de que nós também o saibamos.

⁵⁸ Cf. THOMPSON, *A formação da classe operária inglesa*, I, p. 66. Para evitar mal-entendidos, deixemos claro que não apregoamos que toda a consciência de classe tenha esse feito. Apenas afirmamos que a consciência de classe que hoje emerge entre os beneficiários do BF é tal; poderia ser outro caso surgida, por exemplo, entre operadores de telemarketing.

⁵⁹ Cf. DELEUZE, *Sacher-Masoch. O frio e o cruel*; SANTIAGO, “Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética”, especialmente a nota 25, em que a estratégia masoquista é aproximada da ideia de aceleração do processo capitalista (preconizada no *Anti-Édipo*) e da reivindicação de um salário social.

MONEY, FREEDON, DEMOCRACY (CONCEPTS FROM BOLSA FAMÍLIA)

Abstract: The publication of Walquiria Lion Rego's and Alessandro Pinzani's *Vozes do Bolsa Família* shows what can be described as a philosophical concerns on the Bolsa Família. Specially, the study allows to re-exam the content of concepts such as freedom and autonomy to link them to money. The implications of this conceptual review are very important to the political struggle, which should focus on the establishment of a right to money and take the form of struggle for money.

Keywords: Bolsa Família – money – freedom – democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIS, Emmanuel, CAÑETE, Carlos e PANIGO, Demian. *El impacto de la asignación universal por hijo en Argentina*. Buenos Aires, Observatorio de Trabajo Infantil y Adolescente, Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social argentino, 2010; disponível em: http://www.trabajo.gov.ar/left/estadisticas/DocumentosSUBWEB/area1/documentos/AUH_en_Argentina.pdf

BASIC INCOME NETWORK ITALIA, *Reddito per tutti. Un'utopia concreta per l'era globale*, Roma, Manifestolibri, 2009.

CARTA CAPITAL. “SUS: 20 anos. Esperanças para a saúde”. Dossiê especial, n. 491, 16-04-2008.

COHN, Amélia. “A reforma sanitária brasileira após 20 anos dos SUS: reflexões”, *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 25, n. 7, julho de 2009; disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v25n7/20.pdf>

_____. *Cartas ao presidente Lula. Bolsa Família e direitos sociais*. Rio de Janeiro, Pensamento Brasileiro, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch. O frio e o cruel*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

MALAMUD, Bernard. *O faz-tudo*. Rio de Janeiro, Record, 2006.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. *O capital*. São Paulo, Boitempo, 2013, vol. I.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. “Bolsa família é embrião da renda universal”. *Folha de S. Paulo*, 05-01-2006.

- OCKÉ-REIS, Carlos Octávio. *SUS: o desafio de ser único*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2012.
- PAIM, Jairnilson Silva. *O que é o SUS*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2009.
- RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*. Rio de Janeiro, Record, 1991.
- RAUCHWAY, Eric. *The great depression and the New Deal*. Nova York, Oxford University Press, 2008.
- REGO, Walquiria Leão. “Aspectos teóricos das políticas de cidadania: uma aproximação ao Bolsa Família”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 73, 2008; disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n73/n73a07>
- REGO, Walquiria Leão e PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo, Editora Unesp, 2013.
- SANCHES, Mariana. “O bolsa família e a revolução feminista no sertão”. *Marie Claire*, 03-12-2012; disponível em: <http://revistamarieclaire.globo.com/Mulheres-do-Mundo/noticia/2012/11/o-bolsa-familia-e-revolucao-feminista-no-sertao.html>
- SANTIAGO, Homero. “Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética”. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo, Editora FAP-Unifesp, 2014.
- SIMMEL, Georg. *Philosophie de l'argent*. Paris, PUF, 1987.
- SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Renda básica de cidadania: a resposta dada pelo vento*. Porto Alegre, LP&M, 2006.
- THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo, Paz e Terra, 1987, vol. I.
- UNICEF. *Asignación universal por hijo*. Ciclo de conferências realizado sob os auspícios do Unicef Argentina, 2010; disponível em: http://www.unicef.org/argentina/spanish/jornadas_asignacion_universal.pdf
- VANDERBORGHT, Yannick; VAN PARIJS, Philippe. *Renda básica de cidadania. Argumentos éticos e econômicos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.
- WEISSHEIMER, Marco Aurélio. *Bolsa família*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

DOXA E VERDADE NA TEORIA DA AÇÃO DE HANNAH ARENDT

Geraldo Adriano Emery Pereira (UFMG)¹

Resumo: O texto aborda a relação *doxa* e verdade na teoria da ação de Hannah Arendt, com o intuito de evidenciar uma tensão entre estabilidade e instabilidade no tema da ação. Mostra-se também o modo como a tentativa de se controlar a instabilidade, por parte da filosofia política, significou um tipo de excesso do filosofar no campo dos negócios humanos.

Palavras-Chave: ação – verdade - *doxa*

I. Introdução

O texto, ora apresentado, intenciona percorrer o modo como Hannah Arendt trata a relação *doxa* e verdade à luz de sua preocupação com o problema da estabilidade do corpo político. O tema *doxa* e verdade parece-nos apresentar o tom e o matiz da dificuldade do equacionamento entre a estabilidade e a manutenção das condições de pluralidade, que, segundo a autora, figura como o fundamental da política. Ao nosso ver, sem considerar suas últimas reflexões sobre a faculdade do juízo, soa razoável afirmar que esse tensionamento, em busca da estabilidade, tem sempre terminado de forma trágica para a pluralidade, e conseqüentemente para a política, para Arendt este debate está na origem do modo como o ocidente tradicionalmente entendeu a filosofia política.

1.1. Uma filosofia política

Ao concluir o exercício de pensamento intitulado Verdade e Política, presente na obra “Entre o Passado e o Futuro”, Hannah Arendt faz a seguinte consideração:

Todavia, o que eu queria mostrar aqui é que toda essa esfera (esfera da política), não obstante sua grandeza, é limitada – ela não abarca a totalidade da existência do homem e do mundo. Ela é limitada por aquelas coisas que

¹Geraldo Adriano Emery Pereira é professor efetivo de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Viçosa e Doutorando em Filosofia na UFMG. *Email:* geralfilemery@gmail.com.

os homens não podem modificar à sua vontade. (...) Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós².

No texto em questão, em que o problema é a dissimulação constantemente tentada contra a verdade factual, num contexto da mentira organizada, a autora se coloca num lócus de reflexão que, segundo ela, encontra-se fora do âmbito da política; ela se dedica a refletir sobre os riscos de se falar a verdade, e discorre sobre as tensões que envolvem as relações entre a verdade e a política, mas acima de tudo, ela sinaliza para uma tensão “necessária” senão importante para a própria política. A questão a ser levantada é que a reflexão que Arendt faz sobre a verdade aponta para um elemento importante na sua teoria da ação, que é a questão da permanência e da durabilidade frente à condição de constante possibilidade de mudança, que marca a ação.

O conflito filosofia e política é enfrentado sob vários matizes na obra arendtiana e é nele que encontramos também o debate acerca da relação *doxa* e verdade. Há no conjunto da obra uma preocupação em descrever e distinguir cuidadosamente as duas esferas com a atenção de se evitar uma leitura dessa relação à luz do funcionalismo das ciências sociais de sua época. O cuidado na conceitualização, passando ao largo de uma redução à função que esse algo pode exercer é fundamental para o modo como Hannah Arendt desenvolve sua compreensão da relação entre verdade e política, numa tensão vital para as coisas públicas. A intenção dela é evitar uma espécie de esquecimento, ou obscurecimento de determinadas relações ou experiências que soam fundamentais para uma filosofia política que não elimine a política.

A preocupação das Ciências Sociais não repousa no que é o bolchevismo como ideologia ou forma de governo, nem no que seus porta-vozes têm a dizer por si mesmos; isso não interessa às Ciências Sociais, e muitos cientistas sociais acreditam poder trabalhar sem o estudo daquilo que as Ciências Históricas chamam fontes primárias. Sua atenção recai apenas sobre funções, e o que quer que preencha a mesma função pode, conforme tal ponto de vista, ser englobado sob a mesma denominação. É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos na parede³.

Em termos de método de análise o cuidado na manutenção das distinções sem uma redução da diferença em virtude da similaridade de funções é parte do processo de descrição rigorosa de Arendt, que no final das contas não ensaia a liquidação da tensão,

² ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p.324.

³ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 139-140.

pelo contrário, ela a mantém como um elemento de vigor para a filosofia política que ela aponta. O que ela pretende evitar são argumentos da seguinte forma: “(...) se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam –, então violência é autoridade”⁴. É neste contexto hermenêutico que se pode perceber como a relação entre *Doxa* e Verdade, em vários momentos tratada na obra arendtiana, sinaliza para um tipo de problema, fundamental para a compreensão que Arendt faz do político e talvez do que possa caracterizar a sua filosofia política, que é o limite de um tensionamento vital tanto à política quanto à filosofia.

Ao concluir o texto *Philosophy and Politics*, um texto de 1954, Arendt aponta para o dilema e talvez a limitação do filosofar dos filósofos que se arriscaram numa filosofia política.

Se os filósofos, a despeito do seu necessário distanciamento do cotidiano dos negócios humanos, nunca chegaram a verdadeira filosofia política, pois eles teriam que ter feito da pluralidade do homem, da qual surge o pleno domínio dos negócios humanos – na sua grandeza e miséria – o objeto do seu *thaumadzein*⁵.

Já no texto “Verdade e Política” há pouco citado a questão reaparece em uma outra perspectiva. Neste, ao colocar-se do lado da verdade ela reafirma, como em “*Philosophy and Politics*”, a dificuldade dos filósofos com a pluralidade, mas ao mesmo tempo lança luz para algo de fora do político, de fora da ação, que não se reduzindo a esta se apresenta numa tensão importante, para ela o que causa perplexidade é essa constante tentativa de desfazer a fronteira entre a verdade fatural e a opinião, fazer da verdade fatural uma opinião é um empreendimento tão excessivo quanto eliminar a opinião pela tirania da verdade filosófica⁶.

É neste arranjo textual que o comentário de Abensour sobre o modo como Arendt conclui o texto “*Philosophy and Politics*” se mostra como uma provocação para se pensar o que significa uma filosofia política em Hannah Arendt, que no presente caso parece transitar entre afirmar as potencialidades da ação e ao mesmo tempo resistir ao seu fluxo, sem com isso perder como fundamento a pluralidade.

⁴ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 140.

⁵ Tradução nossa. “If philosophers, despite their necessary estrangement from the everyday life of human affairs, were ever to arrive at a true political philosophy they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human affairs – in its grandeur and misery – the object of their *thaumadzein*” (ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 103).

⁶ “O que parece mais perturbador é que, na medida em que as verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões (...) Porquanto, vista do ponto de vista de referência do contador da verdade, a tendência a transformar o fato em opinião, a borrar a linha divisória que os separa, não é menos motivo para perplexidade do que o transe em que se encontrava outrora o contador da verdade, tão vivamente expresso na alegoria da caverna (...)”. (ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 293-294).

A declaração final de Philosophy and Politics não é um simples apelo à boa vontade dos filósofos para que o novo pudesse reunir a verdade, mas responde nem mais nem menos à questão: a que condições a filosofia política pode enfim atingir a sua verdade (...)?⁷

A pergunta final do texto é provocadora e parece sinalizar para um problema fundamental que seria compreender o que seria a verdade da filosofia política. Assim, sem a pretensão de responder à questão, a leitura sugerida é que ao ler o debate sobre a relação *doxa e verdade*, no contexto da análise arendtiana da ação, transparece uma espécie de aporia, que resulta do exame da tradição filosófica e de algumas experiências políticas, acerca do político, uma fronteira difícil de ser traçada entre o apego filosófico pela medida e a condição imprevisível da ação.

II. A preocupação arendtiana com a estabilidade

A preocupação com a instabilidade da ação e dos negócios humanos, parece estar presente no debate arendtiano sobre a ação. E isso exige da autora um tratamento conceitual que indique elementos ou categorias que minimamente sinalizem para uma estabilidade sem comprometer a plural capacidade de iniciar o novo que é típico da ação, uma capacidade de iniciar que tanto é sinal de vigor quanto de fragilidade da ação. Uma questão, que segundo ela, foi enfrentada pelas experiências políticas fundamentais.

Ao abordar o fenômeno da revolução Arendt elucida o dilema, que muito proximamente acompanhou os revolucionários americanos, que foi o desafio de enfrentar o *pathos* da irrupção do novo do espírito revolucionário⁸ frente à necessária consolidação ou estabilização de um corpo político. O *pathos* revolucionário na medida em que implica no seu motor é também o seu risco. Para ela esta preocupação de cunho tipicamente político já havia sido esboçada por Maquiavel nas suas preocupações com a criação de um corpo político estável, permanente e duradouro⁹. O dilema resultante do *pathos* revolucionário, iniciar o novo e preservar, fazer durar.

A direção da Revolução Americana permaneceu comprometida com a implantação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e,

⁷ “La déclaration finale de Philosophy and Politics n’est pas un simple appel à la bonne volonté des philosophes pour que le nouveau puisse rejoindre le vrai, mais répond ni plus ni moins à la question: à quelles conditions la philosophie politique peut-elle enfin atteindre à sa vérité (...)?” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 51).

⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 30.

⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 29.

àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil¹⁰.

O problema da instabilidade é um tema que perpassa a reflexão arendtiana sobre a permanência e durabilidade dos corpos políticos. “Assim, como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e asseguram estabilidade no oceano das incertezas futuras, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados”¹¹. No texto “Crise na Educação”, da coletânea “Entre o passado e o futuro” o tensionamento entre instabilidade e estabilidade está presente. As categorias de natalidade e de mundo se colocam numa dinâmica de preservação e mudança, um equilíbrio difícil mas vigoroso para a política. A educação, neste caso, tem um caráter conservador, e a política se coloca no solo da mudança.

Parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo. (...) O Problema é simplesmente educar de tal modo que um pôr em ordem continue sendo efetivamente possível, ainda que não possa nunca, é claro, ser assegurado¹².

Ao fazer a fenomenologia da ação em que esta se mostra permeada por um conjunto de suspeitas três parecem ser os pilares que despertam a desconfiança, o primeiro é a imprevisibilidade dos resultados, o segundo a irreversibilidade do processo e o terceiro o anonimato dos autores¹³. Em termos de suspeita pode se dizer que “de modo geral, redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação numa atividade em que o homem isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim”¹⁴. Assim, o que sumariamente indicamos é a celebração do caráter espontâneo da ação seguido de uma resistência que resulta dos temores e dos riscos da espontaneidade que também é causa de vigor para ação. Neste sentido, o que queremos indicar é que o debate sobre a relação *doxa* e verdade é uma parte importante na tentativa de compreender o tema da instabilidade dos negócios humanos, por isso a referida análise pode revelar muito sobre o tensionamento filosofia e política, como uma relação de mútua suspeita acerca da insegurança e instabilidade da experiência cidadina com a ação.

¹⁰ ARENDT. *Da Revolução*. p. 73.

¹¹ ARENDT. *Da Revolução*. p. 140.

¹² ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 243.

¹³ ARENDT. *The Human Condition*, p. 220.

¹⁴ ARENDT. *A Condição Humana*, p. 232. “Generally speaking, they always amount to seeking shelter from action’s calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from beginning to end” ARENDT, 1974, p. 220

Portanto, considerar a ação como fabricação foi, na visão da autora, uma das formas com a qual a filosofia política, consagrada pela tradição, buscou estabilizar e estabelecer um controle sobre a ação. Trata-la dentro da lógica das categorias de meios e fins é um modo de limitar o seu caráter imprevisível e espontâneo, condição que coloca a ação, categoria fundamental da experiência política, em risco.

III. Doxa e verdade

Arendt critica a filosofia política produzida na tradição filosófica do ocidente com forte tom de contestação à política pensada por Platão¹⁵. Ela vê na filosofia de Platão uma tentativa de dissolução de uma tensão que, ao nosso ver, se mostrará como necessária ao vigor da filosofia política pensada por ela.¹⁶

A filosofia Política de Platão, para a autora, apresenta uma espécie de temor acerca das instabilidades e da insegurança que marcam o contexto dos negócios humanos, e à contragosto da proposição de Pascal¹⁷, parece, aos olhos de Arendt, que Platão levava esses negócios humanos muito a sério, a ponto de articular conceitualmente um governo da filosofia, ou a aplicação de um padrão fixo de medida¹⁸ para conter as instabilidades dos negócios humanos.

Escapar da fragilidade dos negócios humanos em direção à quietude ordenada da solidão, o que de fato em grande parte foi recomendado pela Filosofia Política, que desde Platão pode facilmente ser interpretada como as várias tentativas de encontrar uma fundamentação teórica e prática para fugir da política totalmente¹⁹.

¹⁵ ARENDT. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, p. 296.

¹⁶ ARENDT. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, p. 296-297.

¹⁷ “On ne s’imagine Platon et Aristote qu’avec de grandes robes de pédants. C’étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leurs Lois et leurs Politiques, ils l’ont fait en se jouant. C’était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S’ils ont écrit de politique, c’était comme pour régler un hôpital de fous. Et s’ils ont fait semblant d’en parler comme d’une grande chose, c’est qu’ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensent être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu’il se peut”. (PASCAL apud ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 26).

¹⁸ Conferir no texto *O que é autoridade* o modo como Arendt desenvolve a compreensão de que Platão trata o termo ideia como medida, padrão. “Essas ideias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas”. (ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 149). Ver também a interessante análise de Miguel Abensour sobre a influência da filosofia de Heidegger nesta interpretação que Arendt faz de Platão. Cf. ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 65-113).

¹⁹ Tradução nossa. “Escape from the frailty of human affairs into the solidity of quiet and order has in fact so much to recommend it that the greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as

A questão da verdade em Platão²⁰, apresenta-se em flagrante tensionamento com o tema da *doxa*, “A verdade platônica até quando a *doxa* não é mencionada, é sempre compreendida como oposta à opinião²¹”. Compreender a *doxa* no contexto em que Arendt identifica a crítica e oposição platônica é tomá-la dentro do contexto da persuasão, do exercício retórico, da palavra e conseqüentemente do jogo de mudanças que isso envolve, e mudar as coisas no mundo é uma característica da ação²². A *doxa* é uma expressão de instabilidade, seu exercício via persuasão apresenta-se como um jogo tipicamente político, de uma mudança discursiva sempre possível.

Persuadir, *peithein*, era uma forma de discurso especificamente político, e desde então os atenienses tinham orgulho deles mesmos, que em distinção dos bárbaros, conduziam seus negócios políticos na forma do discurso e sem compulsão, eles consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais alta, a verdadeira arte política²³.

Para Arendt, “a oposição de verdade e opinião era certamente a mais antissocrática conclusão que Platão elaborou decorrente do julgamento de Sócrates”²⁴. Sócrates tinha uma postura que contrariamente a subtrair a pluralidade do mundo era marcada por uma experiência que a pressupunha. A *doxa* na perspectiva socrática era “(...) a formulação no discurso do o que *dokei moi*, isto é, do o que aparece para mim”²⁵. Sócrates²⁶ não está

various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether.” (ARENDT. *The Human Condition*, p. 222).

²⁰ Simona Forti faz um interessante comentário sobre o modo como Arendt lê Platão. “Hannah Arendt non sembra per nulla interessata a rendere giustizia alle diverse, ed anche contraddittorie, direzioni di indagine cui i testi di Platone alludono, né a distinguere tra le differenti fasi del suo pensiero. Deliberatamente sacrifica all’*vis polemica* e al *pathos* dell’argomentazione la problematicità che ogni lettura platônica presenta e, forse senza avvedersene, si avvicina paradossalmente ad una prospettiva interpretativa neokantiana. Insiste unilateralmente sul Platone della *Ideenlehre* un’enfaticizzazione, questa, funzionale a mettere in risalto lo iato tra Idea e realtà, ed il primato dell’idea sulla realtà. E da un Platone così schematizzato, un po’ manualisticamente irrigidito nella contrapposizione tra vero essere e mero apparire, há buon gioco a derivare tutte le altre dicotomie. Dalla separazione gerarchica tra l’universale e il particolare, all’opposizione tra l’eterno e il transeunte, dalla contrapposizione di *episteme* e *doxa*, a quella di mente e corpo. E, ovviamente, la scissione tra discorso filosofico e discorso politico. (FORTI. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, p.113).

²¹ “Platonic truth, even when *doxa* is not mentioned, is always understood as the very opposite of opinion” (ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 74).

²² ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 309.

²³ “To persuade, *peithein*, was the specifically political form of speech, and since the Athenians were proud that they, in distinction to the barbarians, conducted their political affairs in the form of speech and without compulsion, they considered rhetoric, the art of persuasion, the highest, the truly political art.” (ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 73-74)

²⁴ ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 75.

²⁵ ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 80.

²⁶ Leo Strauss, mesmo marcando posicionamentos distintos com relação às considerações arendtianas sobre a filosofia política, parece sinalizar uma compreensão da relação socrática com a *doxa* que soa interessante na

intencionado a substituir a *doxa* por uma verdade que se desvela na ausência do discurso, ao contrário, ele almeja a verdade da *doxa*, que se articula no discurso.

Sócrates quis trazer aquela verdade que todos potencialmente possuem. Caso permaneçamos fieis a sua metáfora da maiêutica, nós podemos dizer: Sócrates quis tornar a cidade mais verdadeira pela parturição da verdade de cada um dos cidadãos. O método do fazer isto é a *dialegesthai*, a conversa a respeito de alguma coisa, mas esta dialética traz à frente a verdade não pela destruição da *doxa* ou opinião, mas ao contrário revela a *doxa* na sua própria veracidade²⁷.

Entretanto é a falha da tentativa dialética de Sócrates de tentar convencer os seus julgadores que, segundo Arendt, acaba por qualificar a desconfiança de Platão nos negócios humanos, a ponto de articular um esquema teórico que neutralizasse essa instabilidade, este perigo para o filósofo, que segundo Abensour²⁸ soa como uma espécie de incompatibilidade entre a existência política e a filosófica. A ótica de desconforto do filósofo no seu estar na polis insinua a Arendt um tipo de filosofia política que primará por uma fuga da política, numa evasão das instabilidades e mudanças que se fazem presentes no mundo dos negócios humanos, o espaço da pluralidade.

IV. A *hybris* da filosofia

Levantar a questão do tratamento da *doxa* e da verdade na reflexão arentiana sobre a ação nos possibilita sugerir um excesso da filosofia, ao filosofar sobre a política, ou ao enfrentar o tema da instabilidade e ou da fragilidade dos negócios humanos. O filósofo, homem preocupado com a medida, parece perdê-la ao reivindicar para si a sua posse para ordenar a “desordem” dos negócios humanos. A questão posta aqui é a de um equilíbrio sutil, senão pouco ensaiado, entre o modo de vida do filósofo e a vida política. E aqui, o alerta inicial para não se tomar uma coisa por outra numa similaridade de funções parece

caracterização desta relação. Para Strauss, a filosofia começa na opinião e ela tem um papel importante na ascensão à verdade. As contradições da opinião são parte do processo dialético de acesso à verdade. “He implied that “the universal doubt” of all opinions would lead us, no into the heart of the truth, but into a void. Philosophy consists, therefore, in the ascent that may be said to be guided by opinions. It is this ascent which Socrates had primarily in mind when he called philosophy “dialectics.” (STRAUS, *Natural Right and History*, p. 124)

²⁷ ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 81.

²⁸ “Aussi, pour les membres de l'école socratique, Platon et à un moindre degré Aristote, l'exercice de la philosophie apparut-il, jusqu'à un certain point, incompatible avec l'existence politique. L'équilibre auquel était parvenu Socrate, selon Arendt, fut ruiné avec son procès e sa condamnation à mort” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 55).

ser importante²⁹. O fato de que algumas categorias filosóficas ganharam funções políticas - caso da mudança de referência ao Belo para o Bem na filosofia de Platão -, não significa que elas possam ser confundidas com o que é tipicamente político, sob o risco de se perder o que de fato e originalmente é da ordem da experiência política. Abensour³⁰ fala de uma *hybris*, de uma retirada que o filósofo faz do mundo dos negócios humanos, que num tom de excesso nega a pluralidade. É esta perspectiva da *hybris*, no trato com a instabilidade, que nos interessa apontar na relação *doxa* e verdade.

Na leitura arendtiana de Platão o mundo da *doxa* é o *lócus* das sombras, aquele tipo de realidade esboçada pela alegoria da Caverna narrada pelo filósofo das Ideias na República. A *doxa* no contexto da parábola aparece como uma imagem distorcida, algo que requer uma mudança de posição para se revelar não a imagem, mas a coisa que a imagem representa, a verdade, algo que está para além da acepção de *doxa*, algo que é como é, e não como o que me parece.

As imagens na parede da caverna, para Platão, eram as distorções da *doxa*, e ele pode fazer uso exclusivamente das metáforas de visão e percepção visual porque a palavra *doxa*, diferente de nossa palavra opinião, tem a forte conotação do visível³¹.

No caso de Platão, o filósofo contempla algo que está fora deste mundo de sombras, algo que não está sujeito às mudanças e contingências dos negócios humanos, algo de absoluto, que não depende da persuasão e também não está sujeito às múltiplas tendências da opinião, uma medida e um parâmetro externos ao mundo dos negócios humanos, algo que no texto “Philosophy and Politics” é lido como uma tirania da verdade.

E é nesta situação que Platão designou sua tirania da verdade, na qual ela não é o que é temporariamente bom, do qual os homens podem ser persuadidos, mas a verdade eterna, da qual os homens não podem ser persuadidos, que é o governo da cidade³².

Segundo Hannah Arendt, esta postura platônica tem caráter fundador na filosofia política ocidental. Para ela isso quer dizer que pensar a filosofia política implica considerar a

²⁹ “O mesmo argumento é frequentemente utilizado com respeito à autoridade: se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam -, então violência é autoridade”. (ARENDDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 140).

³⁰ “Accusant la forme de retrait qui dans son *hybris* aboutit à un déni de la pluralité (...)” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 57).

³¹ ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 94.

³² “And it is in this situation that Plato designed his tyranny of truth, in which it is not what is temporally good, of which men can be persuaded, but eternal truth, of which men cannot be persuaded, that is to rule the city” (ARENDDT. *Philosophy and politics*, p.78).

desconstrução daquilo que é típico da política, a diversidade de posições, que é característica da *doxa*, o que confirma no espaço dos negócios humanos a pluralidade, a possibilidade do sempre novo; com isso, aponta-se aqui o tom de uma *hybris* do filósofo no trato com a instabilidade que ronda a política, os negócios humanos.

A experiência tipicamente filosófica é a do espanto, uma experiência muito distinta e diversa do processo plural e discursivo das múltiplas posições que caracterizam a *doxa* como uma posição no mundo. A experiência é a do *Thaumadzein*.

Thaumadzein, o espanto para aquilo que é como ele é, é de acordo com Platão um *pathos*, alguma coisa que é suportada e como tal totalmente distinta da *doxadzein*, da formação de uma opinião sobre alguma coisa. O espanto que o homem suporta ou que acontece nele não pode ser relatado em palavras porque ele é também geral para as palavras³³.

A típica experiência filosófica do *Thaumadzein speechlessness*, um espanto sem palavras, algo oposto ao que tipifica a política, a palavra e a ação, neste contexto *doxadzein* e *thaumadzein* figuram como opostos. Na experiência do *Thaumadzein*, como um espanto mudo, “ele se lança para fora do domínio político no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, a fala – *logon echôn* é o que faz do homem um *dzôon politikon*, um ser político”³⁴. Neste espanto cessam as palavras, Arendt não desconsidera o caráter fundamental desta experiência, pois é nela que se colocam as questões fundamentais, mas ver nesta experiência uma categoria política implicaria exceder o *locus* da filosofia.

É, portanto, a marca do que poderíamos chamar de *hybris*, excesso do filosofar ou do filósofo no tocante à experiência política, isso ocorre na tentativa do filósofo de estender o momento fugaz do *Thaumadzein speechlessness*, para o mundo da *doxa*, e submeter o jogo plural da persuasão à experiência inefável do *thaumadzein*.

Platão propôs prolongar indefinidamente o espanto mudo no qual está o início e o fim da filosofia. Ele tenta desenvolver contra (o dogmatismo da *doxadzein*) um modo de vida (o *bios theôretikos*) que pode ser somente um momento fugaz ou, para tomar a própria metáfora de Platão, o voo da fâisca de fogo entre duas pedras de isqueiro. Nesta tentativa o filósofo estabelece nele mesmo as bases de toda sua existência naquela singularidade

³³ “*Thaumadzein*, the wonder at that which is as it is, is according to Plato a *pathos*, something which is endured and as such quite distinct from *doxadzein*, from forming an opinion about something. The wonder that man endures or which befalls him cannot be related in words because it is too general for words”. (ARENDDT. *Philosophy and politics*, p. 97).

³⁴ ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 100.

que ele experimentou quando ele suportou o *pathos* do *thaumadzein*. E por isso ele destrói a pluralidade da condição humana dentro dele mesmo³⁵.

No conjunto do texto o que se nota é que Arendt não está abolindo nem desqualificando a experiência filosófica do *thaumadzein*, pelo contrário, ela mostra como isso se volta para as questões e perguntas fundamentais, o que na perspectiva de Abensour implica em considerar a manutenção da capacidade geral que os homens têm de perguntar.

Arendt não denuncia por isso o *thaumadzein* nem propõe renunciar a ele, pois isso seria suprimir o ser interrogativo dos homens. Mas ela nos convida a distinguir entre “a condição interrogativa do filósofo do tipo platônico e a condição interrogativa do tipo comum dos homens³⁶.”

Assim, quando os temores do filósofo parecem conduzi-lo a uma *hybris*, a um excesso, o texto “Philosophy and Politics” parece chamar a atenção, conforme citação já feita, da sinalização de um “equilíbrio” talvez frágil e arriscado a título de um filosofar sobre a política.

Fazendo isto, ela mostra que existe uma “solução” ou mais exatamente uma boa posição que seria fazer a parte da necessária retirada do pensador, sem por isso conduzir este último a uma saída da condição da pluralidade (...)³⁷.

Não perder a pluralidade é a condição de um exercício filosófico sobre a política, fazer da pluralidade o seu *thaumadzein* é fazer cessar as palavras trazendo à luz o que da pluralidade não pode ser mudado, mas isto não é política é filosofia que pensa a política. Talvez seja nesta direção um dos sentidos possíveis da afirmação de Arendt de que há riscos para coisa pública quando não se pensa.

V. Considerações finais

Assim, retomando o que inicialmente foi apontado sobre os riscos de se reduzir a compreensão de algo a uma função, se a verdade exerceu um papel político na filosofia política de Platão, no contexto da reflexão arendtiana, parece não ser razoável tomá-la como uma categoria política. A verdade não é uma categoria política, os homens que dizem mentiras são homens de ação, os que dizem a verdade não. Mas a verdade, mesmo não sendo da ordem da política se mostra como importante para ela.

³⁵ ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 101.

³⁶ ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 57.

³⁷ ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 57.

A verdade aparece como algo que não pode ser demovido pela persuasão, seja a verdade factual, seja a verdade filosófica, ambas são um sinônimo de estabilidade. A primeira torna necessário algo que em sua natureza era contingente, os fatos, a segunda diz o que algo é e como é, independente das posições diversas de visão.

O domínio dos negócios humanos, espaço da pluralidade, da formação da opinião na diversidade de posições no mundo, é o lócus da ação, nele, pela categoria da natalidade há um processo imprevisível, de mudanças, da possibilidade do sempre novo. O que Arendt afirma em “Philosophy and Politics” é que uma filosofia política deveria exercer o seu *Thaumadzein* sobre a pluralidade, ou melhor, sem eliminar a pluralidade. Em “Verdade e Política” ela sinaliza para o risco da mentira organizada, uma reflexão que polemiza sobre os limites da pluralidade, ou seja, aquilo que não pode ser mudado, por isso considerar a verdade, mesmo como uma categoria que não é política, se mostra importante para a experiência política, não no sentido de subjugar a política, mas de tensionar com ela.

É neste contexto, a partir da análise arendtiana que se percebe, na sua fenomenologia da ação e na sua descrição da experiência política das revoluções, que há vários ensaios ou tentativas de marcar elementos de resistência à constância de mudança presente na ação, uma resistência que não incorra na *hybris* da filosofia política platônica. A mundaneidade, a narrativa, a promessa, a autoridade, a fundação, a memória são categorias que surgem nos textos arendtianos sobre a ação que nos possibilitam afirmar a presença de tentativas de estabilidade que resistam às mudanças da ação sem comprometê-la, tentativas apenas.

Com isso, ao tratar da relação entre a *doxa* e a verdade, surge para a análise da relação entre o filósofo e a cidade o tema da estabilidade. O modo como Arendt analisa as sobreposições da verdade sobre a *doxa* apresenta um debate em que o filósofo, no caso Platão, suspeita das instabilidades, da dimensão persuasiva da formação da *doxa*; considerá-la na ótica da fama, do esplendor, são maneiras de enfatizar um tom que tanto passa pela pluralidade quanto pela instabilidade que recobre a *doxa*. Por isso, parece-nos que voltar a atenção para o debate arendtiano *doxa e verdade*, faz vir à luz a tensão instabilidade e estabilidade, política e filosofia, ação e fabricação, medida e desmedida. Enfim, um tipo de tesionamento que marca o modo arendtiano de refletir, e que talvez seja um apontamento do modo como nossa autora faz filosofia política, isto é, pensar por tensões.

DOXA AND TRUTH IN HANNAH ARENDT'S ACTION THEORY

Resume: The text approach the relation *doxa* and truth in the theory of Hannah Arendt action, with the intention to evidence a tension between stability and instability in the action topic. It is also shown how the attempt to control the instability, made by the political philosophy, meant an excess of philosophize in the field of human affairs.

Keywords: action – truth – *doxa*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*. Paris: Sens et Tonka, 2006.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10ªed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *The Human Condition*. 9ªed. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Da Revolução*. Trad. José Roberto Miney. Brasília: Editora Universidade de Brasília e Ed. Ática, 1988.

_____. *Philosophy and politics*. In: *Social Research*, vol. 57, n° 1. Spring, 1990, pp. 73-103.

_____. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. In: *Social Research*, vol. 69, n.º 2. Summer, 2002.

ASSY, Bethânia. *Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 110, Dez/2004, pp. 294-320.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e política*. Milano: Pavia Bruno Mondadori Editori, 2006.

KATEB, George. *Political action: its nature and advantages*. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 130-148.

KOYRÉ, Alexandre. *The Political Function of the Modern Lie*. In: *Contemporary Jewish Record*, Vol. VIII, New York, 1945.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

_____. *Sobre la tiranía*. Trad. Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Encuentro, 2005.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

TRADUÇÃO

ESTRUTURA E TÁTICA DIALÉTICA EM “DOS CANIBAIS” DE MONTAIGNE¹

Steven Rendall²

(Tradução de Sandra Pedroso³ e Gustavo Pedroso⁴)

Todo autor de grande estatura é logo diminuído por antologistas. Para a maioria dos leitores que não vão além da antologia (ou, se vão, lembram-se apenas do que leram primeiro e não podem se livrar da impressão de que este é o verdadeiro núcleo do autor), os *Sermões* de Donne são uma vaga penumbra em torno da passagem sobre nenhum homem ser uma ilha e não se perguntar por quem os sinos dobram, *Dom Quixote* é um longo epílogo à aventura dos moínhos e Proust se inclina para sempre sobre sua *petite madeleine*. Creio que T. S. Eliot disse certa vez que ficaria muito feliz se “Tradição e talento individual” nunca mais fosse impresso, de modo que seus outros ensaios pudessem ter alguma chance de serem lidos. Montaigne, se estivesse vivo hoje, bem poderia dizer o mesmo sobre seu ensaio “Dos canibais”.

Um resultado infeliz da frequente escolha deste ensaio para inclusão em antologias é que ele muitas vezes foi mal compreendido por ser lido fora de contexto. Como deve ser claro para qualquer um que leia o resto dos *Ensaíos*, seu tema principal, apesar do título, não são os canibais, nem mesmo o paraíso nos Andes descrito na segunda parte do ensaio, mas sim como devemos julgar outras culturas – e a nós

¹ Publicado originalmente sob o título “Dialectical Structure and Tactics in Montaigne's ‘Des Cannibales’” em *Pacific Coast Philology*, vol. 12, 1977, p. 56-63.

² Professor emérito da Universidade do Oregon, autor de *Distinguo: reading Montaigne differently* (Oxford e New York: Oxford University Press, 1992).

³ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza. *E-mail*: sanpedroso@gmail.com.

⁴ Professor de Filosofia Política da UNESP – Franca. *E-mail*: gtpedroso@gmail.com.

mesmos.⁵ Nós somos muito inclinados, sugere Montaigne, a fazer julgamentos apressados baseados mais na ignorância e no preconceito que na experiência e no exame cuidadoso, e a presumir que nossa própria sociedade oferece um padrão de excelência e civilização pelo qual todas as outras poderiam ser julgadas.

Mas se o ensaio de Montaigne fosse apenas mais um sobre este tema agora desgastado, ele teria hoje apenas um interesse histórico para a maioria dos leitores.⁶ Ele faz mais, entretanto, que apresentar as concepções de Montaigne sobre este tópico. Ele conduz o leitor através de uma experiência dialética no curso da qual este adota sucessivamente várias atitudes, cada uma das quais suplantando as anteriores e o deixando no final com uma opinião que é precisamente o reverso daquela com a qual ele começou. Para usar a própria formulação brincalhona de Montaigne, o leitor aprendeu pela experiência a julgar pela “*voie de la raison*” (via da razão) em lugar de pela “*voix commune*” (opinião comum) (o trocadilho é admiravelmente vertido na tradução de Donald Frame para o inglês pela oposição entre “*reason’s way*” (via da razão) e “*vulgar say*” (dito vulgar, opinião vulgar) (150, 200)⁷). Para entender como esta transformação é realizada, não devemos perguntar “sobre o que é este ensaio?” ou “o que Montaigne diz?”, mas antes “o que está acontecendo aqui?”. Devemos, mais ainda, fazer esta pergunta em cada estágio do desenvolvimento de nossa experiência deste ensaio. Esta é a tarefa que me propus neste trabalho e devo, portanto, considerar o ensaio menos como uma expressão das opiniões de Montaigne que como uma série de estratégias pensadas para mover o leitor em uma certa direção.

Considere-se, em primeiro lugar, o título. Ele funciona retoricamente em pelo menos duas formas importantes. Ele evoca uma resposta imediata no leitor e focaliza sua atenção em um aspecto dos costumes do Novo Mundo que não será retomado até que a dialética do ensaio tenha alcançado seu clímax. Começamos pelo exame da primeira destas funções. No séc. XVI a palavra “canibal” já indicava uma pessoa que comia carne humana, e mais especificamente um selvagem que vivia em algum lugar no Novo Mundo. A reação do leitor a este tema prometido é o *terminus ad quo*, ou o ponto de partida na estrutura dialética do ensaio. Ele é levado a esperar por uma horrível descrição da antropofagia, ou no mínimo uma exposição sobre um povo e uma sociedade diametralmente opostos aos

⁵ Para uma discussão deste ponto, ver o excelente artigo de Caroline Locher, “Primary and Secondary Themes in Montaigne’s ‘Des Cannibales’ (I, 31)”, *French Forum* i (1976), 119-26.

⁶ O interesse histórico do ensaio é, todavia, considerável. Montaigne é um dos primeiros a sugerir que os costumes devem ser entendidos em seu contexto cultural, e a reconhecer a existência de culturas não-europeias dotadas de uma estrutura própria, diferente mas coerente.

⁷ No original Steven Rendall coloca junto das citações duas referências de paginação, a primeira indicando a página na tradução de Donald Frame, *The Complete Works of Montaigne* (Stanford: Stanford University Press, 1957), o segundo a página correspondente na edição da Pléiade das *Oeuvres complètes* (Paris, 1962). Embora tenhamos traduzido também as citações de Montaigne a partir do francês, substituímos a indicação das páginas da tradução de Frame pela referência às páginas da tradução dos *Ensaïos* por Rosemary Costhek Abílio publicada pela editora Martins Fontes (Livro I, 2002, e Livro II, 2006).

seus – pois o consumo de carne humana ainda é um tabu forte o suficiente, mesmo nesta época *blasé*, para provocar calafrios na espinha na maior parte dos filhos da cultura europeia. Se há uma coisa de que estamos convencidos, é que não somos canibais; nós recuamos com horror diante da própria idéia de selvagens que praticariam tal ato de barbárie. Se se quisesse evidências disto, poderíamos apontar a reação pública horrorizada – e às vezes de um moralismo tacanho – à revelação, há poucos anos atrás, de que jovens que tinham sobrevivido à queda de um avião em uma montanha tinham, em um esforço desesperado para sobreviver, comido a carne de seus companheiros menos afortunados. Por uma estranha coincidência, este terrível acidente teve lugar nos Andes.

Eu gostaria de sublinhar aqui que Montaigne começou, em seu título, provocando deliberadamente um dos preconceitos mais fortes do leitor – a fim de colocá-lo em questão. Ele, entretanto, não ataca este preconceito diretamente; ele abre seu assalto obliquamente, com uma anedota sobre o general grego Pirro. Quando contemplou as legiões romanas colocadas diante dele no campo de batalha, Pirro se voltou para seus ajudantes e disse: “Eu não sei que bárbaros são estes, mas a formação deste exército que estou vendo não é de modo algum bárbara” (303, 200). A anedota é uma representação em miniatura da experiência dialética a ser induzida pelo ensaio. Confrontado por novas evidências, Pirro é compelido a revisar seus preconceitos em relação aos “bárbaros”. Em vez de nos impor o paralelo entre nossa reação instintiva ao título do ensaio e a presunção de Pirro sobre os bárbaros, entretanto, Montaigne nos permite uma ilusão temporária de superioridade, desacostumando-nos gradualmente da confiança em nossas próprias opiniões. Para os primeiros leitores de Montaigne, ainda mais que para nós, o exército romano era o próprio modelo de organização e eficiência, e Roma quase sinônimo de civilização. A descoberta de Pirro coincide com aquilo em que já acreditamos, confirmando mais que abalando nossa crença de que não cometeríamos um erro semelhante. Não há qualquer desafio explícito às nossas convicções nesta anedota, e antes que nossos próprios juízos sejam colocados em questão, nos é permitido o luxo de perceber quão enganado pode estar um grego ao julgar uma nação estrangeira. Montaigne começa, assim, trazendo o leitor para o seu lado, tratando-o como um igual, capaz de reconhecer e rejeitar preconceitos infundados; só mais tarde é que a arma é voltada contra o leitor. Esta tática é usada repetidamente no ensaio para encorajar a cumplicidade do leitor primeiro no exame, e depois na rejeição, de crenças aceitas.

Montaigne continua sua abordagem oblíqua apresentando seu principal informante, um homem que tinha vivido muito tempo no Novo Mundo. O homem mal foi mencionado, entretanto, antes que Montaigne comece o que parece ser uma extensa digressão, cujo objetivo não é imediatamente claro para o leitor. Um par de máximas parecidas com provérbios (“Temos olhos maiores que nossos estômagos, e mais curiosidade que capacidade. Abraçamos tudo, mas agarramos apenas o vento.”) é seguido por uma anedota narrada por Platão, concernente aos reinos da Atlântida, dos quais se diz

que empreenderam conquistar o mundo, apenas para serem destruídos por uma inundação que fez submergir tanto suas terras quanto seu império. A anedota parece ilustrar as máximas e indicar uma lição moral convencional. Mas então Montaigne coloca uma nova questão: será possível que o Novo Mundo seja um remanescente da Atlântida apartado da Europa pela inundação? Montaigne sugere que isto é improvável, tão grande é a distância separando os dois continentes; entretanto ele prossegue dizendo que seu próprio rio Dordogne alterou visivelmente a paisagem durante o seu tempo de vida. Se continuasse desta forma, nota, mudaria a face da Terra. Isto parece apoiar a explicação do Novo Mundo que ele acaba de rejeitar. Mas então ele argumenta que estas mudanças geológicas não são unilineares; sua oscilação rítmica anula seus efeitos e deixa sem mudanças a configuração geral do mundo. Seguindo as curvas e reviravoltas desta dialética, a atenção do leitor se transferiu gradualmente da lição moral para outra questão: o Novo Mundo pode ser explicado pela referência aos escritos de autoridades antigas tais como Platão?

Esta questão emerge claramente como o ponto central quando Montaigne se volta para o “outro testemunho da Antiguidade com o qual alguns vinculariam esta descoberta” (306, 202). Talvez os habitantes do Novo Mundo sejam os sobreviventes de uma antiga colônia cartaginesa mencionada em um livro atribuído a Aristóteles? Provavelmente não, conclui Montaigne, pois a descrição desta suposta colônia não concorda melhor com os fatos conhecidos que a de Platão. A consideração destas hipóteses não parece ter nos conduzido de forma alguma a um conhecimento do Novo Mundo e de seus habitantes. Por que então Montaigne a inclui? A resposta usual a este tipo de questão sobre os *Ensaïos* sugere que Montaigne simplesmente se afasta de sua questão em intermináveis – mas encantadoras – digressões. O mais provável é que nos digam que esta discussão de Platão e Aristóteles é típica da ostentação complacente de erudição por Montaigne.

Considerada como parte da exposição das concepções de Montaigne, ou mesmo como um passo em uma demonstração lógica, deve-se admitir que esta passagem não tem mais que uma importância marginal. Mas ela é um passo necessário na experiência dialética do leitor. Nosso primeiro impulso, quando confrontados por uma nova descoberta, é tentar assimilá-la ao mundo que conhecemos, e nos voltamos instintivamente para os especialistas em busca de orientação. A tendência a se confiar na autoridade, e especialmente na autoridade “clássica”, era, é claro, ainda mais forte na época de Montaigne que na nossa. A preconceção segundo a qual a maneira de se aprender sobre algo é perguntando aos especialistas (e não a algum colono ignorante que por acaso esteve *sur les lieux*⁸) deve ser minada antes que o leitor esteja pronto para ouvir o informante de Montaigne. Em outras palavras, só depois de ter considerado e rejeitado explicações baseadas na autoridade estabelecida é que o leitor estará preparado para considerar uma explicação baseada na experiência em primeira mão.

⁸ No local. Em francês no original. (N. do T.)

A colocação da passagem sobre Platão e Aristóteles no ensaio como um todo é, mais ainda, característica da tática dialética de Montaigne. No esquema tradicional de composição oratória que era ensinado nas escolas como modelo para a exposição e a argumentação por escrito, uma tal discussão seria posta sob a rubrica “refutação e objeções”. Ela normalmente seria colocada depois dos argumentos principais em apoio da tese e antes da peroração. Mas a estrutura do ensaio de Montaigne difere desta forma tradicional em diversas maneiras importantes. A refutação das opiniões opostas começa não apenas mais cedo no ensaio, mas mesmo antes que sua tese principal tenha sido claramente formulada. Se Montaigne tivesse estabelecido suas concepções no início, como as regras da composição tradicional sugeriam, ele teria se colocado em uma postura de oposição ao leitor, e teria sido obrigado a apresentar “provas” para persuadir o leitor a adotar sua opinião. Em vez disso, como vimos, Montaigne procura estabelecer e manter uma relação de cumplicidade com o leitor, e ele revisa as explicações oferecidas pelas “autoridades” com toda a aparência de considerá-las como possivelmente válidas. A forma do ensaio é menos a de uma exposição que a de uma exploração – uma exploração na qual participamos com um autor-guia aparentemente não mais certo que nós quanto ao seu destino final. A inversão da estrutura oratória usual por Montaigne faz do leitor um participante em uma dialética em vez de uma testemunha passiva de uma demonstração.

Tendo progredido até este ponto, o leitor está agora pronto para o desafio direto às suas crenças feito na sentença paradoxal com a qual Montaigne começa seu relato sobre o que aprendeu com seu informante. “*Cet homme que j’avois, estoit homme simple et grossier*”⁹, nota ele, provocando assim mais uma vez a resposta instintiva do leitor antes de continuar para se opor a ela na segunda parte de sua sentença (306, 202). Se apelos a Platão, Aristóteles e outros especialistas fracassaram, com certeza um “sujeito simples e grosseiro”, como Montaigne o chama, tem pouco de valor a nos contar! Mas são precisamente tais testemunhas, continua Montaigne, que mais provavelmente nos darão informações confiáveis, pois elas não são tentadas pela vaidade acadêmica a enfeitar sua experiência para fazê-la parecer maior do que é. Aqui a própria forma da sentença mimetiza a estrutura dialética do ensaio, pois o leitor é convidado pela primeira cláusula a responder em termos de seus preconceitos apenas para reconhecer nas cláusulas seguintes que estava errado em fazê-lo. Sua experiência recente com “autoridades” trabalhando com informações de segunda ou terceira mão prepararam-no para aceitar sem maiores objeções a correção por Montaigne de sua resposta inicial.

Ao descrever os costumes dos brasileiros, Montaigne mais uma vez escolhe não começar com o tema nominal do ensaio – seu canibalismo. Só depois de ter pintado sua sociedade com cores que a tornam muito atraente para um leitor europeu é que ele finalmente chega à sua antropofagia. Não há nada de bárbaro em relação a estes povos do

⁹ “Esse homem que tinha comigo, era homem simples e grosseiro”. Em francês no original. (N. do T.)

Novo Mundo, observa Montaigne, exceto que tendemos a chamar de bárbaros quaisquer costumes diferentes do nosso. Já fomos colocados de guarda contra este erro particular pela anedota sobre Pirro com a qual Montaigne começou seu ensaio, e neste ponto tendemos a aceitar sua asserção sem protestar. Ele então prossegue descrevendo a vida diária dos povos do Novo Mundo: como eles dormem, comem, bebem, se vestem e cortam o cabelo. O efeito dessa descrição é nos lembrar que, embora estes povos tenham costumes diferentes, eles enfrentam os mesmos problemas básicos que nós enfrentamos; os brasileiros, somos forçados a reconhecer, são seres humanos não totalmente diferentes de nós. Montaigne mina ainda mais os preconceitos do leitor apelando para valores aceitos em defesa de seus bárbaros. Os americanos são selvagens (*savage*) apenas no sentido de que estão próximos da natureza e não deformados pelo artifício humano. Eles são saudáveis, fortes, honrosos, religiosos, valentes e humanos na guerra.

Até aqui, tudo bem. O leitor está, entretanto, ao menos subliminarmente consciente de que ainda não alcançou o ponto principal do ensaio; esta é a segunda função retórica do título, mencionada anteriormente. Nossa atenção é focalizada pelo título naquela *outra* característica destes povos – seu canibalismo. Mas Montaigne preparou bem o caminho: no momento em que alcança o tema nominal do ensaio, o leitor foi suficientemente libertado (*disabused*) de suas opiniões pré-concebidas em relação aos brasileiros para entender o significado e o contexto ritual da prática de se comer a carne do inimigo. A discussão do canibalismo, quando é finalmente alcançada, parece quase anticlimática.

Mas apenas por um momento: tendo trazido o leitor a este ponto, Montaigne está agora pronto para despejar sobre ele uma última e decisiva reversão dialética. Ele nos assegura que os brasileiros não comem seus adversários para se alimentar, como os antigos citas, mas enquanto forma máxima de vingança (313, 207). Ele então apresenta uma prova desta afirmação: quando os canibais viram que os portugueses não comiam seus inimigos, mas os enterravam até a cintura, crivavam seus corpos de flechas e depois os enforcavam, eles começaram a desistir de suas práticas e a adotar as dos portugueses, pensando que, como os portugueses tinham se mostrado os maiores mestres da maldade, seu método de obter vingança devia ser de uma crueldade mais refinada.

Quando o leitor começa a ler o relato da educação dos brasileiros nas mãos dos portugueses, ele sem dúvida aceita a apresentação de Montaigne a respeito como uma prova de uma afirmação sobre os canibais, e a aceita ainda mais facilmente porque já está mais do que semiconvencido de sua verdade. No momento em que o leitor termina este trecho, entretanto, ele teve um efeito bem diferente. A função retórica principal desta passagem é menos a de provar uma asserção que a de preparar o leitor para a sentença crítica a seguir: “Não lamento que tenhamos que notar o horror bárbaro de tais atos, mas lamento de coração que, julgando as culpas deles corretamente, devamos ser tão cegos às nossas” (313, 207). Em uma série de rápidos golpes, o leitor foi levado a ver, primeiro, que um povo antigo e periférico da Europa (os citas) também praticava o canibalismo, mas de

forma menos nobre que os brasileiros; segundo, que os portugueses, um povo europeu moderno, cometeram atos de crueldade mais bárbaros que aqueles dos canibais; e terceiro, que nós mesmos, enquanto europeus, fomos culpados de atrocidades que são comparáveis, ou mesmo ultrapassam, às dos “bárbaros” que desprezamos. Colocamos o rótulo de barbárie, antes reservado para os canibais, primeiro nos citas, então nos portugueses, e finalmente em nós mesmos, a armadilha colocada por Montaigne fechando-se inexoravelmente sobre nós enquanto lemos.

A sentença climática que formula a lição que aprendemos mais uma vez recapitula a estrutura dialética do ensaio como um todo: “*Nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard a nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie*”¹⁰ (314, 208). A primeira cláusula expressa a visão inicial do leitor (os canibais são bárbaros), enquanto que a segunda formula o reconhecimento ao qual o leitor foi levado pela experiência do ensaio (julgados pela “via da razão”, não somos menos bárbaros que os canibais). Assim, não apenas estávamos enganados em conceber os canibais como completamente selvagens, mas também errávamos em presumir que nós mesmos não éramos selvagens. Neste ponto focal no ensaio, somos levados um passo além do reconhecimento de Pirro de que povos civilizados existem onde ele esperava encontrar apenas bárbaros. Descobrimos que as evidências nos forçam a revisar não apenas nossa opinião sobre os outros, mas também nossa opinião sobre nós mesmos.

Montaigne reitera este ponto nas páginas subsequentes, concluindo com uma ironia que pressupõe a conversão do leitor ao seu ponto de vista. “Realmente aqui estão verdadeiros selvagens de acordo com nossos padrões”, declara ele depois de ter descrito a coragem e a constância dos brasileiros nas mãos de seus captores, “pois ou eles devem sê-lo inteiramente, ou nós; há uma espantosa distância entre o seu caráter e o nosso” (318, 211). Como se para nos dar um momento para digerirmos nossa experiência e nos reequilibrarmos, ele então se volta para temas menos perigosos – costumes matrimoniais e poesia. Pelo final do ensaio, a transformação da atitude inicial do leitor é completa, ou deveria ser; apenas um leitor incompetente ou desanimadoramente intratável deixará de se dissociar da risível objeção da “*voix commune*” não convertida: “Tudo isso não está muito mal: mas quê, eles não usam calças” (320, 213).

Não quero diminuir a importância da descrição que Montaigne faz do Novo Mundo, ou a profundidade de sua indignação com o tratamento ignominioso sofrido por seus habitantes nas mãos dos conquistadores europeus. Basta recorrer à sua discussão do mesmo tema no ensaio “Dos coches” para se convencer de sua sinceridade quanto a este ponto. Mas eu diria que estas questões são secundárias em “Dos canibais”. O “canibalismo” é aqui apenas um *exemplo* do tipo de tema no qual estamos inclinados a julgar

¹⁰ “Nós podemos então chamá-los bárbaros, em relação às regras da razão, mas não em relação a nós, que os ultrapassamos em todo tipo de barbárie”. Em francês no original. (N. do T.)

de acordo com o preconceito mais que de acordo com a experiência e a razão. Ele foi escolhido por Montaigne porque evoca uma resposta incomumente forte e quase involuntária, e porque parece diametralmente oposto a qualquer coisa que reconheceríamos como nossa. Montaigne o usa para levar seu leitor através da experiência libertadora da mudança de idéia; uma tal experiência, que pode ser transferida pelo leitor para outros tópicos, se torna um meio de formar seu juízo, e isto está, penso eu, mais próximo do núcleo do ensaio do que as opiniões de Montaigne sobre os canibais.

A ênfase que dei à experiência deste ensaio pelo leitor é consonante às concepções de Montaigne sobre a leitura. Um “*essai*” (ensaio) como ele o define é o processo de se *testar* os juízos, não a exposição ou defesa de uma concepção já decidida. Ainda mais importante em relação a isto é a conhecida convicção de Montaigne, expressa em seu ensaio “Da educação das crianças”, sobre a necessidade de se “digerir” as leituras. Se não tornamos um livro nosso, se não o incorporamos ao nosso equipamento mental, se ele não muda nossa visão sobre a vida, insiste ele, então pouco se ganhou. Livros meramente divertidos, “*les livres simplement plaisans*”, como ele os chama em “Dos livros” (117, 389), são apenas isso – meramente divertidos. Os livros, e de fato toda forma de instrução, deveriam mudar nossas vidas. Montaigne é muito claro quanto a este ponto. Sua estratégia em um ensaio como “Dos canibais” é concebida para garantir que o leitor passará por uma experiência de descoberta que o transformará, e não irá simplesmente distraí-lo ou edificá-lo enquanto o deixa seguro na posse de concepções que ele já tinha.

Consideradas sob esta luz, as “contradições” frequentemente notadas nos *Essais* assumem um significado bem diferente. Em vez de refletir inconsistências na exposição que Montaigne faz de suas próprias concepções, elas marcam os passos da conversão que será experimentada pelo leitor no curso da leitura. Tal conversão não pode ter lugar sem a participação ativa do leitor. Pois é uma conversão não tanto a uma concepção particular, quanto a uma forma de pensar, um método de investigar. Assim como os mestres da dança não podem nos ensinar a dançar sem nos fazer dançar (como Montaigne aponta em “Da educação das crianças”), não podemos ser ensinados a pensar sem que nos façam pensar. Como um bom professor, Montaigne começa com as opiniões de seu leitor, não com as suas próprias, e pacientemente o conduz passo a passo através de um processo de reavaliação crítica destas opiniões. Este processo é incompleto sem a participação do leitor; nossa realização da dialética do ensaio é essencial para o seu sucesso.

A esse respeito, Montaigne pode ser associado com o que Stanley Fish chamou, em seu provocativo, mesmo se controverso, livro sobre a prosa inglesa do séc. XVII, “a estética do bom médico”¹¹. Como Platão, Montaigne busca “curar” seu leitor tanto quanto a si mesmo, não pela exposição da verdade, mas levando-o a questionar as pré-concepções não examinadas e frequentemente vazias que invalidam seu juízo. Em seu ensaio “Da

¹¹ *Self-Consuming Artifacts* (Berkley, 1972), cap. 1.

semelhança dos filhos com os pais” Montaigne usa a mesma metáfora médica para denunciar os erros produzidos pelos preconceitos não testados: “Todas aquelas predisposições que são nascidas em nós sem razão são más”, diz ele, “elas são um tipo de doença que devemos combater” (646, 743). E como seu contemporâneo Francis Bacon, cujos *Ensaio*s foram, em certa medida, modelados naqueles de Montaigne, ele está convencido de que a posse de opiniões sadias não pode ser separada dos meios pelos quais se chega a elas.

Então pode ser que, no fim, os antologistas estejam certos ao selecionar “Dos canibais” como representativo de Montaigne, e mesmo de sua época. Se participarmos totalmente da dialética do ensaio, encontraremos nele não apenas um tratado sobre canibais, mas uma profunda e excitante experiência de libertação intelectual.

RESENHA

COLLECTED PAPERS OF HERBERT MARCUSE¹, (MARXISM, REVOLUTION, AND UTOPIA)

Silvio Ricardo Gomes Carneiro²

“Look at the range of contributions collected here, in a volume that in a sense expresses the purpose of the entire opus: Marxism, Revolution, Utopia. Marxism as the tool, revolution as the means, utopia as the end.”

Peter Marcuse

Introdução: uma coletânea que renova

Chega ao último volume os *Collected Papers of Herbert Marcuse*, a coletânea organizada por Douglas Kellner e sua equipe de pesquisadores. Trata-se de um esforço que alimentou nos últimos anos a pesquisa sobre o pensamento de Herbert Marcuse, com a apresentação de novos materiais, raramente conhecidos pelo público brasileiro. Resulta de um projeto de longa data, sistematizado pela primeira vez na análise de Kellner, publicada em *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism* (1984). Pois se trata disso: retratar a experiência marcuseana como uma resposta à crise do marxismo, quando este “pareceu perder seu lastro, não mais possuindo sua visão prática e teórica que poderia mapear o curso do desenvolvimento histórico e fornecer diretrizes políticas concretas”.³ Não obstante tal obsolescência das categorias primárias do marxismo, Marcuse concebe novas linhas capazes de restaurar as bases materialista-históricas da teoria crítica. Portanto, não se trata de uma análise que rejeita o marxismo, mas o coloca no tempo histórico em compasso com a ordem social,

¹ Resenha do texto: MARCUSE, H., *Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 6 (Marxism, Revolution, and Utopia), Douglas Kellner and Clayton Pierce (ed.), New York: Routledge, 2014.

² Silvio Ricardo Gomes Carneiro é doutor em Filosofia pela FFLCH/USP, com a tese “Poder sobre a vida: Herbert Marcuse e a biopolítica”, membro-pesquisador do LATESFIP/USP (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da Universidade de São Paulo) e do Grupo Nexos: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar – Sudeste”, com sede na UFABC. E-mail: silvio_carneiro@yahoo.com.br

³ KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, p. 8.

cujas contradições Marcuse procura superar. Como bem lembra Koselleck⁴, a crise é uma abertura para a crítica e, nesse sentido, a experiência marcuseana no que diz respeito ao marxismo passa a ser um exemplo fundamental.

Nesse sentido, a jornada traçada pelos *Collected papers* não é mero acúmulo de inéditos, mas uma elaboração desta experiência crítica sobre a crise do marxismo, uma coleção que renova. Compor tal retrato não é uma tarefa simples se lembrarmos que a vida intelectual de Marcuse atravessa o século: seguindo da República de Weimar até o início do neoliberalismo dos anos 1970, passando pelo nazismo da Alemanha e pelos anos mais duros da Guerra Fria. No entanto, esta miríade se apresenta nos seis volumes dos *Collected Papers* em consideração às diversas circunstâncias com que o pensamento marcuseano se depara: *Technology, war, and fascism* (vol. 1)⁵, *Towards a Critical Theory of society* (vol. 2), *The New Left and the 1960s* (vol. 3), *Art and liberation* (vol. 4)⁶, *Philosophy, Psychoanalysis, and emancipation* (vol. 5)⁷ e, *last but not least*, o atual *Marxism, utopia, and revolution* (vol. 6). Já na apresentação do título desses seis volumes, é possível notar as diferentes articulações pelas quais Marcuse passa. Não apenas o marxismo acima comentado, mas também as artes, o destino da teoria crítica, a experiência do nazismo, a psicanálise, bem como os movimentos da *Nova esquerda*.

Além disso, nesse percurso organizado por Kellner e sua equipe, é possível dizer, ainda, que os documentos coletados lançam novas luzes à obras de Marcuse aparentemente datadas como *Soviet Marxism* (1958), *Eros and civilization* (1955), *One-dimensional man* (1964), ou mesmo, *The Aesthetic Dimension* (1978). Não apenas pelo fato de que hoje a realidade da Guerra Fria sofrera alterações com a queda do Muro de Berlim, nem pela psicanálise de 1955 ser apenas um dos inúmeros retornos a Freud; ou ainda, é possível dizer que o estado neoliberal há muito engolira os pressupostos do Estado de bem-estar social que configura a sociedade unidimensional. Sem falar de como o desenvolvimento de nossa sensibilidade passa a se distanciar das potencialidades crítico-estéticas traçadas no último livro de Marcuse. Contrariando esta tendência à obsolescência, os *Collected papers* configuram uma nova possibilidade de releitura sem o prejuízo do tempo: neles, estão contidas as diferentes interlocuções de Marcuse apresentadas em diferentes maneiras: entrevistas em rádios e jornais, troca de correspondências, conferências, falas públicas, bem como fragmentos de apresentações.

⁴ V. KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*.

⁵ Traduzido em português com poucas alterações em MARCUSE, *Tecnologia, guerra e fascismo*.

⁶ Ver a resenha BRETAS, A., “Resenha: *Collected Papers of Herbert Marcuse. Art and liberation*” in *Trans/form/ação*, vol. 30, n. 2, Marília, 2007. No site http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732007000200018&script=sci_arttext (visitado em 20/05/2015).

⁷ V. nossa resenha em CARNEIRO, Silvio. “Resenha – *Collected Papers of Herbert Marcuse. Philosophy, Psychoanalysis, and emancipation*” in *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 20, pp. 185-193.

Todos estes materiais passam a ter valor inestimável para renovar o campo de investigação marcuseano. Pois, no fim das contas, eles recuperam o lugar de onde os grandes textos do autor são extraídos, quais polêmicas os envolvem, que perspectivas (muitas vezes cifradas na forma do livro) o autor assume. Em extrema sintonia com as grandes obras, as peças encontradas nos *Collected papers* sublinham a letra e o espírito marcuseano de maneira mais articulada, apresentando-nos as possibilidades de interpretarmos Marcuse à luz dos embates de seu tempo, e assim, lançar dúvidas sobre as contradições de nosso próprio tempo presente. Nesse sentido, os *Collected papers* são uma coleção de artigos que renova a pesquisa sobre o autor.

1. Marxismo, utopia e revolução

De todos os volumes apresentados, seria este sexto volume aquele que apresenta mais diretamente a perspectiva marcuseana diante da crise do marxismo, descrita acima por Douglas Kellner. Contudo, não se trata meramente de diagnosticar a crise e sistematizá-la. Marcuse leva esta situação às últimas consequências: considera seus limites, suas possibilidades, suas contradições e sua materialidade no campo de lutas. Fazê-lo, permite compreender não apenas a experiência marcuseana em relação a seu próprio tempo, como também em relação ao nosso horizonte de expectativas. Às portas do que hoje conhecemos como neoliberalismo e sua marcha contrarrevolucionária em resposta aos polos de oposição da Guerra Fria, a teoria crítica marcuseana permaneceria atual. De acordo com Kellner e Pierce, o modo como

Marcuse imaginou a mudança social revolucionária em contextos contrarrevolucionários é altamente relevante no estágio neoliberal do desenvolvimento capitalista que agora enfrenta o desafio de criar alternativas às sociedades capitalista e imperialista.⁸

Não se trata aqui de transpor os problemas enfrentados por Marcuse como se fossem imediatamente os nossos. O trabalho do editor aqui passa a ser cuidadoso, pois a escolha dos textos publicados no volume é a possibilidade de apresentar a gênese dos problemas e, nesse sentido, operar uma perspectiva marcuseana que ainda se mantém viva em nosso tempo. Decerto, o último volume da série se organiza por esta inquietação. Estratégia expositiva que não apenas apresenta o pensamento do autor, como também a força que o sustenta para nossa experiência. Nesse sentido, a trajetória indicada pelo volume é extremamente bem sucedida.

⁸ KELLNER & PIERCE, “Introduction: Marcuse’s Adventures in Marxism” in MARCUSE, *Collected Papers of Herbert Marcuse: Marxism, revolution, and utopia*, vol. 6, p. 3.

São cinco partes centrais, dentre as quais notamos a jornada marcuseana em direção ao nosso tempo. A primeira parte, “Studies in Marxism”⁹, organiza textos centrais, desde os primeiros contatos de Marcuse com o marxismo até debates de ordem mais teórica com o marxismo. Em seguida, “Marxian interventions”¹⁰ procura apresentar as diversas intervenções de Marcuse no debate com o marxismo de seu tempo: a novidade cubana, o humanismo e o anti-humanismo, os movimentos feminista e negro, os estudantes, bem como diálogos com os técnicos cientistas. Nessa mesma parte, estão presentes algumas reações ao marxismo de Marcuse: como uma ameaça de morte anônima e um relatório preparado pelo FBI sobre *An essay on liberation* – documentos aparentemente laterais, mas que demonstram bem o clima a que estavam sujeitas as intervenções marxistas de Marcuse. Um terceiro momento, “Lectures and interviews on Marxism, Revolution and the Contemporary”¹¹, é dedicado à conferências de impacto (algumas estruturadas de forma fragmentária, outras na íntegra), bem como entrevistas. Aqui, Marcuse deixa de ser o estudioso de Marx e passa a ocupar um lugar mais central nos debates que culminam em 1968: trata-se da construção da figura de Marcuse como intelectual da *Nova esquerda*. A quarta parte (“Letters, testimonies, and responses to critics”)¹² é, em grande medida, uma reação à parte anterior. Na verdade, aqui Marcuse está entre os seus mais próximos interlocutores – mesmo quando a crítica que lhe é dirigida passa a ser mais dura, quando a figura do homem público passa a ser desconstruída. Por fim, “Marxism and Revolution in

⁹ Com os textos: “Review of Karl Vorländer’s *Karl Marx: sein Leben um sein Werk*”, “Value and exchange value”, “Recent literature on Communism”, “Dialectic and Logic since the War”, “Supplementary epilogue written in 1954 to *Reason and revolution*”, “Preface to Raya Dunayevskaya’s *Marxism and freedom* (1958)”, Review of George Lichtheim’s *Marxism: an historical and critical study*”, “Humanism and humanity”, “Epilogue to Marx’s *18th Brumaire of Louis Napoleon*”, “Afterword to Walter Benjamin’s *Critique of violence*”, “The concept of negation in the dialectic”, “The history of dialectics”.

¹⁰ Com os textos: “Marcuse on Cuba”, “The emancipation of women in a repressive society: a conversation with Herbert Marcuse and Peter Furth”, “Socialism in the developed countries”, “Socialist humanism?”, “The obsolescence of Marxism”, “Revolutionary subject and self-government”, “Re-examination of the concept of revolution”, “Rat Marcuse”, “Letter from Inge Marcuse to chancellor William J. McGill with comments by Herbert Marcuse”, “FBI report on *An essay on liberation*”, “Angela Davis and Herbert Marcuse”, “Conclusios on science and society”, “The true nature of tolerance”.

¹¹ Com os textos: “Marxism confronts advanced industrial society”, “Obsolescence of socialism”, “The end of utopia”, “Discussion between Herbert Marcuse and Peter Merseburger”, “Herbert Marcuse: philosopher of the New Left”, “Varieties of humanism: Herbert Marcuse talks with Harvey Wheeler”, “Revolution 1969: discussion with Henrich von Nussbaum”, “ACLU conference: May 21 1969”, “Interview with Pierre Viansson-Ponte”.

¹² Com os textos: “Letter to Max Horkheimer”, “Correspondence with Raya Dunayevskaya” (1957 e 1961), “Preface to Franz Neumann, *The democratic and authoritarian state*”, “Soviet theory and practice”, “Letter to Karel Kosik”, “A tribute to Paul Baran”, “On changing the world: a reply to Karl Miller”, “*The Guardian*, reply to critics”, “The dialectics of liberation and radical activism”, “Commentary on Henry Kissinger”, “Correspondence with Rudi Dutschke”, “Jürgen Habermas, letter to Herbert Marcuse”

an era of counterrevolution”¹³, a saber, a presença de Marcuse na década de 1970, quando seu pensamento é mais próximo de nosso contexto.

Dessa maneira, podemos notar a mão dos editores que aproxima cuidadosamente Marcuse das nossas inquietações. “Mão invisível” que fala através dos idiomas dos textos, escolhidos de modo a apresentar uma narrativa que atravessa o século, de modo a apresentar de maneira crítica um intelectual como Herbert Marcuse. Nesse sentido, Douglas Kellner e Clayton Pierce (bem como as fundamentais notas do tradutor Charles Reitz) conseguem não apenas narrar a história que constituiu a figura pública de Marcuse nos anos 1960, mas também fazer uma leitura à contrapelo, situando Marcuse no debate de seu tempo. Com efeito, o resultado é a apresentação da justa medida desta figura que ainda tem muito a nos dizer. A partir disso, gostaria de tecer algumas considerações.

2. Estudos no marxismo

Os textos apresentados na primeira parte alargam o debate que Marcuse trava com os conceitos centrais do marxismo. O período de publicações aqui é extenso: de 1929 a 1972. E a natureza dos textos aparentemente também: resenhas, prefácios, epílogos, verbetes enciclopédicos e alguns poucos artigos originados de conferências. O que organiza esta variação é, certamente, as respostas que Marcuse confere à crise do marxismo, em seus diversos momentos. São textos que buscam a interlocução e a crítica com as mais variadas frentes do marxismo, fundamentais para compreendermos o que Bento Prado Jr. denomina “paradoxal ortodoxia” de Marcuse.¹⁴ Pois nas dificuldades que encontra na experiência da “crise do marxismo” vivenciada por cada um dos seus interlocutores, nosso autor apresenta as articulações variadas de seu marxismo com a fenomenologia ou com a psicanálise. É nos limites destas interlocuções, ou mesmo nos avanços que algumas delas propõem, ou ainda, na letra do próprio Marx, que Marcuse encontra subterfúgios para associar ideias e avançar as fronteiras postas por um pensamento em crise. Prefácios, resenhas e epílogos passam a ser pequenos estudos de esclarecimento da atual situação do marxismo e seus impasses.

Parece pouco, mas não é: pois estas peças tornam mais complexas as relações, de modo a evitar simplismos comuns entre intérpretes e críticos de nosso autor. Tomemos o caso apresentado pela conferência “Humanism and humanity”. Trata-se de uma

¹³ Com os textos: “Marxism and the new humanity: an unfinished revolution”, “Interview with *Street Journal* & *San Diego Free Press*”, “Marx and Para-Marx on capitalist contradictions”, “*Le monde diplomatique*”, “An interview with Herbert Marcuse by Gianguido Piani”, “Herbert Marcuse in 1978: an interview by Myriam Miedzian Malinovich”, “The reification of proletariat”, “Protosocialism and late capitalism: toward a theoretical synthesis based on Bahro’s analysis”, “A conversation with Herbert Marcuse: on pluralism, future, and philosophy”, “Herbert Marcuse lead by Bill Rater”.

¹⁴ PRADO Jr., “Entre o Alvo e o Objeto de Desejo: Marcuse, Crítico de Freud” in *Filosofia e Psicanálise*, p. 40.

interessante reflexão sobre os projetos marxistas-humanistas dos fins dos anos 1950 os quais Marcuse considera “em naufrágio”.¹⁵ Perspectiva que contrasta com certa noção antropológica desenvolvida por Kellner, quando analisa o freudo-marxismo de *Eros e civilização* e indica seus limites, uma

falha na antropologia de Marcuse ao levar em conta o papel da comunicação na experiência humana e ver o domínio da interação simbólica como uma dentre outras projeções do desejo e da fantasia. O problema, afirmo, é também uma profunda dependência da teoria das pulsões de Freud enquanto revelação do núcleo da natureza humana.¹⁶

É bem verdade que críticas como essa desaparecem aos poucos nas introduções que Kellner prepara em seus *Collected papers*. Sobretudo no volume dedicado à psicanálise, a teoria das pulsões seria uma das principais articulações entre Marcuse e o debate da biopolítica.¹⁷ Mudanças de perspectivas que, muito provavelmente, são efeito do encontro de Kellner com tais textos. “Humanism and humanity” é um exemplo desta chave de leitura complexa. Pois é com a marca dialética que Marcuse lança sua leitura sobre o humanismo falido e Freud, particularmente, se mostra fundamental. Diante das ruínas do humanismo esclarecido, que apenas reforça a ordem repressiva e o signo da elite, seria o psicanalista aquele que elabora um processo humanista, ao ouvir o sofrimento da humanidade. “O aumento do padrão de vida aumenta a preparação para a guerra; a população cresce simultaneamente com o genocídio; vôos espaciais e agressividade nacional seguem de mão em mão. Isto é Freud.”¹⁸ É nesse quadro que a teoria das pulsões se insere e não em uma subjetividade interiorizada diante da ausência do sujeito revolucionário das classes, a qual Kellner lamentava inicialmente. É a escuta psicanalítica que faz de Freud (ainda sob críticas de Marcuse) um humanista modelo. Em contraste com a politização do humanismo em instituições como a ONU, nosso autor sabe que os “humanistas não são bem-vindos em nenhuma organização política contemporânea. Hoje, a tarefa do humanista é primeiro e antes de tudo discernir e comunicar o que está

¹⁵ “O humanismo, em sua forma tradicional, naufragou. (...) Hoje, o conceito de humanismo não adequado a esta tarefa [do esclarecimento]. A principal fraqueza do humanismo tradicional foi sua insistência na educação da humanidade em um sentido de interioridade humana, [educação] relativa a um certo estilo de vida que era acessível a uma elite apenas” MARCUSE, “Humanism and humanity”, *Collected papers...*, vol. 6, p. 110.

¹⁶ KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, p. 195.

¹⁷ V. KELLNER, PIERCE & LEWIS, “Introduction: Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis, and emancipation” in MARCUSE, *Collected papers of Herbert Marcuse: philosophy, psychoanalysis, and emancipation*, p. 53. Ver também nossa resenha: CARNEIRO, “Resenha – MARCUSE, Herbert. *Collected papers of Herbert Marcuse: philosophy, psychoanalysis, and emancipation*”.

¹⁸ MARCUSE, “Humanism and humanity”, p. 109.

acontecendo.”¹⁹ Tarefa que se encontra em muitos territórios, dentre os quais, a escuta psicanalítica.

3. Intervenções marxianas

Outro aspecto que os textos desta coletânea renova é a composição da figura pública do intelectual engajado. Pois, diante da miríade de posições com que se defronta, Marcuse afirmar-se como marxista não é de modo algum uma tarefa auto-evidente. Afinal de contas, o que significa assumir uma tradição que ele próprio reconhece em crise? Em primeiro, Marcuse evita toda e qualquer forma de “reificação do marxismo”.²⁰ Ou seja, nosso autor – embora dialogue com diversas tendências – não considera que a saída da crise esteja na filiação a um ou outro modelo de marxismo. Partir deste princípio significa cair no modelo de pensamento que critica: a reificação das categorias marxistas da revolução, do proletariado, da dialética (o que significa, em matriz crítica benjaminiana, retirar estes elementos do processo histórico e depositá-los em um agora que nunca vem).²¹ Além disso, tal afirmação também não significa que Marcuse configure seu pensamento como a matriz de uma V ou VI Internacional. Em diversas entrevistas ou cartas deste volume, ele ironiza o pedestal que lhe preparam de “pai” ou “avô” da *Nova esquerda*.²² Ele sabe que os tempos são de mudança, mas não sopram ares de revolução.

De outro modo, assumir-se um marxista num contexto de crise desta tradição implica no “reexame” do conteúdo histórico e dialético de seus elementos. De acordo com

¹⁹ MARCUSE, “Humanism and humanity”, p. 110.

²⁰ Trata-se de um moto-contínuo deste volume, espalhado nas diversas partes, sobretudo em artigos que debatem mais diretamente o marxismo soviético. Na parte I, ver “Dialectic and logic since the war” (1955). Na parte II, “Obsolescence of Marxism” (1967) e “Re-examination of the concept of revolution” (1969). A parte III é praticamente povoada por este problema. Na parte IV, dedicada às correspondências e testemunhos, o tema aparece na troca de correspondências com Raya Dunayevskaya (tradutora de Lênin para o inglês e autora de *Marxism and freedom*, livro prefaciado por Marcuse) e Rudi Dutschke (ativista estudantil alemão próximo dos frankfurtianos, de quem Marcuse retira a estratégia da “longa marcha nas instituições”) e também na resposta *Soviet theory and practice*, dirigida às críticas do resenhista Alex Inkeles, publicada na revista *Partisan review* (1958). Por fim, na parte V, sugerimos a conferência de Marcuse para a *American Philosophical Association Convention*, “The reification of the proletariat” (1978), bem como a última publicação de Marcuse, “Protosocialism and late capitalism: toward a theoretical synthesis based on Bahro’s analysis” (1979), em que apresenta uma interpretação das teorias do dissidente alemão-oriental Rudolph Bahro, em busca de novas bases para a revolução para além do proletariado.

²¹ Algo bem próximo ao que Paulo Arantes desenvolve, quando percebe como os problemas de uma governabilidade de partidos de esquerda passam a se regular pelo tempo da emergência em um horizonte de expectativas cada vez mais reduzidas. V. ARANTES, *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*.

²² V. “The dialectics of liberation and radical activism: an exchange of letters between Herbert Marcuse and Leo Löwenthal” (1967) e a entrevista dada a Tom Pettit, “Herbert Marcuse: philosopher of the new left (KCET, May, 1968)”, ambos em MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6.

Marcuse, “um reexame e mesmo uma reformulação da teoria marxista não pode simplesmente significar um ajuste desta teoria aos novos fatos, mas deve proceder como um desenvolvimento interno e crítico dos conceitos marxianos.”²³ Nesse sentido, é importante um conjunto de textos do autor, em grande parte inéditos ao público brasileiro, a respeito dos temas da dialética – uma preocupação constante no pensamento marcuseano.²⁴ Podemos pensar aqui com Ruy Fausto, e associar a crise do marxismo à crise da dialética, dois movimentos muito próximos, porém não necessariamente idênticos. Parece que a ferida dialética é mais profunda. Fausto chega a afirmar que “a dialética vai mais longe do que o marxismo, que não haverá novos marxismos, mas que pode haver novas dialéticas.”²⁵ É provável que Marcuse faça tal dissociação de outro modo, mas compreende o risco promovido pela dialética em crise. Nesse sentido, Marcuse concorda com o convite de Fausto:

Pensemos em todos aqueles discursos que empregam o termo ‘dialética’ sem fazê-lo corresponder a um objeto constituído de maneira rigorosa. A dialética, sem dúvida, não se sabe mais o que ela é, mesmo e sobretudo se se emprega o conceito – ou se o empregava – como se se soubesse muito bem.²⁶

Eis a crise da dialética que, na gramática de Marcuse, se apresenta como uma possibilidade de se tornar uma “panaceia”²⁷ ou mesmo, anos mais tarde, como presente na “paralisia da crítica”, descrita em *One-dimensional man* como o momento em que as oposições passam a ser integradas.²⁸

Em termos marxistas, isso significa dizer que a luta de classes, embora fundamental para a mudança social, deslocou ou mesmo perdeu sua potência negativa, seu caráter de resistência, quando a sociedade industrial avançada organiza a dinâmica de suas contradições em meio a oposições administradas. Conforme uma nota de Marcuse: “*Ao invés de luta de classes entre interesses irreconciliáveis e qualitativamente diversos:/competição pelos mesmos interesses essencialmente!*”²⁹ Apoiado na literatura sociológica de sua época,

²³ MARCUSE, “The obsolescence of Marxism” (1967) in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, p. 188.

²⁴ Lembremos aqui de textos de juventude que não foram publicados em nenhum volume desta coletânea, como as duas partes de “Zum Problem der Dialektik” (1930-1931).

²⁵ FAUSTO, *Sentidos da dialética. Marx: lógica e política*, p. 31.

²⁶ FAUSTO, *Sentidos da dialética. Marx: lógica e política*, p. 27.

²⁷ MARCUSE, “Zum Problem der Dialektik - I” in MARCUSE, *Schriften*, Band 1, p. 409.

²⁸ Lembremos que é com estes termos que Marcuse introduz seu *One-dimensional man* (1964): “A paralisia da crítica: sociedade sem oposição”.

²⁹ MARCUSE, “Obsolescence of Socialism” (1965) in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6. Para ter uma ideia da extensão do debate, Marcuse também visa a crítica das explicações soviéticas sobre o retrocesso do impulso revolucionário nas nações centrais do capitalismo tardio. Os membros do Partido Comunista

esta seria a conclusão sobre a situação operária estadunidense, cada vez mais envolvida em uma ordem de racionalidade tecnológica própria à sociedade industrial avançada,

uma sociedade em que a mecanização da indústria em larga escala já iniciou com o estágio de automação, uma sociedade tecnicamente avançada em que, tanto para a classe trabalhadora quanto para as demais classes, o padrão de vida pode ser constantemente melhorado.³⁰

Diante do quadro em que as contradições sociais aparecem como oposições integradas, passa a ser necessário pensar novas possibilidades críticas em que o pensamento negativo possa reestruturar a experiência bloqueada em uma racionalidade das oposições integradas.

4. “Criar um, dois, três, muitos Vietnãs”

Mas o que significa esta novidade? Um abandono da dialética por parte de Marcuse? Há que ser cauteloso nesse momento. Em um contexto diverso, mas que aproxima Marcuse do melhor de nossos dias, Isabel Loureiro expressa bem a resolução marcuseana: “a ideia de negação da negação ficou obsoleta, Marcuse *dixit*, para escândalo dos marxistas ortodoxos que teimam em não perceber que o realejo da dialética já não garante a superação imanente das contradições atuais numa etapa superior.”³¹ No entanto, assim como o faz com o marxismo, Marcuse não se afirmaria dialético a despeito de sua crise? Não haveria nessa obsolescência da negação um sentido que escapa, uma promessa que ainda está por ser paga? Sobre isso, é importante a nota de Marcuse em que adverte: “a contradição *não* explode ‘por si só’: /- deixar sozinho, as tendências conflitantes podem levar antes ao fascismo do que ao socialismo.”³² Para evitar tal risco, Marcuse segue com a experiência dialética, conduzindo a crítica para suas relações elementares: as contradições internas em que estão dispostas as peças da sociedade industrial avançada.

Nesse sentido, algo que aparece brevemente nas páginas de *One-dimensional man*, sendo mais explícito anos mais tarde em *Counter-revolution and revolt*, é o papel dos

seguiam a justificativa do *Comintern* de que o Estado de bem-estar social seria um modo de “aristocratização do proletariado”, como se a classe perdesse sua essência de luta pelo conforto do capitalismo. Marcuse rejeita esta tese, inserindo o proletariado num plano de lutas global, em que as relações sociais se estruturam em um regime de oposições integradas, onde o adversário principal não é a nação inimiga, mas as forças centrífugas que recusam a todo instante o *status quo* que as torna miserável.

³⁰ MARCUSE, “Socialism in the developed countries” in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, pp. 170-171.

³¹ LOUREIRO, “Em busca do futuro perdido: a tarefa da política da nova geração”, *Rev. Inst. Estud. Bras.*, São Paulo, dez. 2014, n. 39, p. 395.

³² MARCUSE, “Socialism in the developed countries”, p. 242.

movimentos de libertação nacional no Terceiro Mundo, enquanto nova possibilidade estratégica de transição para o socialismo. Ao reexaminar o que resta do conceito de revolução no contexto unidimensional da Guerra Fria e de um marxismo em crise, Marcuse compreende que o agente da revolução se desloca no interior desse mapa geopolítico. Decerto, o camponês do Terceiro Mundo não é externo ao sistema capitalista, mas é parte do “espaço global de exploração”. Contudo, um pouco diverso dos trabalhadores sindicalizados das sociedades industriais avançadas, “os movimentos de libertação nacional são expressões das *contradições internas* do sistema capitalista global.”³³

Entretanto, é preciso atentar que a estratégia crítica adotada pela análise de Marcuse não é um deslocamento total para o Terceiro Mundo. Não se trata, pois, de adotar uma perspectiva maoísta, em que “as pequenas vilas engolem as grandes metrópoles”, conforme Marcuse sublinha em uma entrevista concedida a Peter Merseburger.³⁴ De outro modo, trata-se de considerar as lutas de libertação no terceiro mundo no plano das contradições internas em escala global.

Segundo Marcuse, não podemos pensar tais movimentos como o destino final dos sujeitos revolucionários, mas como catalisadores. Trata-se de uma metáfora química, recorrente nos textos de Marcuse.³⁵ Com ela, o autor procura lembrar que a revolução só é possível se corresponder a uma necessidade vital dos sujeitos em questão – do contrário, resta apenas o momento revolucionário como fetiche. Em breve definição, Marcuse considera que o sujeito revolucionário é a “classe ou grupo que, em virtude de sua posição ou função na sociedade, está em necessidade vital e é capaz de arriscar o que têm e o que pode tomar da sociedade estabelecida a fim de substituir este sistema.”³⁶ A catálise implica

³³ MARCUSE, “Re-examination of the concept of revolution” in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, p. 203. Sobre isso, é interessante notar uma das últimas questões do debate aberto pela conferência “The End of utopia”, também publicada nesta coletânea. Questionado sobre certa antropologia do novo homem em afirmações de combatentes anticolonialistas como Frantz Fanon (“a meta é estabelecer o homem integral na terra”) e Che Guevara (“Estamos construindo o homem do século XXI”), Marcuse responde que, embora não tenha isso desenvolvido, algo de uma nova teoria do homem vem sendo evidenciada pelas lutas de libertação e pelos métodos de desenvolvimento no Terceiro Mundo (MARCUSE, “The end of utopia” in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, p. 263). Há certa reserva nesta resposta, que indica ao mesmo tempo um distanciamento, mas também o reconhecimento do lugar destas estratégias no campo de lutas da ordem unidimensional.

³⁴ MARCUSE, “Discussion between Herbert Marcuse and Peter Merseburger on the Panorama Program of the NDR (October 23, 1967)” in MARCUSE, *Collected paper...*, vol. 6, p. 269.

³⁵ Lembremos aqui do “Political preface (1966)” de *Eros and civilization*, que compreende grupos sociais como os estudantes e os intelectuais como catalisadores internos ao sistema, correspondentes à necessidade vital por transformação social: “A recusa intelectual pode encontrar suporte em outra catálise, a recusa pulsional [*instinctual*] entre os jovens em protesto. São suas vidas que estão em jogo, e se não for por suas vidas, sua saúde mental e sua capacidade de funcionar como humanos mutilados” (MARCUSE, *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*, p. XXV).

³⁶ MARCUSE, “Revolutionary subject and self-government” (1969) in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, p. 196.

nessa dinâmica: pois são aqueles elementos que alteram toda a composição das relações sociais, evidenciando as contradições internas pelo próprio impulso de sua necessidade vital, de seu *eros* político. Em vistas da situação do sujeito revolucionário clássico (a saber, o trabalhador reconciliado na sociedade industrial avançada) seriam tais catálises elementos fundamentais para mostrar o inferno que queima ao redor do paraíso aparente das liberdades e da satisfação: são as vidas mutiladas dos jovens em guerra; as cidades e florestas da Ásia, África e América em chamas pelo Napalm; os atentados à bomba nos bairros periféricos negros das sociedades afluentes; a máquina aquecida no limite do esforço do trabalhador europeu. Dentre todas as catálises possíveis, a maior delas se apresenta nos movimentos de libertação nacional. No contexto global, o Vietnã é a possibilidade em que “um triunfo do movimento nacional de libertação pode bem ser o sinal para a ativação de tais movimentos em outras áreas do mundo – áreas mais próximas da casa onde os interesses básicos econômicos estão de fato envolvidos.”³⁷

Assim, Marcuse aposta na função catalisadora dos movimentos de libertação nacional. O que significa vislumbrar através deles a instabilidade do sistema unidimensional, a mudança de chaves no interior da lógica de integração de opostos, ao evidenciar a contradição interna em sua necessidade mais aguda. Desde este ponto catalisador, os componentes sociais transformam-se em série. É possível detectar ao menos cinco catalisadores que atingem cada vez mais o coração do sistema: os movimentos de libertação nacional, as “novas estratégias” dos trabalhadores europeus (em grande medida contrária à administração de suas lutas), os movimentos daqueles “desprivilegiados” nas sociedades afluentes, a *intelligentsia* opositora e, por fim, os movimentos de contestação nos países soviéticos (como na ex-Tchecoslováquia).³⁸ Em um plano global, quanto mais distante do *status quo*, maior é a ameaça oferecida pela catálise. A maior delas é apresentada pelos movimentos de libertação nacional, diante dos quais, “a radicalização da *intelligentsia*, especialmente entre os jovens, parece ser um evento menor.”³⁹ Menor talvez, mas não desprezível. Na dinâmica das “catálises de mudança” e seu “movimento à contrapelo” que segue das guerras na periferia em direção ao centro, o que Marcuse percebe é o movimento que recupera certa lógica de protesto, capaz de resignificar as formas de vida e, potencialmente, eclodir em uma mudança social. Quando questionado sobre o potencial revolucionário na oposição das metrópoles, Marcuse se mostra cauteloso: pois os sinais do momento indicam uma onda contrarrevolucionária, em que o sistema apresenta seus

³⁷ MARCUSE, “The obsolescence of Marxism”, p. 195.

³⁸ MARCUSE, “The obsolescence of Marxism”, p. 194. Sobre o caso da Primavera de Praga, Marcuse também considera o movimento como uma possibilidade de mudança no interior da sociedade industrial avançada e a repressão virulenta contra o movimento, como um sinal de seu potencial catalisador a ser impedido a todo custo pela contrarrevolução em nome do *status quo* (MARCUSE, “Revolution 1969: discussion with Henrich von Nussbaum (Cologne)” in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, p. 286).

³⁹ MARCUSE, “The obsolescence of Marxism”, p. 195.

limites e, nesse sentido, o destino dos catalisadores é o enfrentamento cada vez mais duro contra uma ordem que procura se defender a todo custo.⁴⁰

Talvez, o que Marcuse queira indicar com os catalisadores seja dizer que não basta a estratégia guevarista (compartilhada entre muitos maoístas), de se criar “um, dois, três, muitos Vietnãs”. Embora importante, considerar estes movimentos como catálises evita reduzir o sucesso revolucionário por qualquer mensuração quantitativa. Algo que Marcuse já pressente no que considera ser insuficiente na formulação leninista “um passo atrás para dar dois à frente” (o que podemos estender nos “muitos” passos à frente – sem recuos – de Che Guevara). No atual quadro contrarrevolucionário, afirma Marcuse para Rudi Dutschke: a estratégia deixa de ser “passos quantitativos para frente, mas um salto qualitativo.”⁴¹

Assim, em contraste com os modelos tradicionais de revolução, pensar as transformações sociais a partir das catálises remete à tonalidade qualitativa da questão. A despeito da quantidade de Vietnãs a serem criados, a estratégia marcuseana passa por evidenciar a *qualidade* desta luta por libertação: uma dialética revisitada pela negação da Grande Recusa que nos faz compreender o quanto o Vietnã é inerente às contradições que vivemos e, a partir de tal plataforma, conferirmos o “salto” correspondente a uma politização que vem “de baixo”:

a luta por um modo diverso de construção socialista, uma construção que vem “de baixo”, mas de um “novo de baixo” não mais integrado ao sistema de valores das velhas sociedades – um socialismo de cooperação e solidariedade, onde homens e mulheres determinam coletivamente suas necessidades e metas, suas prioridades e o método e o caminho de ‘modernização’.⁴²

Um modelo certamente utópico, porém concreto, uma vez baseado nas experiências contemporâneas e seus conflitos. Algo que está em harmonia com as estratégias críticas apresentadas nos volumes dos *Collected Papers*. Pois, como afirma Peter Marcuse sobre o conjunto de artigos de seu pai publicados nesta coletânea, o trabalho editorial de Kellner e sua equipe avançam na tentativa de mostrar a interconexão

⁴⁰ De acordo com Marcuse, “na época atual, as contradições do capitalismo são maiores do que nunca. Elas podem estar suspensas e administradas, mas há limites para esta suspensão e administração. Portanto, acredito que nosso tempo é, de fato, um tempo revolucionário objetivo. Precisamente por conta disto, os sistemas existentes estão armados até os dentes” (MARCUSE, “Revolution 1969: discussion with Henrich von Nussbaum (Cologne)”, p. 286.

⁴¹ MARCUSE, “Correspondence with Rudi Dutschke” (1970-1972) in MARCUSE, *Collected Papers...*, vol. 6, p. 337.

⁴² MARCUSE, “Re-examination of the concept of revolution”, p. 202.

marcuseana de conflitos econômicos, políticos e culturais, tendo o “marxismo como ferramenta, a revolução como meio e a utopia como fim.”⁴³

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Kevin B. & ROCKWELL Russel. (ed.). *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm correspondence (1954-1978): dialogues on Hegel, Marx and critical theory*. London: Lexington Books, 2012.

ARANTES. Paulo E., *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, São Paulo: Boitempo, 2014.

BRETAS, Aléxia, “Resenha: Collected Papers of Herbert Marcuse. Art and liberation” in *Trans/form/ação*, vol. 30, n. 2, Marília, 2007. No site http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732007000200018&script=sci_arttext (visitado em 20/05/2015).

CARNEIRO, Silvio R. G., “Resenha – Collected Papers of Herbert Marcuse. Philosophy, Psychoanalysis, and emancipation” in *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 20, pp. 185-193.

FAUSTO, Ruy. *Sentido da dialética – Marx: Lógica e política*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 2015.

KELLNER, Douglas M., *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, London: U. California Press, 1984.

KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, trad. Luciana V-B Castelo-Branco, Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 1999.

LOUREIRO, Isabel, “Em busca do futuro perdido: a tarefa da política da nova geração”, *Rev. Inst. Estud. Bras.*, São Paulo, dez. 2014, n. 39, pp. 389-396.

MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social Theory*, N. York: Oxford University Press, 1960.

_____. *Eros and Civilization - A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966.

_____. *An Essay on liberation*, Beacon Press: Boston, 1969

⁴³ MARCUSE, Peter. “Afterwords” in MARCUSE, *Collected papers...*, vol. 6, p. 434.

- _____. Counterrevolution and revolt, Boston: Beacon Press, 1972
- _____. The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics, Boston: Beacon Press, 1978.
- _____. Collected Papers of Herbert Marcuse. Technology, War and Fascism, vol. 1, Douglas Kellner (ed.), London, New York: Routledge, 1998.
- _____. Tecnologia, Guerra e Fascismo, trad. Maria C. V. Borba, S. Paulo: Edunesp, 1999
- _____. Collected Papers of Herbert Marcuse: Towards a Critical Theory of Society, vol. 2, Douglas Kellner (ed.), London, New York: Routledge, 2001.
- _____. One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society, London, New York: Routledge, 2002.
- _____. Schriften (9 Bände), Lüneburg: Zu Klampen, 2004.
- _____. Collected Papers of Herbert Marcuse. The New Left and the 1960s, vol. 3, Douglas Kellner (ed.), London, New York: Routledge, 2005.
- _____. Collected Papers of Herbert Marcuse. Art and Liberation, vol. 4, Douglas Kellner (ed.), London, New York: Routledge, 2007.
- _____. Collected Papers of Herbert Marcuse. Philosophy, psychoanalysis and emancipation, vol. 5, Douglas Kellner and Clayton Pierce (ed.), London, New York: Routledge, 2011.
- _____. Collected Papers of Herbert Marcuse. Marxism, Revolution, and Utopia, vol. 6, Douglas Kellner and Clayton Pierce (ed.), New York: Routledge, 2014.
- PRADO Jr., Bento, "Entre o Alvo e o Objeto de Desejo: Marcuse, Crítico de Freud" in Filosofia e Psicanálise, São Paulo: Brasiliense, 1990.