

Democracia no Século XXI: Crise,
desafios e perspectivas

*Livro comemorativo dos 20 anos do Gt
Ética e Cidadania da ANPOF*

*Antonio Glaudenir Brasil Maia
(Org.)*



Democracia no Século XXI: Crise, desafios e perspectivas

Livro comemorativo dos 20 anos do Gt Ética e Cidadania da ANPOF

Antonio Glaudenir Brasil Maia
(Org.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

D383

Democracia no século XXI: crise, desafios e perspectivas: livro comemorativo dos 20 anos do Gt Ética e Cidadania da ANPOF/ Organização Antonio Glaudenir Brasil Maia. -- São Paulo: ANPOF, 2019.

256 p.

ISBN: 978-85-88072-68-8

Democracia – Filosofia. 2. Democracia – História. Séc. XX. América Latina. 3. Brasil – Política e governo. I. Maia, A. G. B. II. Título: livro comemorativo dos 20 anos do Gt Ética e Cidadania da ANPOF

CDD 320

Índice para catálogo sistemático:

1. Democracia – Filosofia
2. Democracia – História. Séc. XX. América Latina
3. Brasil – Política e governo

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação	13
A revolução pernambucana de 1817 como síntese da dialética da modernidade colonial no continente americano <i>Alberto Vivar Flores</i>	14
Ética e cidadania multicultural na perspectiva de Jurgen Habermas <i>Anderson de Alencar Menezes</i>	28
A cidadania é um momento dialético do processo de emancipação humana <i>Antonio Dias</i>	40
Filosofia, política e democracia: A emancipação como chave de leitura da condição humana <i>Antonio Glaudenir Brasil Maia</i> <i>Renato Almeida de Oliveira</i> <i>Ricardo George de Araújo Silva</i>	49
A crise da democracia e o governo da vida humana. Os dispositivos biopolíticos de controle social <i>Castor M.M. Bartolomé Ruiz</i>	60
Desafios da democracia na América Latina <i>Cecilia Pires</i>	74
Memórias e protagonismo <i>Cecilia Pires</i>	83
GT Ética e Cidadania: Uma caminhada de longos anos <i>Cecilia Pires</i> <i>Glaudenir Brasil</i> <i>Jovino Pizzi</i>	88
Por uma filosofia da insurgência <i>Daniel Pansarelli</i> <i>Suze Piza</i>	92
Democracias en recesión y la actualidad de la política de la liberación <i>Edward Demenchonok</i>	112

Ética, cidadania e concretização de direitos: Ontologia do jurídico e democracia no século XXI em perspectiva global <i>Enoque Feitosa</i>	125
Sobre Sotero <i>Francimar Arruda</i>	147
A capoeira: Ensaio filosófico <i>José Sotero Caio</i>	148
Schmitt versus habermas: Sobre a democracia <i>Francisco Pereira de Sousa</i>	154
As “lições” de Bobbio para a democracia brasileira em tempo de crise <i>Giuseppe Tosi</i>	167
A globalização desde a América Latina e o que pode unir liberais e marxistas para a democracia no séc. XXI <i>José Marcos Miné Vanzella</i>	180
Democracia ou a arte da guerra: A hospitalidade convivial ameaçada por bipolarismos <i>Jovino Pizzi</i>	188
Direito fundamental ao desenvolvimento sustentável: Uma exegese do artigo 225 da constituição federal de 1988 e de decisões do Supremo Tribunal Federal <i>Marlon André Kamphorst</i>	203
Democracia contemporânea – ameaças e compromissos <i>Neuro José Zambam</i> <i>Janine Taís Homem Echevarria Borba</i>	214
Democracia, territorio y conflictos jurídico-políticos en el wallmapu (Chile) <i>Ricardo Salas Astrain</i>	227
A democracia na América Latina do século XXI: A proposta ecomunitarista <i>Sirio Lopez Velasco</i>	240
Fotos e memórias	253

Apresentação

O livro *Democracia no Século XXI: crise, desafios e perspectivas* foi organizado de forma alusiva aos 20 anos do Gt *Ética e Cidadania* da ANPOF. Por isso, os textos recolhidos neste volume especial não apenas tratam de temas fundantes e caros aos membros do nosso Gt com ressonâncias em várias pesquisas, estudos e debates ainda mais pela atualidade da temática central da obra, mas também narram um pouco da história ao longo dos 20 anos de sua existência.

A estrutura pensada para o livro foi organizá-lo em três partes, as quais, ao entender de todos os envolvidos, não se encerram em si mesmas, pois a história do grupo, os temas e debates sempre continuarão como foco principal.

Na primeira parte, trata-se da história do Gt em sua caminhada ao longo dos anos, destacando-se a abrangência de suas publicações, eventos, contribuições e, de modo indelével, uma narrativa de suas memórias e protagonismo desde o encontro de Caxambu em 1998, bem como traz um ensaio de José Sotero Caio, membro fundador do Gt, apresentado no I Simpósio de Estudos e Debates sobre a Capoeira, realizado em 1993, na UERJ.

A segunda parte da obra é mais densa e composta pelas intervenções dos membros do Gt e convidados, versando sobre a democracia em questão, desafios e perspectivas em tempos de crise. As contribuições são bem diversas e com olhares distintos, porém, articuladas sobre a prerrogativa da crítica pertinente a natureza do Gt *Ética e Cidadania*, que contemplam tanto o cenário latino-americano quanto aspectos que transcendem suas fronteiras. Essa diversidade de interpretações tem assegurado à continuidade do debate e dos encontros do Gt.

A terceira e última parte traz algumas fotos que registraram momentos importantes da história e que sempre ficam vivas em nossas memórias. Elas não revelam a história do Gt em sua totalidade, trazem apenas algumas boas lembranças.

É chegada a hora dos agradecimentos, e a todos/as externamos a nossa gratidão pela contribuição com a história do Gt *Ética e Cidadania*, sem com isso ser necessário nominar cada um, pois acreditamos que o sentimento de pertença nos aproxima e permite reconhecer os sujeitos dessa história, podendo assim dizer o que deve ecoar em nossos pensamentos: ‘Eu também faço parte dessa história!!!’

Aos que nos deixaram, permanecem nossas melhores lembranças; aos que estão presentes, permanece a alegria da convivência e do compromisso de manter viva a história do nosso Gt.

Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)

Coordenador do GT *Ética e Cidadania*/ANPOF - 2014-2018

A revolução pernambucana de 1817 como síntese da dialética da modernidade colonial no continente americano

Alberto Vivar Flores¹

A necessária dialética da realidade histórica

Os acontecimentos históricos que viveu a, então, Capitania de Pernambuco, registrados pelos historiadores entre 6 de março de 1817 e 19/20 de maio de 1817, não devem ser estudados como meros fatos ocasionais de revoltosos pontuais – tal e como costumam investigá-los e expô-los os historiadores que se inclinam ao serviço de uma história de estilo positivista – nem como inerentes apenas ao desenvolvimento imanente ou natural de um determinado espaço geográfico –, pois a Natureza em si não faz história –, mas, fundamental e honestamente, como fruto do devir histórico desencadeado pelo descobrimento, invasão, conquista e colonização, primeiro, do Continente Americano como um todo (12 de outubro de 1492) e, segundo, por consequência daquilo que viria a ser conhecido como Brasil (22 de abril de 1500).

A primordial dialética histórica que se estabelece imediatamente, tanto a partir da aurora da Época Moderna (1453-1789) como desde o momento do encontro Europa-América (1492) entre descobertos e descobridores, invadidos e invasores, conquistados e conquistadores, colonizados e colonizadores, produzirá uma original antropogeografia afro-ibero-americana difícil de interpretar e de digerir por teorias elaboradas “*fora do lugar*” (SCHWARZ, 2005, pp. 59-83); por mais que, formal e legitimamente, continuem insistindo em apresentar-se, tal qual cantos de sereia ou miragens delirantes, como ideias próprias do lugar (FRANCO, 1976).

Assim sendo, o propósito de nosso trabalho é abordar, desde o amplo contexto dialético tecido pelo cinismo da europeia modernidade colonial, “*O grande acontecimento histórico, tragédia sombria e dantesca da qual ressurtam lances esquilianos e que teve lugar em 1817 na arena purpúrea de mártires – Pernambuco-*” (BRANDÃO, 2015, p. 89); melhor conhecido com o nome de “*História da Revolução de Pernambuco de 1817*” (TAVARES, 1969). E o faremos, certamente, privilegiando o método dialético, pois o contexto histórico de caráter colonialista, imperialista, capitalista e escravagista moderno em que se desenvolve, de certo modo nos obriga a utilizar a teoria dialética da história como a mais adequada referência teórica para sua abordagem e interpretação.

Os maiores estudiosos do modo de produção da vida vigente nos tempos modernos, Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), segundo J. B. S. Haldane (1979, p 7), “*Viam, na dialética, a ciência das leis gerais da transformação, não apenas na sociedade e no*

¹ Universidade Federal de Alagoas

pensamento humano, mas também no mundo exterior que é refletido pela mente humana". Assim sendo, dentro do processo histórico dialético de formação do modo de produção capitalista – o qual produzirá, entre outras realidades históricas, a realidade histórica denominada “*Revolução Pernambucana de 1817*” – e que se desenvolve como um movimento dinâmico de Afirmação, Negação e Negação da Negação ou – como se diz popularmente – de Tese, Antítese e Síntese, concentraremos nossa atenção no momento da Negação da Negação ou Síntese, entendida classicamente como uma unidade total de superação qualitativa da luta de contrários estabelecida pela Afirmação/Negação do próprio movimento da realidade, enquanto tal; pois

[...] essa totalidade [a Revolução Pernambucana de 1817] foi se fazendo de modo que há um incremento qualitativo de realidade, porém de tal forma que a realidade superior, o “mais” de realidade [a Síntese], não se dá separada de todos os momentos anteriores do processo real, do processo de realidade [Afirmação/Negação; Tese/Antítese], senão que, ao contrário, se dá um “mais” dinâmico de realidade desde, em e por a realidade inferior, de modo que esta se faz presente de muitos modos e sempre necessariamente na realidade superior [a Revolução Pernambucana de 1817]. A este último estágio da realidade, no qual se fazem presentes todos os demais, é a que chamamos “realidade histórica”; nele, a realidade é mais realidade, porque se encontra toda a realidade anterior, porém nessa modalidade que viemos chamando “histórica”. É a realidade inteira, assumida no reino social da liberdade (ELLACURÍA, 1991, p. 39).

Por conseguinte, exporemos nossa leitura dos acontecimentos sucedidos durante a Revolução Pernambucana de 1817, entendendo-os, ao mesmo tempo e no mesmo espaço, como um ponto sintético de chegada da dialética da colonização moderna europeia no Continente Americano; mas que se transforma também, dialeticamente falando, em um novo ponto de partida histórico.

Afirmação de Europa na aurora da Época Moderna (1453-1789)

As distinções específicas que identificam a dialética da modernidade que se desenvolve no Continente Americano – é fundamental sublinhá-lo – não podem ser idênticas às da dialética própria da modernidade que se desenvolve antropogeograficamente na Europa. Como o reconhece, entre outros, Carlos Guilherme Mota (2008, p. 55): “*O específico, neste caso, é, antes de mais nada, colonial*”. O colonial, portanto, se converte na constante, no fio condutor e no eixo articulador ao redor do qual gira – mesmo dialeticamente falando – a vida humana no Continente Americano durante a orgulhosa Época Moderna europeia.

A origem da formação histórica do Continente Americano é, pois, a afirmação/imposição, arbitrária e violenta, de uma totalidade cultural eurocêntrica; já que, nos explica Roger Garaudy (1984, p. 85):

Não nos é possível, com efeito, afirmar que houve uma totalidade histórica, mesmo em projeto, desde que houve uma história. Para não citar senão um exemplo, as sociedades pré-colombianas da América do Sul desenvolveram-se sem contato algum, até o século XVI, com as sociedades do mundo antigo; elas constituíam, por sua vez, totalidades. Outras sociedades constituíam igualmente totalidades, mas a exigência de uma totalidade das totalidades não surgiu senão num certo momento da história humana; foi preciso para isso que certas condições técnicas se verificassem, e elas o foram somente no século XVI.

Daí que, desde o ponto de vista de um processo dialético, se possa dizer que a Europa do século XVI – enquanto momento da Afirmação/Tese na dialética colonial americana – é, ao mesmo tempo e no mesmo espaço, uma Negação da Negação, ou Síntese, produzida pelo secular e ancestral devir histórico europeu. Ou seja, o salto qualitativo dialético sintético que a história da Europa produz – transformando a história humana em uma história universal eurocêntrica – manifesta-se no Continente Americano como o momento da Afirmação/Tese ou ponto de partida de uma dialética colonial: a história da Europa como a única história humana ou como a Negação da Negação/Síntese na qual convergem e se integram “*uma totalidade de totalidades*”.

A Afirmação/Tese da totalidade cultural eurocêntrica, evidentemente, se realiza através da condenação à aniquilação e desaparecimento de toda a primordial e original história indígena americana. A esse processo perverso de morte do índio e de suas obras, de fazer *tabula rasa* de toda a história cultural original americana – e à conversão da África em um mero território de caça humana e/ou em uma simples fábrica de exportação de escravos –, chamamos colonização moderna europeia no Continente Americano. Porque,

Atendendo à vertente fática, poderia dizer-se que existe colonialismo quando um grupo humano, por meio de força militar, econômica ou de qualquer outra índole, subjuga um segundo – que, em geral, pertence a uma civilização distinta, que se supõe inferior – com o propósito de conseguir às expensas do grupo subjugado uma série indefinida de ganhos [...] O subjugamento provém de um triunfo; de uma confrontação de forças – de qualquer índole que sejam – depois da qual uma delas se impõe à outra. Porém não se esgota neste episódio, senão que se refere fundamentalmente a suas consequências. O perdedor fica à mercê do ganhador. Sua personalidade sofre uma minguagem em benefício deste. Dentro do colonialismo típico esta minguagem chega à anulação. Ao converter-se em colônia, o Estado – ou o povoado, ou o conjunto de homens – cessa de figurar em seu contexto como um personagem com poderes próprios. Suas faculdades de decisão são absorvidas pela metrópole (REYES NEVARES, 1975, pp. 13-14).

Porém a vaidosa Afirmação/Tese da Europa no Continente Americano, precisamente por inaugurar um processo histórico dialético de caráter colonial, imperialista e escravagista, realiza-se como uma cínica, perversa e escandalosa contradição em si mesma, a qual, justa e inevitavelmente, produzirá sua própria Negação/Antítese; pois “*O corpo político, tanto quanto o corpo humano, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas de sua destruição*” (ROUSSEAU, 1996, p. 143). Essa Negação/Antítese, é claro, nasce e deita raízes na épica defesa e resistência do *modus vivendi* original americano que seres humanos desnudos ou semidesnudos – armados com arcos e flechas, paus, pedras, facas de osso e obsidiana, escudos de couro e penas – apresentam ante o invasor, conquistador e colonizador europeu – armado com arcabuzes e espadas afiadas, vestido de armadura de ferro, usando pólvora, cães amestrados e montado em bestas de carga e montaria. “*A resistência é decidida e valente, chegando até a ser suicida com alguma frequência*” (COLL, 1986, p. 9).

Essa épica raiz cultural original americana – manifestada no enfrentamento ao invasor, conquistador e colonizador europeu – será a que legitimamente nos permita falar de uma verdadeira Negação/Antítese do Continente Americano frente à totalidade totalitária Afirmação/Tese do Continente Europeu; e, conseqüentemente, do desenvolvimento – a

partir de 12 de outubro de 1492 – de um processo histórico dialético distinto do europeu na história da América; pois *“A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro”* (EMÍLIO, 1980, p. 77).

Assim sendo, a totalitária Afirmação/Tese da totalidade histórica europeia – cinicamente contraditória em si mesma, dizíamos, por seu caráter colonial no Continente Americano – a exporemos na forma de uma luta de contrários travada entre a Europa dominadora, invasora, conquistadora e colonizadora *versus* a América invadida, conquistada, dominada, colonizada, ofendida e humilhada, mas não rendida: porque *“Os únicos derrotados que há no mundo são os que param de lutar”* (MUJICA, 2016, p. 29).

O ponto de partida da Europa, enquanto Afirmação/Tese que comanda o processo dialético da modernidade colonial, universalmente, começa em 1415, quando as nave portuguesas invadem a Ilha de Ceuta, dando lugar ao início da revolução mundial provocada pelos descobrimentos geográficos. *“Descobrimento no espaço, na geografia, que seria, por seu turno, descobrimento do homem que dava origem a esta grande aventura”* (ZEA, 1987, p. 47). Sem embargo, o europeu descobridor, invasor, conquistador e colonizador, ainda que vivendo no tempo do alardeado humanismo renascentista, que provoca o salto histórico qualitativo do teocentrismo medieval para o antropocentrismo definidor e identificador da modernidade; esse homem – que viaja até a Antiguidade procurando sua humanidade original –, quando em 12 de outubro de 1492 desembarca das caravelas em terra americana – perdendo de vista as belíssimas pinturas e esculturas, escandalosamente humanas e demasiado desnudas, que manifestam sua delirante curiosidade e sua incessante busca do humano –, esquece-se de sua consciência histórica e, ao encontrar o homem americano vivo, desnudo, criativo, original, recém-saído da Natureza e inaugurando a aventura humana da história – tal como disse que gostaria de o encontrar – simplesmente o assassina; convertendo-se no maior genocida da Época Moderna.

A impiedosa Afirmação/Tese da Europa renascentista – ao ter suas rotas de comércio cortadas por causa da conquista de Constantinopla (1453), agora em poder dos turcos otomanos – abrirá novos caminhos comerciais, desbravando galhardamente o temido e azarento Oceano Atlântico. *“A descoberta da América, a circunavegação da África, abriram um novo campo de ação à burguesia nascente”* – nos informam Karl Marx e Friedrich Engels (1990, p. 67). Desde o ponto de vista de uma história materialista dialética – ou seja, aquela que privilegia o modo de produção econômico da vida como motor da história –, a transição de um modo de vida medieval para um modo de vida moderno se levará ao cabo mediante as extraordinárias e surpreendentes façanhas que uma nova classe social em ascensão realizará. Assim, o descobrimento, invasão, conquista e *“[...]colonização da América, o intercâmbio com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral deram ao comércio, à navegação, à indústria, um impulso jamais conhecido antes e, em consequência, favoreceram o rápido desenvolvimento do elemento revolucionário na sociedade feudal em decomposição”* (MARX– ENGELS, 1990, p. 67). A burguesia, pois, colocará em marcha um novo modo de produção da vida – identificado como *“O processo de produção do capital”* (MARX, 2013) –, cujas características fundamentais são: a transformação de toda *matéria prima* – extraída da Natureza mediante o trabalho –, e ao próprio *trabalhador*, em *mercadoria*; a mercadoria em *dinheiro*; o dinheiro em *mais-valia*; a mais-valia em *acumulação primitiva de capital* e a acumulação de capital em *“O processo de circulação do capital”* (MARX, 2014).

Nesse novo modo de produção da vida, *Weltanschauung* o “*world-system*” (I. Wallerstein), conhecido popularmente como “*Modo de produção capitalista*”:

A burguesia desempenhou na história um papel extremamente revolucionário.

Onde quer que tenha chegado ao poder, a burguesia destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Dilacerou impiedosamente os variegados laços feudais que ligavam o ser humano a seus superiores naturais, e não deixou subsistir entre homem e homem outro vínculo que não o interesse nu e cru (**das nackte interesse**), o insensível “pagamento em dinheiro”. Afogou nas águas gélidas do cálculo egoísta os sagrados frêmitos da exaltação religiosa, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno burguês. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e no lugar das inúmeras liberdades já reconhecidas e duramente conquistadas colocou unicamente a liberdade de comércio sem escrúpulos. Numa palavra, no lugar da exploração mascarada por ilusões políticas e religiosas colocou a exploração aberta, despuorada, direta e árida (MARX-ENGELS, 1990, pp. 68-69).

Com a irrupção intempestiva e violenta de “*O espírito do Capitalismo*” (Max Weber) no *modus vivendi* indígena americano – traduzido por uma interrupção arbitrária, aniquiladora e traumática do curso histórico de seu *lebenswelt* –, “*Aconteceu um pachacuti e criou-se um mundo ao contrário*” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 147).

Não dispomos nem do tempo necessário nem do espaço suficiente para nos deter a considerar, detalhadamente, todo esse *mundo ao contrário* que a denominada Época Moderna (1453-1789) – exercendo sua gulosa, voluptuosa e insaciável “*vontade de poder*” (F. Nietzsche) – produz no Continente Americano. Sem embargo, para o caso, bastem algumas pinceladas na tela da paisagem dialética-colonial, em forma de tese (ao estilo do escrito de Martín Lutero colocado na porta da igreja da *Wittenberg Universität*), como exemplo:

1. Se é verdade que “*Através da exploração do mercado mundial, a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo de todos os países*” (MARX –ENGELS, 1990, p. 69); e se, também é verdade que “*Os três M’ do imperialismo triunfam: Militares’, Mercadores’, Missionários’. As companhias de mercenários garantem a conquista dos territórios e dos homens, as Companhias das Índias garantem as conquistas dos mercados, e a Companhia de Jesus garante a conquista espiritual*” (LATOUCHE, 1994, p. 18); sem embargo, isso não quer dizer que se estabeleça, simplesmente, o alucinante modo de produção capitalista no Continente Americano. A dizer a verdade, objetivamente, o que se estabelece é “*O Capital contra a História*” (COGGIOLA, 2002) ou, a falta de outro nome, um absurdo e horroroso “[...] *modo de produção escravista colonial*” (GORENDER, 1992, p. 40).

2. Se é verdade que a revolução da Reforma Protestante “[...] *envolveu toda a Europa e cujo resultado foi a dolorosa ruptura da unidade do mundo cristão*” (REALE – ANTISERI, 1990, p. 103), originando, entre outras coisas, a tolerância e a liberdade de pensamento; também é verdade que no Continente Americano se impõe a ferro e fogo um cristianismo católico intolerante, o qual, para maior eficácia, transplanta o aparato institucional medieval do Santo Ofício, mais conhecido como Tribunal da Inquisição.

3. Se a “*Revolução científica é o nome dado pelos historiadores da ciência ao período da história europeia em que, de maneira inquestionável, os fundamentos conceituais, metodológicos*

e institucionais da ciência moderna foram assentados pela primeira vez” (HENRY, 1998, p. 13); também é verdade que no Continente Americano se estabelece uma educação enquadrada em parâmetros curriculares do tipo aristotélico-tomista medieval, de **Trivium et Quadrivium**, permeada por uma anacrônica e ultrapassada visão de mundo trinitária: Inferno, Purgatório e Paraíso.

4. Se “*Nesse período de profundas inovações –que se convencionou chamar de Revolução Industrial*” (HUNT – SHERMAN, 2000, p. 69), mesmo com as profundas contradições internas de suas cidades urbanas e industriais – “[...] *nas quais multidões de trabalhadores eram submetidos à disciplina desumanizadora da produção fabril*” (HUNT – SHERMAN, 2000, p. 69) –, sustenta-se que a invenção técnico/científica é para a libertação paulatina do trabalho feito pelo corpo/ferramenta/máquina do trabalhador ou pelo desgastante e exaustivo esforço corporal do homem; também é verdade que no Continente Americano se estabelece o, eufemisticamente, chamado regime de trabalho escravo, servil e, hegemonicamente, corporal, braçal e artesanal; convertendo o burguês europeu em amo de escravos ou, simplesmente, em dono e senhor de terra, gado e gente.

5. Se é verdade que a revolução da *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios* (1751) – “*Como Enciclopédia, deve expor, tanto quanto possível, a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos; como Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios, deve conter, sobre cada ciência e sobre cada arte, seja liberal, seja mecânica, os princípios gerais em que se baseia e os detalhes mais essenciais que formam o seu corpo e substância*” (DIDEROT e d’ALEMBERT, 2015, p. 47) – apresenta-se como o monumento/síntese da atitude do homem da modernidade, a qual não é outra que aquela que brota do espírito da revolução provocada pelo movimento da Ilustração – “*Quando o século XVIII se designa soberbamente a si mesmo como século filosófico, a pretensão resulta justificada na medida em que, de fato, a filosofia restaura a si mesma em seu direito primordial e compreende a si mesma em seu sentido original, clássico*” (CASSIRER, 1997, p.11) –, a qual, por sua vez, culmina com o violento intento de institucionalizar os princípios liberais por meio da Revolução Francesa – “*O liberalismo nasceu da libertação espiritual para a qual, a partir do século XVI, não houve movimento de ideias que não tenha contribuído em maior ou menor medida*” (BURDEAU, s/d, p. 15)–, passando com as armas na mão “[...] *do absolutismo do modelo tradicional ao despotismo ilustrado, e daí para o liberalismo político*” (WEHLING – WEHLING, 1994, p. 153); também é verdade que no Continente Americano – apesar do fogoso e desafiante lema da Ilustração europeia: “*Sapere aude! Tem a coragem de servir-te de tua própria razão!*” (KANT, 1987, p. 25) – quando os americanos começam a pensar por si mesmos e reclamam igualdade, liberdade, soberania e independência dos padecidos trezentos anos de imperialismo, colonialismo e escravidão são perseguidos, assassinados, fuzilados, enforcados e até esquartejados sem misericórdia; precisamente por aqueles que na Europa dizem admirar tais princípios.

É, pois, desde dentro dessa estranha e peculiar e original dialética da modernidade colonial europeia que se tece no Continente Americano, que nascerá o movimento dinâmico de sua própria Negação/Antítese.

Negação: América é, original e verdadeiramente, um *Mundus Novus*.

A famosa carta que Américo Vespúcio escreveu a Lorenzo di Pierfrancesco dei Medici, depois de sua segunda viagem ao Continente Americano (1501-1502), conhecida mundialmente como *Mundus Novus*, começa assim:

Saúde. Nos dias passados, muito amplamente te escrevi sobre meu retorno daquelas novas regiões que –por mando desse sereníssimo rei de Portugal, às suas custas e com a sua frota–procuramos e encontramos, as quais é lícito chamar de **Novo Mundo**, porque nenhuma delas era conhecida dos nossos maiores; porque é coisa novíssima para todos os que ouviram [falar] delas; e porque isso excede a opinião de nossos antepassados, pois a maior parte deles diz que, além da linha equinocial e para o meridiano, não há continente, mas apenas mar, que chamam de Atlântico. E, se alguns deles afirmaram que ali havia continente, negaram –por muitas razões– que aquela terra fosse habitável (VESPÚCIO, 2003, pp. 33-34).

Sustentando essa mesma ideia, confirma-a, em sua *Carta de Lisboa* (julho de 1502), com as seguintes palavras: “*Concluindo, fui à região dos antípodas, que, pela minha navegação, é uma quarta parte do mundo*” (VESPÚCIO, 2003, p. 183).

Tanto a geografia registrada por Américo Vespúcio como a antropogeografia vista por Cristóvão Colombo, em 12 de outubro de 1492 –“*Logo apareceu gente nua, e o Almirante saiu rumo à terra no barco armado, com Martín Alonso Pinzón e Vicente Anés (Vicente Yañez), seu irmão, e comandante da Niña*” (COLOMBO, 2001, p. 51)–, testemunham aquilo que, quinhentos anos depois, com sobrada razão, o historiador colombiano Germán Arciniegas reclamará ante a abusiva e totalitária história universal eurocêntrica: “*América é outra coisa*” (ARCINIEGAS, 1987, pp. 416-426).

Desde o começo da história do Continente Americano se estabelece, pois, um processo dialético tecido entre esses “[...] povos acabados de nascer” (MARTÍ, 1992, p. 114) – que se desenvolveram, enquanto “*totalidade histórica*”, “[...] sem contato algum, até o século XVI, com as sociedades do mundo antigo” – e uma Europa onipotente que se apresenta, segundo as palavras antes e agora citadas de Roger Garaudy, como “[...] uma totalidade das totalidades”. Essa totalidade civilizatória eurocêntrica, em seu absurdo totalitarismo, imperialismo e colonialismo de converter tudo no mesmo, tentará aniquilar toda a diferença que se interponha em seu caminho, neste caso, a totalidade histórica indígena americana – “*todo o índio o queimarão os conquistadores espanhóis e o lançarão abaixo*” (MARTÍ, 1992, p. 104) –: legítima, autêntica e verdadeira – por original – alteridade e/ou exterioridade à Europa.

O enfrentamento ou luta de contrários, a todas luzes desigual, entre uma totalidade histórica eurocêntrica e uma totalidade histórica autóctone americana – integrada ao processo colonizador na qualidade de uma América crucificada: “[...] eu deixo nas Índias, escreveu indignado Bartolomé de las Casas (1965, p. 309), a *Jesus Cristo, nosso Deus, açoitando-o, torturando-o, esbofeteando-o e crucificando-o não uma, mas milhares de vezes, quando é de parte dos espanhóis que sangram e destroem aquelas gentes*”; ao qual será agregada uma África escravizada: “*A aquisição de cerca de doze milhões de cativos na costa da África entre 1500 e 1870, registrou Robin Blackburn (2003, p. 15), contribuiu para possibilitar a construção de um dos maiores sistemas de escravidão da história humana*” – produzirá, processualmente, de forma sincrética, eclética, híbrida ou como se queira dizer, mas sempre em permanente tensão dialética, uma síntese.

Síntese biológica-cultural, por definição, original. Síntese que, pelo que tem relação com Latino América, constitui a realidade própria do rosto histórico de nosso específico modo de ser no mundo. Tal e como o defende Felipe Herrera (1985, p. 73), sem negar a dificuldade de tamanha afirmação, no seguinte texto:

Muitos dos ensaios filosóficos, históricos ou sociológicos sobre a América Latina, como um todo, questionam uma concepção globalizante do Hemisfério e chegam, inclusive, em alguns casos, a negar a existência de uma América Latina como sujeito de uma realidade própria e de vigência permanente. Entretanto, para além das elaboradas diferenças e definições que levam a essa controvérsia, é um fato que a América Latina tem uma presença histórica, econômica, política e cultural no mundo contemporâneo que tende progressivamente a se afirmar, e essa realidade é a expressão de um **ser latino-americano**.

Dito de outra maneira, essa nova realidade sintética, que não é uma Nova Espanha nem uma Nova Lusitânia, nem uma mera extensão da Europa – concretizada por **Nós-outros** – é a que se apresenta como verdadeira alteridade e/ou exterioridade frente à totalidade e/ou mesmidade pretendida pela Europa. Ou seja, ante a clássica Afirmação/Tese da totalidade e/ou mesmidade europeia, América Latina nasce e se constrói, permanentemente, como sua verdadeira Negação/Antítese: precisamente, por ser, devido a seu inegável caráter sintético, uma verdadeira alteridade e/ou exterioridade.

A admirável formação social original do punhado de povos americanos que, depois de haver padecido durante três séculos a amarga e desumana experiência dialética colonial da modernidade europeia, se atrevem a lutar por sua liberdade, independência, soberania e dignidade humana fará exclamar a Simón Bolívar (1993, p. 25), ante o Congresso de Angostura (15 de fevereiro de 1819):

Nós somos um pequeno gênero humano [...] não somos índios nem europeus, mas uma espécie média entre os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis: em suma, sendo americanos por nascimento e nossos direitos os da Europa, temos que disputar estes aos do país e nos mantermos nele contra a invasão dos invasores; assim nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado.

Negação da Negação: a Revolução Pernambucana de 1817, uma síntese da dialética colonial da modernidade europeia no Continente Americano

O genial registro feito por Simón Bolívar sobre nossa peculiar novidade e originalidade histórica será recolhido como herança cultural pelo antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997), o qual, um pouco antes de morrer, referindo-se ao Brasil, escreverá entusiasmado:

O Brasil e os brasileiros, sua gestação como povo, [...] Surgimos da confluência, do entrelaço e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos.

Nessa confluência, que se dá sobre a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um **povo novo**, num novo modelo de estruturação societária. Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. **Povo novo**, ainda, porque

é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização socioeconômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros (RIBEIRO, 1995, p. 19).

Dessa forma, Darcy Ribeiro confirmava a Negação da Negação/Síntese histórica produzida na América portuguesa por aquilo que chamamos dialética colonial da modernidade no Continente Americano; uma vez que, segundo ele,

O núcleo luso, formado por muito poucos portugueses que aqui entraram no primeiro século, e por mulheres mais raras ainda, que aqui vieram ter, olhando a todos os mais desde a altura do seu preconceito de reinóis, da força das suas armas, operacionava sua espoliação econômica, **querendo impor a todos sua forma étnica e sua cara civilizatória**. Ocorre, surpreendentemente, que **esse povo nascente**, em lugar de uma Lusitânia de ultramar, **se configura como um povo em si**, que luta desde então para tomar consciência de si mesmo e realizar suas potencialidades (RIBEIRO, 1995, p. 442).

É claro que, dialeticamente falando, essa história de luta por afirmação do povo brasileiro conforma sua biografia, deita raízes, funda sua nacionalidade e se inaugura, por exemplo, na *Confederação dos Tamoios* (1554-1567) – os quais poderiam dizer, atualmente, unidos a toda a sobrevivente América indígena: “*Somos os que fomos desfeitos no que éramos, sem jamais chegar a ser o que fôramos ou quiséramos*” (RIBEIRO, 1990, p. 30) –; desdobra-se e continua em, por exemplo, a insurreição pernambucana (1645-1654) contra a ocupação holandesa do Nordeste (1630-1654) – insurreição em que, a todas as luzes, aparece “*Não a fidelidade a Portugal que os abandonara e, sim, o sentimento pátrio a despertar-lhes a consciência*” (QUINTAS, 2011, p. 64)–; atravessa a luta pela libertação dos escravos mediante a fuga das fazendas e a consequente criação de Quilombos – no Quilombo dos Palmares (1580-1695), por exemplo,

[...] os negros, liderados por Ganga Zumba, sucedido pelo herói Zumbi, construíram uma comunidade com sistema econômico coletivo, com autonomia, independência política e liberdade, onde o povo podia viver sua cultura original (religião, danças, costumes, tratamento de saúde, etc.). A autoridade maior tinha a denominação de rei, mas, de fato, funcionava um regime de democracia participativa, pois nenhuma decisão, salvo as de caráter militar que exigiam segredo ou urgência, era tomada sem consulta ao conselho de representantes das várias comunidades que compunham a sociedade palmarina (LEVINO, 2017, p. 12) –;

chega à interrompida Revolução Pernambucana de 1817 – na qual “[...]o federalismo pernambucano [...] pretendia que, desfeita a unidade do Reino de Portugal, Brasil e Algarves, a soberania reverterse às províncias, onde propriamente residia, as quais poderiam negociar um pacto constitucional, e, caso este não lhes conviesse, usar de seu direito a constituírem-se separadamente, sob o sistema que melhor lhes parecesse” (MELLO, 2014, p. 14) –; e, finalmente, se objetiva, concretiza e sintetiza na Revolução de Independência (7 de setembro de 1822):

O início do século XIX – nos diz Caio Prado Júnior (1995, p. 9) – não se assinala para nós unicamente por estes acontecimentos relevantes que são a transferência da sede da monarquia portuguesa para o Brasil e os

atos preparatórios da emancipação política do país. Ele marca uma etapa decisiva em nossa evolução e inicia em todos os terrenos, social, político e econômico, uma fase nova. Debaixo de aqueles acontecimentos que se passam na superfície, elaboram-se processos complexos de que eles não foram senão o fermento propulsor, e, na maior parte dos casos, apenas a expressão externa. Para o historiador, bem como para qualquer um que procure compreender o Brasil, inclusive o de nossos dias, o momento é decisivo. O seu interesse decorre sobretudo de duas circunstâncias: de um lado, ele nos fornece, em balanço final, a obra realizada por três séculos de colonização e nos apresenta o que nela se encontra de mais característico e fundamental, eliminando do quadro ou pelo menos fazendo passar ao segundo plano, o acidental e intercorrente daqueles trezentos anos de história. **É uma síntese deles.** Doutro lado, constitui uma chave, e chave preciosa e insubstituível para se acompanhar e interpretar o processo histórico posterior e a resultante dele que é o Brasil de hoje. Nele se contém o passado que nos fez; alcança-se aí o instante em que os elementos constitutivos da nossa nacionalidade – instituições fundamentais e energias– organizados e acumulados desde o início da colonização, desabrocham e se completam. Entra-se então na fase propriamente do Brasil contemporâneo, erigido sobre aquela base.

Situar a Revolução Pernambucana de 1817, por próprio direito, no interior de todo esse processo histórico dialético, ainda que aleivosamente interrompida, é o que, legitimamente, nos permite interpretá-la através do método dialético; o qual, estruturalmente, se desenvolve assim: *“Primeiro, alguém apresenta uma ideia – uma tese. Essa tese é confrontada com sua contradição, com uma visão que a desafie – sua antítese. Desse confronto entre duas posições surge uma terceira posição mais complexa, que leva em consideração as duas anteriores – uma síntese. E depois, na maioria dos casos, essa síntese começa todo o processo novamente”* (WARBURTON, 2017, p. 144). Certamente, não se trata apenas de um movimento evolutivo processual ou desenvolvimento natural que acontece apenas na lógica do pensamento. Trata-se, aqui especificamente, de uma determinada realidade histórica, isto é, de um processo vital objetivo e concreto. A respeito desse processo histórico dialético concreto, nos diz Carlos Cirne Lima (1997, p. 11) o seguinte:

A grande vantagem de uma tal Dialética do Concreto é que ela admite a existência da contingência e da historicidade das coisas e do homem. Existe contingência, há situações e coisas que podem ser assim e que podem, por igual, ser diferentemente. Há, no curso contingente das coisas, alternativas. Este é o espaço do livre-arbítrio e da responsabilidade moral. Assim a História está aberta. Existe contingência, existe verdadeira historicidade.

Assim sendo, aqui insistiremos apenas no caráter revolucionário daquilo que os próprios historiadores – a começar por Francisco Muniz Tavares (1793-1876) – denominaram *História da Revolução de Pernambuco de 1817*.

De entrada, deve ficar claro que, desde o insuportável contexto registrado por Luís dos Santos Vilhena (1921, Livro I) como *“O viver em colônias”* no Continente Americano, *“Ser revolucionário nesses tempos era combater a submissão à metrópole”* (DOLHNIKOFF, 2008, p. 12). Portanto, o fio condutor que outorga coerência à narrativa histórica, enquanto que registra e interpreta os acontecimentos e a experiência vivida pelos revolucionários da Revolução Pernambucana de 1817 – *“A história é a experiência das nações, é a conselheira*

mais sábia dos Reis: aquele que bem a escreve, presta mui relevante serviço; desejava prestá-lo, nos diz Francisco Muniz Tavares (1969, p. 27), *eis a razão desta obra* –, é sua luta tenaz em favor da abolição de sua condição colonial. Assim o reconhece Carlos Guilherme Mota (1972, p. 252) quando escreve sobre a obra de Muniz Tavares: “[...] *o encaminhamento seguido em sua narração, bem como a adoção de uma postura em face do processo revolucionário, autorizam estabelecer a existência de uma linha condutora anticolonialista*”. Em outras palavras: “[...] *a realidade colonial engendrava o espírito revolucionário naqueles setores que tinham na propriedade de terra e de escravos a fonte de sua riqueza. Eram revolucionários, contudo, porque sua ação colocava em xeque o antigo sistema colonial, tornado anacrônico com o surgimento do capitalismo industrial*” (DOLHNIKOFF, 2008, p. 13).

Então, se “*O conceito histórico-filosófico de revolução denota uma quebra de continuidade radical, uma ruptura fundamental, [...] no curso da história*” (SZTOMPKA, 1998, p. 509), tudo isso ficava bem claro nos artigos que constituíam o conteúdo do Projeto de *Lei Orgânica – “um conjunto de disposições constitucionais transitórias”*, no dizer de Manuel de Oliveira Lima (1969, p. 383) –, elaborado em 29 de março de 1817 pelo Governo Provisório da República de Pernambuco. E se se sustenta, em conseqüência, também, que “[...] *somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência for utilizada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que podemos falar de revolução*” (ARENDDT, 1988, p. 28); então, o mesmo texto da *Lei Orgânica*, já em seu Artigo Iº, deixava claras suas intenções revolucionárias:

O Governo Provisório da República de Pernambuco, revestido da Soberania pelo Povo, em quem ela só reside, desejando corresponder à confiança do dito Povo, e conhecendo que sem formas e regras fixas e distintas o exercício das funções, que lhe são atribuídas, por vago, inexato, e confuso não pode deixar de produzir choques, e dissensões sempre nocivas ao bem geral, e assustadoras da segurança individual, fim e alvo dos sacrifícios sociais. Decreta e tem Decretado.

Iº Os poderes, e legislatura estão encontrados no Governo Provisório, enquanto se não conhece a constituição do Estado determinada pela Assembleia Constituinte, que será convocada assim que se incorporarem as Comarcas, que formavam a antiga Capitania, e ainda não tem abraçado os princípios da independência” (LIMA, 1969, p. 377).

Nação, Constituição, Pátria, etc. – deve ser considerado apenas como uma linguagem epocal que traduz ideais ou linhas de força que, mais que transmitir um conteúdo concreto e objetivo – a dizer a verdade, desde o contexto da colonização, essa linguagem era, em si mesma, irreal; e, por isso, teria que ser o primeiro e árduo trabalho cultural dos revolucionários, ou seja, o de transformar esse amontoado de gente em povos livres, dignos, soberanos e independentes –, servia de meio de comunicação convocatória para a ação. E ainda que se queira criticar aos revolucionários pernambucanos, por exemplo, dizendo que “*A revolução de 1817 pode quase dizer-se que foi uma revolução de padres*” (LIMA, 1969, p. 256); o certo é que, em tais circunstâncias de marginalização e opressão, tanto ontem como hoje, simplesmente deve defender-se e sustentar-se que: “[...] *para os povos que estão em circunstâncias como as nossas a rebeldia é a maturidade da cultura*” (MARTÍNEZ HEREDIA, 2006, p. 211).

Referências bibliográficas:

- ARCINIEGAS, Germán. *“América es otra cosa”*. In: COBO BORDA, Juan Gustavo. *Arciniegas de Cuerpo Entero*. Bogotá: Planeta, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo/Brasília: Ática/UnB, 1988.
- BLACKBURN, Robin. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BOLÍVAR, Simón. *“Discurso de Angostura”*. In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BRANDÃO, Francisco Henrique Moreno. *História de Alagoas seguido de O Baixo São Francisco: o Rio e o Vale*. Maceió: EDUFAL, 2015.
- BURDEAU, Georges. *O Liberalismo*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- CASSIRER, Ernst. *La Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- COGGIOLA, Osvaldo. *O Capital contra a História. Gênese e Estrutura da Crise Contemporânea*. São Paulo: Xamã/Edições Pulsar, 2002.
- COLL, Josefina Oliva de. *A Resistência Indígena. Do México à Patagônia, a História da Luta dos Índios contra os Conquistadores*. São Paulo: L & P. M. Editores, 1986.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América*. Porto Alegre: L. & P. M., 2001.
- DE LAS CASAS, Bartolomé. *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, Tomo III.
- DIDEROT e d’ALEMBERT. *Enciclopédia. Discurso Preliminar e outros textos*. São Paulo: UNESP, 2015.
- DOLHNIKOFF, Miriam. *“Prefácio”*. In: MOTA, Carlos Guilherme. *A Idéia de Revolução no Brasil e outras idéias*. São Paulo: Globo, 2008. (sic)
- ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Madrid: Ed. Trotta, 1991.
- EMÍLIO, Paulo. *Cinema, Trajetória no Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *“As ideias estão no lugar”*. In: *Cadernos de Debates Nº 1*. São Paulo: CEBRAP, 1976.
- GARAUDY, Roger e outros. *Marxismo e Existencialismo (controvérsia sobre a dialética)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *“Gustavo Gutiérrez, Sacerdote y Teólogo Peruano –21/02/1980”*. In: QUEIROZ, José J. (Org.). *A Igreja dos Pobres na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- HENRY, John. *A Revolução Científica e as Origens da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- HERRERA, Felipe. *O Contexto Latino-Americano e o Desafio Cultural*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.
- HUNT, E. K; SHERMAN, H. J. *História do Pensamento Econômico*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KANT, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- LATOUCHE, Serge. *A Ocidentalização do Mundo. Ensaio sobre a Significação, o Alcance e os Limites da Uniformização Planetária*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LEVINO, José. *“Inclusão social ou libertação”*. In: *A Verdade*. Um jornal dos trabalhadores na

- luta pelo socialismo/Brasil, 5 de junho a 5 de julho de 2017, n, 195.
- LIMA, Manuel de Oliveira. "Anotações por Oliveira Lima". In: TAVARES, Francisco Muniz. *História da Revolução de Pernambuco de 1817*. Recife: Governo do Estado/Casa Civil de Pernambuco, 1969.
- MARTÍ, José. *La Edad de Oro*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. "Nossa América e a águia temível". In: NOVAES, Adauto (Org.). *Oito Visões da América Latina*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2006.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, Livro I.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2014, Livro II.
- MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *A Outra Independência. O Federalismo Pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- MOTA, Carlos Guilherme. *A Idéia de Revolução no Brasil e outras idéias*. São Paulo: Globo, 2008.
- MUJICA, Pepe e outros. "Os únicos derrotados que há no mundo são os que param de lutar". In: *Testemunhos da Utopia*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- QUINTAS, Amaro. *O Historiador da Liberdade. A Revolução de 1817. O Sentido Social da Revolução Praieira. O Padre Lopes Gama. Um Analista Político do Século Passado*. Recife: CEPE Editora, 2011.
- REALE, Dario; ANTISERI, Giovanni. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990, Vol. II.
- REYES NEVARES, Salvador. *Historia de las Ideas Colonialistas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- RIBEIRO, Darcy. *Utopía Salvaje. Nostalgia de la Inocencia Perdida. Una Fábula*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1990.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Economia Política e Do Contrato Social*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SCHWARZ, Roberto. "As idéias fora do lugar". In: Idem. *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- SZTOMPKA, Piotr. *A Sociologia da Mudança Social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- TAVARES, Francisco Muniz. *História da Revolução de Pernambuco de 1817*. Recife: Governo do Estado/Casa Civil de Pernambuco, 1969.
- TENÓRIO, Douglas Apratto. *Imago Controversa: a emancipação de Alagoas*. Maceió: CESMAC, 2016.
- VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo. As cartas que batizaram a América*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.
- VILHENA, Luís dos Santos. *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasilicas*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1921.
- WARBURTON, Nigel. *Uma Breve História da Filosofia*. Porto Alegre: L & P M, 2017.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994.
ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la Historia Americana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ética e cidadania multicultural na perspectiva de Jurgen Habermas¹

Anderson de Alencar Menezes²

Introdução à legitimidade da problemática

Em sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1984), Habermas define o que entende por Esfera Pública:

O uso corrente de ‘público’ e ‘esfera pública’ denuncia uma multiplicidade de significados concorrentes. Eles se originam de diferentes fases históricas e, em sua aplicação sincrônica sobre relações da sociedade burguesa industrial tardia e organizada sócio-estatalmente, entram num turvo conúbio. As mesmas relações que, no entanto, se contrapõem ao uso tradicional do termo, um emprego um tanto confuso dessas palavras, parecem até mesmo exigir a sua manipulação ideológica. Pois não só a linguagem corrente finca pé nisso (ao menos aquela já impregnada pelo jargão das burocracias e dos mídias); também as ciências, sobretudo Direito, Ciência Política e Sociologia, estão, evidentemente impossibilitadas de substituir categorias tradicionais como ‘público’ e ‘privado’, ‘esfera pública’, ‘opinião pública’, por definições mais precisas. Ironicamente, tal dilema vingou-se primeiro na disciplina que, expressamente, faz da opinião pública o seu objeto: com o avanço das técnicas empíricas, diluiu-se, como uma grandeza impossível de ser captada, aquilo que a *public opinion research* propriamente deveria captar; também a sociologia não é conseqüente e não desiste pura e simplesmente dessas categorias, pois ainda se continua a tratar de opinião pública tanto quanto anteriormente (p. 13-14).

Neste âmbito de compreensão, o conceito de “esfera pública” é um conceito sociológico vital e fundamental na estrutura arquitetônica do pensamento habermasiano. Todavia, o autor prefere falar de Esfera Política Pública, ideia representativa de uma democracia liberal assentada no conceito de formação da vontade da opinião pública. Obviamente que a Esfera Política Pública adquire significado quando os princípios democráticos formam as bases das dinâmicas societárias.

O fato é que a revitalização da Esfera Política Pública nos remete à ideia de um Estado liberal representativo, em que as forças políticas não são oriundas única e exclusivamente dos meios jurídicos ou políticos, estritamente falando, mas advindas das relações que se estabelecem no espaço público em que os cidadãos são “cidadãos” e na

1 Texto já publicado na Revista da UFPB - PROBLEMATATA – Dossiê Esfera Pública. V.3; n.2 (2012). PP. 157-176.

2 Universidade Federal de Alagoas – UFAL Universidade Federal de Alagoas – UFAL

medida em que se auto-compreendem enquanto atores sociais numa determinada esfera pública.

É de fundamental importância retomar Marx nesta discussão pois, para ele, a opinião pública é *a representação da falsa consciência*, enquanto ela oculta de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse da classe burguesa. Neste sentido, o que Habermas justamente procura evitar é que a Esfera Pública seja dominada pelo império da opinião pública como império dos muitos e dos medíocres. Daqui surge a sua ideia de consenso, enquanto aspecto regulador e normatizador dos vários interesses societários.

Democratização e revitalização da esfera pública

Ao se falar de revitalização da esfera pública, temos que levar em consideração a interpenetração progressiva da esfera pública com o setor privado. Neste sentido, a teoria política do Estado alcança aqui o seu fundamento e síntese, ou seja, pensar a esfera pública significa pensá-la a partir da relação intrínseca entre sistema e mundo-da-vida. Neste sentido, Habermas (1984) nos ajuda a perceber que:

A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e Sociedade, mas de modo tal que ela mesma se torna parte do setor privado. A separação radical entre ambas as esferas, na qual se fundamenta a esfera pública burguesa, significa inicialmente apenas o desmantelamento dos momentos de reprodução social e de poder político conjugados na tipologia das formas de dominação da Idade Média avançada. Com a expansão das relações econômicas de mercado, surge a esfera do ‘social’, que implode as limitações da dominação feudal e torna necessárias formas de autoridade administrativa. À medida que é intermediada pelo sistema de trocas, a produção liberta-se de competências da autoridade pública – , por outro lado, a administração descarrega-se de trabalhos produtivos... Como esfera privada, a sociedade só é colocada em questão quando as próprias forças sociais conquistam competências de autoridade pública. A política ‘neo-mercantilista’ anda, então, lado a lado com uma espécie de ‘refeudalização’ da sociedade (p.169-170).

Neste âmbito de compreensão, para além do “público” e do “privado” surge a esfera do social, cujo intuito é o de dissolver esta relação paradoxal no âmbito da vida pública, politicamente falando. Por outro lado, trata-se de recolocar, no lugar normativamente desejado, a ideia de uma esfera social repolitizada, cujo intuito fundamental é de não permitir que esta política “neo-mercantilista” promova uma espécie de “refeudalização” da sociedade, em que o público e o privado não se distinguiam enquanto tal e que a esfera do social, que é um fenômeno mais moderno, fique desconstituído dos potenciais mais constitutivos, principalmente no que toca aos aspectos de crítica e reconstrução do tecido socio-político.

Coesão interna entre estado democrático de direito e democracia

A postulação democrática do pensamento habermasiano tem o seu fundamento e síntese na sua compreensão de esfera pública e a consequente atuação dos atores sociais. A sua pretensão neste sentido tem fundamentos universais. A sua intuição de base é operar a passagem do particular ao universal. Para Habermas, não pode haver democracia sem que os cidadãos, além de suas ideias e interesses particulares, possam entender-se a respeito das proposições aceitas por todos.

Neste sentido, poderes pessoais, e rivalidades entre escolas e instituições devem estar subordinados à busca da verdade. Esta concepção dista do pensamento liberal, que não acredita no consenso, mas apenas no compromisso, na tolerância e no respeito às minorias.

Por sua vez, Habermas não procura fórmulas fáceis ou saídas impensadas para o problema complexo da democracia nas sociedades contemporâneas. Por isso, procura fugir de dois extremos: o de reduzir o ator humano ao pensamento científico e técnico, ou seja, enclausurá-lo no âmbito da compreensão da razão instrumental; e o de apelar para os particularismos do indivíduo ou da comunidade contra as exigências do racionalismo, isso para não ceder nem ao anarquismo e nem tampouco ao liberalismo impensado.

A crítica habermasiana situa-se na esteira de Adorno e Horkheimer, na medida em que ambos fazem uma crítica ao pensamento estratégico (como instrumento de dominação); ao passo que também externa uma certa aversão ao apelo das forças populares que, segundo o seu modo de entender, levou a Alemanha ao Nazismo.

Do ponto de vista de Habermas, a questão centra-se na possibilidade de fazer aparecer o universal na comunicação entre as experiências particulares nutridas pela particularidade de um mundo vivido (*Lebenswelt*) de uma cultura. A pergunta central seria: como ligar o universal ao particular? A possível saída apontada por Habermas, está na comunicação e, mais concretamente, no uso da fala, da possibilidade de discutir e de argumentar, reconhecendo no *outro* o que é mais autêntico e o que se prende a um valor moral ou a uma norma social universalista. Portanto, para Habermas, a atitude de respeito e de escuta do outro aparece como o fundamento mais sólido da democracia, muito mais do que os antagonismos e os interesses diversos que levam a compromissos e a garantias jurídicas, como quer o pensamento liberal.

Seguindo o pensamento de Piaget, Habermas aponta para o fato de que a democracia moderna é refratária pelo simplesmente por operar uma cisão entre três mundos: o objetivo, o social e o subjetivo. Esta interligação é retomada na teoria da intercompreensão e, por isso, da sociabilidade. Pois garantir o reconhecimento do outro como algo precípuo a toda a reflexão democrática é perceber que existe um valor universal na expressão subjetiva de uma preferência particular.

Habermas propõe-nos três dimensões para a efetivação do debate democrático, o que se constitui como um corte de natureza metodológica no seu pensamento. Segundo Touraine (1997), as três dimensões são as seguintes: o *consenso*, tendo como referência fundamental as orientações culturais comuns, cuja categoria de base seria o entendimento, télos da comunicação; o *conflito*, que opõe os adversários e ao mesmo tempo salvaguarda o princípio da não-manipulação; e o *compromisso*, que combina esse conflito com o respeito de um quadro social – em particular jurídico – que o limita. No dizer de Aragão (1992), trata-se mesmo de uma das principais diferenças entre Habermas e a primeira geração de Frankfurt. Em Habermas, a problemática central está no resgate da *esfera pública*, em que os atores sociais têm condições de decidir sobre as orientações das ações sociais, não mais impelidos por qualquer imposição coercitiva (externa ou interna), mas impulsionados por uma disposição de dialogar e atingir um consenso, inicialmente em função da racionalidade das ações.

No que concerne ao pessimismo teórico da primeira geração de Frankfurt e em oposição ao ativismo prático de Marcuse, Habermas propõe, em contraposição, o seu otimismo democrático tendo como parâmetros as formas de convivência em que a

sociedade civil passa a ter um papel essencial de decisão, de modo a regular e controlar a esfera de atuação do Estado.

A partir deste contexto, Habermas tenta estabelecer um conceito procedimental de democracia, fazendo três distinções necessárias para demarcar teórica e praticamente a sua compreensão em torno do que se denomina democracia. São três perspectivas que ele procura distinguir:

Perspectiva *liberal* – o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses;

Perspectiva *republicana* – vê a formação democrática da vontade na forma de um auto-entendimento ético-político, em que o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre os sujeitos privados, e ser exercido pelas vias culturais;

Perspectiva da *teoria do discurso* – esta assimila aspectos de ambos os lados (liberal e republicano) integrando-os e articulando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão.

Este último modelo de processo democrático estabelece um “nexo interno” entre considerações pragmáticas e compromissos e discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos.

Conforme Habermas, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa I* (1988):

Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa (p. 19).

Este modo de descrever o processo democrático coloca as bases para o entendimento de uma conceptualização normativa do Estado e da sociedade. Neste sentido, reclama apenas uma administração pública do tipo que se expressa pelo aparelho racional do Estado que se formou nos tempos modernos através do sistema europeu de Estados e que se desenvolveu através de um entrelaçamento funcional com o sistema econômico capitalista.

Para entender o pensamento habermasiano, neste sentido, é necessário perceber três modelos políticos, a saber:

a) Um primeiro que centra-se na visão republicana, em que a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui o *medium* através do qual a sociedade se constitui como um todo estruturado politicamente. O que é relevante neste modelo é a autodeterminação política dos sujeitos privados; a comunidade aí toma consciência de si mesma mediante a vontade coletiva dos sujeitos privados; a democracia assume a função de uma auto-organização política da sociedade. Portanto, o resultante desta compreensão é o de uma política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado;

b) Um segundo modelo (o liberal), em que esta separação polêmica entre aparelho do Estado e sociedade civil tende a ser superada pelo processo democrático. O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, mas na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual

deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de pessoas privadas em condições de produzir.

c) Um terceiro modelo (o da teoria do discurso) que possibilita o desenvolvimento de uma “política deliberativa”, que não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente, mas, antes, da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais. Este modelo não opera com o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, enquanto ideia de um sujeito superdimensionado que age em função de um objetivo (crítica ao modelo republicano); nem tampouco representa a totalidade num sistema de normas constitucionais que regulam de modo neutro o equilíbrio do poder e dos interesses segundo o modelo do mercado (crítica ao modelo terceiro liberal).

Portanto, na perspectiva de Habermas:

[...] a teoria do discurso dispensa os clichês da filosofia da consciência que recomendam que atribuamos, de um lado, a prática da autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da sociedade tomada como um todo, e, de outro lado, que imputemos a dominação anônima das leis a sujeitos particulares que concorrem entre si. No primeiro caso, a cidadania é vista como um ator coletivo que reflete a totalidade e age em função dela; no segundo, os atores singulares funcionam como variável dependente em processos do poder que realizam cegamente porque, além dos atos de escolha individual, existem decisões coletivas agregadas, porém não realizadas conscientemente. A Teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas (*idem*, p. 21-22).

O problema posto por Habermas em relação aos modelos republicano e liberal quer ser uma crítica a partir do ponto de vista da formação do discurso racional na esfera pública, tendo em vista o engajamento do ator social. O modelo republicano substitui o ator social pelo Estado, ao passo que no modelo liberal este mesmo ator é diluído pelo mercado. É o que nos diz Aragão (1992):

Todavia, a ideia de democracia, apoiada no conceito de discurso, parte da imagem de uma sociedade descentrada, a qual constitui – ao lado da esfera pública política – uma arena para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade. Se prescindirmos dos conceitos oriundos da filosofia do sujeito, a Soberania não precisa concentrar-se no povo, nem ser banida para o anonimato das competências jurídico-constitucionais. A identidade da comunidade jurídica que se organiza a si mesma é absorvida pelas formas de comunicação destituídas de sujeito, as quais regulam de tal modo a corrente da formação discursiva da opinião e da vontade, que seus resultados falíveis têm a seu favor a suposição da racionalidade. Com isso não se desmente a intuição que se encontra na base da ideia da soberania popular: ela simplesmente passa a ser interpretada de modo intersubjetivista (p. 24).

A pretensão habermasiana é ambiciosa no sentido de que almeja utilizar a teoria da discussão para reapropriar-se dos conteúdos normativos do direito positivo moderno. Neste sentido encontra em Rawls um aliado para combater o positivismo jurídico e reter o direito à luz da justiça e da moral.

Habermas procura inspirar-se na concepção rawlsiana de uma justiça procedural, que vai se associar à interpretação de uma razão também procedural. O objetivo habermasiano é similar ao de Rawls quando se trata de democracia. Habermas não faz uma crítica radical à democracia, mas procura, antes, desenvolver uma cultura política pública. E, neste sentido, a perspectiva habermasiana considera a teoria da justiça de Rawls como a nova interpretação do direito positivo. Rawls faz do conceito moral de autonomia a chave que permite explicar a autonomia política dos cidadãos no Estado de direito democrático.

A novidade da tese habermasiana na obra *Direito e Democracia* é a de tratar o direito positivo de todos os cidadãos como uma participação no processo político de formação da vontade geral, como uma espécie de direito natural. Este direito político se efetiva não no nível I da teorização, no sentido da teoria da justiça, mas no nível II, no sentido da razão pública e dos debates constitucionais.

Habermas é um crítico do liberalismo político de Rawls, que se configura como um liberal clássico e continua a afirmar a prioridade dos direitos subjetivos privados sobre os direitos políticos. Neste sentido, Rawls será incapaz de compreender a natureza dos processos democráticos na formação da vontade política. De modo particular, os cidadãos não poderão compreender a Constituição como seu projeto, em razão da separação rígida entre identidade pública e não pública. Para Rawls, são as razões privadas que fundam os argumentos em favor da justiça. Ele não percebe que existe um terceiro ponto de vista entre as doutrinas compreensivas da ética e a teoria da justiça do ponto de vista moral do cidadão engajado nas dimensões públicas. Portanto, o liberalismo político será incapaz de fornecer uma concepção satisfatória de cidadania.

Conforme Audard (2002) diferentemente de Rawls, Habermas considera, entretanto, que o ponto de vista imparcial não segue como sendo o resultado do procedimento da posição original, mas toma corpo no procedimento de uma argumentação intersubjetiva que obriga os participantes, pela via de idealizações, a perceberem os limites de suas perspectivas de interpretação. O problema para ele é, pois, ultrapassar Rawls e fazer da justificação não mais um exercício intelectual e teórico, mas um exercício efetivo de autonomia política.

Ética do Discurso

A ética do discurso, particularmente na forma que ela adquiriu através de Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, é, entretanto, discutida em todo o mundo e merece, já por esse fato, uma análise. A ética do discurso, ou comunicativa, é um fenômeno especificamente alemão, do fim da década de 1960 e da década de 1970.

Habermas situou seu conceito de ética do discurso no quadro de uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam. O mais importante é que Habermas defende a ideia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Por isso, o discurso intersubjetivo é, para ele, o lugar próprio da argumentação. Somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições ideais, que Habermas designa como condições da situação ideal de fala. Esta é definida por ele mediante uma série de regras básicas, condição essencial para que se possa falar de um autêntico discurso.

O que se denomina como discurso autêntico? Habermas distingue entre condições triviais e não-triviais. Como condições triviais, pode-se enumerar o seguinte: todos os

participantes têm chances de participar do diálogo; têm chances iguais para a crítica; o enunciado que se faz é verdadeiro (veracidade – mundo objetivo); o ato de fala é correto em relação ao contexto normativo vigente (legitimidade – mundo social); a intenção expressa pelo falante é realmente condizente com o que este pensa (sinceridade – mundo subjetivo). Nesse sentido, há critérios para a racionalidade da ação. Esta deve exprimir, por sua vez: moralidade, legalidade e sinceridade de sentimentos, pressupostos fundamentais para os desejos mais autênticos dos atores sociais sejam externados.

Habermas designa como não-triviais duas outras condições, que são particularmente importantes para o discurso moral e servem, também, para eliminar fatores de poder. Conforme a primeira condição, todos os falantes devem ter chances iguais de expressar suas atitudes, sentimentos e intenções. Decisiva é, porém, a segunda condição em que são apenas admitidos ao discurso falantes que tenham as mesmas chances enquanto agentes, quer dizer, para dar ordens e se opor, permitir e proibir. Desta forma, um diálogo sobre questões morais entre senhores e escravos, empregadores e empregados, pai e filho, violaria as condições de situação ideal de fala.

No dizer de Tugendhat (1997), Habermas denomina como “discurso autêntico” aquele que ocorre entre pessoas em situação igual, sob condições igualitárias. As condições são agora não apenas igualitárias, do ponto de vista da participação no discurso, mas pressupõe-se que as pessoas sejam postas em situação igual na vida prática, resultando na criação das várias comunidades comunicacionais com fins prático-estéticos e prático-morais.

A ética comunicativa se constitui assim como uma colocação ética do discurso, como é a proposta habermasiana para a crise do nosso *ethos*. O ressurgimento da reflexão ética na vida humana se constitui como um tema capital para a existência dos seres humanos hoje.

O ético emerge da interação de sujeitos, mas aponta para a superação de qualquer particularismo: só se pode falar propriamente de norma moral quando se leva em conta a pretensão de validade universal. O ético diz respeito a um espaço de possível reconhecimento recíproco entre sujeitos de igual dignidade. Mas tal sentimento, que aponta para a autoridade de normas éticas, só se sustenta se for possível demonstrar que tais normas têm fundamento.

Dever fazer algo significa ter fundamento para sua ação. Normas éticas perdem toda a autoridade sem um conteúdo cognitivo, quer dizer, se não puderem mostrar que possuem razão de ser. Portanto, qualquer reflexão sobre o ético implica que se leve em consideração essa rede de sentimentos éticos que perpassa a práxis comunicativa da cotidianidade dos seres humanos. Certamente, diz Habermas, esses sentimentos éticos têm, para a legitimação moral de normas de ação, um papel semelhante ao da percepção na explicitação teórica dos fatos.

Na percepção de Ferry (1987) a ética comunicacional pretende justamente superar a antinomia entre verdade e sociabilidade, universalidade e mundaneidade, legitimidade e civilidade. Pois ela se apresenta como uma ética da comunidade.

No que concerne ao breve panorama da filosofia prática atual no campo da ética e da filosofia o debate acerca da universalidade dos princípios morais, e, conseqüentemente, sobre a legitimidade da democracia, tem alcançado uma força impressionante, e nele se vislumbra um problema que tem sido objeto de discussão permanente ao longo da história

da filosofia ocidental, a saber: o da relação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem. Na verdade, tal problema é constitutivo da razão prática e define o campo de possibilidade da própria ética filosófica numa era pós-metafísica.

A perspectiva habermasiana da ética filosófica adquire notória singularidade com base nas noções de comunicação e de reconstrução. Trata-se, com efeito, de uma teoria moral de caráter pragmático e, como tal, inscrita no âmbito do giro linguístico do pensamento pós-metafísico e vinculada às estruturas gerais do mundo vivido. O termo “pragmática universal”, usado por Habermas para designar a perspectiva teórica, pretende justamente indicar uma abordagem reconstrutiva dos pressupostos universais e incontornáveis da comunicação, sendo a teoria moral um campo privilegiado para a aplicação de tal abordagem.

Em relação à estratégia argumentativa contra o ceticismo moral, Habermas apresenta sua teoria pragmática da moral por meio do confronto imaginário entre os partidários do cognitivismo e do ceticismo. Edifica, por assim dizer, uma batalha em sete etapas, da qual podem-se extrair os argumentos vitais em prol de uma *ética deontológica* (concentrada na questão da fundamentação da validade prescritiva das normas de ação), *cognitiva* (que afirma, como se notou, que as questões práticas são passíveis de argumentação racional), *formalista* (limitada ao estabelecimento de um princípio ou procedimento de justificação das normas morais) e *universalista* (que defende a superação dos limites históricos e culturais pelas estruturas transcendentais da comunicação, nas quais se baseia a fundamentação daquele princípio). Assim, o modelo habermasiano de ética discursivo é uma forma de reinterpretação procedimental do imperativo categórico kantiano.

Na teoria pós-metafísica da justiça, a prioridade do justo sobre o bem não implica, contudo, total abstração dos contextos das formas de vida. As normas na verdade existem ou são propostas no solo real das práticas comunicativas do mundo vivido. No entanto, o procedimento da justificação das normas requer o ponto de vista argumentativo pelo qual os participantes da comunicação visam restaurar um consenso ingênuo perturbado. Neste sentido, a concepção pragmática de Habermas deve ser entendida como um modelo que conjuga autonomia individual e soberania popular, ambos os conceitos passíveis de reconstrução racional baseada numa lógica interdependente das evoluções *ontogenéticas* (consciência moral dos indivíduos) e *filogenéticas* (representações jurídicas das sociedades).

Dois conceitos são centrais nas concepções kantianas e pós-hegelianas da razão prática: justiça e solidariedade. Eles designam princípios distintos, porém complementares, emanantes da mesma e única raiz da moral, como dois pólos de uma só realidade e correspondentes aos aspectos igualmente importantes dos direitos dos indivíduos e do bem da comunidade.

A luta por reconhecimento no estado democrático de direito

De acordo com a declaração de Amy Gutmann: “O Reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: **1)** o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica. **2)** o respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas. (A Inclusão do Outro, p.232).

Evidentemente, o mesmo vale para croatas na sérvia, russos na ucrânia. Curdos na Turquia, vale para deficientes, homossexuais. Essa exigência não visa em primeira linha ao igualamento das condições sociais de vida, mas sim à defesa da integridade de formas de vida e tradições com os quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se.

Normalmente, segundo Habermas (*A Inclusão do Outro*, p.232), ocorre que o não reconhecimento cultural coincide com o demérito social, de modo que as duas coisas se fortalecem de maneira cumulativa. Polêmico é definir se a exigência 2 resulta da exigência 1, ou seja, se ela resulta do princípio de que deve haver igual respeito por cada indivíduo em particular – ou se essas duas exigências têm mesmo de colidir, ao menos em alguns casos.

Taylor parte do argumento de que o asseguramento de identidades coletivas passa a concorrer com o direito a liberdades subjetivas iguais – com o direito humano único e original, portanto, segundo Kant –, de modo que no caso de uma colisão entre ambos é preciso decidir sobre a precedência de um ou de outro. Significa, uma política de respeito por todas as diferenças, por um lado, e em uma política de universalização de direitos subjetivos, por outro.

Por sua vez, liberais da grandeza de Rawls ou Dworkin propugnam por uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom. Em face disso, comunitaristas como Taylor e Walzer contestam que haja neutralidade ética no direito.

Com o Liberalismo 1, Taylor designa uma teoria segundo a qual se garantem liberdades de ação subjetivas iguais para todos os jurisconsortes, sob a forma de direitos fundamentais; em casos controversos os tribunais decidem que direitos cabem a quem. Essa interpretação do sistema dos direitos continua sendo Paternalista, porque corta pela metade o conceito de autonomia.

Quando tomarmos a sério a concatenação interna entre o Estado de Direito e a Democracia ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, em muito menos para as diferenças culturais.

Portanto, Femininismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses fenômenos aparentados entre si, mas que não cabe confundir. Seu parentesco coincide quando as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo **reconhecimento de identidades coletivas**, seja no **contexto de uma cultura majoritária**, seja em meio à comunidade dos povos.

Deve-se salientar que quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de auto-afirmação assumirem um **caráter fundamentalista-delimitador**, ora porque a minoria em **luta por reconhecimento** se desencaminha para **regressões**, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma **nova identidade nacional**, gerada por uma construção através da mobilização de massa. Ressalta-se, portanto, que a mudança de coloração da cultura majoritária, por sua vez, fez emergir outras novas minorias.

Quanto a impregnação ética do Estado de Direito, sob uma visão da teoria do direito, o multiculturalismo suscita em primeira linha a questão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e da política.

Gramaticalmente, o que está inscrito nas questões éticas é a referência à primeira pessoa, e com isso a remissão à identidade de um indivíduo ou de um grupo.

A perspectiva de Taylor e Walzer segundo a qual o sistema dos direitos ignoraria reivindicações de defesa em prol de formas culturais de vida e identidades coletivas, agiria com indiferença em face delas, e careceria, portanto, de correção.

Porém, deve-se salientar que uma cultura majoritária que não se vê ameaçada só conserva sua vitalidade através de um revisionismo irrestrito. Isso vale em especial para as culturas de imigrantes, as quais, pela pressão assimiladora das novas circunstâncias, vêm-se desafiadas a um *isolamento étnico* relutante e à revivificação de elementos tradicionais, mas estabelecem logo a seguir uma forma de vida igualmente distanciada da assimilação e da origem tradicional.

Neste sentido, em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem. Pois, a mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio com eles.

À guisa de conclusão

Por fim, na modernidade, formas rígidas de vida tornam-se vítimas da entropia. Movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como a tentativa irônica de, com meios restaurativos, conferir ultra-estabilidade ao próprio mundo vital. O nacionalismo também pode tornar-se um fundamentalismo, mas não pode ser confundido com ele. Porém, o fundamentalismo que conduz a uma práxis de intolerância é irreconciliável com o Estado de Direito. Essa práxis apóia-se sobre interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para uma forma privilegiada de vida.

Portanto, em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no medium de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concorrência do grupo. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa.

Nesta perspectiva de análise, a neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos através de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente através de um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurídicas legítimas e ao exercício do poder.

Nos dias de hoje, a hostilidade contra estrangeiros é amplamente difundida nos países da União Européia. Do ponto de vista filosófico, justifica-se essa política de isolamento contra imigrantes? Pois, a afluência de imigrantes altera a composição da população também sob um ponto de vista ético-cultural. Neste sentido, salienta-se que a integração política, não se estende a culturas imigratórias fundamentalistas. O slogan defensivo – o barco está lotado presente na discussão sobre políticas de asilo na Alemanha no início dos anos 1990, permite entrever esta indisposição.

Referências bibliográficas:

ARAGÃO, Lúcia (1992). *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

AUDARD, Catherine (2002) “Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas”, in Rainer Rochlitz (Org.) *L'usage Public de la Raison*. Paris: Presses Universitaire de France, 95-132.

HABERMAS, Jürgen (1984). *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*.v.1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1997.

FERRY, Jean-Marc (1987). *Habermas: l'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes1997.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes,1997.

A cidadania é um momento dialético do processo de emancipação humana

Antonio Dias¹

Assumimos a tese de que a prática cidadã fomenta as lutas sociopolíticas pela conquista da emancipação dos homens. No entanto, quando analisada a função e o valor da cidadania é comum se concluir que a formação para a cidadania é uma via de mão única na direção de efetivar os interesses do Capital. Qual a razão disso?

Em geral, isso ocorre quando não se admite que a dialeticidade é o fundamento lógico e orgânico do movimento de desenvolvimento do real; quando se assume que não há luta de contrários e que, por essa razão, a cidadania é imune às contradições. De nossa parte, avaliamos a cidadania de dentro da perspectiva filosófica material-dialética de Marx. Desta forma, pode-se compreender que a formação dos homens para exercer a cidadania é um momento do progresso dialético no interior da totalidade dos processos da emancipação humana.

Da perspectiva material-dialética de Marx, todo o processo ou movimento de desenvolvimento do real é uma luta de forças contrárias que acontece em função de contradições internas. A luta de contrários é inevitável na medida em que há polos opostos, contraditórios, convivendo no interior de uma mesma essência ou Ser.

As contradições dialéticas ocorrem se Tese e Antítese coexistem admitidas como transitórias. Atendidos esses requisitos, Tese e Antítese poderão estar superados na Síntese. Mas da perspectiva dialética em que a contradição é a força movente do real, não há Síntese absoluta; a “verdade” acerca de algo é aceita apenas como saber parcial-temporário porque condicionado por circunstâncias. Quer dizer: a verdade o é somente segundo certas condições e relações, num tempo e lugar, que não param de mudar em virtude do trabalho dos homens, do movimento da Natureza.

Quando esses preceitos da dialeticidade são considerados em um estudo analítico da socialidade erigida e regida pela lógica e poder do Capital, por exemplo, somos induzidos a concluir que este tipo de organização (social, política, econômica, educacional, cultural etc.) da vida não é uma realidade uniforme e eterna. Logo, é falso dizer que a lógica e poder do Capital consigam se materializar, de modo eficiente e suficiente, sempre na direção de fazer com que o existir da cidadania favoreça, unicamente, o *status quo* e a *práxis* burguesa.

Formar o indivíduo para a condição cidadã é educá-lo para experienciar sua condição de animal sociopolítico². A condição cidadã funda-se sobre direitos e deveres,

1 Universidade Estadual do Piauí – UNESPI

2 “O ser humano é, no sentido mais literal, um *Zoon politikón*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (MARX, 2011b, p. 40). “O homem é, por natureza, se não — como julga Aristóteles — um animal político, em todo caso um animal social” (MARX, 1992, p. 375).

econômica e sociopoliticamente justos e historicamente construídos. A efetividade desses direitos e deveres, bem como a luta contra os entraves a eles, eis as razões da importância da formação educacional para o exercício da cidadania. Numa sociedade dirigida por uma lógica/poder que obstam as condições à emancipação, o cidadão é o indivíduo que participa das lutas contra esse poder/lógica explorador, alienador e opressor. Cidadão é o ser que se compreende e age como ser sociopolítico contra esses resultados e, ao mesmo tempo, em defesa da socialidade sadia; cidadão é o ser ética e politicamente ativo e comprometido com ideias, práticas e valores políticos, econômicos, culturais, estéticos etc., que ajudam a engendrar, preservar e potencializar as bases da formação omnilateral do homem, que é a trilha a ser seguida para a conquista da emancipação humana.

Considerando esse conceito/caracterização de cidadão/cidadania, poder-se-ia perguntar: o que o inspirou/moldou? Por que inferir que a condição cidadã favorece as lutas pela construção das condições à emancipação humana?

Em sua acepção hodierna, a cidadania é uma invenção da burguesia revolucionária francesa da segunda metade do século XVIII. A burguesia criou a cidadania, todavia, com o fito de realizá-la dentro de certos limites a ela convenientes. Por exemplo: ela propôs a cidadania, sobretudo como uma formalidade jurídica. A cidadania nasce, pois, como um artifício para proclamar objetivos humanísticos que não deveriam ser materializados. E por que “não deveriam”? Porque a burguesia soube, desde o início, que a vivência objetiva dos direitos dos cidadãos ia de encontro aos interesses do espírito e práticas capitalistas e das pretensões dela (burguesia) de existir como classe social hegemônica.

No decorrer do século XX, paulatinamente, a classe burguesia foi perdendo a condição de evitar que os direitos humanos se concretizassem como direitos sociopolíticos. A burguesia seguiu perdendo sua capacidade de manter os direitos dos cidadãos na forma ideal, ideal e abstrata das leis, na medida em que tais direitos iam sendo convertidos em forças práticas tendentes contra a lógica/poder do Capital. A formação para a cidadania, pois, na medida em que foi assumida como objetivo de práticas educativas, por exemplo, transpôs limites teóricos e se estruturou como arma política crítico-revolucionária contra a lógica e o poder do Capital. E o que explica, em sentido ontológico, essa transmutação da cidadania? Afirmamos que é o fato de a cidadania ser dialética, constituída de contradições; e que, portanto, seu maior ou menor potencial emancipatório ou alienatório depende de como ela é usada na vida prática: como ação conformatória ou atitude crítico-revolucionária.

A dialética de Marx compreende e explica o real, e a História, como movimento e produto de forças antagônicas. Para ser congruente com essa esse ponto de vista, os marxistas devem advogar a dialeticidade do real e, no caso específico, o caráter dialético da cidadania ou emancipação política. É dentro dessa teia dialética que se pode dizer, com Marx, que a cidadania difere da emancipação humana, precisamente porque esta é a superação dialética daquela. Ora, apenas um pensar dirigido pelo viés positivista lógico-formal pode garantir que a emancipação política e a emancipação humana são polos que não podem coexistir pelo fato de serem extremos que se excluem mutuamente.

É limitada, decerto, a visão pela qual se infere que os processos de formação de indivíduos como cidadãos, por exemplo, como objetivo de políticas públicas propostas e desenvolvidas pelo Estado capitalista brasileiro, conseguem unicamente fortalecer a lógica e o poder do Capital. O erro consiste em não admitir que tais políticas fazem

parte da dialeticidade do real e, como tais, estão eivadas de contradições.³ Obviamente, aquilo que é forjado pela lógica e poder do Capital tem a marca e a ideologia capitalista. Mas, em conformidade com o pensamento dialético de Marx, devemos dizer que a formação educacional para a cidadania, mesmo a propiciada pela Educação desenvolvida sob os ditames e para cumprir interesses do Capital, é um processo dialético, nutrido por contradições, de modo que a formação para a cidadania também contraria interesses capitalistas. O contrário disso é a aceitação da lógica formal positivista que nega o papel das contradições; é a negação do princípio material-dialético marxiano que prescreve que se deve partir do mundo real e concreto, que no caso é capitalista, para transformá-lo materialmente.

Quais são as relações que, em acordo com Marx, podemos estabelecer entre cidadania e emancipação? Entendo que seja a seguinte: a expressão “emancipação política”, utilizada por Marx, equivale ao que, já desde o século XIX, nos documentos e constituições franceses e até os dias de hoje, nomeamos de “cidadania”. Sendo assim, formar pessoas para o exercício da cidadania é o mesmo que prepará-las para a vivência da emancipação política. E como para Marx a emancipação política é um passo rumo à emancipação humana, então, a prática cidadã é um progresso que se faz na direção da emancipação dos homens.

Antes de dissertar sobre as assertivas do parágrafo anterior, observo que: 1) o conteúdo (quantidade e qualidade) da cidadania dos dias de hoje e as condições de seu usufruto são mais e melhores que os da época de Marx; 2) estou a considerar como ponto de partida a acepção moderna de “cidadania”. Um importante fundamento dessa concepção são os “direitos naturais”, nos quais se baseiam as constituições e declarações dos direitos dos homens e dos cidadãos, notadamente as francesas, que serviram de base para as críticas de Marx nos seus textos *Sobre a questão judaica*.

Locke, Pufendorf, Rousseau e outros, cada um a seu modo, defendem o jusnaturalismo; ou seja: 1) a existência dos direitos naturais, que são inatos, pessoais e intransferíveis; 2) que tais direitos precedem e independem de normas jurídicas estatais e/ou de valores morais oriundos da convivência social. Dentre os direitos naturais está o direito de a pessoa dispor, como lhe aprouver, da sua liberdade individual, dos seus bens materiais e dos produtos destes bens etc. Na prática, o direito natural quer garantir a existência independente do indivíduo. A socialidade, a existência desta ficaria na dependência da celebração de um pacto ou contrato social capaz de instituir o Estado como poder moderador dos direitos. Ao Estado cabe a tarefa de converter direitos naturais em direitos sociais, e garantir estes últimos mediante seus poderes. Foi nesse sentido que o Estado moderno burguês francês proclamou os direitos dos homens e dos cidadãos após a *Revolução de 1789*.

O Estado moderno burguês francês, ao tentar exercer seu papel de conversor dos direitos naturais em sociais, criou duas modalidades de direitos que não deveriam se tocar: de um lado, “*les droits de l’homme*”; do outro, “*les droits du citoyen*”. Marx, n’a *Questão judaica*, ao discorrer acerca dessas duas esferas, o faz do ponto de vista dialético. É em razão da visão dialética que ele sintetiza a relação entre emancipação política e humana asseverando

3 “Para autores que se baseiam numa leitura mecanicista do marxismo, as políticas sociais seriam nada mais do que um instrumento da burguesia para legitimar sua dominação. É como se as políticas sociais fossem uma rua de mão única: somente a burguesia teria interesse num sistema educacional universal e gratuito, numa política previdenciária e de saúde etc., já que, por meio desses institutos, não só ampliaria sua taxa de acumulação, mas obteria ainda o consenso das classes trabalhadoras, integrando-as subalternamente ao capitalismo. Essa posição, por ser unilateral, é equivocada. Como todos os âmbitos da vida social, também a esfera das políticas sociais é determinada pela luta de classes.” (COUTINHO, 1999, p. 51).

que: “a *emancipação política* é, sem dúvida, um *grande progresso*; ela não é, decerto, a última forma da emancipação humana, em geral, mas é a última forma da emancipação política *no interior* da ordem mundial até aqui [existente]” (MARX, 2009, p. 52, grifos meus). Segundo esses termos marxianos, *a emancipação política existe como mediação, como transição (para), como um momento do processo dialético da concretização da emancipação humana.*

A emancipação política, tal como prescrita nos documentos franceses, assegura que é “por meio do Estado [que] o homem se liberta [e é libertado] politicamente” (MARX, 2009, p. 48). Porém, diz Marx, o Estado é um poder de classe, parcial, que, portanto, somente pode proporcionar a cidadania; quer dizer: apenas a emancipação política, restrita. E a “emancipação política [...] não é a emancipação consumada [...], o modo desprovido de *contradição*, da emancipação *humana*” (MARX, 2009, p. 48). O fato de a emancipação política ser provida de contradições nos autoriza a concluir que ela é um momento do processo do desenvolvimento dialético que culmina na conquista da emancipação humana.

A cidadania, a emancipação política, é emancipação parcial porque é somente a garantia dos direitos humanos “de um modo abstrato e limitado” (MARX, 2009, p. 48) no corpo de leis proclamadas pelo Estado. O caráter “abstrato e limitado” dessa emancipação faz aparecer o homem cindido em dois mundos que não se conectam: Por um lado, o cidadão, “o homem (do mundo) público”, comunitário; mas abstrato. Por outro lado, o indivíduo burguês, “o homem (do mundo) privado”, real; porém, isolado dos seus pares (MARX, 2009, p. 53). De um lado, “a vida genérica” (social); do outro, a “vida individual” (MARX, 2009, p. 58). Essa “*decomposição* do homem [...] *é a própria emancipação política*” (MARX, 2009, p. 53). E sendo a emancipação política a “decomposição do homem”, então ela não pode ser síntese, mas tão-somente um momento da totalidade do processo de emancipação.

A questão é: sendo a emancipação política um instrumento de cisão ou decomposição do Homem, tem essa forma de emancipação algum valor? A essa questão, respondemos, que “sim”. O argumento dessa nossa resposta é simples: a emancipação política, a cidadania, é parte do movimento material-dialético do real e, como tal, produz contradições; quer dizer: em que pese o fato de a emancipação política ser uma proposição da lógica e poder do Capital, é certo que ela também engendra mecanismos que defrontam esse poder e lógica. Na dialética, a contradição é parte do conteúdo da coisa, do Ser. As contradições, portanto, moram dentro da emancipação política e eclodem com o desenvolvimento desta. E as contradições podem, inclusive, produzir o efeito de rejuntar os dois mundos do Homem.

A emancipação política é a forma de emancipação que a burguesia necessita e propõe por meio dos três poderes do Estado. Nesse tipo de emancipação o “*citoyen*” é admitido apenas na forma abstrata da lei, enquanto que o “*bourgeois*”⁴ é o homem encarnado, concreto, com poder de ação. Como se supera essa cisão entre a condição cidadã e a burguesa? Superando o caráter meramente formal-abstrato das leis pelo exercício, no mundo da vida, dos direitos do cidadão: os direitos políticos. Afinal, os “direitos *políticos* [...] só podem ser exercidos na comunidade com outros. A *participação* na *comunidade* e, decerto, na comunidade *política*, no *sistema de Estado*, forma o seu conteúdo” (MARX, 2009, p.

4 Essa separação é formalizada, por exemplo, na *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (França, 1791). Já no título desse documento está dito que os direitos do homem (do indivíduo privado e real) são diferentes dos do cidadão (do ser genérico/social/comunitário e abstrato). Marx ilustra essa dissociação com um exemplo: referindo ao texto (Artigo 6) desse ordenamento jurídico francês, ele diz: “O direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com o homem, mas, antes, no isolamento do homem relativamente ao homem” (MARX, 2009, p. 63-64).

61). O exercício da cidadania, enquanto forma de participação na vida comunitária, dá-se pela vivência dos direitos políticos, e é uma maneira de configurar a emancipação política em meio (re)compositor do homem como ser integral. A emancipação política pode ser convertida em exercício de poder sociopolítico em favor da vida social salutar, e contrário à hegemonia do poder econômico burguês que explora, aliena e oprime. Nesse sentido, formar cidadãos, emancipar politicamente, é um perigo à estabilidade da lógica e poder do Capital.

À lógica/poder do Capital interessa manter o homem cindido. Contudo, o conteúdo e as ações cidadãs podem ser convertidos em dispositivos antiexploração, antialienação e antiopressão. Por essa razão, a concretude da cidadania representa um perigo aos alicerces do Capital e à necessidade deste de existir como lógica da vida social. Para evitar esses perigos, a lógica e o poder do Capital buscam eliminar ou subordinar os direitos do cidadão aos objetivos e práticas capitalistas. É agindo de acordo com essa meta, assegura Marx, que

o Estado rebaixa a *comunidade política* dos emancipados [politicamente] a mero *meio* para a conservação dos direitos do homem [que se isola]; que, portanto, declara o *citoyen* servidor do *homme* egoísta; degrada a esfera em que ele [o homem] se comporta como ser genérico [social, cidadão] à esfera em que ele se comporta como ser parcelar (MARX, 2009, p. 66).

Apesar dos desvirtuamentos criados pela lógica e poder do Capital, que muitas vezes se utiliza dos poderes estatais, a emancipação política é explicitamente reconhecida por Marx (2009, p. 52) como “um grande progresso”. E acrescentamos que Marx, em coerência com sua perspectiva material-dialética, está a falar de “progresso” dialético. Neste sentido, devemos entender, com Marx, que a cidadania é um momento de superação de outro momento histórico, a saber: aquele em que os direitos do cidadão não eram reconhecidos nem mesmo na forma da lei. Os direitos do cidadão nasceram como antítese à situação de total inexistência de direitos sociopolíticos. A emancipação política é também um “progresso” no sentido que seu conteúdo é um sustento teórico-prático por meio dos quais são erguidas lutas contra as desigualdades sociais, econômicas etc., impeditivas da emancipação humana. A vivência da cidadania pode se configurar, pois, como luta sociopolítica que gesta condições à *emancipação humana*. A condição para a conquista efetiva da emancipação é o fim da cisão do Homem; e um dos passos para o fim desta divisão é a experiência da cidadania, da emancipação política. Portanto, pode-se dizer que *a emancipação humana nasce como superação da emancipação política*, isto é:

quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual — na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais —, se tornar *ser genérico* [social]; quando o homem reconhecer e organizar as suas *forces propres* [individuais] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* — [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009, p. 71-72).

Quando cada indivíduo integrar em si mesmo, como “força própria”, o cultivo associado dos direitos individuais (“naturais”) com os direitos sociopolíticos (do cidadão), só então as bases da emancipação humana estarão cimentadas. A emancipação humana é a condição em que foi superada a separação entre o homem real e o cidadão abstrato; é a situação em que a concretude dos direitos do cidadão permitiram condições para que os

indivíduos vivenciem, em sociedade, a plenitude da liberdade humana, da igualdade social, do trabalho livre etc. A emancipação humana é o estado de condições reais e concretas que viabilizam a vida comunitária sadia porque, afinal, “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, 2007b, p. 534). “Somente na comunidade [o] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos” (MARX, 2007a, p. 64), sua vida *omnilateral*.

A emancipação deste tipo é uma “emancipação radical”. Ser “radical” não é crer ser possível suplantar o mundo real e concreto por meio de críticas contundentes; não é confiar que se pode ultrapassar o movimento material-dialético do real sem vivenciá-lo como tal. A emancipação é radical no sentido que “toma os homens como suas raízes” e frutos; quando consegue “*derrubar todas as condições* em que o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível [...]” (MARX, 2010, p. 151). A questão é: uma emancipação desse tipo, que toma os homens reais e as condições materiais em que eles vivem, pode ser executada descartando-se a Educação que visa formar pessoas para o exercício da cidadania?

Respondendo com Marx, dizemos que “não”. “Não” porque, como sentença Marx (2010, p. 152-153), uma “revolução radical” requer alguns “pressupostos e o campo de cultivo”. A Educação é um “campo” fértil onde se pode “cultivar” um importante “pressuposto” da emancipação humana radical-integral: a formação para a cidadania. Neste sentido, entendemos que, conforme pensa Marx, a realização do objetivo “formar o indivíduo como cidadão” é harmônica com o *télos* da emancipação humana. Para tanto, o educar tem de ser a unidade dialética da teoria e da prática (*práxis*) a fim de se evitar o erro dos alemães que, no dizer do Marx, queriam, partindo da “emancipação teórica” (da filosófica especulativa de Hegel, Schelling, etc.), saltar sobre a emancipação política para alcançar, imediatamente, a emancipação humana.⁵

A emancipação humana é um processo histórico dialético e só será plena na sociedade dos comuns (comunista), onde a educação unilateral, o trabalho livre, a liberdade humana e a igualdade social serão os fundamentos da totalidade dos pensamentos, valores, práticas e relações que constituem o curso da vida dos homens. A condição cidadã, enquanto fase do processo material-histórico (dialético), semeia esses requisitos para o advento da emancipação humana. A condição cidadã é congruente com o ideal da emancipação humana no sentido que faz nascer contradições que impulsionam um novo modo de pensar e ser dos homens no interior do mundo existente e vigente: o mundo capitalista. Afinal: vale o princípio marxiano de que a realidade emerge, dialeticamente, do real e concreto. A emancipação humana não nasce de quimeras, da utopia, no sentido negativo deste termo.⁶

Vale a pena ressaltar que a emancipação humana e seu *locus* por excelência, a sociedade comunista, não serão engendrados, imediatamente, da sociedade capitalista,

5 Segundo Marx, os alemães desejavam a emancipação humana seguindo o curso da sua “consciência teórica” filosófica, mas desconsiderando as mediações materiais. Já os franceses, fiéis à materialidade, buscavam implantar a emancipação política (parcial) como um passo rumo à emancipação humana (universal). A esse respeito, Marx escreveu: “Na França, a emancipação parcial é o fundamento para a completa emancipação. Na Alemanha, a emancipação total constitui uma *conditio sine qua non* para qualquer emancipação parcial. Na França é a realidade, na Alemanha é a impossibilidade de uma emancipação progressiva que deve dar origem à completa liberdade [plena emancipação]” (MARX, 2010b, p. 155).

6 A utopia é “negativa” se seu conteúdo é desvinculado do mundo real; e é positiva quando, vinculada à realidade, projeta ideias, valores etc. A negação acríica deste último significado da utopia gera quietismos e deixa valer, *Ad aeternum*, o estado de ser e pensar vigentes.

que é a sociedade parida e alimentada pela lógica/poder do Capital. Esta lógica/poder, movida pela necessidade de expandir o domínio do capitalismo, propõe a Educação como instrumento de formação da condição cidadã/emancipação política. Esta, porém, apesar de emanada do solo capitalista, é fenômeno dialético e, como tal, mutável porque preñhe de contradições. A cidadania, quando o indivíduo a assume como “*força própria*”, caso seja ela coletivamente assumida como “*força social*” convertida em “*força política*” nas lutas de classes, pode ser realizada como força contrária ao poder e à lógica do Capital⁷, uma vez que a vitalidade destes exige que as forças “*políticas*” e “*sociais*” dos indivíduos lhes sejam subalternas.

Passemos, então, às palavras finais.

A cidadania, a condição cidadã, é a forma atual de dizer “emancipação política”; é a garantia de direitos individuais (direito à vida, à crença, à liberdade pensamento e expressão, de ir e vir etc.), políticos (direito à livre organização e associação, de votar e ser votado etc.) e sociais (direito ao trabalho, educação, saúde, habitação etc.). A vivência objetiva — individual, política e social — desses direitos pode bem ser nomeada de exercício da condição cidadã; mas esta, dizemos com Marx, não corresponde à emancipação humana integral.

Todavia, consoante o pensamento dialético de Marx, a emancipação política ou cidadania, é um passo dentro do movimento dialético rumo à conquista da emancipação humana. É um passo no sentido que faculta a atividade de transposição dos direitos do campo formal-abstrato para o mundo da vida real e concreta dos seres humanos. É lícito pensar que a prática educativa que objetiva formar para a cidadania corrobora com essa mudança. Nos educandos, a “transposição” se inicia quando neles são infundidos valores sociais, éticos, políticos, estéticos etc., pondo-os no caminho de compreender e construir lutas sociopolíticas tendo em vista a conquista da emancipação humano-social; e se complementa quando os ajuda a aproveitar as circunstâncias para fazer nascer condições e perspectivas que favoreçam a tarefa de superação da existência da lógica do Capital como lógica social.

Não afirmamos que a emancipação política perde sua filiação em relação ao Estado capitalista burguês; tampouco proclamamos que a cidadania proporciona o pleno rompimento com os valores e práticas burguesas que a gestaram. Também não asseguramos que o objetivo “formar o cidadão” seja o ápice dos fins de uma educação-escolar-formal fundante de todo o processo da emancipação humana. O que asseveramos é que a efetividade da formação para a cidadania colabora fortemente no processo de formação omnilateral, cuja finalidade é a emancipação humana que, certamente, interessa aos trabalhadores oprimidos, explorados e alienados pelo poder/lógica do Capital. O que dizemos, com Marx, é que a emancipação política, a cidadania, é um avanço, e não a totalidade, dos processos de emancipação. Entendemos que o pensamento de Marx nos autoriza a defender que a emancipação política é um momento dos processos materiais-dialéticos que rumam para a conquista da emancipação humana. Sendo assim, é pertinente com o objetivo de libertação dos homens a formação para o exercício da cidadania.

É falso dizer que os processos de formação e exercício da cidadania, ainda que sob a égide da lógica/poder do capital, sirvam sempre e exclusivamente aos propósitos do

7 “A ampliação da cidadania — esse processo progressivo e permanente de construção dos direitos democráticos que caracteriza a modernidade — [...] termina por se chocar com a lógica do capital” (COUTINHO, 1999, p. 53).

Capital. Esses processos são dialéticos; logo, repletos de contradições. Por conseguinte, não devem ser descartados sob o argumento de que são produtos da lógica/poder do Capital. A consciência da dialeticidade do real não posta o indivíduo de joelhos diante do poder e domínio da burguesia. Antes, coloca-o na posição de confronto: em pé, inserido no contexto histórico e disposto a agir aproveitando as circunstâncias para transformação da realidade, ciente de que as contradições são moventes do processo material-dialético determinante do real.

Enfim: a cidadania é um produto dos interesses, valores e práticas burguesas capitalistas; ela foi gestada para forjar, sustentar e potencializar a lógica e o poder do Capital. Todavia, olhando de dentro da perspectiva dialética de Marx, não se pode conceber algo com valor eternamente prefixado e imutável, não-contraditório. Por essa razão, é indevido empedrar o momento onto-histórico do surgimento da cidadania desconsiderando-a como produto dialético, e admitindo-a somente como eterna resultante da atividade política burguesa de tez positivista e reacionária. Porque regida pela dialeticidade do movimento do real, a cidadania não está ontologicamente condenada a ser uma determinação (forma/força/meio) fixa e mui particular que emana, sustém e potencializa a hegemonia da lógica e poder do Capital.

Referências bibliográficas:

COUTINHO, Carlos N. Cidadania e modernidade. In: *Revista Perspectivas*. São Paulo, 1999, nº, p. 41-59.

DIAS, Antonio. *A “educação para todos” como perspectiva de superação do capital como lógica social: análise com base no pensamento dialético de Marx*. Tese de Doutorado em Educação (Filosofia da Educação), FaE, PPGED, Universidade Federal de Pelotas, RS. Pelotas: 2016, 274 f.

DIAS, Antonio. *Emancipação e democracia em Marx*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, ICA, PPGF da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: 2009, 171f.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Introdução à Crítica da Economia Política. In: MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857*. Tradução Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Para a questão judaica*. Tradução José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

_____. [Teses] Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007b.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política (Livro primeiro: o processo de produção do Capital, tomo II)*. Tradução José Barata-Moura *et. al.* Lisboa: Edições Avante, 1992.

Filosofia, política e democracia: A emancipação como chave de leitura da condição humana

Antonio Glaudenir Brasil Maia¹
Renato Almeida de Oliveira²
Ricardo George de Araújo Silva³

Introdução

Por em debate a questão da emancipação humana significa refletir acerca da forma de sociabilidade estabelecida contemporaneamente. Diante das crises da atualidade, o conceito de emancipação põe-se como uma chave de compreensão da situacionalidade do homem hodierno no sentido de que nos coloca diante da nossa tarefa histórica de conquistar a nossa humanidade, da qual fomos destituídos pela racionalidade sistêmica da produção burguesa e pela lógica do capital.

Inicialmente o próprio termo emancipação pode ser aludido seguindo aqui a leitura que Adorno (1995, p. 169) expressou em seus escritos, a saber:

Para precisar a questão, gostaria de remeter ao início do breve ensaio de Kant intitulado, resposta à pergunta: o que é esclarecimento? Ali, ele define a menoridade ou tutela e, deste modo, também a emancipação, afirmando que este estado de menoridade é auto-inculpável, quando sua causa não é a falta de decisão e de coragem de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem. Esclarecimento é a saída dos homens de sua auto-inculpável menoridade.

Embora o projeto emancipatório da modernidade tenha incorrido naquilo que o próprio Adorno considerou o paradoxo da razão esclarecida, a categoria da emancipação ainda se mantém como chave de leitura para a condição humana e, observando-se os horizontes do pensamento em geral, é plausível – a título de articulação com a proposta da temática da presente reflexão – inferir que as condições de efetivação da emancipação como bem fundante para a existência humana é um elemento intransponível para se pensar a democracia.

A intenção não é proceder com uma análise do ponto de vista histórico-conceitual tampouco uma reconstrução histórica da origem dos termos centrais do presente texto. O que se pretende é compreender que a categoria emancipação em si pode ser considerada uma espécie de eixo articulador de diferentes pontos de vista que a reconhecem como premissa

1 Universidade Estadual Vale do Acaraú -UVA

2 Universidade Estadual Vale do Acaraú -UVA

3 Universidade Estadual Vale do Acaraú -UVA

‘inalienável’ para o ser humano. Do mesmo modo, é incontestável que a emancipação se configura como a ideia central da reflexão filosófica ao mesmo tempo em que se apresenta como a única ideia que dispomos no sentido da tradição filosófica (emancipação como intencionalidade da reflexão e herança) que agrega múltiplas reflexões sobre a existência humana. Porém, a perspectiva da emancipação, da democracia, da política e mesmo da filosofia devem ser tomadas para além do prisma dos metadiscursos, ainda mais quando se leva em consideração os desdobramentos do fim da modernidade, da metafísica e dos discursos totalizantes.

Por isso, um dos pontos cardeais da presente reflexão considera como premissa refletir sobre a emancipação para além das metanarrativas que absolutizaram o discurso em torno desta categoria, inviabilizando pensá-la de forma mais flexível e condizente com os anseios, com as demandas dos homens contemporâneos. É nesta linha de reflexão que acreditamos ser possível ponderar os elementos de uma emancipação verdadeiramente humana, uma emancipação que se configure como um bem para os indivíduos.

Nossos referenciais teóricos pertencem a tradições filosóficas diversas, porém, dialogam na medida em que se debruçam sobre a questão da emancipação. Karl Marx, Hannah Arendt e Gianni Vattimo, dentre outros, nos possibilitam abordar nosso problema com uma gama de elementos que conectam reflexões sobre os limites e as possibilidades da sociabilidade contemporânea. E a riqueza do tema está exatamente nesse diálogo, o que demonstra sua importância e pertinência ao longo dos tempos.

A crítica da emancipação como metanarrativa

A emancipação humana sempre se configurou como uma questão fundamental para a Filosofia e nisso se expressa a sua missão radicalmente política. Com isso, a Filosofia que se propõe a contribuir para a emancipação do homem evidencia o seu propósito político. Isso permite inferir, ao analisar a vocação filosófica orientada para a política, que a tarefa da transformação da sociedade, do homem e do mundo passa pela Filosofia. Por isso, a escuta atenta e a crítica permanente do presente se tornam fundamentais para a prática filosófica sempre na direção do bem político da comunidade: a emancipação humana. Esta sempre se configura como bem maior na comunidade política, sendo assim necessário compreender, no âmbito da crítica do existente, que a Filosofia se constitui, ao lado da Política, como intérprete dos sinais dos tempos, momento fundante de uma práxis orientada para a emancipação humana que supere as contradições da sociedade burguesa.

Contudo, a Filosofia sempre pensou a emancipação como se fosse a realização de um modelo dado desde a origem, ou seja, a ideia de emancipação sempre se fundou sobre a pretensão de buscar a efetivação de um modelo originário. Por exemplo, a Revolução Francesa pensava uma emancipação universal que fosse capaz de efetivar para todos os seres humanos, independente das suas diferenças naturais, físicas, intelectuais ou sociais. Era uma forma absoluta de emancipação a partir de um ideal rígido de humanidade. A revolução proletária, por sua vez, era concebida como capaz de restituir a verdadeira essência humana, alcançada por meio da lógica de superação crítica que configurou a leitura dialético-emancipativa, a qual inspirou diversas correntes e tradições. Essência humana, no sentido pensado pelos revolucionários, não passava de um ideal universalizante. Nesse sentido, a compreensão da emancipação como metarrelato inspirou sempre as tradições políticas e filosóficas, e se percorrermos a história da Filosofia encontraremos sempre a presença da emancipação como categoria fundamental, de modo que a

[...] Emancipação significa tudo àquilo que os filósofos prometeram. Prometiam um conhecimento melhor da realidade, porque depois seriam mais livres e poderiam intervir sobre a realidade. O próprio Aristóteles, em um dos primeiros livros da *Metafísica*, fala do fato de que não se pode conhecer tudo, o qual é óbvio, porém, se pode conhecer de tudo através dos princípios. Se eu conheço os princípios, os archai, posso de alguma maneira dominar a realidade. Emancipação é o sonho tradicional da Filosofia: te prometo uma maior felicidade se seguir ou compartilhar o que te ensino” (VATTIMO, 2011, p. 26)

No entanto, embora racionalidade e emancipação tenham sido conceitos correlatos ao longo de toda a modernidade, hoje sabemos que a forma de racionalidade que se instaurou não caminhou nos mesmos passos da efetivação emancipação humana. No máximo, o que a modernidade nos legou em termos de emancipação foi um reconhecimento jurídico-político que se circunscreve ao campo do formalismo. Faz-se necessário, em nosso tempo, repor a questão outrora posta por Marx na primeira metade do século XIX: “De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?” (MARX, 2010, p. 36).

A emancipação conquistada pelos modernos, entendida como a instauração de um Estado secular, de direitos universais e que reconhece todos os indivíduos como cidadãos, deve ser considerada como limitada. Essa emancipação política é “uma fase que não se completa com o mero desenvolvimento e aperfeiçoamento de um Estado liberto das convicções religiosas, de um Estado que ampliaria progressivamente o espaço de liberdade tornando inevitável a emancipação” (IASI, 2007, p. 49). Ao contrário, o Estado politicamente emancipado garante as condições materiais para a não efetivação da plena emancipação humana, na medida em que sustenta uma forma de sociabilidade que destoa de qualquer princípio humanitário.

Tendo isso em mente, passamos então para uma das questões fundamentais da presente reflexão: podemos, de antemão, considerar ainda a emancipação como um metarrelato? Certamente que corremos o risco de incidir neste erro. Para tanto, precisamos, antes de tematizarmos a categoria emancipação, deixar claro que por metarrelato se compreende, seguindo Lyotard em sua obra *A condição humana* [1988], uma tipologia de discurso que tem uma função de “legitimação”, reconhecida nos grandes sistemas filosóficos, chamados relatos emancipadores, que reinaram na modernidade (e definiam uma ideia da história, processo, etc., teleologicamente orientado em função do progresso, e de um sujeito revolucionário). Sabe-se que a emancipação marcou a intencionalidade da tradição filosófica e política nas mais variadas vertentes e épocas.

No entanto, Lyotard profere críticas às chamadas metanarrativas, o que evidencia a sua postura incrédula em relação ao projeto moderno. Para ele, o fracasso do projeto moderno, justificou-se por questões fundamentais, tais como, o caso de Stalin como o reverso da revolução proletária – que esta fora concebida como capaz de restituir a verdadeira essência humana – e o caso de Auschwitz como efeito colateral da própria racionalidade moderna. A tese do fim dos metarelatos é retomada por Lyotard também em sua obra posterior *Condição Pós-moderna*, intitulada *O Pós-moderno explicado às crianças*. Correspondência de 1982-1985, quando o mesmo afirma que:

O meu argumento é o de que o projeto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, ‘liquidado’. Há formas de destruição, diversos nomes que a simbolizam. ‘Auschwitz’ pode ser considerado como um nome paradigmático para o ‘inacabamento’ trágico da modernidade.” (LYOTARD, 1993, p. 32.).

Portanto, para dar termo à questão posta anteriormente, a saber, se é possível considerar a emancipação como metarrelato, é necessário repensar a ideia de emancipação para superá-la em termos teleologicamente orientado em função do progresso. Consideramos, por conseguinte, que embora muitos discursos acerca da emancipação se finquem numa espécie de metarrelato, a Filosofia e as práticas políticas contemporâneas abrem-se, paulatinamente, a novas formas de pensar a autonomia dos seres humanos, não mais a partir de ideais, de arquétipos, de imagens cristalizadas. Ao contrário disso, considera-se a diversidade fática do mundo, a pluralidade dos discursos, o lugar da fala de cada sujeito, seja do ponto de vista epistemológico, seja do político.

Como nos referimos anteriormente, a luta pela emancipação sempre inspirou, ao longo da história da humanidade, movimentos de contestação das injustiças e das desigualdades (esta representa, por exemplo, a luta comunista). Mas, a trajetória da luta não alcançou os patamares desejados. Por exemplo, da crise do socialismo real se pode incluir também certa perda da confiança no poder emancipatório da Filosofia, na sua capacidade de produzir os efeitos práticos sobre a vida individual e coletiva da humanidade. A queda da revolução socialista na URSS, na China [e também em Cuba], acrescida da condição de guerra e violência que configura nossa atualidade, pode ser associada, de certo modo, a “[...] renúncia da filosofia da sua responsabilidade histórica e política. Quando as armas da crítica não se fazem mais escutar – da opinião pública, dos políticos, etc. – se poderia dizer, usando ainda uma expressão de Marx, que é a crítica das armas a tomar a palavra”. (VATTIMO, 2009, p. 105).

Tal renúncia expressa, de certo modo, a redução da Filosofia a uma espécie de situação acadêmica bem traduzida por Marx nas Teses sobre Feuebach, em especial, quando ressalta que a Filosofia teria a missão de transformar o mundo e não apenas de limitar-se a interpretá-lo. Sob a influência da dominação econômica em cada território da vida humana, a Filosofia encontrou a razão de sua “redução” a uma função meramente ‘descritiva’⁴ da condição humana, ou de auxiliar das ciências – se assim, desejarmos.

Tendo em vista que a leitura crítica de Marx, como pensa Vattimo, ainda permanece presente no pensamento contemporâneo, o que ainda pode ser ponderado com relação ao papel da Filosofia ante ao desafio da emancipação (e, por conseguinte, da democracia)? Para responder a tal pergunta é imprescindível reconhecer que na sociedade capitalista impera ainda uma falsa consciência condicionada pela ideologia dominante, sendo, é claro, um ponto de partida já apontado por Marx. Embora (os filósofos marxistas) não se tenha obtido a transformação do mundo de modo

4 Observando-se o que interpreta Gianni Vattimo, na obra *Oltre l'Interpretazione* (1994), sobre a crítica de Marx a Filosofia à luz da tese sobre Feuebach, é importante ressaltar que a transformação do mundo exige previamente uma transformação do modo de pensar, exigência que antecede a própria transformação do mundo: a leitura de Vattimo considera que a afirmação marxiana nas teses sobre Feuebach não desacredita a Filosofia (aqui entendida como Hermenêutica), tendo em vista que Marx manifesta que toda interpretação deve produzir uma transformação, diferente do que ocorre com a descrição que impõe uma realidade. Portanto, a tarefa da Filosofia hoje em dia não é descrever, senão aprender a interpretá-lo de maneira produtiva, ou como sentenciou Vattimo em OI (1994): “Os filósofos apenas descreveram, é chegada a hora de transformar o mundo”. Mas não cabe aqui desenvolver todas as implicações de cunho hermenêutico sobre tal leitura, porém sugere-se as obras OI (1994) e AD (2009).

satisfatório isso não significa que o enfoque político estivesse errado, ao contrário, a crítica da sociedade burguesa e a luta pela emancipação ainda se mantém vivas. A tarefa da Filosofia que quer mudar o mundo, na crítica da ideologia dominante: isso demonstra que não apenas a herança marxiana também está presente como a propensão da narrativa da emancipação constitui uma ideia regulativa da própria crítica filosófica do presente e das escolhas tomadas ante ao cenário existente, o que “[...] talvez a filosofia possa começar a transformar o mundo ao invés de limitar-se a contemplá-lo”. (VATTIMO, 2009, p. 115) A transformação do mundo passa pela Filosofia, sendo a emancipação uma ideia regulativa, isso exige o confronto crítico com a realidade existente e não como atitude de contemplação.

Nessa linha de reflexão, o pensamento de Marx, sob um determinado horizonte interpretativo, pode nos fornecer elementos teóricos fundamentais. Em primeiro lugar, pensar a emancipação exige um confronto com a realidade efetiva, ou seja, teorizar a emancipação humana sob o viés teórico marxiano significa confrontar o mundo material, especificamente, a sociedade burguesa. Em que consiste essa realidade material? Consiste exatamente no engendramento e reprodução do sistema produtor de mercadorias, o capital. Em segundo lugar, a emancipação demanda, para a sua efetivação, a superação de um formalismo político-jurídico e filosófico nos moldes de um universalismo abstrato. Isto quer dizer que, em Marx, o ideal regulatório da emancipação requer a incorporação desse ideal, a sua realização, no cotidiano dos indivíduos.

Por conseguinte, é possível repensar a questão da emancipação não mais como metanarrativa, mas como um ideia regulativa que se expande, elastece. Para tanto, é preciso superar o discurso universalizante e voltar-se para o fático, para o efetivo, sem a busca de uma verdade cristalizada, totalitária. Ou ainda, a emancipação torna-se efetiva quando

[...] o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forças propias” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p. 54)

Compreender o homem na qualidade de homem individual, real significa entendê-lo como um ser de relações materiais, concretas, estabelecidas em condições efetivas, não ideais, não universais. Não existe um *télos* predefinido, não existe uma providência, não existe um ideal predefinido de homem a ser emancipado. Existe uma realidade fática eivada de contradições, de relações de poder, de confrontos de interesses entre grupos sociais, entre classes. É no enfrentamento dessas contradições que podemos ter emancipação como ideia regulativa, como possibilidade para que as potencialidades humanas se desenvolvam num horizonte ilimitado de alternativas como é o próprio dinamismo da existência. Emancipação, portanto, não é, como afirma Chasin (1984, p. 53), “algum tipo prefixado a realizar”.

Realizada a tarefa reflexiva sobre a forma diversa da tradição moderna de pensar a emancipação, é preciso por em questão o contexto sócio-político de sua realização, ou seja, a democracia burguesa.

A emancipação como ideia regulativa e a questão da democracia

O resgate do papel da Filosofia como ‘intérprete’ do presente/existente tenciona na direção da *luta pela desconstrução das grandes narrativas que se assemelha ao ‘fim dos regimes totalitários’*, evitando que o poder esteja nas mãos de um único sistema político central. Com a crise das ideologias totalizantes e em meio ao processo de esgarçamento da representação política, a democracia parece assumir uma condição cada vez mais paradoxal e complexa, porém, ainda merecedora de atenção especial. Se tomarmos como referência a questão da democracia, do ponto de vista de uma sociedade que se desenvolve sob a ideia da liberdade econômica capitalista, a democracia é absolutamente utópica, irreal, pois o desenvolvimento social implica uma ampla e profunda discussão da ordem existente (VATTIMO, 2011b). Aqui se pode inferir que a democracia, nestes termos, se converteu em uma metanarrativa, um discurso de legitimação/justificação de certa realidade, reflexo de uma política das descrições, que “[...] não impõe o poder para dominar como uma filosofia; ao contrário, é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade na forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história)”, a qual Vattimo (2011a, p. 26) associa a violência da verdade, natureza conservadora do realismo e a história dos vencedores.

A condição da democracia (no pensamento de Vattimo) vem relacionada com a crise das metanarrativas, com o fim da visão eurocêntrica do mundo sinônima da crise da modernidade, que confunde a universalidade abstrata com a mundialização concreta, como consequência do capitalismo de centro. Disso se conclui que o capitalismo (dito ‘democrático’) de estilo Ocidental não é uma via bastante segura para realizar o bem-estar e a liberdade, embora tenha se colocado na ‘vanguarda’ da luta contra o totalitarismo, da construção do mundo ‘isento de ditadores’, como evidenciado na espécie de ocidente americanizado. A crítica a tal perspectiva implica uma postura não apenas teórico-filosófica, mas, em especial, política ante a centralidade do Ocidente e de sua hegemonia política.

A queda da centralidade do Ocidente é concebida como liberação das múltiplas culturas e das visões de mundo, as quais não aceitam mais ser consideradas momentos/partes de uma cultura humana geral da qual o Ocidente seria o depositário. Ocaso do Ocidente como dissolução da história de um ponto de vista unitário (‘fim da história’), dissolução da ideia de progresso e de historicidade unilineares, em sua complexidade mais social e política que filosófica.

Outra pertinente crítica as democracias encontramos em Hannah Arendt. Para a pensadora em questão as democracias representativas se afastaram deveras do ideal de participação efetiva encontrada nos momentos da fundação dos corpos políticos. Assim, com o avançar do tempo e a complexidade da organização social se observou um recrudescimento da representação em detrimento da deliberação. Nesta direção, tivemos cada vez mais o espaço de aparição do cidadão comprometido e esvaziado em nome de um representante. Fato que não acontece sem repercussões. Para Arendt, o espírito revolucionário enquanto espírito constituinte é que anima a vida política e mantém o vigor da aparição pública via sistema de conselhos, que garantem a maior participação do povo, uma participação política direta.

Esta perspectiva de uma democracia que se efetive na maior participação possível do povo, extrapola o exacerbamento da representação como acontece nos dias atuais. Para

Arendt, as revoluções, sobretudo, a Francesa e Americana⁵, trouxeram cada uma, a seu modo, a importância dessa participação singular e perene do povo. Esse foi, para ela, o espírito dos pais fundadores: “Para eficiência do governo [...] requer-se que o povo participe de todas as características do processo político” (JEFFERSSON, 1979, p.31).

É observável a admiração de Arendt por Tocqueville, uma vez que recorre a este em várias ocasiões e não é por menos. Os escritos de Tocqueville destacam a importância da democracia enquanto participação mais vigorosa da população. Nesta direção, ele elogia a democracia na América, em seus primórdios, e chega a destacar que “em geral, as leis da democracia tendem ao bem do maior número, pois emanam da maioria dos cidadãos (TOCQUEVILLE, 1979, p. 235). O que nos revela que nesses teóricos a relevância da democracia esta centrada mais na maior participação do que na representação.

Sabemos que nas sociedades complexas e de massa fica inviável a participação direta. Entendemos que não se trata disso, de extirpar a representação, mas sim de aumentar a participação das populações tornando-as mais atuantes e decisivas. Sobretudo, em nosso entendimento nas questões municipais. Talvez, o sistema de conselhos, proposto por Hannah Arendt fosse um elemento de minorar a representação e recrudescer a participação do povo.

Nesta pista, Arendt (2011, p, 278) esclarece que “a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ser “participante de um governo” – afora isso, não é nada”. Destarte, temos aqui posto a atualidade da perspectiva da autora, uma vez que “a discussão que Arendt abre com relação aos conselhos a coloca lado a lado com os teóricos atuais da democracia e da esfera pública”. (ECCEL, 2013, p.125).

Nesta perspectiva, temos que Arendt está preocupada mais com a felicidade pública do que qualquer outra coisa. Assim, temos que uma democracia que considere a deliberação em maior significado junto ao povo ainda, que representativa não pode perder de vista a ideia de felicidade pública. Ideia essa, cara aos pais fundadores, na perspectiva da revolução americana.

Contudo, cabe aqui distinguir felicidade pública de felicidade uma vez que a primeira diz respeito “ao direito do cidadão de ter acesso à esfera pública, de ter uma parte no poder público – ser um participante na condução dos assuntos públicos” (ARENDR, 2011, p. 172). Na contramão disso temos a felicidade que se inscreve na perspectiva da vida privada. No recôndito dos interesses e satisfações pessoais, que são legítimos, todavia, não são políticos, pois, não representam o interesse do corpo político, republicano em sua constituição. E, por isso mesmo, carece de se estabelecer uma fronteira na qual a felicidade pública “não se confunde com os direitos reconhecidos dos súditos de ter a proteção do governo em sua felicidade privada” (Arendt, 2011, p, 172).

Assim, entendemos ser possível uma aproximação da crítica de Vattimo e Arendt as democracias capitalistas que se encerram na proteção dos interesses privados, em detrimento da felicidade pública, ou em outras palavras, da efetiva participação do coletivo no seio das comunidades contemporâneas. Em nosso entender, ambos assumem a crítica de um modelo democrático que sucumbiu a corrupção e, aos ditames do mercado, fazendo da

5 A que se observar que ao longo da obra sobre a Revolução, Arendt toma as duas revoluções em comparação e destaca suas diferenças a partir do social e do político intrínseco em cada uma. Todavia, não nos deteremos nisso de modo pormenorizado. Embora tenha algum impacto, no concerne à democracia. Haja vista que visando a solução social, a revolução Francesa acabou por encaminhar sua posição para a necessidade Enquanto na Americana prevaleceu a ideia de liberdade.

política, serva da economia e com isso perdendo a ideia de maior participação e deliberação das comunidades, para se evitar os retornos do totalitarismo como negação da política. Em que pese à distância dos autores (ARENDDT / VATTIMO) nisso entendemos encontrar uma pedra de toque, tanto quanto na perspectiva de uma crítica a qualquer metafísica no interior de posição política.

Com isso, a crítica da metafísica e as implicações de tal crítica para a leitura do sentido da democracia tomam como ponto de referência que o “fim da Filosofia como Metafísica” se assemelha ao “fim dos regimes totalitários”. O fim da metafísica equivale a dizer que a realidade não se deixa compreender por meio de um sistema logicamente compacto, aplicável, nas suas conclusões, à política. Com o fim da filosofia como metafísica, se encerra a função de soberania que os sábios sempre exerceram na *pólis* e permanece o desafio de se evitar a sua substituição pelos especialistas, pelos técnicos que controlariam os vários setores da vida.

A democracia não pode ser entregue nas mãos de especialistas, técnicos, pois a democracia dos peritos não é democracia. Imagina-se como seria tal democracia se restassem apenas algumas ciências, os técnicos: a democracia significaria delegar aos físicos e somente a eles questões de energia; aos médicos e somente a eles a questão da saúde e assim por diante. A democracia não pode ser fundada sob a égide da racionalização das sociedades e a criação de estruturas sociais uniformes e que, por isso, alguns defendem equivocadamente a democracia liberal como única forma legítima de governo amplamente aceito. A visão racionalista de uma sociedade que se desenvolve sob a ideia da liberdade econômica capitalista, a democracia é absolutamente utópica, irreal, pois o desenvolvimento social implica uma ampla e profunda discussão da ordem existente. Pensar sobre esses aspectos reduziria tudo à política das descrições. No livro *Hermeneutic Communism*, Vattimo (2011a, p. 26) destaca que “uma política das descrições não impõe o poder para dominar como uma filosofia; ao contrário, é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade na forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história)”.

Isso significa que a política fundada na verdade metafísica implica uma política de autoridade. Com isso, Vattimo acredita que a ideia de democracia concebida pelos especialistas deve ser abandonada e, para isso, é imprescindível recuperar o papel da filosofia como intérprete, acentuando-se a sua superioridade em relação às ciências. Como posição filosófica, a hermenêutica é, provavelmente, aquela que reflete mais fielmente o pluralismo da sociedade que, sobre o plano político, exprime-se na democracia. Tudo isso contra toda a autoridade do fundamento último da metafísica, ou seja, abandona uma sociedade autoritária em favor da prática do consenso e do debate público com os meios disponíveis, todas as regras da vida coletiva devem ser elencadas com base na negociação e no consenso (VATTIMO et al., 1990).

Vattimo apresenta como a política e as iniciativas sociais podem não apenas sobreviver, mas, sobretudo, modificar a situação da vida social abandonando a pretensão da filosofia tradicional de revelar coisas como a natureza última da realidade e o significado último da vida humana. Além disso, a hermenêutica não é uma filosofia orientada à descrição do estado de coisas, de uma verdade com absoluta correspondência objetiva (entendida como última instância e valor de base, a verdade representa mais um perigo que um valor), mas a posição que melhor interpreta o pluralismo das sociedades democráticas ocidentais e a desconstrução das ideologias fundamentalistas.

A relação do fim da metafísica, em sua versão política, com o descrédito geral das ideologias políticas totalizadoras vem acompanhada da queda das condições políticas de um pensamento universalístico, entendido aqui nas experiências do fim do colonialismo, a explosão de culturas, na crise do mito do progresso, o paralelo desenvolvimento da antropologia cultural que reconhece as diversas subculturas como reação à pretensa centralidade cultural de matriz eurocêntrica. Um dado conexo a esse cenário seria o descrédito das representações partidárias em meio às mais diversas transformações das condições efetivas de existência, o que parece, em certa medida, ser algo positivo nas sociedades democráticas, no sentido de repensar a conjuntura política.

Portanto, dado o exposto até agora, ainda se exige que a reflexão sobre o sentido da emancipação se constitua como uma necessidade histórica no mundo dominado pelas chamadas democracias liberais (e pelo ‘desejo’ do capitalismo de impor-se como ideia absoluta de ‘ideal da história humana’). No entanto, um dos primeiros passos em direção dessa “reviravolta” é conceber a emancipação como ideia regulativa, espoliada da daquela pretensão de ser um modelo originário. Vattimo (2011b, p. 28) pensa de maneira diferente, quando afirma que “[...] a única possibilidade de emancipação é a ideia de uma redução da violência [elemento ético-político], e não a realização de um modelo originário. É uma mudança muito importante desse ponto de vista, por que implica um ideal político que não é simplesmente um ideal liberal, pois reduzir a violência também significa reduzir a fome, por exemplo”.

Sem dúvida, a defesa da posição filosófica que se guia pela redução da violência, pela intensificação do diálogo social, pelo respeito das minorias e pela pluralidade da informação rompe com qualquer pretensão de centralidade do poder. Isso caminha na direção da emancipação, que assume um sentido mais elástico e contemplado por uma diversidade de situações que configuram a existência em sociedades democráticas e plurais: espécie de rebelião de vários particularismos (étnicos, sexuais, culturais, por exemplo) contra ideologias totalizadoras. A Emancipação, embora não seja efetivada de forma concludente, representa um limite crítico indispensável frente às condições de existências no século XXI e o espaço democrático (mesmo que se encontre em crise) se constitui como lugar privilegiado de sua efetivação (da emancipação).

Referências bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah. *Jewish Writings*. Edited by Jerome Konh and Ron H. Feldman. New York. Schocken Books. 2007.
- _____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottman. Companhia das letras. São Paulo. 2011.
- _____. *O que é a política?* Trad. De Reinaldo Guarany. Bertarand Brasil. Rio de Janeiro. 2002.
- _____. *A promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgesen Jr. Difel editora, Rio de Janeiro, 2010.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa, Ed. Perspectiva, São Paulo. 2001
- _____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann et al. Ed. Perspectiva. São Paulo. 2004
- _____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo / Revisão de Adriano Correia. Ed. Forense Unvirsitária. Rio de Janeiro-RJ. 2014
- ARAUJO SILVA, Ricardo George. *Fiat Veritas, Et pereat mundus: Considerações entre política e verdade*. In: Hannah Arendt- Pluralidade, mundo e Política. Org. Sônia Maria Schio e Matheus Soares Kuskoski. Ed. Observatório Gráfico. Porto Alegre – RS. 2013.
- CHASIN, J. Democracia política e emancipação humana. In. *Ensaio*. v. 2, n. 13. São Paulo: Ensaio, 1984.
- CHIURAZZI, Gaetano. (cura). *Pensare l'attualità, cambiare l mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.
- Duarte, André. *O pensamento à sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*, Ed. Paz e terra, São Paulo – SP, 2000.
- ECCEL, Daiane. Da Revolução: Arendt uma moderna. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, Set./Dez., 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *A superação da Metafísica*. IN: *Ensaio e Conferências [1954]*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997
- IASI, M. L. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- JEFFERSON. Thomas. Escritos políticos. In: coleção os Pensadores. Ed. Abril cultural. São Paulo. 1979.
- LYOTARD, J-F. *A Condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- MAIA, A. G. B. *A dimensão ética da Ontologia dell'Attualità de Gianni Vattimo. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, 2010. 201 páginas.*
- _____. Do ocaso do Ocidente ao comunismo ideal: aspectos ético-políticos do pensamento de Gianni Vattimo. In: _____.; SILVA, R. G; ASSAI, H. *Filosofia Política, emancipação e espaço público*. Paraná: Juruá, 2013.
- _____. Ocaso do Ocidente e democracia: o comunismo ideal como terceira via? In: PANSARELLI, D. *Filosofia latino-americana: suas potencialidades, seus desafios*. São Paulo: Terceira Margem, 2013.
- MARTINS, M.B. *Filosofia pós-metafísica da religião*. Curitiba: CRV, 2014.
- MARX, K. *A Ideologia Alemã [1846]*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- MARX, K. ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista [1848]*. São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2005.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- OLIVEIRA, José Luiz. *Considerações de Hannah Arendt acerca do espaço de Resistance*. In: Hannah Arendt – Pluralidade, Mundo e Política. Org. Sônio Maria Schio e Matheus S. Kuskoski. Ed. Observatório gráfico, Porto Alegre – RS. 2013
- TOCQUEVILLE. Alexis. *A democracia na América*. In: coleção os Pensadores. Ed. Abril

cultural. São Paulo. 1979.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, A.P. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.

_____. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi editore, 2009.

_____; et al. *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*. Isaiah Berlin, Amartya Kumar Sen, Vittorio Mathieu. Torino: Giovanni Agnelli, 1990.

_____. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000.

_____. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, diritto*. Milano: Garzanti, 2003.

_____. *Ecce Comu. Como si ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi, 2007.

_____. *Dela realtà. Fini dela filosofia*. Milano: Garzanti, 2012.

_____; ZABALA, Santiago. *Hermeneutic communism – from Heidegger to Marx*. Columbia University Press. 2011a.

_____. Llegara ser lo que se era. In: GONZÁLEZ, A. G (org). *La vida que viene: desafíos, enigma, cambio y repetición después de la crisis*. Madrid: Oficina de arte y ediciones, 2011b.

XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí-Rio Grande do Sul: Ed. UNIJUÍ, 2000.

ZABALA, Santiago [cura]. *Una filosofia debole: saggi in onore di Gianni Vattimo*. Milano: Garzanti, 2012.

A crise da democracia e o governo da vida humana. Os dispositivos biopolíticos de controle social

Castor M.M. Bartolomé Ruiz¹

Introdução

1. A administração da vida humana tornou-se um objetivo político em grande escala e, em torno dele, desenvolvem-se uma infinidade de tecnologias e dispositivos que, na sua diversidade, almejam gerenciar com eficiência as potencialidades dos indivíduos. Este é o escopo da biopolítica. A biopolítica desentranha paradoxos agudos, entre eles declara o indivíduo sujeito de direitos e o cidadão sujeito da soberania, enquanto esse mesmo sujeito é administrado como objeto biológico. A biopolítica controla, governa, mas não necessariamente oprime.]Este é um dos paradoxos da biopolítica, ela não pretende oprimir a vida, mas conduzi-la, administrá-la, gerenciá-la de forma eficiente. A biopolítica é uma forma de governo da vida. O grande objetivo das instituições modernas não é oprimir a vida, senão governá-la tornando-a produtiva.

A biopolítica opera através de dispositivos próprios, entre eles os dispositivos de controle e segurança. No foco dos dispositivos de controle está a vida humana, que não consegue escapar a esta dupla lógica: eficiência e utilidade. Tais dispositivos se legitimam pela eficiência. A solução do paradoxo biopolítico não se obtém anulando os dispositivos ou negando a biopolítica, já que ambos contribuem positivamente, em muitos aspectos, para uma administração eficiente das complexas sociedades contemporâneas. A postura do realismo adaptativo, por sua vez, tende a ignorar as contradições de tais dispositivos sobre a vida humana. Entre estas duas posturas, cabe desenhar uma terceira, a do pensamento crítico que nos permite confrontar agonisticamente os dispositivos biopolíticos contemporâneos. Para tanto, é imprescindível refazer constantemente a tensionalidade evolutiva destes dispositivos para, confrontando-os, poder desenhar alternativas viáveis.

2. Propomos, neste ensaio, mostrar como acontece o processo de inter-relação e transição entre as formas anatomo-políticas de disciplinamento da vida de cada sujeito e as formas biopolíticas de controle social das populações. Num primeiro momento, caracterizaremos a relação entre os modos de subjetivação e os dispositivos de controle. Num segundo ponto, analisaremos a operacionalidade contemporânea de algumas tecnologias biopolíticas e sua transição dos modelos disciplinares para as formas de controle social. Num terceiro ponto, realizaremos uma análise crítica dos efeitos dos dispositivos biopolíticos que envolvem o Estado e a democracia contemporâneas, concluiremos com algumas apreciações gerais desta problemática.

1 Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS

As formas de subjetivação e os dispositivos de controle social

3. A administração da vida abrange dois grandes campos, o governo da vida na sua condição massiva, populacional, o que Foucault denominou de biopolítica (Cf. Foucault, 2009), e o governo da vida individual de cada sujeito, no disciplinamento de suas habilidades e controle de suas dimensões vitais (tempo, espaço, corpo, trabalho, etc.) que denominou de anatomo-política (Cf. Foucault, 2008). As técnicas de administração utilizam dispositivos de controle. A nossa sociedade pode definir-se como sociedade de controle porque de forma massiva (e ameaçadora) está investindo em técnicas de subjetivação que tendem a induzir a sujeição dos indivíduos (Cf. Deleuze, 1990). Através delas, se pretende a fabricação de subjetividades flexíveis que possam adaptar-se com prontidão e eficiência às demandas institucionais, que na maioria dos casos são as demandas do mercado capitalista (Ruiz, 2004, p. 175-221.).

Tomando como ponto de inflexão o próprio indivíduo, pode-se afirmar que está havendo nas sociedades contemporâneas uma passagem estrutural rápida e intensa dos modos disciplinares de regimento da vida humana para as formas bipolíticas de controle². No surgimento do Estado moderno e do modelo capitalista de mercado, a modernidade produziu um amplo leque de dispositivos de disciplinamento através dos quais conseguiu ajustar a vida de cada indivíduo às regras das instituições nascentes: sabidamente a manufatura e a fábrica, assim como as várias instâncias burocráticas do Estado (Foucault, 1988, p. 253).

O indivíduo moderno, tal e como o conhecemos, é um produto longamente modelado por dispositivos, mecanismos e tecnologias que tinham como denominador comum a técnica da disciplina (Foucault, 2003, p. 267-280). No fim do processo, encontramos a vida humana reduzida a mera vida natural, na terminologia acunhada por Benjamin (Benjamin, 2012, p. 57-82).

4. O paradoxo das disciplinas reside na sua condição de técnicas, que, como toda técnica, podem utilizar-se de forma polivalente. A valoração positiva ou negativa de uma técnica esta delimitada pela alteridade da vida humana. A vida humana, que é o objeto do poder disciplinar, também se insurge como alteridade irreduzível a tal poder, quando nas múltiplas formas de resistência apresenta-se como vida desajustada ou rebelde. A vida humana também tem um poder próprio, advindo de sua alteridade irreduzível aos dispositivos de poder, que lhe possibilita confrontar-se historicamente com os dispositivos de dominação³. Este é um dos paradoxos que possibilita legitimar ou desconstruir os dispositivos.

A complexidade dos novos modos de produção e a diversidade das relações sociais contemporâneas tornaram as disciplinas necessárias para adestrar os sujeitos nas habilidades básicas, porém insuficientes para administrar suas vontades. Para compensar a resistência dos sujeitos à rigidez disciplinar e conseguir manter a eficiência na condução da vida humana como meio produtivo essencial, a sociedade contemporânea desenvolveu novos mecanismos de controle, que não impõem diretamente um comportamento, mas induzem

2 Inicialmente foi Deleuze quem formulou a tese de que o conceito de poder disciplinar é insuficiente para entender a complexidade dos novos mecanismos de poder, pelo que estaríamos transitando de uma sociedade disciplinar para o que o próprio Foucault denominou de sociedade de controle. cf. DELEUZE, Gilles. Foucault. Paris: Minit, 1986.

3 Levinas formulou de forma exemplar a pré-eminência da alteridade como categoria ética que, por sua vez, constitui a metafísica primeira. A alteridade, para Levinas, é irreduzível ao conceito. A redução da alteridade a conceito, estratégia ou tática, é sempre uma forma de violência, que conduz à barbárie. Por isso a alteridade humana julga a validade das instituições e dos dispositivos de poder. LEVINAS, Emanuel. Totalidade e infinito. Lisboa: Ed. 70, 2000.

indiretamente uma prática administrando a vontade dos outros (Foucault, 2003, p. 267-280). Quais são esses mecanismos de controle? Sem pretender ser exaustivos, passamos a analisar alguns destes mecanismos.

A instância, nova técnica de controle social

5. Ainda que nas sociedades contemporâneas a tecnologia do olhar vigilante não tenha sido superada, a vigilância, na sua versão autoritária, ficou relegada a procedimentos menores ou a situações secundárias. Contudo, seu lugar não ficou vazio, pelo contrário, sua ausência se desdobrou na proliferação de novas formas de controle da produção e do comportamento do indivíduo (Cf. Sennett, 2006.).

O autoritarismo do olhar vigilante transmutou-se em novas formas de controle, que não mais impingem uma ameaça imediata e presencial da autoridade, mas controlam o comportamento e a produção do indivíduo de modo anônimo e impessoal. Para tanto, remetem os resultados a instâncias superiores que avaliam e tomam decisões sobre o indivíduo sem que este presencie ou participe do ato da avaliação do seu desempenho (Cf. Lazzarato, 2006).

Surge, assim, uma nova categoria que implementa o mecanismo de controle, essa categoria é a *instância*. A instância tem um caráter institucional e não pessoal, ela supre à presença física da pessoa que vigia, o capataz. Substitui o constrangimento autoritário do olhar físico por uma presença anônima e institucional que controla os resultados do comportamento através de novas tecnologias. Embora haja uma ausência física coativa aparente, o indivíduo sabe que o resultado de sua atuação será analisado por uma *instância* sempre superior e da qual dependem as decisões sobre sua pessoa. A instância é anônima, não tem identidade. Neste ponto, a instância, como tecnologia de controle, se mantém no princípio que faz funcionar o dispositivo do panoptismo, ou seja, o indivíduo é sempre exposto de forma máxima, enquanto aquele que vigia e controla permanece oculto no dispositivo (Foucault, 1008, p. 158).

O anonimato é uma das características dos dispositivos de controle. Alguém controla o comportamento, mas o indivíduo não sabe com certeza quem atua no controle. “O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente”. (Foucault, 1008, p. 177). As unidades espaciais, desenhadas pelo poder disciplinar como lócus físicos do panoptismo, flexibilizaram-se diluindo os espaços e os tempos. Para tanto, a presença física do olhar imediato foi substituída pelo anonimato de uma instância. Por isso, as decisões que o controle impõe ao indivíduo são despersonalizadas, vindas de instâncias institucionais e quase nunca atribuídas à responsabilidade de uma pessoa concreta. Essa instância pode ser o setor de recursos humanos, o setor financeiro, a gerência, o setor de produção, a direção, etc. Sempre se usa um substantivo genérico para diluir as decisões pessoais dos indivíduos que se encontram implicados nos mecanismos de controle dessas instâncias. O anonimato confere ao dispositivo de controle uma circularidade ilimitada em espaços e tempos. Opera como uma espécie de maquinaria circulante que flexibiliza os espaços, tornando qualquer espaço um lugar de trabalho ou rendimento, e coloniza os tempos, propiciando que qualquer tempo seja um momento produtivo. O panoptismo do novo controle anônimo é absolutamente indiscreto, tornando a indiscrição uma qualidade de seu funcionamento.

A instância, com seu caráter anônimo, mantém uma eficiência prescritiva e apresenta-se como uma forma de controle em que nenhum indivíduo detém, de fato, o centro do controle. Nenhum indivíduo ou coletivo monopoliza de forma absoluta a capacidade total do controle já que, na maioria dos casos, os controladores de uma instância encontram-se sob o controle de outras instâncias superiores. Assim, o controle não funciona a partir da decisão voluntária e livre de alguém, mas como uma tecnologia que circula em todos os ambientes e navega por todas as instâncias (Foucault, 2002. p. 62.). Todos estão submetidos à alguma forma de controle de modo que, sob a pressão do controle, os indivíduos tendem a ajustar o seu comportamento às demandas requeridas pelas instâncias.

As interações do controle perpassam todos os indivíduos, não existe um pólo gerador do controle que não esteja controlado, pois até o diretor, o gerente, o reitor, o presidente, respondem pelos resultados da instituição que administram, e, sendo negativos os resultados, trarão conseqüências nefastas para sua pessoa. Paradoxalmente, para os controladores, as conseqüências negativas podem provir dos próprios controlados, de pessoas que eles desejam induzir comportamentalmente, mas cujo comportamento, quando fora do controle, pode desestabilizar sua situação hegemônica de controlador e inclusive da própria instância que controla. Assim, um comportamento não suficientemente controlado de consumidores, clientes, trabalhadores ou os eleitores, pode desacreditar a própria instância e exonerar os responsáveis pelos mecanismos de controle da mesma. É deste modo que, numa sociedade de controle, ninguém detém um controle absoluto sobre os mecanismos e todo mundo se sente controlado por instâncias das quais depende o êxito de sua permanência ou posição social (cf. Hirschman, 1992).

Essa instância que gera o controle é sempre algo superior. A superioridade orgânica da instância substitui a superioridade hierárquica do indivíduo. Contudo, nela se reconhece uma hierarquia orgânica que afeta ao comportamento do indivíduo.

6. O controle atua através dos dois mecanismos clássicos do poder disciplinar: o estímulo e a punição. No entanto, agora, opera de tal modo que o indivíduo atua com mais “liberdade” durante o processo; ele tem uma certa “opção de escolha” sobre se quer ou não se submeter às condições do controle. Porém, caso não as aceite, ele será excluído da instituição. Essa liberdade permitida pelo controle exige fidelidade aos resultados propostos. O controle opera por metas. O indivíduo tem que atingir as metas definidas. O controle final das metas estará presente desde o início de sua atividade. O controle dos resultados opera como sombra imperceptível, porém imperativa, ao longo de todo o processo. Um novo imperativo categórico emerge nos dispositivos de controle. Ele prescreve o que fazer, como fazer, quando fazer e para que fazer. Ele prescreve o fazer humano. O sujeito, intimado a atingir metas, está dispensado de outros dispositivos menores. O controle das metas age sobre sua conduta desde o início, de modo a ajustá-las de forma conveniente aos resultados previstos. Caso não atinja as metas previstas, sabe que ficará excluído da instituição à que serve. O controle das metas possibilita mais “liberdade” durante o processo, que por sua vez permite administrar com criatividade e flexibilidade seu comportamento para atingir os resultados exigidos.

A complexidade dos novos modos de produção e das instituições modernas requerem dos sujeitos aquilo que é mais íntimo na vida humana, sua capacidade criativa. A criação deve ser cooptada como um recurso humano que é vital para as instituições modernas. O vital das instituições é a cooptação produtiva da vida humana. Porém, a criatividade só

pode ser aferida de forma voluntária e cooperativa, nunca pode ser retirada opressivamente. Concomitantemente, a criatividade exige condições outras que o disciplinamento rígido impede. Criar demanda, por exemplo, liberdade de tempo, outros espaços, flexibilidade de horários de trabalho, etc. A flexibilidade libera os limiares do tempo e do espaço transformando todo tempo em tempo produtivo e qualquer espaço num lugar de criação e trabalho. Não há um horário fixo para o trabalho, porque todo horário pode ser produtivo: um almoço ou festa de trabalho podem ser mais eficientes que uma reunião, até o final de semana ou as férias são tempos de produção criativa. A fusão entre tempo livre e produtivo se opera de tal forma que: “*é quase impossível distinguir entre o tempo produtivo e o tempo de lazer*” (Lazzarato e Negri, 2001, p.30).

7. O espaço da criatividade é outro que o da disciplina. A rigidez do espaço institucional, fabril, não condiz com a necessidade de estar disponível em diversos espaços, em tempos diferentes ou até ao mesmo tempo. O universo virtual da rede, as tecnologias da informação e da comunicação uniformizaram o espaço ao ponto de deslocalizar o sujeito num único espaço onde sempre é possível encontrá-lo, localizá-lo. O controle produz o paradoxo de uma deslocalização localizável. O sujeito controlado percorre todos os espaços possíveis, porém sempre é localizado com facilidade, caso contrário ele não será controlado⁴.

Os mecanismos de controle de metas exigem que o indivíduo entregue os resultados do seu comportamento e de sua produção, porém, para facilitar que sua potencia criativa se torne eficiente para a instituição, se lhe oferece ambiente, tecnologias e condições espaço-temporais suficientes, com a convicção de que ele se ajustará às metas voluntariamente. A eficiência do controle e administração da vida humana reside em colocar metas elevadas que obriguem o indivíduo a autocontrolar-se para atingir as metas propostas. A auto-exigência colaborativa, necessária para as novas formas produtivas, não é possível pelo mero olhar vigilante das disciplinas clássicas. O controle deixa uma certa margem de liberdade para o indivíduo, uma liberdade controlada que o submete a uma forma de autodisciplina permanente. A autodisciplina não tem por objetivo coagir sua liberdade, mas governá-la para que consiga atingir as demandas institucionais. A autodisciplina aferida pelo controle de metas mostrou-se uma tecnologia eficiente na administração da vida humana naquilo que tem de mais peculiar: suas habilidades criativas e cooperativas.

O indivíduo sabe que os mecanismos de controle vão detectar as falhas e os êxitos do seu comportamento, que o farão de forma muito detalhada e precisa; que será analisada a quantidade produzida, a qualidade, o tempo investido, os meios usados, os gastos provocados, as habilidades conseguidas, as falhas de produção, os defeitos do seu método, as criatividades conseguidas, as inovações, etc. Um controle eficiente das metas se consegue pelo controle detalhado do processo e dos resultados. Quem deve ser controlado é o sujeito, seu modo de agir, seu comportamento. Quanto mais capilar seja o controle, mais eficiência nos resultados. Para tanto, implementam-se uma variada gama de tecnologias, desde o controle dos horários, o controle de produção, o controle de qualidade, o controle de gestão, o controle de gastos, controle de desperdícios, controle de ócio, controle de gostos, controle de tendências, etc. As mais variadas dimensões da vida humana caem sob o panóptico do

4 Zygmunt Bauman descreveu este efeito deslocalizador como parte do que ele denomina de modernidade líquida que se manifesta, por exemplo, no modo como as empresas modernas pensam a localização de seus trabalhadores/funcionários: “Os que trabalham para as empresas no interior dos prédios habitam o ciberespaço global; seu vínculo físico com o espaço da cidade é perfunctório, frágil e contingente — e a grandiosidade arrogante e presunçosa das fachadas monolíticas, com apenas alguns pontos de entrada cuidadosamente camuflados, anuncia exatamente isso” BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

controle onde tudo o que o indivíduo realizou aparecerá no resultado final de sua prática. O panoptismo é o paradigma biopolítico de governo da vida humana sendo o controle sua mais moderna tecnologia. Todo governante moderno almeja conseguir a maior de visibilidade dos seus governados, expondo à luz os detalhes de seus comportamentos e o máximo conhecimento de suas práticas.

O controle biopolítico da *motivação*

8. Os mecanismos e técnicas de controle recebem corpos disciplinados no comportamento e adestrados com eficiência no uso do tempo, do espaço e de certas habilidades. A nova fronteira do adestramento é a motivação. A motivação é uma qualidade intrínseca do agir humano, essencial para inserir-se de modo cooperativo nas dinâmicas de produção (Foucault 1988, p. 253). O disciplinamento e controle da motivação indicam o grau de sutileza das tecnologias biopolíticas. A motivação pertence à dimensão do desejo, ou seja, do espaço onde se forja o sentido da liberdade. Ela identifica-se com o mais íntimo da vida humana, conseguir administrar e governar a motivação dos outros é um dos principais escopos da biopolítica.

A diferença crucial entre uma sociedade disciplinar e uma sociedade de controle (sociedade biopolítica) reside na capacidade de dirigir a motivação dos indivíduos. Os dispositivos de poder da sociedade disciplinar investem no adestramento compulsivo do indivíduo. O adestramento, enquanto modo de subjetivação, produz uma prática pautada pela ação mecânica do indivíduo; se exige habilidade para repetir movimentos exatos ou comportamentos precisos, mas em compensação se demanda dele pouca criatividade. No adestramento disciplinar, a motivação é um elemento secundário, inclusive é visto como algo que deve ser abafado pelo hábito adestrado. No indivíduo disciplinado prevalece a repetição exata das habilidades apreendidas, pois é a prática repetitiva dessas habilidades que garante o funcionamento da normatividade institucional⁵.

Um exemplo de técnica de subjetivação disciplinar encontra-se no conceito de *funcionário*, que se sujeita de modo fiel à normativa institucional, repete as ordens dadas pelas instâncias superiores e sua motivação se reduz à necessidade de harmonizar-se com o tipo de tarefas para as que foi treinado. A disciplina produz o modelo de operário/funcionário padrão. Uma das técnicas que melhor desenvolveu o modelo disciplinar de sujeição foi a produção em esteira. O operário da produção em esteira tem que se limitar a repetir os movimentos necessários de sua fase produtiva. O que garante a qualidade do produto é a execução precisa dos movimentos do operário, movimentos que por sua vez foram objeto de um estudo prévio, de um saber que produziu uma forma de poder que, por sua vez, gerou o efeito da técnica produtiva. Nas sociedades contemporâneas persistem as técnicas disciplinares e elas são, em certa medida, insubstituíveis, porém, também, insuficientes para interagir com o grau de criatividade que as novas tecnologias da informação requerem e a flexibilidade que os novos modos de produção exigem. O indivíduo disciplinado ficou rígido demais para as novas tecnologias da produção que demandam uma criatividade permanente. As novas formas institucionais estão marcadas pelas tecnologias da informação e do conhecimento, as quais não se ajustam bem ao modelo disciplinar de subjetivação nem aos dispositivos de poder da sociedade disciplinar. Os

5 Bauman chama a este modelo de produção e comportamento como de “modernidade sólida” pois nele prevalecem as disciplinas, os espaços fechados, os tempos rígidos, o engessamento dos comportamentos para melhor controlá-los sendo que nossa realidade se caracteriza por uma transição o que ele denominou de “modernidade líquida” BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

novos modelos institucionais demandam criatividade, interação permanente, flexibilidade produtiva, capacidade adaptativa, exigindo um novo modelo de subjetivação não mais calcado na tradição disciplinar do treinamento. É aquilo que Lazzarato e Negri chamaram de trabalho imaterial (Lazzarato e Negri, 2001). Neste modelo, se produz um deslocamento dos dispositivos centrados no controle do corpo para o controle privilegiado do cérebro como parte representativa do conhecimento. Mantém-se o princípio da redução da vida humana a vida biológica como meio para implementar seu governo (biopolítico) eficiente. Este deslocamento biopolítico do corpo para o cérebro exemplifica a transição de um capitalismo industrial para um capitalismo cognitivo⁶.

Estas mudanças estão produzindo, de modo paulatino, novos mecanismos de poder cujo objetivo é a integração cooperativa e flexível das potencialidades criativas do indivíduo nas demandas institucionais, produzindo subjetividades flexibilizadas e cooperantes no marco biopolítico dos dispositivos de controle (Ruiz, 2004).

O controle, entanto dispositivo biopolítico de poder, não se limita ao treinamento do corpo, ao disciplinamento do espaço ou à racionalização do tempo. Estes, de alguma forma, são seus pré-requisitos. Os dispositivos de controle têm como alvo a motivação do indivíduo. Na terminologia de Lazzarato e Negri “*é a alma do operário que deve descer na oficina*” (Lazzarato e Negri 2001, p. 25). A motivação que era ignorada ou sufocada pelos dispositivos disciplinares de poder, agora é cultivada, fabricada e direcionada. O que se demanda do indivíduo não mais é a execução fiel de tarefas aprendidas, mas a interação permanente, voluntária e criativa com os objetivos institucionais. A criatividade do indivíduo é um fator decisivo para o resultado final do processo institucional. Mas essa criatividade foge aos padrões de disciplinamento, já que a disciplina tende a sufocar a criação.

9. Ao demandar e oferecer criatividade para o indivíduo, as instituições contemporâneas sabem que estão introduzindo, também, um fator de *instabilidade* permanente. O objetivo dos dispositivos de poder é transformar essa instabilidade criativa em crescimento produtivo e não em insurgência alternativa. Para tanto, se construiu a instabilidade como o elemento de controle do indivíduo. A instabilidade deixou de ser um mero fato social para se transformar num símbolo com objetivo de controlar as práticas. Ela, entanto símbolo, incorporou um sentido negativo, o medo (Strauss, 1996.)⁷. A instabilidade produz medo porque cria insegurança e deixa os indivíduos a mercê do imponderável. Para neutralizar o potencial transformador da criatividade individual, atrelou-se o futuro do indivíduo ao destino das instituições, sua sorte estaria ligada aos êxitos ou fracassos daquelas. Enfatiza-se que a colaboração livre, voluntária e criativa é um elemento decisivo para que a instabilidade ameaçadora possa ser contornada. A instabilidade transformou-se em medo e o medo age como uma técnica eficiente no controle da motivação individual.

Os dispositivos de poder contemporâneos fizeram que a instabilidade, que é a base da criatividade, se volte contra o próprio indivíduo. Eles determinaram uma metamorfose

6 Paolo Virno, com um certo distanciamento de Foucault, reivindica que o eixo central da biopolítica se encontra na força de trabalho. Incluindo na potência da força de trabalho a corporeidade e, mais que do esta, as competências lingüísticas. “A origem mitológica daquele dispositivo de saberes e poderes que Foucault chama de biopolítica deve se procurar no modo de ser da força de trabalho”. VIRNO, Paolo, Gramática de la multitud. Buenos Aires: Colihue, 2003, p.88.

7 Para Hobbes, o medo é, junto com o interesse próprio, dois dos principais instintos naturais que devem fazer parte de nova política. Leo Strauss foi um dos que de forma mais aguda percebeu a importância do medo na teoria política de Hobbes. O medo se tornou um objetivo de administração política, em Hobbes. STRAUSS, Leo. The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its Gênesis. Chicago: Universtiy Chicago Press, 1996.

simbólica significativa projetando o medo como fator da instabilidade, que por sua vez é conseqüência da criatividade. O medo (o irmão gêmeo de Hobbes) funciona como tecnologia de controle de muitas das motivações: o medo a perder o emprego, o medo a não obter os resultados exigidos, o medo a ser excluído atua como eficiente procedimento de controle das práticas. Nas sociedades contemporâneas, o medo ressurgiu como o velho filho do Leviatã: *“because we fear death infinitely more than we desire life”* (Strauss, 1996, p. 16). As análises e as propostas de Hobbes sobre a eficiência do medo no controle dos indivíduos, é retomado pelas novas tecnologias de controle, não para propor modelos absolutistas de obediência, mas para ativar mecanismos de direção das suas condutas. O medo não é o estágio superado do absolutismo, muito pelo contrário é o novo companheiro da instabilidade, o irmão gêmeo das novas tecnologias de controle.

Oligopólios e império dos dispositivos de controle

10. O mercado, além de ser um instrumento que regula “espontaneamente” as relações sociais, transformou-se numa metáfora ou símbolo onipresente. O mercado se consolidou como forma simbólica eficiente na legitimação de muitos mecanismos de controle contemporâneos. Contudo, na prática, cada vez se deixa menos espaço para a espontaneidade no mercado e se procura mais o controle estrutural e institucional de suas tendências (Hardt e Negri, 2002, p. 12.)

Um dos símbolos atuais que melhor gerencia as práticas de controle é a rede. O símbolo da rede se contrapõe ao modelo tradicional da pirâmide. Na rede, as relações aparecem mais horizontais, menos hierarquizadas; todos parecem estar inseridos num mesmo plano e com as mesmas condições; não se percebe um centro hierárquico porque todos estamos interligados e (in)fluímos na solidez ou na fragilidade da rede. Cada elemento pode sentir-se ativo de igual forma e todos podem interagir nas mesmas condições. Lazzarato assinala que a rede constitui a conformação social mais fluida e interativa pela qual o próprio mundo do trabalho se organizou ao ponto de: *“a organização do trabalho nas empresas poderíamos dizer que passou [...] do trabalho em equipe à atividade em rede”* (Lazzarato, 2006, p.110).

O simbolismo da rede e as práticas nela estabelecidas se ajustam ao modelo de deslocamento espaço temporal dos sujeitos que os torna livres e controláveis ao mesmo tempo. O deslocamento espacial é completo, nele todos se encontram localizáveis o tempo todo em qualquer lugar. A conexão temporal é indefinida e, como conseqüência, ilimitada. O tempo produtivo da rede não tem definição nem limite. Todo e qualquer tempo é produtivo, em qualquer momento pode se conectar na rede para contribuir. Dilui-se a fronteira entre o tempo do descanso e o trabalho, todo tempo da rede, por definição, é tempo útil e conseqüentemente produtivo. Finais de semana, de noite ou de madrugada, de férias ou viajando, sempre é possível estar conectado à rede⁸.

Na configuração simbólica da rede, os dispositivos de controle se organizam de forma mais maleável, diluída e anônima, porém de modo eficiente. Num primeiro momento, não é possível identificar um centro único nem um ponto nuclear que dirige toda a rede. Pelo contrário, temos que afirmar a multipolaridade, a versatilidade e a diversidade dos polos de controle. Porém, na rede existem dispositivos de controle que a atravessam em todas as direções, embora só podem ser ativados a partir de determinados pontos estratégicos. Há,

8 A realidade simbólica da rede é um dos elementos que melhor exemplifica o paradigma da modernidade líquida desenvolvido por Bauman assim como o da Vida líquida, onde a vida fica absorvida na indefinição do produtivo e útil BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

também, lugares estratégicos na rede que possibilitam sua vigilância e controle mais ou menos sutil ou efetivo.

11. *O controle do oligopólio.* A figura simbólica da rede, como configuração de organização e administração dos sujeitos e suas práticas, vai além da rede digital (*web*) que tanto impactou na vida dos indivíduos. Toda instituição social, por muito elementar que seja, encontra-se inserida numa rede de relações das quais depende sua subsistência e funcionamento. Essas relações estão dominadas pela competição do mercado, mas também pelo controle estratégico que alguém mantém sobre essa parcela da rede. A aparente livre iniciativa (formal) está submetida a estritas formas de controle cujo comando cada vez mais se localiza em poucos pontos oligopolizados da rede. O oligopólio oferece uma aparência de diversidade e pluralidade na rede. O oligopólio não é um centro único de poder, mas impede a descentralização democrática da rede. Respeitando a aparência formal da liberdade da rede, as formações oligárquicas possibilitam interferir com controles eficientes sobre os processos e resultados da rede, como consequência, conseguem que a rede se dirija num sentido ou outro. O direcionamento oligárquico da rede tem especial relevância quando pensamos nas redes produtivas, nas redes de comercialização, nas redes financeiras, nas redes de comunicação, nas redes de conhecimento, etc.. Nelas há uma liberdade formal de ação de todos os sujeitos, embora com uma efetiva interferência de grupos que, de modo oligárquico, conseguem posicionar-se estrategicamente e conduzir uma parte importante da rede. A oligopolização da rede parece respeitar as teses formais do livre mercado, quando na verdade estabelece formas de controle direto e efetivo sobre vetores da rede social que ficam a mercê dos dispositivos de poder dos oligopólios⁹.

A rede é interativa na medida que a prática de todos os sujeitos afeta ao conjunto. No entanto, seria ingênuo pensar que todos são sujeitos da mesma forma e que sua prática influencia do mesmo modo. O reconhecimento formal da interação em rede indica que, formalmente, o agir de cada sujeito afeta ou pode afetar ao conjunto, mas, na realidade, a influência da prática de um sujeito sobre o conjunto está vinculada a sua posição estratégica dentro da rede. Não existem centros do poder de controle, mas há pontos estratégicos a partir dos quais se pode influenciar mais amplamente.

Este paradoxo do poder formal e real da rede possibilita que grupos privados e corporações se integrem num suposto jogo livre onde se confunde a competição com a competência, onde as leis que imperam são as da guerra e não as do reconhecimento da competência do outro. A estratégia vencedora é aquela que consegue equacionar melhor a interação livre dos sujeitos com o controle de suas práticas. No plano institucional, a estratégia seria oferecer o livre jogo da oferta e da demanda, mantendo o controle efetivo (oligopolizado) das maiores e melhores parcelas do mercado em disputa. As estratégias são as do controle, sem chegar a uma pura imposição arbitrária; existe um regulamento formal do jogo que confirma a legitimidade jurídica das práticas e possibilita a concentração efetiva dos resultados. *Mutatis mutandis*, vemos reproduzir-se na política contemporânea os dilemas e os modelos políticos que Platão propunha na suas obras *As leis*, *A República*, etc. Se, como Platão afirmava, a oligarquia é uma corrupção de uma forma aristocrática de

⁹ Embora o problema da oligarquia na rede seja uma realidade contemporânea, a oligarquia como forma ideal de governo já foi pensada por Platão para se opor ao despotismo, que é monárquico e tirânico, e à democracia que é demagógica e ineficiente. A oligarquia, para Platão, é a forma mais eficiente de governo. PLATÃO. *La República*. Barcelona: Edicomunicación, 1999, p. 309.

governo, os oligopólios contemporâneos, que controlam uma parte significativa da rede, espelham a prática aristocrática das vontades anônimas que se ocultam por detrás deles.

12. Fica, mais uma vez, ao descoberto a fragilidade da relação que há em nossas sociedades entre *cratos* e *demos* (poder e povo). Existe um reconhecimento formal de que a soberania (*cratos*) procede do povo (*demos*) e a ele pertence, porém impera uma negação efetiva da mesma pelas oligarquias que governam os pontos estratégicos da rede. Assim sendo, a *demo-cracia*, como sistema político de governo, está em perigo. Em contrapartida, há uma adesão efetiva (ainda que não formalmente reconhecida) às teses de Platão de que a democracia é a pior forma de governo e que só é válida quando os Estados estão corrompidos porque, ao menos, garante a liberdade dos indivíduos. O reforço e intensificação dos dispositivos oligárquicos de controle social coagem quaisquer forma de democrática real ou de governo autogerido pelos sujeitos. Em seu lugar, se intensificam os dispositivos de controle sobre as condutas dos indivíduos de modo a dirigi-las, de forma inteligente e estratégica, para objetivos outros dos grupos dominantes.

A crise de nossos modelos democráticos não é superficial, mas estrutural. O déficit da democracia não está só nos mecanismos jurídicos de representação, mas no excesso de controle oligárquico sobre a população. Se pretendemos reinventar o sentido da relação entre o *cratos* do *demos* (demo-cracia) não podemos ficar na superfície do debate jurídico a respeito de novas formas contratuais ou novas legislações representativas, temos que desconstruir e redimensionar os dispositivos biopolíticos que investem maciçamente nos modos de subjetivação e controle das condutas da população.

13. *O Estado e o império*. O intenso processo de globalização em que vivemos conectou as diversas regiões do planeta num único espaço global. Sobre a diversidade de países e povos paira uma espécie de paradigma de governo geral. O mercado e sua mão, nem tão invisível, administra com uma lógica planetária as vidas dos povos. Contudo, a mão que governa o mercado se torna parcialmente visível nas oligarquias e suas redes. Através delas, interferem de modo eficiente em Estados, países e regiões inteiras do planeta, governando as realidades locais a partir de interesses globais. Esta realidade levou a considerar o fato de que as oligarquias (re)criaram o modelo do império como “novo” espaço global de governo¹⁰. Elas agem de forma anônima nos aparatos das redes representando formas aristocráticas de governo que se ocultam sob a sigla de sociedades anônimas. Contudo, mantêm uma pretensão de governo global dos interesses locais. Nas sociedades contemporâneas, o Estado passou a formar parte dessa rede de governo global/imperial como uma peça a mais do complexo administrador das redes. A autonomia total dos Estados vem sofrendo erosões significativas das corporações e entidades globais. Na nova configuração do governo global/imperial, o Estado não é o ápice do poder da pirâmide nem o centro do poder¹¹, se tornou, simplesmente, parte da rede.

A noção de império abrange a pretensão do governo global da vida humana, na extensão biopolítica das populações e na intensidade anatomopolítica da vida individual. M. Hard e A. Negri, numa de suas definições de império afirmam, “*o objeto fundamental que as*

10 A obra de HARDT, Michel e NEGRI, Antoni. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2000, provocou um grande debate internacional sobre a pertinência ou não de identificar nas novas formas de globalização o paradigma de governo do império. Seguimos, parcialmente, as teses de Hardt e Negri a respeito a forma governamental do império, com divergências significativas a respeito de sua onipresença e imanência.

11 O *Leviatã*, idealizado por Hobbes para o Estado absoluto, se dilui numa forma de poder onipresente mas não localizável. A imperiosa necessidade de visibilizar o soberano do Estado para ritualizar seu poder é dissolvida na administração anônima das redes de poder. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Capítulo XXI, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 172.

relações imperiais de poder interpretam é a força produtiva do sistema, o novo sistema econômico biopolítico e institucional. A ordem imperial é formada não apenas com base em seus poderes de acumulação e extensão global, mas também com base em sua capacidade de desenvolver-se mais profundamente, para renascer e se estender por todas as treliças da sociedade mundial”(Hardt e Negri, 2002, p.60). O que se pretende governar de forma global/imperial é a vida humana. As riquezas econômicas e os territórios só poderão formar parte dos interesses globais se as populações forem devidamente governadas segundo tais interesses. Daí que o conceito de império não deva ser entendido como um governo central mundial, senão como dispositivos globais cujo objetivo é o governo local das populações. O que se pretende governar a escala mundial é o comportamento das populações¹².

14. O conceito de império requer uma distinção conceitual importante entre império e imperialismo (Duverger 1980). O imperialismo é um modo de dominação entre Estados ou de um Estado sobre um território específico; o imperialismo se impõe pela guerra e se sustenta pela força. O imperialismo é o modelo político vigente durante o século XIX e até metade do XX, que, em parte, continua vigente em atuações “imperialistas” como as guerras de invasão de EUA sobre Iraque, Afeganistão e outros países. O modelo imperialista remete ao conceito hobbesiano de submissão pela guerra; é instável, gera muitas resistências, tem pouca legitimação social e só se sustenta enquanto houver uma força superior que submeta o medo dos oprimidos (Lenin, 1976, p. 232-233).

O conceito de império é diferente do imperialismo. É um modelo de sociedade onde os sujeitos ou entidades desejam integrar-se porque percebem mais vantagem estarem dentro da lógica do império do que permanecerem fora (Said, 1993). O império oferece um imaginário social de progresso e de vantagens individuais e sociais para todos aqueles que se integrarem dentro da sua racionalidade. O império controla a rede simbólica das motivações e estimula indutivamente os interesses dos indivíduos. Ele apresenta as vantagens ou a necessidade de adaptar-se ao novo modo estrutural. O império se impõe como uma lógica inevitável, racional, científica ou progressista. Ele se expande através de estruturas e instituições, contamina Estados e indivíduos sem a imposição autoritária da força, como o imperialismo, mas pela convicção conseguida através do controle das estruturas, das instituições e dos indivíduos. Um controle que, como viemos até aqui expondo, não se realiza pela força, mas pela adaptação funcional que muitas vezes é fruto de alguma convicção e outras é forçada pelas técnicas, mas sempre se produz por iniciativa consentida dos indivíduos.

15. O Estado contemporâneo, contra o que muitos prognosticam, continua sendo importante e provavelmente não desaparecerá tão cedo, mas ele está modificando sua identidade e seus objetivos. Ele não está mais inserido como um membro autônomo da rede, mas como um elemento funcional do controle da sociedade. O conceito de funcionalidade é chave para entender o papel do Estado nas novas sociedades de controle. Sua função foi deslocada, embora não foi suprimida. Ainda que todas as constituições preguem a independência e autonomia do Estado de direito, ele foi deslocado para formar parte do organograma do governo global.

12 Foucault analisa que uma das diferenças entre o poder absoluto da soberania e os dispositivos biopolíticos do Estado e do mercado, é que o soberano se define pela sua relação com a vida humana como aquele que tem o poder de lhe causar a morte ou deixá-la viver. Enquanto o biopoder se caracteriza porque tem o poder de fazer viver e deixar morrer. FOUCAULT, Michel. “Direito de morte e poder sobre a vida humana”. In. Id. História da sexualidade I. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

O Estado contemporâneo, inserido na racionalidade de controle do mercado mundial, tende a ser mínimo, porém sua função é importante. Ele articula as políticas globais da rede mundial com a realidade micro de cada grupo social. Neste contexto de estrutura de controle, devem ser entendidas teses como as de Robert Reich, ex-secretário de trabalho dos Estados Unidos, quando afirma que no futuro *“Não haverá economias nacionais, pelo menos como entendemos o conceito”* (Reich, 1992, p. 3). Um conjunto de entidades supranacionais (OMC, FMI, BIRD, BM, G8, G20, etc.), sobre as quais, paradoxalmente, têm maior influência alguns Estados, definem políticas globais e estabelecem mecanismos de controle de tais políticas.

As técnicas de governo das populações, representadas pelos Estados, seguem o modelo do controle de metas. Instâncias globais superiores (pro)põem programas para os Estados e estabelecem metas que devem cumprir. Para conseguir um monitoramento eficiente do comportamento dos Estados a respeito dos programas e metas, criaram-se diversas técnicas de controle por exemplo: a) as comissões de observação e fiscalização; b) implementaram-se mecanismos de punição quando as metas não são cumpridas. O Estado é monitorado pelas comissões. Caso o Estado consiga realizar o prescrito, receberá as sucessivas parcelas dos empréstimos acordados, mas caso não o faça serão suspensas. Este é um exemplo do modo como as políticas do Estado encontram-se submetidas a mecanismos de controle imperiais para interesses globais. Estas técnicas de controle são reproduzidas pelos próprios Estados em suas instituições disseminando os modos de controle sobre cada instância, ministério e repartição até chegar na prática do funcionário. O Estado controla, monitora, avalia, de forma exaustiva, fazendo destas tecnologias de controle o meio para adquirir eficiência, alta produtividade burocrática com baixo investimento. O Estado, em muitos casos, passa a governar a vida das populações como um meio a serviço de interesses globais/mundiais. A vida dos cidadãos reduzida ao conceito de população é governada como recurso do Estado e do mercado para obtenção de riqueza. A mercantilização da vida, constituída no modo eficiente de produzir riqueza, contamina todas as formas de governo, incluídas as do Estado.

Conclusão

16. Há um elo que vincula os vários dispositivos de poder e suas técnicas de governo num objetivo prioritário: administrar com eficiência a vida humana. A vida humana é o alvo principal dos novos dispositivos de governo, dispositivos biopolíticos. O governo biopolítico da vida humana (a sua governamentalidade) está atravessado pelo paradoxo. Enquanto técnica de governo, não é intrinsecamente perversa, pois há muitas formas de governo biopolítico que favorecem o cuidado, a preservação e a defesa da vida humana: medicina social, educação pública, etc. Mas, como já assinalamos, o paradoxo atravessa as formas biopolíticas. Ao cuidar da vida humana, em muitos casos, o fazem como um mero bem biológico útil e produtivo. Enquanto for útil, será protegida e cuidada, para que seja produtiva. Quando for inútil, corre o risco de ser abandonada por baixo rendimento. Quando a vida se torna improdutiva e não mais interessa *“fazê-la viver”*, a lógica biopolítica a *“deixará morrer”* (Foucault, 1999, 128). Temos aqui identificado um novo marco de violência estrutural ao que teremos que responder criticamente.

17. A biopolítica é o desafio de nossa contemporaneidade. Contudo, o elemento questionador do paradoxo biopolítico nunca será a mera eficiência, mas a alteridade da vida humana. A eficiência sempre é o fator legitimador dos dispositivos biopolíticos. A alteridade da vida humana é a dimensão questionadora de sua validade.

A total irreducibilidade da vida humana a mero elemento biológico útil, sob pena de cairmos na barbárie, confere à vida humana uma potência ética pela qual se insurge como critério de (in)validação política de toda e quaisquer forma de governo ou técnicas¹³. A vida humana tem uma dimensão de alteridade que impede sua pura redução aos interesses da eficiência ou às categorias do útil. Cada vez que a vida humana é assimilada a um conceito ou rebaixada ao patamar de elemento útil, opera-se uma negação parcial ou total da alteridade. A vida humana existe como alteridade do sujeito, colaboradora com, porém inassimilável aos interesses estratégicos da eficiência. A alteridade da vida humana, a singularidade irreduzível de cada sujeito, se insurge como a categoria ética que julga a (in)justiça das técnicas de controle de seus dispositivos de poder. Quando a governamentalidade da vida humana é abandonada à lógica da eficiência, se desliza com rapidez para dispositivos autoritários de controle biopolítico. A alteridade da vida humana, a singularidade de cada sujeito, é o critério ético político para avaliar e neutralizar a (i) legitimidade de quaisquer dispositivo biopolítico. Fora dela, estaremos abandonados à lógica do utilitarismo que, ao fazer da vida um médio útil para um fim considerado por ele legítimo, reduz a vida humana a mera vida natural, a puro recurso biológico.

13 Destacamos neste debate os estudos de Roberto Esposito sobre a alteridade humana e a comunidade, em especial sua obra. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Madri: Amorrutu, 2005; Id. *Comunitas. Origen e destino da comunidade*. Madri: Amorrutu, 2003; Id. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Mdri: herder, 2009.

Referências bibliográficas:

- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012.
- DELEUZE, Guilles. "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle". In: *Pauparlers*. Paris: Minit, 1990.
- DUVERGER, Maurice (org.). *Le concept d'empire*. Paris: PUF, 1980.
- ESPOSITO, Roberto. *Comunitas. Origem e destino da comunidade*. Madri: Amorrutu, 2003.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Madri: Amorrutu, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madri: Herder, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Vozes: Petrópolis, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. "A sociedade disciplinar em crise". In: *Ditos e escritos IV*. Forense Universitária: Rio de Janeiro, p. 267-280.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martin Fontes, 2009.
- HARDT, Michel. "The Withering of Civil Society". In: *Social Text*. n. 45, Winte, p. 27-44, 1995.
- HARDT, Michel; NEGRI, Antônio. *Império*. Rio de Janeiro, 2002.
- HIRSCHMAN, Elizabeth e HOLBROOK, Morris, (1992), *Postmodern Consumer Research: The Study of Consumption as Text*. Newbury Park: Sage.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LÉNINE, Vladimir, "L'impérialisme, stade suprême du capitalisme", *OEuvres*, tome 22, Paris, Éditions sociales, 1976.
- LEVINAS, Emanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- PLATÃO, *La República*. Barcelona: Edicomunicación, 1999.
- REICH, Robert. *The Work of Nations*. New York: Random House, 1992.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Os labirintos do poder*. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993.
- SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its Genesis*. Chicago: Universtiy Chicago Press. 1996.
- VIRNO, Paolo. *Gramatica de la multitud*. Buenos Aires: Colihue, 2003.

Desafios da democracia na América Latina

Cecilia Pires¹

Os caminhos

Este artigo tem a intenção de situar o vivido na América Latina, como condição de entendimento da história para que possamos apresentar desafios, na atualidade, recorrendo a pensadores que se dedicaram à compreensão das nossas singularidades, como povos e nações colonizadas.

Democracia requer caminhos percorridos nas conjunturas sociais organizadas. Na América Latina, esses caminhos foram palmilhados com sobressaltos, lacunas, resistências e dominação. De modo especial, no que se refere aos poucos períodos de experiência democrática, é imprescindível observar que as instâncias da necessidade não foram superadas de modo concreto, prático o que acarretou inconformidades e os territórios de crise se alargaram.

Esta experiência referenciada às ações humanas traz em si a característica da fragilidade, como fato que não será encerrado numa circularidade hermenêutica ou histórica. É algo que se está sempre experimentando como prática, como utopia, como forma de poder, como método de governabilidade, com uma grande tônica de provisoriedade. Em tudo isso, faz-se necessário o entendimento da experiência democrática para que haja o fortalecimento da racionalidade ética e da prática de cidadania, ou seja, prática de participação de sujeitos coletivos, como atores da cena política.

Em nosso continente latino-americano, devido à história de colonização, foi muito longo o processo inicial de libertação. Passou-se por muitos e diversos custos políticos e lacunas éticas de modo a dar uma configuração a essa parte do globo, como um conjunto de nações oprimidas e servis ao colonizador.

Nessa configuração, a luta por nações democráticas em nosso continente produziu vítimas e algozes na polarização possível entre os conteúdos próprios de dominadores e dominados. Houve, é certo, transfigurações culturais resultantes das mudanças referidas, em que os povos atingidos pelas novas tecnologias produziram seus saberes, a partir dessas compreensões, na resistência ao domínio colonial. No viés dessa modernização, alguns acúmulos de sobrevivência econômica e política aconteceram.

Darcy Ribeiro, ao analisar a cultura latino-americana, no seu componente ibérico, acentua a importância de se pensar uma teoria da evolução, baseada na nossa experiência de povos extra europeus. Seria a forma de corrigir os limites de uma perspectiva eurocêntrica, entendendo os europeus como variantes do fenômeno humano.

¹ Membro fundadora do GT/ANPOF Ética e Cidadania

Refere, a partir de seus estudos:

O esquema conceitual que elaboramos baseia-se na redefinição de uma série de conceitos e sua integração na forma de uma teoria explicativa geral, embora larval. A diretriz fundamental reside no reconhecimento de que a evolução sociocultural pode ser reconstituída com base em uma série de revoluções tecnológicas que geram múltiplos processos civilizatórios, que deram origem a várias formações socioeconômicas ou socioculturais. Neste contexto, as revoluções tecnológicas consistem em transformações prodigiosas nas técnicas produtivas que, uma vez amadurecidas, geram antagonismos com as formas anteriores de associação e com os corpos ideológicos vigentes, provocando mudanças sociais e culturais, tendentes a refazer os modos de ser e de pensar das sociedades por eles afetadas².

No século XX, especialmente, as escassas tentativas para enfrentamento do grande capital resultaram no sufocamento e na eliminação de lideranças revolucionárias, de modo que as condições para o fortalecimento autoritário se apresentaram, inequivocamente. A grande maioria dos países da América Latina sofreu a força de governos ditatoriais, aniquiladora de segmentos rebeldes e contestadores. Nossa América do Sul viveu a avalanche militarista como reação a propostas de governabilidade libertária com propósito de maior participação popular. Sentindo-se contrariado, os EUA intervieram na política interna de nossos países e se apresentaram como guardiães do progresso e da paz, de modo prepotente. Aliás, como continuam fazendo neste século.

O ponto de vista do fazer filosófico-político

Desde a âncora da Ética situa-se a questão dos valores relacionados com a Filosofia Política e com a cidadania. Neste momento do século XXI, há necessidade de pensarmos sobre o tempo da escassez que estamos vivendo, uma etapa singular de indignação, se analisarmos os modelos econômicos que atingem o bem-estar do cidadão.

Esta escassez instaura a violência. E a violência atinge os valores, que balizam o convívio social entre as nações e os sujeitos. Se o sujeito é natureza, existência, cultura, sociedade, cidadania, ele é também conflito e imoralidade. Esse dado tensionador, encarnado na subjetividade, aparece na transparência bruta da moralidade normativo-jurídica, no interior de países ou continente, de modo a atingir os projetos libertários, que visem dominar as subjetividades.

Situações como essas nos levam a refletir acerca do diferente, que conduz à competência de pensar diferenças. A dialética nos auxilia nessa dinâmica. O pensar por contradição referido ao momento contemporâneo, pode nos fazer analisar a experiência da democracia, nessa temporalidade, em que a intenção positivista-pragmática do Estado liberal traça coordenadas para a valoração do ato político, como ato de emancipação e cidadania.

Do ponto de vista do fazer filosófico, a Razão Ética comparece como uma fala da Filosofia Política, que insiste em ações de transformação amparadas na atividade teórica do filosofar. É próprio dessa razão ética contribuir para a construção teórica que acolhe as exigências sociais. Uma filosofia de compromisso se estabelece.

² RIBEIRO, Darcy. La Cultura Latinoamericana. IN: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 110. (Tradução nossa)

Ao pensarmos em razão ética como contraponto da violência, não podemos deixar de referenciar a ética da necessidade, que representa a experiência da escassez, produto do Leviatã, administrador da guerra de todos contra todos. Esta ética da necessidade lida com a escassez de modo oportunista, em que a situação de carência leva os pobres a se agredirem mutuamente, espetáculo de má consciência e de má-fé (se pensarmos nos conceitos de Hegel e Sartre). É evidente que esse subproduto do Estado não estimula pensar por contradição, antes permite o fortalecimento do individualismo que reitera a experiência da alienação.

Inúmeras questões podem ser apresentadas na dinâmica do fazer filosofia como um fazer de compromisso. O que é uma sociedade justa? Como deveria acontecer a cidadania nessa sociedade? As questões levam-nos a identificar dois momentos para análise: o primeiro é o lugar do mundo macroético, que toma dimensões planetárias. É a dimensão na esfera pública da ação moral que estabelece o conjunto de valores éticos no espaço das decisões coletivas; o segundo resulta do mundo microético, o lugar das singularidades, em que as nacionalidades localizadas se explicitam. Esses mundos éticos produzem tensões, gerando divergências face aos mecanismos do poder de Estado, dificultando o objetivo que é o de uma sociedade justa.

A perspectiva do fazer filosófico, congregando valores éticos, trabalha com a dinâmica de modelos de pensamento, com mudanças culturais e com pluralidades de mentalidades, a partir das ideologias assumidas. Essas dinâmicas alimentam-se com as categorias de valor e não-valor. Tudo isso aponta para uma filosofia de ação, cuja racionalidade se explicita, ora na razão dominadora, ora na razão emancipatória, racionalidades que se confrontam em nossa América Latina.

Como agir? Surge a ideia da ação imediata, objetivando legitimidades de procedimentos e a definição de horizontes mediatos, em que as ações se estabelecem contra as atitudes de aniquilamento, nas circunstâncias culturais e históricas existentes. Parte da América Latina viveu resistência e ousadia.

A democracia aqui vivida propôs-se como via de construção de cidadania, nos marcos da emancipação ética, voltando-se contra a hegemonia dos colonizadores, polarizaram as questões nacionais, regionais e mundiais. É o momento da reinvenção dos povos dominados, estranhos a si mesmos.

Se as condições da razão ética possibilitam a superação da violência e da barbárie, é preciso fortalecer essa razão, como ação estratégica capaz enfrentar a razão do poder dominador. Neste caso, a utopia a ser construída estabelece cumplicidades entre os oprimidos, de modo a desestabilizar os quadros lógicos dos opressores, superando as atitudes individualistas. Uma nova Ordem Social pode ser pautada, tendo em vista uma Declaração dos Direitos dos Oprimidos.

Uma compreensão libertária para fortalecer a democracia

A forma como a América Latina se constituiu como estados foi diferente do ocorrido na Europa. Lá, as nações criaram o Estado, enquanto que na América Latina, os semi-estados, ao se modelarem, modelaram a sociedade nacional.

Tratou-se de concepções de poder, poder de Estado e poder da Sociedade. Assim, nossas repúblicas não floresceram com a autonomia nacional com base social. A organização estatal se sobrepôs aos elementos nacionais, como um artifício.

O Estado constrói uma relação de poder na realidade nacional, estabelecendo o enfraquecimento das relações genuínas entre as culturas dos povos, administrando relações de mercado. Tivemos, pois, problemas na organização das massas, na forma como os trabalhadores exerceram sua cidadania e no descolamento entre a democracia política e a democracia econômica.

Nos países de colonização espanhola, a dimensão entre o nacional e o popular foi mais efetiva do que no Brasil. Aqui, esta relação ficou distante do povo, deixado por longo tempo na ignorância e ausente da participação política-cidadã. É uma história acidentada essa relação, uma vez que as ideias socialistas e as ideias populistas, devido às suas idiossincrasias, tiveram dificuldades em realizar alianças dentro de uma história misturada com os aspectos populares da revolução burguesa. E ainda hoje se observam traços que evidenciam essas crateras, tanto na teoria quanto na prática.

Em todo caso, do ponto de vista de um pensar libertário, cabe referência às ideias de Enrique Dussel, quando ele afirma: “A libertação é o próprio movimento metafísico ou transontológico pelo qual se ultrapassa o horizonte do mundo. É o ato que abre a brecha, que fura o muro e se adentra na exterioridade insuspeitada, futura, nova da realidade”.³

Como abrir essa brecha nos lugares em que a dominação perdurou e perdura, mantendo uma situação de dependência econômica? Trata-se de questionar a forma como os poderes se organizaram no âmbito da sociedade civil e do Estado. Pensamos que para demarcar um lugar de referência ética, a sociedade civil latino-americana necessita se pensar, a partir de elos intersubjetivos, que se vinculem às experiências interculturais qualificadas, no horizonte da compreensão libertária, de modo que a cidadania se explicita no cotidiano desta historicidade. O horizonte hermenêutico da latinidade ainda é um projeto a ser consolidado com mais atenção. Este é um dos grandes desafios da filosofia.

Os elementos próprios de um pensar dialético se harmonizam com as compreensões de uma vida pública, na qual faz-se necessário pensar pelas contradições instaladas nas territorialidades geográficas e culturais. Há os rostos interpelando os atos públicos e exigindo cuidado com os direitos fundamentais e com os procedimentos que avançam na ação libertária.

Dussel nos ajuda nessa questão:

Para que se revele o rosto histórico biográfico na justiça, é necessário mobilizar as instituições, as funções, a totalidade sistematizada. Permitir que apareça o rosto interpelante exige desapropriar o possuidor do sistema, a fim de que o homem definido como parte se revele. A desfixação das funções exige relançar o sistema como totalidade numa mobilização dialética que deixe a pessoa em liberdade.⁴

Essa liberdade requer que os dominados organizem a contra-hegemonia, de modo a ser articulada uma outra racionalidade, cuja pertinência histórica permita a expressão da razão ética emergente, capaz de enfrentar as atitudes de dominação.

Para isso, é preciso ratificar a importância dos intelectuais orgânicos que podem contribuir com seu fazer filosófico, afirmado no simbólico de uma cultura. Os meandros das significações de felicidade, liberdade, justiça e paz, para ficarmos nas mais evidentes

3 DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 67.

4 DUSSEL, Enrique. Op. cit, p. 68.

demarcações intersubjetivas e universais, permitem interpretações que conduzem e estimulam um processo de libertação, como totalidade ética. Essas demarcações facilitarão o diálogo entre as culturas dominadas, de modo a permitirem coincidências entre os povos considerados excluídos, embora não submissos face aos dominadores. Será essa a mobilização dialética proposta por Dussel.

Ao habitante latino americano coube essa tomada de consciência necessária, para que se entendesse como um sujeito habitante de um lugar, sem fazer parte de uma universalidade artificial, considerando-se alguém que é capaz de pensar com propriedade e interagir com as diferenças, sem perder a originalidade de seu ser histórico.

Leopoldo Zea é enfático em sua afirmação:

O homem ocidental e a cultura ocidental não são mais que uma expressão do homem enquadrada numa absurda pretensão de universalidade. O homem da América, por sua vez, arrancou de si mesmo a máscara em que ocultava o humano por excelência, a máscara que seu sentimento de ser menos que um homem lhe havia feito adotar. Antes que mexicano, argentino, chileno ou o que se queira, era um homem. Um homem em situação, numa determinada circunstância, mas um homem sem mais. O europeu havia se encontrado com sua humanidade na dor e na solidão; o americano, subordinado por séculos a outras expressões do humano, já conhecia desta dor e solidão. A dor e a solidão, como a alegria e outros sentimentos próprios do homem, eram comuns a todos os homens, através deles os homens se encontravam e se reconheciam⁵.

A forma de reconhecimento atesta a importância da brecha a ser feita em muros culturais de fronteiras determinadas por visões centralistas. Afinal, a construção do sujeito e de seus processos de transformação aceleram procedimentos, que rompem com lógicas reducionistas, as quais permitem que sejam postulados lugares e pessoas competentes em detrimento de quem pensa a diferença. Há que enfrentar os óbices interpostos pelos donos das coisas, que se pretendem igualmente donos das mentes e dos destinos dos povos.

A ideia de nós americanos, como os outros não europeus, se fundamenta ou se espelha numa teoria discursiva, a qual sempre está vinculada aos valores dos povos latino-americanos ou hispano-americanos, por referência ao eurocentrismo.

Arturo Roig nos ajuda a entender essa dimensão da nossa história:

O conquistador europeu, o filho do conquistador e posteriormente o filho do colonizador, nascidos na América, afirmaram cada um uma unidade desde uma diversidade que lhes era própria e, por isso mesmo, desde distintos horizontes de compreensão. [...] Neste processo é necessário reconhecer formas de endogenia dados conjuntamente com o surgimento daquele sujeito, dentro da conflitiva marcha dos grupos sociais em nossa América⁶.

O autor nos indica que os elementos originários que interferiram no processo de colonização na América Latina, na esteira do Novo Mundo, expressam o formato cultural assimilado pelos descendentes dos colonizadores, de modo que os povos aqui habitantes

5 ZEA, Leopoldo. *A Filosofia Americana como Filosofia*. Tradução de Werner Altmann. São Paulo: Pensieri, 1994, p. 107-108.

6 ROIG, Arturo. *Teoria y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 24-25.

sofreram esse processo na formação cultural, na criação de nossos valores e na formação de nossa mentalidade.

Tudo isso responde pelo modo como nos organizamos social e politicamente e como aprendemos a lidar com as condições de diferença e proximidade.

No momento atual, em que os sujeitos peregrinam pelo mundo em barcos ou como andarilhos em busca de um lugar para viver, solicitando acolhida e ajuda, as fronteiras do mundo se alargam por necessidade de entendimento do que está ocorrendo.

Quem deve acolher? Quem precisa de acolhida? Em nome de que se pode virar as costas para os imigrantes que deram uma nova configuração para os conceitos de Ocidente e Oriente?! Qual modo de conviver e partilhar se faz urgente, nessa etapa da globalização mitigada, para os pobres?! Temos muitos desafios.

Os Desafios Democráticos do Continente Latinoamericano

Podemos alinhar alguns desafios a serem enfrentados, para recompor a democracia em nosso Continente. O primeiro deles situa-se no fortalecimento de mentalidades autônomas, o segundo, envolve o trabalho do intelectual orgânico atuando na formação da consciência popular-nacional e o terceiro foca no re-ordenamento político e econômico, no enfrentamento com agremiações partidárias vazias.

Vive, hoje, a democracia sob o espectro de uma crise de representatividade. Às expensas das maiorias, construiu-se a hegemonia das minorias. O capitalismo, sempre presente, procura apaziguar conflitos para manter um esboço democrático de modo a uniformizar um projeto nacional, de acordo com os paradigmas do bloco hegemônico.

Democracia é antes de tudo, uma mentalidade que se efetiva no convívio com os demais cidadãos.

Alejandro Caldera comenta:

É por isso que a democracia antes e mais que um sistema político é a filosofia dos limites e a legitimação do poder, todos os outros vêm por acréscimo: a lei, as instituições, a separação de poderes, as formas processuais legalmente estabelecidas para exercer o poder, os sistemas políticos e outras formas legais e institucionais que regulam o comportamento do Estado⁷.

O fortalecimento de mentalidades autônomas pode contribuir para que os oprimidos se organizem, estrategicamente, repensando modelos de Estado, em vista das questões da sociedade civil, nos limites do poder político, com perspectivas de ampliação do poder econômico.

Quem são os novos sujeitos da sociedade civil? Quem deseja a reforma do Estado? Como redimensionar a sociedade civil? Não há mais modelos, que parâmetro seguir?

A forma pela qual os sujeitos deste tempo se organizam social e politicamente evidenciam um certo mal-estar do processo civilizatório. A sociedade de mercado arrumou a vida humana de forma estandardizada, que afastou a humanidade de si mesma, estimulando a competição que deságua numa dominação regulada, interdito para o fortalecimento da emancipação.

⁷ CALDERA, Alejandro S. *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*. Nicaragua: Hispamer, 2004, p. 29. (Tradução nossa)

Desse modo, é importante a formação de mentalidades não panfletárias, culturalmente assentadas em valores e significações próprias como a âncora inicial que poderá garantir uma crítica orgânica, a qual possa recompor o imaginário social afetado pela crise institucional de representatividade democrática⁸.

Superar uma consciência ingênua ou alienada é o movimento necessário a ser feito com vistas a pensar a nação no horizonte da organização popular, estimulando um juízo crítico. O central nesse desafio é o entendimento de que cabe aos sujeitos da sociedade civil traçarem os rumos da nacionalidade, ancorada nos direitos fundamentais, desconstruindo a arquitetura burocrática do Estado, que se apresenta como garantidor de direitos.

O Estado não constrói alianças com a autonomia. Ao contrário, detém-se nos limites do legal. Usa o aparato burocrático para cumprir um papel gerenciador, distante das motivações políticas da sociedade civil. Esse domínio faculta que sujeitos internalizem suas falas de poder e se deixem perturbar pelo ordenamento sistêmico. É uma espécie de recusa à liberdade pública.

O reordenamento político e econômico depara-se com o populismo político⁹ e um certo assistencialismo financeiro, que está longe de ser emancipatório. Uma visão populista da governabilidade produz um conjunto de atrasos, de tal modo que os cidadãos ficam reféns de discursos e ações próprias do dessa prática de gestão. A situação se agrava em tempos de escassez, produzindo uma subalternidade, mantendo os sujeitos em condições de menoridade pública.

Os sujeitos precisam ser convencidos da própria capacidade de pensar e agir, de acordo com os pilares da razão autônoma, resultando na compreensão crítica capaz de avaliar práticas políticas e determinações econômicas dominadoras.

A superação do populismo político e do assistencialismo econômico-financeiro precisa percorrer outros caminhos, diferentes da política clientelista. O desafio é construir uma forma de vida democrática, que capacite os sujeitos nas suas escolhas, de modo a torná-los protagonistas, sem os comandos da heteronomia.

Na configuração do mundo globalizado, a dimensão econômica está atrelada a uma rede de fluxos dos mercados financeiros, de modo que os governos dos países dependentes permanecem submetidos aos movimentos do capital, de tal sorte que impede a organização de políticas públicas direcionadas aos efetivos problemas de sua população. Os cidadãos se ressentem de serem guiados por ordens exteriores.

8 Vale trazer, pela pertinência histórica, a importante contribuição de DI TELLA, Torcuato S. *Para uma política Latino-Americana*. Tradução de Abigail Pereira Nunes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p.115-116. “A capacidade de uma sociedade para reanalisar constantemente suas próprias estratégias, e de avaliar os processos de transformação que nela ocorrem, é um requisito indispensável para sua independência. Os intelectuais são os especialistas nesta tarefa, mas nem sempre a realizam adequadamente. Na América Latina, nossa condição periférica tem sido responsável por uma quase permanente desorientação de seus intelectuais, vítimas de um verdadeiro efeito de fascinação ante as luzes mais brilhantes da civilização europeia e norte-americana, o que os impede de ver o solo onde pisam. É claro que temos muitos técnicos, profissionais e numerosos especialistas dedicados à pesquisa científica e não falta inteligência, habilidade ou vontade de trabalhar. O fato de que todos estes grupos não estejam consolidados no que poderíamos chamar de *intelligentsia* altamente solidificada e prestigiada, constitui um dos pontos débeis, mais graves de nossa estrutura social. A ausência desta espinha dorsal contribui para dar às nossas equipes políticas reformadoras essa característica amorfa, desagregada, facilmente desbaratada e desorientada, que com razão leva muitos ao desespero”.

9 A referência ao populismo busca remeter às práticas clientelistas, cuja intenção é manter o cidadão condicionado a favores, oportunizando um utilitarismo político nefasto e distante de um processo de autonomia. A América Latina, em geral, e o Brasil, em particular, têm em sua história a vivência dessas práticas.

Yamandú Costa contribui com sua análise:

A propósito da relação entre globalização e democracia, lembremos que uma das condições desta última é a *ciudadania*, que implica na centralidade da vinculação ao Estado-nação sobre toda outra vinculação. A *crise do Estado-nação* como espaço de associação ou de definição da identidade, implica em consequência na *crise da cidadania*. Esta última como ligada ao nacional deixa lugar à emergência de outras vinculações de caráter local, que não respondem centralmente ao *ethos* político da cidadania tradicional, assim como tampouco as associações de ordem transnacional ou global que se orientam, fundamentalmente, no sentido do *ethos* consumista¹⁰.

O autor nos indica que os parâmetros da crise da cidadania estão moldados pelos patamares da crise vivida na estrutura do Estado, o que conflui na fragilidade da democracia, pelo viés da governabilidade. Desse modo, a tensão produzida por essas crises repercute na identidade política do cidadão, na medida em que o global interpela o nacional, segundo observações de Y. Costa. A distância entre os nacionais e os globais se acentua, especialmente se for pensada uma cidadania para consumidores globalizados. A crítica se intensifica, de parte do autor, quando se associa a imagem do cidadão à figura do consumidor. Neste caso, até mesmo, um novo *ethos* se configura, por essas modelações do mundo globalizado.

Para pensarmos na cultura da democracia de modo amplo, é imprescindível considerar os sujeitos portadores de todos os direitos. Neste aspecto, devem ser considerados os direitos dos grupos, das minorias, dos gêneros em que avulta a questão dos preconceitos raciais e sexuais. Não pode ser esquecida, nessa cultura democrática, o respeito à natureza, envolvendo a ideia de desenvolvimento sustentável, exigência de uma cidadania planetária.

O pressuposto de tudo isso é a organização da sociedade civil, comprometida com estudos e ações para a superação de todas as formas de ódio, observando os interesses de todos os cidadãos e não apenas de um segmento social. A necessidade, talvez, a mais urgente é repensar o modelo de Estado e a forma de sua governabilidade, por tudo o que já foi referido.

O conjunto dos desafios enumerados, o fortalecimento das mentalidades autônomas, a consciência nacional-popular e o reordenamento político e econômico se alinham na perspectiva de pensarmos uma América Latina, reconstruindo a democracia. Esta reconstrução exige ir além dos paradigmas liberais, capaz de enfrentar este século globalizado, cuja crise de legitimação na governança atesta a urgência de redimensionar as agremiações partidárias.

A sociedade civil, envolvida com os propósitos dos Direitos Humanos, torna-se competente para construir políticas públicas e pensar estratégias, que cultivem a paz na experiência democrática.

10 ACOSTA, Yamandú. *Sujeto y Democratización en el contexto de la Globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. 2005, p.133. (Grifos do autor. Tradução nossa)

Referências bibliográficas:

ACOSTA, Yamandú. *Sujeto y Democratización em el contexto de la Globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Ed.Nordan-Comunidad, 2005.

CALDERA, Alejandro S. *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*. Nicaragua: Hispamer, 2004.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1987.

RIBEIRO, Darcy. La Cultura Latinoamericana. IN: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 198.

DI TELLA, Torcuato S. *Para uma política Latino-Americana*. Tradução de Abigail Pereira Nunes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

ZEA, Leopoldo. *A Filosofia Americana como Filosofia*. Tradução de Werner Altmann. São Paulo: Pensieri, 1994.

Memórias e protagonismo

Cecilia Pires¹

*Entre ir e ficar dividido o dia, enamorado de sua transparência...
Dissipa-se o instante. Sem me mover, eu fico e me vou: sou essa pausa.
(Octavio Paz)*

Memórias

Eu começo esta fala tentando produzir uma compreensão de história, de memória e de protagonismo em nosso GT, cujo espaço público encontra na Anpof essa acolhida. Ao nos reunirmos para pensar sobre as questões originárias que integram a memória do GT Ética e Cidadania, certamente somos movidos por interesses de interlocução, cuja validade ultrapassa a mera regulação dos atos de fala. Queremos pensar sobre a nossa ação como pesquisadores que se envolvem com as questões da humanidade, o que fizemos e como fizemos com nossos estudos.

No momento em que comemoramos 20 anos do nosso Grupo de Trabalho Ética e Cidadania, podemos fazer de um momento de festa um momento de reflexão.

Ao falarmos sobre nossa vida de estudiosos e pesquisadores, não se trata propriamente de fazer um balanço das realizações, mas de registrar compartilhamentos. Partilhamos a pesquisa, o pluralismo teórico, as conquistas, as perdas, as ousadias e os limites. Somos sujeitos do tempo, do pensamento e da palavra, o que nos possibilitou criar a história e contar o tempo, o de hoje e o de ontem, como os alicerces do amanhã.

Professores, pesquisadores, orientadores, nessas várias funções fomos construindo nossas falas dentro das diferentes Universidades, às quais estivemos ou estamos ligados, dentro de um projeto de autonomia e de cidadania.

Narramos nossas experiências, relatamos nossos fazeres, registramos nossas compreensões, anotamos as conquistas de nossos saberes. E tudo isso datado, contextualizado no tempo de nossas vidas.

Comemorar aniversários, datas festivas, é contar o tempo. O tempo da Festa é o Tempo da Vida.

E como toda vida tem suas origens, evidencio as origens da vida desse GT, percorrendo suas memórias.

Os temas pobreza, necessidade, carência e desigualdade nem sempre estiveram na sala de visitas dos filósofos ou das filosofias que eles construíram e divulgaram nos continentes, de modo especial no continente europeu.

1 Membro fundadora do GT/ANPOF Ética e Cidadania

No entanto, tornou-se uma ausência presente, na medida em que as demandas das conjunturas políticas, econômicas e sociais ensejaram um pronunciamento teórico-argumentativo acerca desses temas, realidades enfrentadas pelos que se dedicam a pensar a condição humana, na sua expressão de subjetividade no mundo. Não na tentativa de dar respostas definidoras e determinadas às questões dos cidadãos, mas com o intuito de colocar na pauta do pensamento a realidade material vivida pelos não afortunados.

O que tem a Filosofia a dizer sobre tudo isso? Constrói a partir de suas compreensões doutrinárias ou inserções práticas um esboço de como deve ser pensada a ética e a filosofia política nos quadrantes de uma ideia de libertação, negadora do propósito de dominação.

A AFLA, Associação de Filosofia Latino-Americana, criada por José Sotero Caio, na década de 80, consolidou-se no VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, em 1988, em Gramado (RS). A Associação assim inscreveu-se no Encontro da ANPOF, em Caxambu (MG), em 1998. Neste período a ANPOF passou a se estruturar em grupos de trabalho, em torno de temas específicos, informação referendada pela Prof^a. Marilena Chauí, à época presidente da Anpof. Os integrantes da AFLA tinham a ideia de constituírem-se como um grupo de trabalho em Ética e Filosofia Política, mas, como já havia grupo em torno desse tema, fundou-se o GT Ética e Cidadania².

A ênfase do GT foi acentuada na promoção, divulgação e consolidação de estudos de filosofia latino-americana da libertação, estimulando movimentos e estudos comprometidos com essa causa, em sua fase inicial.

O grupo cresceu e desenvolveu-se com a autonomia e a amplitude teórico-conceitual significativa por abrigar dentro do eixo Ética e Cidadania, as diversas abordagens acerca de temas correlatos, abrindo o leque de aportes temáticos além do marco inicial, América Latina e Filosofia da Libertação.

A produção do GT³ acumula-se em estudos e pesquisas sobre biopolítica, poder e subjetividade, direitos humanos, questão da mulher, imaginário, ação comunicativa,

2 Objetivos da AFLA/GT Ética e Cidadania, ratificados em Caxambu: I. Criar, fomentar e apoiar grupos integrados de pesquisadores aglutinados em torno do núcleo temático de ética e cidadania, na perspectiva da Filosofia Latino-americana; II. Fazer releitura crítica e socialmente comprometida da tradição filosófica, visando contribuir para a mundialização da Filosofia; III. Fomentar o diálogo da libertação humana e da ecologia.

3 No rol das publicações do GT, destacam-se: – *Olhares da Filosofia Latino-Americana*, foi o primeiro livro, organizado por Cecília Pires, publicado em 1999; – *Vozes Silenciadas. Ensaios de Ética e Filosofia Política*, também organizado por Cecília Pires, publicado em 2003; – *Desafios éticos e políticos da cidadania. Ensaios de Ética e Filosofia Política II*, organizado por Cecília Pires e Jovino Pizzi, publicado em 2006; – *ETHICA*, Cadernos Acadêmicos com trabalhos do III Encontro Nacional do GT, organizado por Maria da Penha Carvalho dos Santos, publicado em 2007; – *Violência e perspectivas Éticas da sociedade*, organizado por Fernando Jader Magalhães, publicado em 2009; – *Temas do Capitalismo Tardio. Ensaios de Ética e Filosofia Política*, organizado por Maria da Penha Carvalho dos Santos e Jovino Pizzi, publicado em 2011; – *Ética e Filosofia Crítica na construção do Socialismo do Século XXI*, organizado por Antonio Rufino Vieira, publicado em 2012; – *Filosofia latino-americana: suas potencialidades, seus desafios*, livro organizado por Daniel Pansarelli, publicado em 2013; – *Diálogo Crítico-Educativo. Desafios éticos e os descompassos da democracia na América Latina*, livro organizado por Jovino Pizzi, publicado em 2015; – *A dialética entre Valores e a forma jurídica*, livro organizado por Marcos Miné Vanzella, publicado em 2015; – *Anais do VII Encontro Nacional do GT Ética e Cidadania*, organizado por Antonio Glaudenir Brasil Maia, publicado em 2015 (Cf. <https://encontrogetcanpof.wordpress.com/>); – Na *Coleção do XVI Encontro ANPOF*, o GT também contou com publicações *on line*, com organização de Marcelo Carvalho, Jovino Pizzi, Maria Constança Peres Pissarra e Ricardo Bins di Napoli (Cf. http://anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/ANPOF_Etica_e_Filosofia_Politica.pdf), publicado no ano 2015; – *Democracia, tolerância e direitos culturais na América Latina*, organizado por Daniel Pansarelli e Neuro Zambam, publicado em 2016; – *Filosofia, Cidadania e Emancipação*, organizado por Antonio Glaudenir Brasil Maia e Marcos Fábio Alexandre Nicolau, publicado em 2017; – *Ética, Educação e Emancipação*, organizado por Antonio Glaudenir Brasil Maia e Marcos Fábio Alexandre Nicolau, publicado em 2017 (disponível em www.editorafi.org); – *Democracia, Tolerância e Direitos Culturais na América Latina*, 2015, Sobral/Ceará. – *Filosofia, Teorias Críticas e Emancipação Humana: Ética e Cidadania em Contextos de Crise*, organizado por Enoque Feitosa e Lorena Freitas. João Pessoa: Sedic Gráfica e Editora, 2018. CAPES – PAEP. O GT mantém a regularidade dos eventos e todas as publicações serão classificadas como Coletânea GT Ética e Cidadania.

liberalismo, condição humana, teorias da justiça, teorias éticas, marxismo e temas da filosofia da técnica e temas da democracia agregam e alargam o arcabouço teórico do GT, que hoje escreve mais fatos em sua história.

Protagonismo

Sair de uma situação comum, anônima, para participar construtivamente da história é o modo originário do protagonismo. É a ação que se destaca do cotidiano comum, repetitivo e até monótono.

Ser protagonista em Filosofia é correr riscos. Este é o grande desafio para os sujeitos que escolhem apostar no processo que não é apenas pedagógico do ponto de vista de método e técnicas, mas é, sobretudo, educativo, porque inserido num projeto qualificado de ciência e de docência. Saber para ensinar é mais do que saber para si mesmo. É o saber de partilha e de compromisso. Pode ser este (?) que orienta a área de Filosofia numa Universidade.

José Sotero Caio nasceu em Timbaúba-Pernambuco e andando pelo mundo passou por Olinda, Roma, Bruxelas, Rio de Janeiro, construindo seu caminho de pensador. Mestre de muitos, companheiro e amigo dos alunos, trazia consigo a inquietude do filósofo em busca do verdadeiro, impulsionado pela energia prazerosa do homem de ação, movido pela resistência do sertanejo nordestino, cujas adversidades não lhe tiraram do prumo e os reconhecimentos não o tornaram um dandy/fauno a procura de palco. Se o espetáculo lhe chamasse a atenção, não era pelo cortejo dos aplausos, antes era marcado pela cena filosófica, tal como a “filosofia do martelo”, expressão nietzschiana, em “Crepúsculo dos Ídolos” que tanto ele gostava de usar, para demonstrar a desconstrução de falsos valores.

Leitor de Marx, Freud e Nietzsche, os chamados “mestres da suspeita”, Sotero fez de sua irreverência uma forma de olhar o mundo, indicando suas contradições e vivendo seu espírito de liberdade, sem medo e sem culpas. Aos temas clássicos da filosofia, acrescia soberanamente as indicações revolucionárias de Marx, a energia libidinal de Freud e racionalidade impiedosa de Nietzsche associadas à alegria permanente. Seu prazer se viver se sustentava numa espiritualidade arrojada e resistente, negadora dos velhos artificios especulativos e assépticos.

A liberdade, na sua concepção, era uma conquista da práxis, ação que permitia estalar os quadros lógicos e viver do desejo, sem as repressões doutrinárias, o que permitia o fortalecimento da criatividade, aliada a uma boa vontade, fora dos paradigmas kantianos. Seu protagonismo ao tempo em que a Filosofia não se envolvia a não ser com os clássicos, mostrou seu entusiasmo, quando na UFRJ congregou pequeno grupo de alunos e orientandos, estimulando ao pensamento libertário, não acolhido pela solenidade da Academia. Continuou essa tarefa quando foi professor da UERJ, criando em 1991, o Núcleo de Estudos e Projetos Afro-Latino-Americanos (NEPALA). Organizou o I Seminário Nacional sobre Pesquisa Filosófica na América Latina: cultura e libertação. Vários professores que vieram a compor o GT Ética e Cidadania estiveram presentes: Sírio Lopez Velasco, Inácio Strieder, Jesus Eurico Miranda Regina, Antonio Sidekum, Cecilia Pires, Antonio Rufino, Francimar Arruda e Luigi Bordin.

Na fala do próprio Sotero, na Ética, na Filosofia e nas Ciências Humanas, na Ásia, na África, na América Latina e, de modo especial, no Brasil:

A questão da separação entre *vita activa* e *vita contemplativa* assume características realmente dramáticas. E, ainda por cima, em relação à Europa e aos europeus (de nascenças ou de cultura), atinge proporções de cisão entre ação e contemplação de caráter quase trágico.⁴

Suas aulas eram a representação do diálogo e do saber partilhado, numa forte vinculação entre teoria e práxis. Ao fundar a AFLA⁵ (Associação de Filosofia Latino Americana), na década de 80, tinha em mente a importância de um fazer filosófico comprometido com os excluídos, marginalizados e dominados, pelo sistema que sabe fazer tudo isso. Seus estudos, no seu dizer próprio, constituíam-se com “fragmentos daqueles sonhos irreprimíveis que dormitam no fundo de nosso povo nordestino”.

Em *Rumo à Filosofia do Futuro* escreveu:

Na consciência ideológica, consciência erroneamente feliz, propõe-se e aceita-se o projeto existencial de modo ingênuo, óbvio, ‘natural’, acrítico, encantado que se está pela sinceridade subjetiva dos planejadores e controladores do projeto. Destes ninguém põe em dúvida as boas intenções, a honestidade, a competência, a dedicação e o altruísmo, tantas vezes proclamados. Há uma crença geral, se bem que iludida, na superioridade e no amor do dominador pelo dominado. Esta ilusão é comum. Pertence tanto aos dominados quanto aos seus efetivos dominadores.⁶

No entendimento filosófico de Sotero a ingenuidade era uma espécie de nostalgia paradisíaca, uma forma de escapar a desafios urgentes, cumprindo um papel de submissão no projeto dos dominadores. Em momento algum ele iria coonestar com uma pauta iluminista, que pretendesse declarar um cuidado do dominador pelo dominado. Essa seria uma ausência trágica da consciência crítica.

Por essa razão insistia na explosão do dualismo *vita ativa* versus *vita contemplativa*. Teoria e práxis não se enfrentam, antes se completam para uma ação de transformação social.

De suas leituras marxianas temos essa reflexão:

[...] o dualismo *vita ativa* x *vita contemplativa* esteve, bem entendido, por muitos séculos, a serviço do velho processo de hominização do *homo sapiens*, de um lado. Mas, de outro lado, tal dualismo, constituído e depois cristalizado até os nossos dias, tornou-se um enorme obstáculo, um obstáculo real e bem concreto, para o novíssimo processo (em curso) do nosso processo de humanização do *homo sapiens sapiens*. Ora, desde que esteja – como temos motivo para acreditar – definitivamente acabado, para nossa espécie, esse processo geral e global de hominização, segue-se que o dualismo, a dicotomia abstrata, enquanto oposição realmente operante no meio dos homens, entre *vita ativa* e *vita contemplativa*, só pode nos aparecer, dialeticamente, como uma terrível pedra-de-tropeço, que importa afastar ou dinamitar.⁷

4 SOTERO CAIO, J. O Princípio Fundamental (arché) da Praxeologia Marxiana. IN: *Sociais e Humanas. Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas da UFSM*. v. 3, n. 1 jan-abril 1989, p. 65.

5 Objetivos da AFLA/GT Ética e Cidadania, ratificados em Caxambu: I. Criar, fomentar e apoiar grupos integrados de pesquisadores aglutinados em torno do núcleo temático de ética e cidadania, na perspectiva da Filosofia Latino-americana; II. Fazer releitura crítica e socialmente comprometida da tradição filosófica, visando contribuir para a mundialização da Filosofia; III. Fomentar o diálogo da libertação humana e da ecologia.

6 SOTERO CAIO, J. *Rumo à Filosofia do Futuro*. Rio de Janeiro: Bennett, 1982. p. 38.

7 SOTERO CAIO, J. O princípio da praxeologia marxiana (II parte). In: *SOCLAIS E HUMANAS Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas da UFSM*. V. 2, N° 1, Jan-Abr 1988. Santa Maria: UFSM, 1988. p. 33.

Como afastar essa pedra-de-tropeço, sem destruir as possibilidades da Filosofia que busca dialogar e se comprometer com ações de mudança? Em que território epistêmico, movido por qual dialética será atingida essa meta-utopia? As certezas falecem a cada passo em que a dominação avança. No entanto é-nos permitido enfrentar os duelos que se apresentam com o destemor dos libertários e com a prudência que não se esconde na covardia. A Filosofia não estará presente num balcão de negócios e diante da calculabilidade dos negociadores, a razão dialética saberá construir outros caminhos, que não sejam os dos desertores. A síntese dos que sabem pensar por contradição não leva a uma mera conciliação, a serviço dos dominadores.

Por esse viés, a régua que permitiu separar o pensar e o agir consolidou a fratura de dois mundos, confinando num espaço metafísico os que lidam somente com a abstração e num espaço material os que se empenham em lidar com os sujeitos e sua concretude, de forma destemida e persistente. José Sotero Caio escolheu pela vida pensando e agindo.

GT Ética e Cidadania: Uma caminhada de longos anos

Cecilia Pires
Glaudenir Brasil
Jovino Pizzi

O GT Ética e Cidadania, desde seu início, reuniu pesquisadores, estudiosos, professores e alunos interessados em debater assuntos do âmbito cultural latino-americano. No Congresso da ANPOF em que o GT foi criado (1988), a intenção manifesta era produzir um espaço de saberes, em que não apenas as ortodoxias do pensamento filosófico e os clássicos estivessem presentes, mas havia o entendimento de que outras abordagens filosóficas pudessem se fazer ouvir, de parte de outros continentes e não restrito ao Continente Europeu.

A motivação evidenciava as questões do Brasil, da América Latina e de problemas relacionados com a África e a Ásia. Após diversos encontros, eventos e a criação de grupos de estudos sobre o tema da Filosofia Política, cria-se o GT (1988), sob a inspiração e animação do Professor José Sotero Caio (*in memoriam*), que influenciou gerações de filósofos, vários deles ainda hoje destacados membros de nosso GT. Entre os objetivos, destacam-se a) a criação, o fomento e o apoio a grupos integrados de pesquisadores aglutinados em torno do núcleo temático de ética e cidadania; b) a releitura crítica, e socialmente comprometida, da tradição filosófica, visando contribuir para a universalidade do debate filosófico; c) o fomento do diálogo em torno da emancipação humana e ecológica.

A partir dos anos 90, além da participação no Congresso Nacional da ANPOF, o GT realiza eventos do específicos. Os encontros bianuais ocorrem no ano subsequente ao encontro nacional. Os resultados de cada encontro (na ANPOF e específico), foram e estão sendo publicados, seja em forma de livro ou em números especiais de revistas nacionais. Ou seja, o GT está organizado de tal modo que os participantes tenham seus trabalhos publicados.

Deste modo, há uma riqueza extraordinária, espalhadas por este país afora. Além do mais, há também autores estrangeiros que, de uma forma ou de outra, integram o GT.

Inicialmente, as publicações denotavam a temática latino-americana como predominante. À medida em que novos membros foram integrando o GT, novos olhares foram se expressando e, assim, ampliou-se o leque teórico-epistemológico, que se traduz em diferentes pesquisas e contribuições teóricas dos integrantes do Grupo.

Desse modo, o rol de publicações se apresenta ao público acadêmico com a intenção de estabelecer diálogos interpretativos e políticos, na medida em que a Filosofia pensada pelo grupo não sofre de síndrome insular, de isolamento de qualquer tipo. Não há um selo ideológico hegemônico no grupo. Assim, as manifestações teóricas não abordam apenas

a Filosofia Latino-Americana, mas ampliou-se e consolidou o diálogo com vertentes europeias, entre outras.

De todos os modos, o tema originário segue como eixo nucleador, pois o pensar da latinoamericano foi o mote do inspirador do Professor José Sotero Caio. Aliás, esse foco não é modismo, pois a “dependência intelectual” e a hegemonia europeia se enfrenta ao contraponto de uma enormidade de pesquisadores brasileiros e latino-americanos que, com o tempo, ganha relevância. A polifonia das vozes passa a ser, então, um dos elementos fundamentais de um diálogo filosófico que busca a confrontação e a complementaridade.

Nesse sentido, existem confrontações, ainda mais quando a intercontinentalidade retoma os vínculos com tradições díspares, como são as europeias, as americanas (sul, centro e norte) e, em terceiro lugar, as africanas. Na esteira desse leque, novas propostas vão surgindo, de forma que a dialogicidade alimenta e fortalece as diferenças, ao tempo que busca também indicativos para um mundo em transformação.

Nesse sentido, o rol das publicações do GT é *de per si* o quadro dessa multiplicidade teórica e das articulações entre pesquisadores do GT. Para fazer jus a esse dimensionamento, trazemos a lista das publicações:

- *Olhares da Filosofia Latino-Americana*, foi o primeiro livro, organizado por Cecília Pires, publicado em 1999;

- *Vozes Silenciadas. Ensaios de Ética e Filosofia Política*, também organizado por Cecília Pires, publicado em 2003;

- *Desafios éticos e políticos da cidadania. Ensaios de Ética e Filosofia Política II*, organizado por Cecília Pires e Jovino Pizzi, publicado em 2006;

- *ETHICA*, Cadernos Acadêmicos com trabalhos do III Encontro Nacional do GT, organizado por Maria da Penha Carvalho dos Santos, publicado em 2007;

- *Violência e perspectivas éticas da sociedade*, organizado por Fernando Jader Magalhães, publicado em 2009;

- *Temas do Capitalismo Tardio. Ensaios de Ética e Filosofia Política*, organizado por Maria da Penha Carvalho dos Santos e Jovino Pizzi, publicado em 2011;

- *Ética e Filosofia Crítica na construção do Socialismo do Século XXI*, organizado por Antonio Rufino Vieira, publicado em 2012;

- *Filosofia latino-americana: suas potencialidades, seus desafios*, livro organizado por Daniel Pansarelli, publicado em 2013;

- *Diálogo Crítico-Educativo. Desafios éticos e os descompassos da democracia na América Latina*, livro organizado por Jovino Pizzi, publicado em 2015;

- *A dialética entre Valores e a forma jurídica*, livro organizado por Marcos Miné Vanzella, publicado em 2015;

- *Anais do VII Encontro Nacional do Gt Ética e Cidadania*, organizado por Antonio Glaudenir Brasil Maia, publicado em 2015 (Cf. <https://encontrogtecanpof.wordpress.com/>);

- Na *Coleção do XVI Encontro ANPOF*, o GT também contou com publicações *on line*, com organização de Marcelo Carvalho, Jovino Pizzi, Maria Constança Peres Pissarra

e Ricardo Bins di Napoli (Cf. http://anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/ANPOF_Etica_e_Filosofia_Politica.pdf), publicado no ano 2015;

- *Democracia, tolerância e direitos culturais na América Latina*, organizado por Daniel Pansarelli e Neuro Zambam, publicado em 2016;

- *Filosofia, Cidadania e Emancipação*, organizado por Antonio Glaudenir Brasil Maia e Marcos Fábio Alexandre Nicolau, publicado em 2017;

- *Ética, Educação e Emancipação*, organizado por Antonio Glaudenir Brasil Maia e Marcos Fábio Alexandre Nicolau, publicado em 2017 (disponível em www.editorafi.org);

- *Filosofia, teorias críticas e emancipação humana: ética e cidadania em contextos de crise*, organizado por Enoque Feitosa Sobreira e Lorena Freitas, no ano de 2018.

Todos os esforços dos membros do Gt Ética e Cidadania em manter a regularidade de suas produções e eventos, traduz a preocupação em contribuir para a pesquisa filosófica, para a formação humana em geral e para a construção de uma sociedade mais justa. O Gt Ética e Cidadania manter seu compromisso com a leitura crítica de nosso presente sempre aberto às contribuições e participação de seus membros.

MEMBROS DO GT ÉTICA E CIDADANIA/ANPOF

Núcleo de Sustentação

Anderson de Alencar Menezes – UFAL

Antonio Glaudenir Brasil Maia – UECE/UVA - Coordenação

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Cecília Maria Pinto Pires – membro fundadora

Daniel Pansarelli – UFABC/SP

Enoque Feitosa Sobreira Filho – UFPB

Fernando Jader de Magalhães Melo – UFPE

Francimar Duarte Arruda – PUCRJ/UFF

Giuseppe Tosi – UFPB

Jovino Pizzi – UFPEL/RS

José Marcos Miné Vanzella – UNISAL/SP

Lorena de Melo Freitas - UFPB

Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho– IUPERJ

Marcos Fábio Alexandre Nicolau – UVA/UFC

Neuro José Zambam – IMED/RS

Outros Integrantes

Alberto Vivar Flores – UFAL

Antonio Francisco Lopes Dias – UESPI

Arivaldo José Sezyshtha – UFPB

Fernandes Antonio Brasileiro Rodrigues - UFPB/UFPE/UFRN

Francisco Pereira de Sousa – UFAL

José Maria Aguirre Oraá – UR/Espanha

Marlon André Kamphorst – IMED/RS

Renato Almeida de Oliveira – UFC/UVA/CE

Ricardo George de Araújo Silva – UFC/UVA/CE

Ricardo Salas Astrain – UCT/Chile

Sirio Lopez Velasco (FURG)

Por uma filosofia da insurgência

Daniel Pansarelli¹

Suze Piza²

*O século XXI exige grande criatividade. Mesmo o socialismo, se ainda possui algum significado, deverá se desenvolver, como indica Evo Morales, também como uma “revolução cultural”.
(Enrique Dussel)*

insurgência

in.sur.gên.ci.a

sf

- 1- Caráter ou condição do que é insurgente
- 2- Insurreição contra autoridade
- 3- Sublevação de insurreição, rebelião, reação contra, levante contra o poder estabelecido,
- 4- Oposição forte e veemente, insubordinação, motim, desobediência.

Gilles Deleuze ao tratar do cinema neorrealista italiano nota que as personagens, ao se depararem com situações intoleráveis ficam inertes, assistindo-as sem ação, numa espécie de imobilidade motora. No entanto, no contexto do pós-guerra essas personagens representarão uma nova subjetividade de tempo e espaço capazes de mobilizar o pensamento, saindo de uma imagem-movimento para uma imagem-tempo, de uma racionalidade para uma irracionalidade, da linearidade para a descontinuidade. Em tempos como os que estamos vivendo, a imagem de Deleuze pode nos ser útil para pensar quais as formas possíveis de insurgência somos capazes de produzir depois de termos sido tão obedientes e, talvez, justamente por termos sido tão obedientes.

Ao menos duas razões nos motivam a defender uma filosofia da insurgência: a necessidade de trazer à tona mais uma vez a óbvia imobilidade daqueles que se propõem a fazer Filosofia no continente latino-americano, ainda ignorada sistematicamente pela maior parte da comunidade filosófica – em especial, a brasileira; e a necessidade de sairmos dessa imobilidade sensório-motora e criarmos as condições para a mobilidade total do pensamento, que nos possibilite pensar ações as quais nos tirem do atual estado de coisas e do nosso estupor filosófico diante do intolerável.

1 Universidade Federal do ABC – UFABC

2 Universidade Federal do ABC – UFABC

A primeira razão diz respeito ao fato de que acreditamos que a Filosofia tem um papel de *diagnosticar* o presente, mas não só esse. Também tem o de desenhar mundos possíveis e *intervir* no tempo e no espaço onde é produzida, contribuindo para compreensão e melhoria do mundo que vivemos. Defendemos que a Filosofia tenha impacto existencial concreto-efetivo para a criação de uma sociedade justa, sendo, por isso armadora e construtora de *utopias*.

Da forma como procedemos hoje ela não cumpre esse papel. Não diagnostica o presente, pois só olha para *um* passado, recortado por algum fragmento de teoria de algum filósofo (passado que existe, portanto, só na leitura acadêmica). E não intervém, pois os estudos que faz, no geral comentários dos mesmos fragmentos, não são suficientes para criar qualquer relação com a realidade. No máximo se cria uma relação com o realismo acadêmico que só existe no âmbito da própria universidade e suas formas mais usuais de expressão, como as revistas acadêmicas especializadas. A Filosofia segue aprisionada nesses espaços.

A Filosofia está sitiada dentro das universidades e os filósofos olham o intolerável e mesmo o excessivamente belo totalmente paralisados, sob constante vigilância, cativos, enclausurados, não transgredindo o espaço que lhes foi reservado. Tal estado de sítio não é de conhecimento público (se o fosse, alguém de fora poderia nos salvar). Nem mesmo a própria universidade com suas potencialidades é, na maioria das vezes, de conhecimento público (o que permitiria que a comunidade circundante a ocupasse para seus fins). Não há ameaças imediatas ao rompimento desse estado.

Mesmo fortemente presente no discurso acadêmico, fundamentando trabalhos das mais diversas áreas do saber e também de seu próprio campo, as teorias da Filosofia comumente só são eficientes para o desenvolvimento da competência filosófica do próprio pesquisador e para manutenção da rede de autossustentação dos programas de pós-graduação em torno desse propósito; em tempo, é importante ressaltar que o que se reconhece como competência filosófica não se alia necessariamente a competência histórica ou humana. Prova disso são os infindáveis congressos ensimesmados, em que se discute o mais do mesmo há décadas, e onde os velhos modelos filosóficos são trazidos e reconduzidos ano após ano, como uma aplicação perversa, fraca e mal-acabada do *eterno retorno*.

Falta exequibilidade das nossas ideias e teorias para enfrentarmos as tragédias anunciadas do século XXI. Falta ao que fazemos na América Latina, quando nos propomos a fazer Filosofia, um sentido histórico, um sentido geográfico e, sobretudo, a mobilidade total do pensamento, já que em um continente como o nosso, que sofre com todas as mazelas de ser periferia da modernidade europeia, as teorias deveriam ser sempre *intervenção* e *transgressão* desse estado de coisas.

Atrelar à pesquisa filosófica uma contribuição para se sair desse estado de coisas nos parece urgente, e fazer com que essa contribuição seja filosófica, também. Toda a nossa capacidade humana deve ser mobilizada nesse momento. Os avanços dos últimos anos não foram poucos, há movimentos recentes contrários à mera reprodução de teorias dos filósofos (temos notícia dos grandes programas de pós-graduação em Filosofia ‘permitirem’ que se faça filosofia com referenciais latino-americanos, africanos ou afro-brasileiros, e de um ponto de vista feminista, no diálogo direto com as ciências humanas, etc.), mas ainda há muito por fazer e, sobretudo, é importante transformar essas iniciativas em práticas de insurgência, que minem o estado de sítio filosófico, que o transcendam.

O texto que segue é um texto de denúncia, mas sobretudo, é um texto propositivo e de autorreflexão sobre os meandros da produção de Filosofia nas universidades latino-americanas, e exige a urgência de pensarmos criticamente sobre o quanto somos rápidos em *assimilar* teorias, muitas vezes sem questionamento; rápidos em adotar os referenciais vindos de fora, nos enquadrando nas linhas teóricas hegemônicas, e extremamente lentos em sair dessa situação de sitiados e sequer percebê-la. Nós nos propomos a tentar entender o que é esse estado de sítio, quando foi decretado, sua gênese, entender o que está acontecendo agora e o que/quem o sustenta, para então agir em prol de mudanças, insurgir.

Nossa insurgência, como toda insurreição, parte de uma *utopia*, de um pensamento filosófico produzido para o mundo e com o mundo, e é motivada por nossa insatisfação com o *topos* atual – com o lugar em que estamos e com as condições econômicas, políticas, culturais desse lugar que vivemos – o que nos faz querer desenhar outro lugar e outras formas para viver. Em outras palavras, a insurgência é sempre precedida de utopias que recusam o modelo possível existente. Queremos desinstitucionalizar o modelo vigente. Precisamos insurgir contra o modelo *fetichizado* de Filosofia e suas instituições, para dissolver o que se apresenta no horizonte como mundo provável, construir novas narrativas e novas práticas, para não perecermos.

Filosofia fetichizada – a forma-filosofia

Enrique Dussel na obra *20 teses de política* defende que quando o poder se manifesta como violência, como dominação, como afirmação da subjetividade de *um* membro da comunidade política sobre os outros, é fetiche: poder fetichizado. A analogia com Marx, no Livro I de *O Capital*, em *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*, é base para Dussel pensar no processo de fetichização do poder. Quando o poder é separado de sua fonte geradora (comunidade política), não é uma *exteriorização* da comunidade, mas é poder estranhado, alienado, desvinculado da gênese que deveria sustentá-lo.

É o movimento feito por Marx, quando alerta para o caráter fetichista da mercadoria “plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” como algo que tão logo deixa de ser valor de uso (onde não há nada de misterioso, pois está vinculado ao trabalho humano e às necessidades humanas), tornando-se algo sensível-suprassensível³ capaz de ganhar vida própria, com um caráter místico que não resulta, portanto, de seu valor de uso, mas “das relações entre os homens que assume, para eles, uma forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”.

Fazendo o mesmo movimento, Dussel tematizará o fetichismo do poder e das instituições.

Marx afirma que só no mundo nebuloso da religião é possível encontrar analogia possível para dizer o que acontece com a mercadoria. Afinal, é o caso de se explicar que produtos materiais gerados pelos humanos com seu trabalho (por necessidade de produzir e reproduzir vida) pareçam dotados de vida própria, como figuras independentes. Só no mundo religioso teríamos tal campo metafórico para buscar referentes de compreensão. Marx encontra na metáfora do fetiche o meio para nomear o chamado *fetichismo da mercadoria*, algo que se cola no produto do trabalho tão logo os meios de sua produção são separados do trabalhador, ou seja, tão logo sejam produzidos como mercadoria.

3 Referência que Marx faz a fala de Mefistófeles em *Fausto* de Goethe.

A metáfora da fetichização mostra o caráter enigmático dessa transformação do produto do trabalho humano na *forma-mercadoria* (forma mais geral e menos desenvolvida da produção burguesa). Segundo Marx, se as mercadorias pudessem falar, diriam:

É possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito materialmente é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas-mercadorias é a prova disso. Relacionamo-nos umas com as outras apenas como valores de troca. (Marx, 2011, p.158).

Quando Dussel retoma a metáfora do fetiche para tratar do que ocorre contemporaneamente com a política, usa a mesma estrutura formal e de conteúdo de Marx para dizer que o poder é fetichizado quando é *separado* de sua fonte geradora, quando aquilo que motivava seu modo de exercício mais espontâneo e, logo, legítimo, perde o sentido. Ao se separar a *comunidade política* do exercício do poder que lhe é inerente, pois garante que sejam satisfeitas suas necessidades de produção e reprodução da vida, o poder mostra seu caráter *melindroso, metafísico, fantasmagórico*, e parece ganhar vida própria independente das mulheres e homens que são sempre sua única fonte, descolados de sua razão de ser.

A instituição, que deveria ser apenas *mediação* para o exercício e facilitação do exercício do poder da comunidade política, passa a ser ela mesma *a coisa* que circula. Deixa de ser exteriorização da comunidade política e passa a ser a própria coisa: instituição estranhada, alienada, ou nos termos de Dussel, corrompida. Antes da cisão o poder é *potentia*; quando mediado pelas instituições, é *potestas*; quando se descola a *potentia* da *potestas* a instituição se torna esquizofrênica e fetichizada, *forma-poder* fetichizada *como se* tivesse valor em si mesmo. Nas palavras de Dussel,

A necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo, constitui o que denominamos potestas. A comunidade institucionalizada, ou seja, tendo criado mediações para seu exercício possível cindese da mera comunidade indiferenciada. Essa cisão entre *potentia* e *potestas* entre (a) o poder e a comunidade política como sede, origem e fundamento (...) e (b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitam que o poder se torne real, empírico, factível (...) é necessária (...) sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. (Dussel, 2006, p. 32).

Essa tese de Dussel soa hoje mais potente acerca da política do que quando foi pronunciada, há uma década. Nossa sensibilidade, nesse ano de 2018, está ainda mais à vontade para acolhê-la, já que se constata hoje o processo da fetichização em sua face mais visível: criou-se um monstruoso aparato político-administrativo com vida própria que reproduz as condições materiais da vida em conformidade com os interesses dos poderes hegemônicos no interior da lógica capitalista e *seu* Estado está totalmente cindido da comunidade política, ou seja, da *potentia*. Assim, estamos à vontade para defender *com* Dussel, por exemplo, que

Graças a essa cisão, todo serviço político será possível, mas toda corrupção ou opressão inicia sua corrida incontrolável (...). O anarquista sonha com o paraíso perdido do poder indiferenciado em-si da *potentia* (...); **o conservador adora o poder fixado e dominado como potestas (e nesse sentido o poder institucionalizado é exercido como dominação)**. (Dussel, 2006, p. 33. Grifo nosso).

A fetichização, qualquer que seja ela, é o procedimento almejado pelo conservador – ele adora o fetiche, ele o facilita, favorece, garantindo sua perpetuação. É preciso explorar com calma esse processo pelo qual passa o produto do trabalho quando se torna *forma-mercadoria* (Marx) para entender como e quando o poder (político) popular se transforma em poder político corrompido, *forma-poder* (Dussel). É preciso explorar com calma o processo de transformação da *potentia em potestas* como necessidade de efetivação do poder e da conversão da *potestas* em instância de corrupção e dominação. Para nós essa é uma chave imprescindível para compreender não apenas a economia política, mas sim a produção de conhecimento e pensamento impossíveis de serem dissociados desse âmbito.

Propomos nesse texto, a fim de contribuir com a reflexão sobre a produção de Filosofia, que os dois fatos históricos que estão na gênese da fetichização (da mercadoria e do poder político), apontados por Marx e Dussel, sejam usados aqui heurísticamente para pensarmos a corrupção de outras instituições como, por exemplo, a universidade e, colado a ela, a produção dos pensamentos, dos conhecimentos, das teorias e das teses.

Afirmamos no preâmbulo desse texto que a Filosofia está sitiada dentro da universidade. Antes de prosseguir precisamos pensar o que significa mais precisamente essa afirmação. A metáfora de uma filosofia sitiada, ou presa em um estado de sítio, é jurídico-política, o estado de sítio é um estado de exceção, instaurado em princípio provisoriamente, mas prolongado indefinidamente dependendo dos interesses vigentes⁴. A medida de seu decreto é tomada, no mais comum dos casos, por conta de algum risco iminente ao Estado, alguma ameaça ou calamidade que está por vir. Um estado de sítio implica a suspensão do exercício de direitos, liberdades e garantias sociais conquistadas, o estado de sítio é justificado por quem o decreta em nome da garantia da ordem, da defesa daquilo que é sólido e precisa ser protegido. O estado de sítio é um instrumento burocrático-político antes de tudo. Nosso estado de sítio é antecedido por uma série de circunstâncias históricas que envolvem a construção do que entendemos por *ser brasileiro*.

A filosofia sitiada – e sua fabricação no caso brasileiro

As diversas áreas que constituem o pensamento social brasileiro têm engendrado esforços para lidar com questões próprias do país, operando essa discussão de maneiras distintas. A antropologia, por exemplo, o faz de forma explícita e variada, como se pode observar nas produções de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro ou, mais recentemente, Jessé de Souza. Em outros casos, tais como o da educação, o esforço é menos por explicitar quais são os traços da identidade nacional, e mais por considerá-los na construção das teorias. E isso ocorre, também, sob perspectivas ideológicas distintas, como pode ser observado, dentre outros, nas obras de Anísio Teixeira, de Álvaro Vieira Pinto e de Paulo Freire. De uma forma ou de outra, questões referentes à realidade nacional se fazem destacadamente presentes em todas as áreas que integram esse composto, como a sociologia, ciência política, artes, literatura, economia, psicologia. Na filosofia, não.

Essa apatia filosófica brasileira coloca nossa Filosofia em estado de sítio, tornando-a isolada das demais produções teóricas locais e praticamente sem diálogo com a realidade social em que se insere. E as raízes dessa desconexão com a realidade e com o conjunto teórico, estão na própria história das ideias no Brasil: nossa Filosofia se desenvolveu sob a

⁴ A tese defendida por Agamben em sua obra *Estado de Exceção* demonstra o quanto o estado de exceção nas sociedades democráticas contemporâneas tornou-se modelo de forma de exercício de poder e, retomando C. Schmitt, forma também de identificar quem tem condições de exercer o poder em um dado momento.

força dois paradigmas ao longo da história⁵, além de um leque relevante mas pouco ecoado de esforços pontuais destoantes. Vejamos de sobrevoos esse percurso histórico.

Dois paradigmas e um estado de sítio

O Brasil é um país com pouco mais de cinco séculos de história, quatro dos quais sob dominação colonial oficial. Essa característica é a mais fundamental, na elaboração da nossa história, inclusive no campo das ideias. Uma infância como essa causa traumas que carecem de elaboração e reparação para serem superados. Essa formulação requer, ao menos, duas justificativas imediatas. Primeiro, reconhecer a chegada dos colonizadores como o início da história nacional não implica em desconsiderar os povos originários daqui. Significa, isso sim, reconhecer que as características específicas da geografia brasileira, conjugadas com elementos da história política de Portugal, ocasionaram aqui tamanho esfacelamento das comunidades originárias que, do ponto de vista da estruturação social brasileira, elas foram impedidas de participar da nossa constituição como país – distintamente daquilo que se verificou em alguns dos países andinos, em que comunidades e nações indígenas conseguiram manter-se socialmente estruturadas de forma suficiente para, em algum momento, influírem diretamente na identidade política e na própria filosofia. Por outro lado o fim da dominação colonial formal não se deu quando o filho do rei proclama nossa ‘independência’ e arroga-se novo rei. A formalidade do nosso colonialismo se estendeu, no mínimo, até os atos de insubordinação direta, que vinham sendo gestados desde antes de 1888, tiveram na conquista da abolição um ponto alto, mas seguiram-se talvez até os tempos de Floriano Peixoto.

A Filosofia chega ao Brasil com a construção dos primeiros colégios, em Salvador e São Paulo, na década de 1550, marcada pelo exclusivo modelo de educação jesuíta. Foi, por assim dizer, o primeiro movimento de construção formativa, filosófica, que teve consequências, isto é, que perdurou por períodos significativos, influenciando efetivamente na construção do país, constituindo-se como paradigma da filosofia no Brasil. Os primeiros cursos provavelmente foram ministrados a partir de 1572 na Bahia, e, em seguida, também em Olinda e São Paulo. Há registro da diplomação de estudantes (conforme a legislação da época, formados como Bacharéis em Artes, que compreendia a Filosofia e as Ciências), a partir de 1575. E esse foi o modelo único da Filosofia em nosso país até as reformas da educação conduzidas, em Portugal, pelo Marquês de Pombal, em 1759-60. Tratou-se de um modelo único de filosofar implantado em nosso país por cerca de dois (dos cinco) séculos da nossa história com forças de inquisição – que também vigia por aqui, na época.

Toda a educação jesuíta, inclusive a Filosofia, era pautada no *Ratio Studiorum*. Tratava-se de uma espécie de coletânea de práticas educacionais consideradas bem-sucedidas pelos jesuítas, inicialmente reunindo experiências observadas em colégios europeus desde 1551. Já em 1584, o documento começa a ganhar força de modelo único, visando à uniformização da educação jesuíta em todo o mundo. Assim, embora a versão definitiva do *Ratio* date apenas de 1599, o documento já era o único referencial educacional da Companhia de Jesus desde o início da formação filosófica no Brasil.

O *Ratio* é constituído por 467 regras enumeradas e divididas em 30 seções. São regras explícitas, quase que uma espécie de *manual de procedimentos*, explicitando as “Regras do Reitor”; “Regras do professor de matemática”, etc. Vinte dessas são as “Regras do professor de Filosofia”. Para que se tenha uma ideia de seu sentido, destacamos:

5 Um desenvolvimento mais detalhado dessa argumentação está em *Os dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da Filosofia no Brasil* (Pansarelli, 2018).

2. Como seguir Aristóteles. — Em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé. Semelhantes argumentos de Aristóteles ou de outro filósofo, contra a fé, procure, de acordo com as prescrições do Concílio de Latrão, refutar com todo vigor.
3. Autores contrários ao Cristianismo. — Sem muito critério não leia nem cite na aula os intérpretes de Aristóteles contrários ao Cristianismo; e procure que os alunos não lhes cobrem afeição.
4. Averróis. — Por essa mesma razão não reúna em tratado separado as digressões de Averróis (e o mesmo se diga de outros autores semelhantes) e, se alguma coisa boa dele houver de citar, cite-a sem encômios e, quando possível, mostre que hauriu em outra fonte.
5. Não se filiar em seita filosófica. — Não se filie nem a si nem a seus alunos em seita alguma filosófica como a dos Averroístas, dos Alexandristas e semelhantes; nem dissimule os erros de Averróis, de Alexandre e outros, antes tome daí ensejo para com mais vigor diminuir-lhes a autoridade.
6. Santo Tomás. — De Santo Tomás, pelo contrário, fale sempre com respeito; seguindo-o de boa vontade todas as vezes que possível, dele divergindo, com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião.

Ao mesmo tempo em que a Europa protestante ia se modernizando, nosso modelo paradigmático não permitia o diálogo com o contexto de surgimento das ciências modernas, nem, posteriormente, com a sistematização cartesiana, nem, ainda mais tarde, com os ideais iluministas. Não reconhecemos, aqui, a crise epistemológica que inaugurou a Modernidade, na Europa. Também, já em 1760, com a reforma educacional de Pombal, essa Filosofia não dialogava com mais nenhum setor organizado da sociedade. Tratou-se do fabrico do primeiro sitiamento da filosofia entre nós.

A superação do primeiro paradigma não se deu por revolução, insurgência ou revolta, seja popular, seja da comunidade filosófica. Ocorreu *ex officio*, vinda de fora, o que reforça a tese do estado de sítio filosófico em que já estávamos. A reforma educacional do Marquês de Pombal suspendeu a exclusividade que era conferida aos jesuítas no ensino das Artes (Filosofia e Ciências), proibiu que eles ensinassem, e os expulsou, primeiro de Portugal, depois do Brasil. Em Portugal, já era difundido o manual “O verdadeiro método de estudar”, de Luís Antonio Vernei, fazendo um contraponto ao *Ratio*. A Universidade de Coimbra (ainda que tivesse algumas de suas faculdades sob influência jesuítica) e a proximidade e facilidade de interlocução com outras nações europeias, oportunizaram ao pensamento português o contato com um repertório filosófico moderno, dando contornos peculiares à própria filosofia portuguesa.

Mas o Brasil (e nossa Filosofia) estava sitiado. Separado da modernidade filosófica pela imensa barreira atlântica, ainda sob a restrição de acesso aos portos. Configurou-se assim uma espécie de hiato: já não era expressiva a produção filosófica de modelo jesuíta, tal como tinha sido, por exemplo, com um Antônio Vieira; mas tampouco havia outra forma de produção que se fizesse notar com destaque. Na ausência de outras referências, o velho paradigma ainda se fazia ecoar em nossos intelectos. Mesmo a transferência da corte portuguesa para o Brasil, que marcou o início da construção de instituições culturais, como

a Biblioteca Nacional e o Jardim Botânico, por exemplo, ainda tardaria para surtir efeitos mais diretos na Filosofia.

Até mesmo um movimento marcante, como a Escola de Recife, que teve lugar nas dependências da Faculdade de Direito na segunda metade do século XIX, e que notadamente buscou formar-se a partir de referenciais filosóficos modernos, inéditos em relação à história das ideias até então observada no Brasil, não teve força para constituir-se como paradigma. Foi um notável esforço de sincronização (nesse sentido, esforço de ruptura do estado de sítio) entre os estudos da intelectualidade brasileira e a produção filosófica europeia mais avançada daquela época. Especialmente a partir da década de 1870, com a transferência de Sílvio Romero para a capital, seja por sua atuação docente no Colégio Pedro II, seja pelo exercício como deputado, os esforços teóricos daquele grupo influenciaram de forma efetiva o início da nossa história republicana. Sem dúvidas, isso é digno de nota. Ainda assim, não foi um movimento que conseguiu ganhar força paradigmática – o que, talvez, se explique em parte pela disputa em que esteve a *potestas* durante os anos de nossa Primeira República.

O modelo que reuniu forças suficientes para se constituir como o segundo (e ainda vigente) paradigma da Filosofia no Brasil surge apenas na década de 1930, com a introdução mais forte, no país, das universidades contemporâneas. A força necessária para a constituição paradigmática deu-se por uma reunião de fatores, dentre os quais: (1) o hiato observado desde o fim do paradigma anterior, já há mais de um século e meio; (2) a importação de um conjunto altamente competente de intelectuais que possuíam suas próprias convicções paradigmáticas de Filosofia; (3) um cenário nacional de disputa política, entre a elite paulista e o primeiro governo de Getúlio Vargas, que conferiu às instituições paulistas (inclusive à recém-criada Universidade de São Paulo) a missão de levar a todo o país (contando com o necessário financiamento) os valores defendidos pelas lideranças estaduais; (4) a ‘vitória’ (ainda que não imediata) do projeto paulista nessa disputa, colocando São Paulo na condição de modelo (paradigma) de desenvolvimento para todo o Brasil; e (5) a velocíssima ampliação da rede universitária brasileira, sobretudo a partir da década de 1950, levando para as principais capitais brasileiras modelo paulista, muitas vezes com profissionais – inclusive filósofos – formados na própria Universidade de São Paulo.

No imaginário nacional, vai se construindo a ideia de que São Paulo seria “a locomotiva” do Brasil, impulsionada por suficiente financiamento oriundo elite econômica paulista que se formou a partir do início do século XX, findando por representar toda a parcela mais significativa da elite econômica nacional. O protagonismo paulista no Brasil é financiado pela riqueza concentrada no estado, ao longo de todo o século passado. No campo específico da produção da Filosofia, temos que, em um cenário em que o modelo paradigmático anterior fora interrompido em 1760 e ainda não havia sido substituído por outro, a despeito dos importantes esforços empreendidos por grupos específicos, a chegada ao Brasil de grupos intelectuais oriundos de países com séculos de tradição modernizante, com notável competência, coesão e rigor na produção filosófica, impulsionada pelo farto financiamento da elite econômica local, favoreceu a consolidação de um novo modelo filosófico em São Paulo. Considere-se, ainda, que, diferentemente do observado nas nações europeias, nunca houve no Brasil, excetuando-se raras e breves exceções, outro espaço reconhecido para o exercício da filosofia, que não as instituições de educação superior. Isso posto, permanecendo o hiato paradigmático na maior parte do país, a expansão das

instituições universitárias pelo território nacional que ocorreu sobretudo a partir de meados do século passado, levou o modelo dos paulistas para todo o território, consolidando-se, agora, como paradigma filosófico nacional. Completa esse cenário a estruturação mais sistemática da pós-graduação no Brasil, que se dá a partir de 1951, com a criação da CAPES, regulando a formação de professores de nível superior e de pesquisadores no Brasil a partir dos modelos paradigmáticos de cada área do saber; e a criação, em 1960, da FAPESP, impulsionando o fomento à pesquisa paulista em cifras incomparáveis ao praticado no restante do Brasil – por vezes, incomparáveis até mesmo ao fomento realizado por agências federais. No contexto em que o único *locus* regular de produção filosófica é a academia, essa conjunção de fatores só poderia mesmo fornecer um modelo paradigmático à filosofia no Brasil.

Esse “novo” paradigma, identificado como a leitura estrutural, carrega em si uma concepção muito restrita de Filosofia. E toma sua concepção como exclusiva, intolerante com outras possibilidades. Eis o “novo” estado do nosso sítio: se não se submete a tal concepção única, não é “permitido” chamar de Filosofia a produção intelectual realizada. É uma forma-filosofia do tipo “ame-a, ou deixe-a”. E em que consiste tal modo de se fazer Filosofia? Goldschmidt revela que se trata de “refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado, é repor em movimento a estrutura e, desse modo, situar-se num tempo lógico”. Tal concepção metodológica se assenta sobre uma compreensão de que a filosofia é (ou de que para a filosofia é imprescindível) “compreender um sistema, conforme a intenção de seu autor” (GOLDSCHMIDT, 1970, pp. 142-3). A produção de Filosofia passa a ser confundida com as simples leitura e interpretação filosóficas. Ler filosofia, de forma adequada, passa a expressar a única possibilidade de se produzir filosofia – um equívoco.

Ao reduzir todas as possibilidades da produção filosófica apenas à leitura filosófica de textos, o segundo paradigma impõe à Filosofia no Brasil novo estado de sítio. Significa confundir o objetivo com o método, confundir o fim com o meio, eliminando-se assim a existência do próprio fim – no caso, eliminando-se a Filosofia. As pesquisas, para serem (supostamente) filosóficas, passaram a ser necessariamente pesquisas de textos concebidos por grandes filósofos da tradição, tornando raros, para não dizer inexistentes, os exercícios de leitura, pretensamente filosófica, de textos de outras naturezas. Um dogma sobre o qual repousamos confortavelmente, mas que produziu, como efeito colateral, o isolamento da filosofia em relação às outras áreas do saber e também em relação à realidade social do país. Ora, o resultado não poderia ser outro, uma vez que nos limitamos aos textos, não construindo as necessárias relações entre a teoria estudada e a realidade social vivenciada por nós. Não ultrapassamos o texto lido, mostrando o sentido dele no contexto da sociedade em que vivemos. E também não produzimos textos autorais. Uma expressão acabada do estado de sítio. O que nos faz, como tarefa filosófica, pensar em um levante.

O levante mal sucedido de Schopenhauer

Como diz o velho Marx, o concreto é concreto, pois é síntese de múltiplas determinações. E, apesar do estado de nossa Filosofia, o Brasil como um todo não estava sitiado. Antes, “globalizava-se”.

É conhecida, mas pouco levada a sério, a crítica de Schopenhauer ao ensino universitário e à forma como a Filosofia era ensinada nas universidades alemãs, mais diretamente a forma como era ensinada por Fichte, Schelling e Hegel. Em linhas gerais, o

filósofo defende que o Estado coage a liberdade necessária para a produção do pensamento filosófico, nesse sentido filósofos e *professores de filosofia* são diferentes, pois estes estão sob a tutela do Estado. O problema levantado por Schopenhauer não é exatamente que o ensino seja *na* universidade (espaço potente para alcançar as mentes jovens), mas sim no fato da universidade estar tutelada ao Estado e, sobretudo, à forma como é ensinada a Filosofia na universidade. Dentre as críticas está a de que o filósofo não pode ser apenas o leitor de Filosofias, nem se submeter à lógica das instituições escolares ou aos interesses do Estado e ainda continuar a ser *filósofo*.

Ao ler Schopenhauer ocorre aquela sensação estranha de que estamos lendo algo muito familiar sobre nossas universidades, talvez com a diferença de que os filósofos que criaram essa prática tutelada construíram sistemas e os protegiam com veemência. Restamos pensar se há brechas para que a universidade ainda se torne um espaço onde a Filosofia poderia ser praticada de outras formas e, notadamente, se a universidade depois de ter sido fetichizada poderia ser só *potestas legítima* e não instituição corrompida, ensimesmada, que não sente necessidade nem de fazer Filosofia. Como afirma Schopenhauer, parece que

Acima de tudo, porém, fui levado pouco a pouco à opinião de que a mencionada utilidade da filosofia de cátedra é superada pela desvantagem que a filosofia como profissão traz à filosofia como livre investigação da verdade, ou que a filosofia a serviço do governo traz à filosofia a serviço da natureza e da humanidade. (SCHOPENHAUER, 2001, p.3).

É nesse ponto que queremos nos deter: há uma separação entre um momento em que a filosofia estava a serviço da natureza e da humanidade e passou a estar a serviço do governo? E porque não dizer hoje, a serviço do mercado e até a serviço apenas da própria instituição universitária descolada do mundo? Ou ainda da produção de um extenso e profundo filosofismo?⁶

Schopenhauer pergunta:

Mas o que pode fazer diante dessa demanda uma marionete de cátedra *nervis alienis móbile*? O que mais se alcançará com a outorgada filosofia de fiandeiras ou com ocas construções de palavras, ou mesmo com as verdades mais comuns e compreensíveis, transformadas pela verbosidade, em inapreensíveis flores da retórica que nada dizem? (SCHOPENHAUER, 2001, p.18).

A chamada Filosofia de cátedra que impera no século XXI nas universidades brasileiras serve a alguém além dela própria? E há ainda algum sentido para a prática de ensino de Filosofia feita intramuros?

Essa figura que Schopenhauer descreve é “o funcionário-filósofo”, que em termos arendtianos-kafkianos não *pensa*, posto que é um burocrata realizador de tarefas, heterônomo e gerador de atividades sem sentido. É, sem dúvida, membro da comunidade filosófica que se colocará na relação com os outros como o membro da comunidade, afirmando sua subjetividade aos demais e exercendo seu poder – na forma de dominação – sobre os outros. Como diz Schopenhauer: “por isso, esses senhores, justamente porque vivem da filosofia, se tornam atrevidos a ponto de se nomearem a si mesmos filósofos, **de também pressuporem que lhes cabem a última palavra e a decisão nos assuntos da filosofia**” (2001, p. 70).

6 Neologismo criado analogamente ao orientalismo de Said.

Tomando como pressuposto o caráter inerente das instituições de serem *mediações* (como diria Dussel) de exercício de poder, queremos pensar sobre a universidade como mediação de exercício de pensamento e, considerando que no atual estado de coisas essa *potentia* só se expressa entre nós como *potestas* corrompida, defendemos que não há dúvidas de que a Filosofia na América Latina, no Brasil em particular, está fetichizada, corrompida e que o papel da instituição nada mais é que ser local do exercício da corrupção. A filosofia é vítima de uma cisão histórica e do pensamento conservador que prolonga o fetichismo por conta própria, simplesmente porque adora o fetiche e não sabe que ele é fantasma, nos termos de Marx.

Lançando mão da tese de Dussel, podemos afirmar que a Filosofia, assim como a política, necessariamente só se efetiva por meio de instituições? Que precisamos da instituição para fazê-la? E se sim, qual a forma garantir que tal instituição não se corrompa, evitando assim que a Filosofia acredite que ter valor em si mesma, que seja descolada da realidade e se exerça apenas como forma verborrágica de dominação? E mais ainda, perguntamos com Schopenhauer: que fazer com os filósofos que se corromperam e corrompem nossos estudantes, fazendo-os acreditar que basta reproduzir isso? Responder a essas questões, assim como compreender a produção das mercadorias e do poder político corrompido, exige desvelar qual a gênese, o desenvolvimento e a consolidação desse processo. É preciso identificar as determinações da cisão fundamental, condição de possibilidade de todo fetichismo.

Hegel e a tábua dos mandamentos do fazer filosófico

Além das causas apresentadas antes, a noção de Filosofia universitária que prevalece ainda hoje entre nós, ou ainda do que significa o fazer filosófico no nosso continente, remonta ao momento em que um dos principais sistemas filosóficos já criados se constituiu para ser realizado, lá onde foi criado e em todos os lugares que eram considerados mundo naquele momento. Um sistema que foi pensado por um filósofo do Estado para servir ao Estado: a Filosofia de Hegel.

Nos textos *O Ensino da Filosofia nos Ginásios* (1812) e *Sobre o Ensino da Filosofia nas Universidades* (1816), Hegel constrói as bases para o que será uma constante na sua vida: seu fazer filosófico sempre será atrelado à atividade de ensino de Filosofia e o lugar da Filosofia é a universidade. Coerente com seu sistema filosófico, é no ensino que se atualizará ou realizará o próprio filosofar. Há um vínculo entre esses textos pouco lidos nos cursos de Filosofia no nosso continente (apesar de fragmentos – sobretudo fragmentos – de outros textos, como *A Fenomenologia do espírito*, serem lidos ininterruptamente desde que foram produzidos pelo filósofo) e os objetivos da *Propedêutica Filosófica*. Tal vínculo diz respeito a importância

da cultura e da formação, a vantagem da disciplina e da auto atividade, que se opõe à passividade; salienta-se o vínculo que deve existir entre a esfera peculiar da escola e o mundo real; sublinha-se igualmente a necessidade da configuração moral porque, sem esta, a educação falha o seu alvo essencial – a unificação pessoal (MORÃO, 1989, p. 3)

Esse vínculo entre uma proposta pedagógica (seja ela filosófica ou não) e a formação da pessoa é recorrente em toda a história daquilo que se concebe posteriormente como antropologia, e até mesmo, como humanismo. A maneira como isso deve ocorrer, segundo Hegel, e qual o papel dos filósofos nesse processo formativo, é que nos ajuda a entender o

atual estado de coisas, em que a Filosofia está dentro das instituições, pelo menos em uma de suas dimensões.

No momento em que Hegel escreve esses textos⁷, início do século XIX, quando a Filosofia toma nova forma na modernidade, e porque não dizer – parafraseando Marx – se torna a *forma-filosofia*⁸, um dos filósofos considerados por muitos até hoje como o responsável pela própria definição do que é modernidade concebe ser

[...] correto que o ensino da filosofia nas Universidades só pode fazer o que deve – **uma aquisição de conhecimentos determinados – quando tomar um determinado curso metódico, que englobe e ordene o pormenor.** Só nesta forma é que tal ciência, como qualquer outra, se pode ensinar. Mesmo se o docente quiser evitar este termo, terá a consciência de que, antes de mais e essencialmente, precisa de fazer isso. **Tornou-se um preconceito,** não só do estudo filosófico, mas também da pedagogia – e aqui ainda mais difundido – **de que o pensar por si se deve desenvolver e exercitar, primeiro, no sentido de que a este respeito não depende do elemento material e, em segundo lugar, como se a aprendizagem fosse oposta ao pensar por si mesmo,** pois, na realidade, o pensar pode exercitar-se apenas em semelhante material, que não é produto e composição da fantasia nem de uma intuição, chame-se ela sensível ou intelectual, mas um pensamento e, além disso, um pensamento não pode aprender-se de nenhum outro modo a não ser que seja pensado por si mesmo. Segundo um erro geral, parece que a um pensamento se após o cunho do ser pensado por si mesmo só quando ele se desvia do pensamento dos outros homens, e aqui costuma então encontrar a sua aplicação o mote conhecido de que o novo não é verdadeiro e o verdadeiro não é novo; – daí nasce, aliás, **a mania de cada um querer ter o seu próprio sistema,** e que uma ideia se considera tanto mais original e excelente quanto mais absurda e louca for, pois assim demonstra ao máximo a originalidade e a diversidade em relação ao pensamento dos outros (HEGEL, 1989, pp. 21-2).

Ao pensar a Filosofia e seu ensino, Hegel cria os pressupostos que se tornarão fundamentos da “atividade” filosófica vindoura: fazer Filosofia *não significará criar ou ser original*, e sim *ordenar o pormenor*⁹, deve-se evitar acima de tudo a *mania de querer ter seu próprio sistema*¹⁰, o discurso de querer pensar por si mesmo *é preconceito* difundido por um discurso que circula na época, só pensaremos por nós mesmos *quando aprendermos o que outro pensou*. Ensinar Filosofia é fazer com que o estudante adquira conhecimentos determinados e só é possível com um método *de ordenamento do que foi dito*¹¹. Espanta pensar que essas expressões tão correntes no âmbito universitário na América Latina tenham sido proferidas no início do século XIX na Alemanha e em meio a um projeto de nação e tentativa de formação cultural de um povo tão distintos dos nossos.

O discurso de que, ao contrário do que dizia Kant, não é possível aprender a filosofar sem aprender Filosofia, proferido por Hegel, expressa as bases de uma dependência absoluta

7 Mesmo período em que publica a *Fenomenologia do espírito* (1807).

8 Que assim como a forma-mercadoria aparece desde cedo, ainda que não com a predominância que aparece em nossos dias.

9 A academia filosófica brasileira se tornou especialista nesse quesito.

10 Afinal, nesse momento “O sistema” já está projetado e parcialmente construído – o próprio sistema de quem nos diz que não tem sentido querer ter o próprio sistema.

11 Discurso que impera no século XXI dentro dos departamentos de Filosofia brasileiros como verdade absoluta!

de um pensar filosófico que antes mesmo de se constituir será impedido de ser, como se fosse impossível ao ser humano pensar filosoficamente com seu cérebro, sem as teorias já produzidas até então. Hegel afirma:

Em primeiro lugar, quando se conhece uma cidade e, em seguida, se chega a um rio, a outra cidade, etc., aprende-se, sem mais, deste modo a viajar, e não só se aprende, mas efetivamente já se viaja. Assim, **ao chegar-se a conhecer o conteúdo da filosofia, aprende-se não só o filosofar, mas já efetivamente se filosofa**. Também o fim do próprio aprender a viajar seria apenas chegar a conhecer cidades, etc. (HEGEL, 1989b, p. 10).

Toda a defesa do discurso hegeliano está na tese de que a apropriação do conteúdo da filosofia implica a necessária assimilação da perspectiva filosófica, que no caso é a perspectiva de quem já pensou/fez a Filosofia. Hegel persiste na defesa da primazia do conteúdo da Filosofia posta em relação àquele que o apreende.

Da mesma forma que as plantas não somente exercitam suas forças reprodutivas através do contato com a luz e com o ar, mas que também nesse processo absorvem seu alimento, de igual modo a matéria pela qual se desenvolve e se exercita o entendimento e a atividade anímica em geral, devem se constituir em alimento (HEGEL, 1970, p. 319). Grifo nosso.

Decorre daí a pergunta (retórica) que chegará até nossos dias: *como filosofar sem os filósofos?* Seria, como afirma Hegel, como viajar por viajar sem conhecer as cidades, os rios e os homens...¹² Hegel continua dizendo que o processo do filosofar será acolher na própria cabeça a verdade dos “mais altos pensamentos racionais” (supostamente já produzidos até aquele momento pelos filósofos que merecerão o estatuto de serem eternamente estudados), nas suas palavras:

[...] a filosofia contém os mais altos pensamentos racionais sobre os objetos essenciais, contém o universal e o verdadeiro dos mesmos; **é de grande importância familiarizar-se com este conteúdo e acolher na própria cabeça tais pensamentos**. (HEGEL, 1989b, p. 10). Grifo nosso.

Não fazer isso seria, segundo o filósofo, “vagabundar sem conteúdo”, adotar um comportamento formal de uma “argumentação sem conteúdo” ou um “especular assistemático”, esse ato pseudo-filosófico teria como consequência apenas o vazio de conteúdo, a vacuidade “dos pensamentos **nas cabeças que nada podem**”. O filosofar assistemático¹³, para Hegel, é “um pensar fortuito”, fragmentário, e a consequência disso é nefasta. Claro! Afinal, o que está em jogo para o próprio Hegel?

Nossos programas de Filosofia repetem esse discurso sem cessar. O que é ou não Filosofia, quais são os referenciais que devem ser usados, quais os temas que merecem investigação filosófica. Rechaçam projetos e estudantes todos os anos.

12 Resta-nos perguntar a Hegel se na viagem proposta, em que só se conhece as cidades, os rios e os homens já vistos por outros, se se conhece também algo além disso, como por exemplo, a si mesmo e ao mundo que os viajantes não viram...

13 Não esqueçamos que esse filosofar agora referido é assistemático e por isso vazio, mas a solução não é criar um sistema, visto que o filósofo critica a arrogância daqueles que acham que podem criar seus próprios sistemas. Afinal, o sistema criado [por ele] não é dele, mas sim manifestação do Espírito na forma de discurso filosófico, daquilo que é ou deve ser o estado-nação alemão. Hegel não pode defender que indivíduos achem que podem criar Filosofia, ela é apenas expressão linguística do movimento do Espírito, que ele – Hegel – captou e descreveu.

A aprendizagem de Filosofia é o ato de *absorver* na própria cabeça a “filosofia rica de conteúdo”. A filosofia deve ensinar-se e aprender-se, como qualquer outra ciência, por familiarização. Em linhas gerais, Hegel nos diz: familiarizar-se com o conteúdo já produzido, eis o ato de fazer Filosofia!¹⁴ A ideia de vincular a educação filosófica a um pensar por si mesmo será para Hegel, deste modo, falaciosa, infeliz.

O propósito infeliz de *educar a pensar por si* e para a produção autônoma pôs esta verdade na sombra – como se, ao aprender o que é substância, causa ou seja o que for, eu não pensasse por mim mesmo, como se eu não produzisse por mim mesmo estas determinações no meu pensar, mas as mesmas lhe fossem arrojadas como pedras – como se, além disso, quando examino a sua verdade, as provas das suas relações sintéticas, ou a sua transição dialética, eu mesmo não fizesse tal exame, não me convencesse a mim mesmo de tais verdades – como se, ao familiarizar-me com o teorema de Pitágoras e a sua demonstração, eu mesmo não conhecesse este teorema e não demonstrasse a sua verdade (HEGEL, 1989b, p.11).

Mais que defender que não se pode pensar por si, Hegel converterá o próprio fazer-por-si em um refazer-o-outro. Não se trata de negar a autonomia simplesmente, dizer que outros não são capazes de fazer, mas dizer que só se é autônomo **quando pensa com a cabeça dos grandes filósofos**¹⁵, é uma “autonomia” que se constrói dialeticamente com base em subsunções, nesse caso, subsunção de si, do próprio pensamento autônomo. Essa é a verdadeira aprendizagem. A aprendizagem de uma ciência já existente, formada. Um patrimônio de conteúdo adquirido, composto, elaborado; “este bem hereditário deve ser adquirido pelo indivíduo, isto é, ser aprendido” (*Ibid.*).

Para arrematar sua concepção de Filosofia e seu ensino, e conseqüentemente seu ensino dentro da instituição, Hegel afirma que o docente está de posse da Filosofia¹⁶, ela “reside primeiro **no seu pensamento**” que guarda na memória o dito pelos filósofos, e só posteriormente no pensamento dos alunos – acrescentamos, se eles tiverem capacidade de retenção. Aqui Hegel defende a superioridade do professor em relação ao aluno e a *incapacidade* do jovem estudante para o filosofar, afinal, trata-se de assimilação de uma tradição que requer tempo, paciência, maturidade e envelhecimento, que o jovem jamais terá como concretizar enquanto for o que é, jovem.

Hegel afirma:

As ciências filosóficas contêm os verdadeiros pensamentos universais dos seus objetos; são o produto resultante do trabalho do gênio pensante de todas as épocas; **tais pensamentos verdadeiros ultrapassam o que um jovem não formado produz com o seu pensar**, na mesma medida em que aquele acervo de trabalho genial **excede o esforço de semelhante jovem** (*Ibid.*). *Grifo nosso.*

Nesse momento vemos claramente a cisão entre aquilo que é fonte de filosofia e as formas de mediação para sua realização, a Filosofia será descolada do cérebro pensante dos humanos e da humanidade criativa, e permanecerá restrita a determinados cérebros.

14 Talvez por isso nós, que não somos da mesma família, tenhamos sido sempre marginais.

15 Concepção parecida entre nós no Brasil é adotada quando dizemos que ao ensinar um Kant ou um Platão para alguém ele ou ela se tornam críticos.

16 É possível ter posse da Filosofia? Ou ela só é quando é exercida? Não está justamente na ideia de posse a base da fetichização do poder.

Tal como exposto por Dussel na tese da fetichização da instituição política, quando a *potentia* (fonte legítima de todo o poder) é mediada pela instituição para se realizar pode se fetichizar, se o exercício do poder se confundir com tomada de poder.

Fetichizada, a Filosofia nada mais tem a ver com sua gênese ou estrutura, ou com o humano e seu desejo de ser, seu esforço de existir e de compreender e fazer mundo. Ela está não mais nas mentes das mulheres e homens, das jovens, mas está fetichizada nos livros, nas teorias já consagradas, que são considerados o “conteúdo verdadeiro” dos objetos e residem em um lugar peculiar necessário para sua produção e reprodução – uma instituição também fetichizada, que se falasse sobre si, diria: “– É possível que nosso valor de uso tivesse algum interesse para os homens, para mim, a Filosofia, o que me diz respeito materialmente é meu valor, minha circulação como *coisa-filosófica* é a prova disso. Relaciono uma teoria com a outra apenas como valor de troca...”

Interessante que quando Marx dá *voz* à mercadoria, assim como estamos aqui dando voz à instituição, termina dizendo que **a aparência será um grande quesito para agregar valor ou para convencer que o valor da coisa é intrínseco a coisa** [“uma boa aparência é dádiva da sorte”¹⁷]. Não parece que temos feito diferente com os textos filosóficos produzidos dentro da instituição corrompida, basta a *aparência* de Filosofia para ter valor e conseguir publicações nas revistas mais qualificadas do continente.

Tudo o que seria originário do filosofar, passa a ser uma representação originária, peculiar da juventude “inteiramente pobre e vazia” ou de pesquisadores sem rigor, em suma, na sua infinitamente maior parte, é opinião, ilusão, imperfeição, incerteza, indeterminação sobre o mundo e seus objetos, segundo Hegel e segundo a academia latino-americana.

Por fim, o pensar por si, para o filósofo do Estado, precisa ser orientado para o estudo da História da Filosofia já posta (que parece ter data de término, pois não é incomum não se considerar como história da filosofia os estudos de teorias do presente e do passado recente), caso contrário nada se aprenderá, a ignorância não se afugentará, a cabeça permanecerá vazia (que é como ela está antes de ser ter acesso aos “verdadeiros conteúdos”), nunca se encherá de pensamentos e conteúdos e nunca se expulsará a peculiaridade natural do pensar, isto é, “a contingência, o arbítrio e a particularidade da opinião”. Como afirma Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, não se alcançará a verdade de si.

Todo esse discurso hegeliano aparece em carta dirigida ao real conselheiro do governo prussiano, em que defende que a universidade é o local mais adequado para o ensino de Filosofia (instituição que faz parte do Estado-Espírito), onde se prepara o humano para a maturidade. Temos nesse texto indicada qual é a tarefa de um sistema filosófico, com uma proposta pedagógica-antropológica explícita: que o homem deve se constituir segundo o Espírito; que orienta que um pensamento que se compromete com o seu tempo, corre riscos; que questões particulares ou localizadas só devem ser tratadas para compreender a *totalidade*; que qualquer outra forma de pensar será fraca e anêmica.

Com Dussel percebemos o quanto aquilo que era para ser *mediação* para realização do pensamento filosófico, tal como o professor, os colegas, os textos, se tornam eles mesmos (principalmente os textos e o professor em nossos dias) a própria coisa-filosófica. No caso brasileiro, reforça-o o paradigma da leitura estrutural como modelo único. O livro que poderia ser mediação para o filosofar torna-se a própria Filosofia, assim como

17 *O Capital* (p. 158). Até hoje nenhum cientista descobriu o valor de troca da pérola ou do diamante, mas eles têm alto valor de troca e isso foi forjado pela aparência.

os ditos do professor de cátedra. O que era para ser mediação, torna-se, ela mesma a coisa independente – fetiche¹⁸.

Separada das mulheres e homens a única Filosofia que existe passa a ser a História da Filosofia e não demorou muito, desde o decreto do estado de sítio, para o comentário da História da Filosofia tornar-se *para-si*, reconhecido como tal, como sendo a própria Filosofia. Sabendo disso, percebemos o quão é ilusória a ideia de fazer uma crítica a momentos da História da Filosofia, ou mesmo acreditar que ela mesma “evoluiu” (e aqui não usamos mais sarcasticamente o discurso de Hegel) por conta de “novos” sistemas que surgiram a partir de crítica dos sistemas ou teorias anteriores. O *topos* real é o *topos* legítimo e o legítimo é o *topos* real, não há como sair disso, como já dizia o próprio Hegel. No momento em que se faz a crítica, tem-se a impressão de que se está fora, quando se está sempre dentro, como também já dizia Hegel.

O que estamos afirmando em larga medida é que o pensamento conservador *deseja* uma ordem social objetivada, uma “factibilidade autolegitimadora”, como diz F. Hinkelammert – isto é, uma instituição social objetivada (podemos dizer fetichizada) já apresenta em si mesma a sua legitimidade e impede, portanto, que a ela se faça qualquer “questionamento legítimo”. Nesse sentido, podemos dizer que os questionamentos que fazemos na academia, dos usuais comentários de teorias da História da Filosofia, são, de início, falsos, ilusórios.

Todo o discurso hegeliano – e o que ele representa em termos econômicos – encontrou reação tão logo foi pronunciado, na própria Alemanha, como atesta Schopenhauer, e logo depois nos contrastes profundos que vimos na França de 1830 e 1840, gerando motins em meio às leis de exceção da monarquia burguesa de Luís Felipe e ao conformismo. Dentre outros fatores, daí surgiram as utopias românticas. É reação a tudo isso e, mais, são esforços que indicam que a criação de utopias é uma forma de insurgência e indicam também que não estamos enraizados no passado, nem no presente. As utopias vão clamar em nós o que é sonho, o que é devaneio e loucura.

As insurgentes¹⁹: ousar fazer filosofia dentro

Ernesto Laclau, em *A razão populista*, propõe uma leitura do populismo como sendo o próprio campo do político e evidencia ponto a ponto o quanto vigora nas filosofias políticas mais consagradas uma semântica capenga, onde as palavras não dizem respeito às coisas. O *populismo*, conceito maltratado pela tradição do pensamento político ocidental e recentemente mais maltratado ainda pela crescente chamada prática populista de direita²⁰, é resgatado por Laclau não mais correlato de uma prática vinculada a um campo de poder como dominação ou violência, nem como expressão de práticas políticas de lideranças carismáticas, mas como racionalidade de um poder legítimo dos povos.

18 Esses mediadores já aparecem no texto de Hegel.

19 Bruno Reikdal Lima forja esse conceito ‘as indignadas’ na sua obra *Fetichização do poder como fundamento da corrupção* (2018). Ali, o autor explica: “Mais uma vez, utilizamos proposadamente a supressão do substantivo ‘pessoas’, ao qual se refere o adjetivo ‘indignadas’. A princípio, como o comum de nossa língua, utilizaríamos ‘revolta dos indignados’ — que enquanto substantivo masculino, é considerado capaz de dar conta de todos os sujeitos envolvidos (seja qual for o gênero ou a orientação sexual). Dessa forma, crítica, estética, política e provocativamente, optamos por utilizar ‘revolta das indignadas’, como substantivo feminino capaz de dar conta de todas as pessoas a respeito das quais pretendemos nos referir. Assim, ao tomarmos ‘revolta das indignadas’ como alcunha para o movimento das minorias que se levantam contra a ordem ou ao sistema vigente, procuramos, também, fazer um uso crítico da própria língua” (2018, pp. 197-8).

20 Que tem exemplares em vários cantos do Ocidente, referendados recentemente por D. Trump nos EUA e, infelizmente, nossa versão tupiniquim, com Jair Bolsonaro.

A comunidade política que *enquanto luta* é povo (oprimido e excluído da possibilidade de exercício do poder), é enaltecida na sua potência mais essencial: o fato de que mesmo quando não exerce poder, esse não tem como ser tomado dela, o que indica que há na comunidade política, ou no povo, uma abertura assinalada para que uma racionalidade populista se manifeste, para que as revoltas aconteçam e, com elas, as mudanças, incluído o surgimento de um populismo de *tipo novo*²¹.

À primeira vista alguns dos movimentos (ou partidos) que se inspiraram nesse populismo podem ser considerados como uma espécie de agentes de revolução, mesmo que não em larga escala: grupos que pretendem tomar o poder e ações para que transformações se efetivem. Mas, olhados de outros pontos de vista, mais parecem movimentos de *insurgência*, na medida em que possibilitaram uma espécie de primavera política de revoltas, que permitiram que a imaginação voltasse a atuar²², mesmo que no âmbito das utopias possíveis. A teoria política – e porque não a filosofia política – ousou pensar *situada* nas lutas locais (e não sitiada) garantindo assim novamente a possibilidade de pensar e agir politicamente. Fincada longe do *topos* que só permite conceber o poder como dominação, tal teoria (*também populista*) tem como pressuposto que *quem manda deve mandar obedecendo*²³: a política, portanto, deve ter um ouvido de discípulo²⁴.

Na filosofia política situada o referente do poder é sempre o povo (que só é povo porque luta), enquanto intersubjetividade (ou consubjetividade singular), de cada cidadão. O povo só existe pois as demandas da comunidade política não são atendidas, se fossem não teríamos movimentos de rebelião, reivindicações ou contra o quê insurgir.

Com a diversidade de demandas não atendidas, temos sempre em voga um número infindável de movimentos, coletivos e organizações; a proposta de Laclau é que imaginemos como converter essas demandas diversas em uma pauta hegemônica, em que as reivindicações singulares possam ser “universalizadas” de alguma forma e com isso tornar-se espinha dorsal de uma prática da racionalidade populista. A universalidade nomeada aqui, longe de ser o procedimento eurocêntrico comumente encontrado na História da Filosofia, é mais bem-dita como resultado de um entrecruzamento de opressões: afinal, uma das possibilidades de “unificação” de demandas em uma pauta é a percepção de que há reivindicações estruturais e prioritárias. Dessa maneira, por exemplo, quando o feminismo descobre que as mulheres negras são mais maltratadas, e mais ainda se são operárias em países periféricos, cria-se uma pauta hegemônica. Não se trata de solapar as singularidades ou demandas particulares, mas de articulá-las em torno do *comum*, em uma complexa pauta hegemônica com distinções analógicas de cada movimento.

E quem é concretamente o povo nesse contexto teórico? Quais são os movimentos populares? Como diz Fidel Castro, *é povo quando de luta se trata*, o povo é o que sofre de todas as desgraças, aquele que não pode viver plenamente. Importante é entender que para Laclau o populismo não tem cor, ideologia, ou base social. Ele é uma racionalidade ou lógica política que se constitui apenas e se as demandas populares não atendidas se acumulam, e o povo exige que elas sejam atendidas.

21 Populismo que inspirou partidos e movimentos como o Syriza da Grécia e o Podemos da Espanha ou a Bolívia de Evo Morales, a Venezuela de Hugo Chávez e o Equador de Rafael Correa.

22 Relembremos, aqui e em outros momentos desse texto, as pro-vocações de Di Manno de Almeida, em *Pour une imagination non-européenne*.

23 Tal como em Chiapas.

24 Na mesma tradição da filosofia política e da política da libertação elaboradas por Dussel.

Uma insurgência populista é uma *radicalização* da democracia, é a forma democrática levada ao seu máximo, haja vista que amplia a base democrática por meio da interpelação dos poderosos por parte daqueles que estão na parte de baixo da pirâmide do poder institucional – base do populismo, da democracia e, portanto, da política. O populismo significa uma ruptura com o sistema institucionalizado, por isso a sociedade passa efetivamente na luta mais uma vez a se dividir em dois campos: os que são oprimidos e os que oprimem.

Laclau acrescenta que demandas surgem facilmente de uma variedade de setores que têm queixas pontuais sobre as mais diversas dimensões da vida. Também pode existir um sentimento generalizado de infelicidade, por causa da situação global. É importante para a democracia a eclosão de uma variedade de demandas, mas que estejam atreladas a uma na natureza do Estado ou da vida em sociedade, caso contrário elas nunca se tornam políticas ou, quando se tornam, podem se diluir também facilmente. Quando isso acontece instaura-se **a política sem política**: grupos movidos por sentimentos de insatisfação, mas sem objetivos políticos a serem alcançados e que são rapidamente desintegrados.

Voltemos à situação específica da produção da Filosofia, que como já afirmamos anteriormente não tem como ser pensada para à parte da economia e da política. Vamos partir *do risco da política sem política* anunciado por Laclau e chegar no fato (e não mais do risco) *da Filosofia sem filosofia*, já descrito de maneira suficiente na primeira parte desse texto. Não é esse exatamente o estado em que estamos?

Nossa pro-vocação é: precisamos de uma insurgência contra o fato instaurado da *Filosofia sem filosofia*. Uma vez que o lugar do fato é *dentro* da universidade, o conceito de insurgência será o de insurgência institucional, insurreição contra autoridade acadêmica, sublevação de insurreição contra o academicismo, rebelião, reação, levante contra o poder estabelecido dentro desses espaços, oposição forte e veemente, insubordinação, realização de motim e desobediência.

De maneira programática isso consiste ao menos em:

1. Ousar fazer filosofia *dentro* da instituição corrompida;
2. Compreender a universidade como *mediação*, não negando, portanto, a instituição, mas negando a fetichização da instituição;
3. Denunciar o estado de sítio em que a Filosofia se encontra e as condições de impossibilidade de sua produção, bem como os agentes que garantem que não haja liberdade de pensamento à comunidade filosófica;
4. Atuar na descentralização do poder hegemônico de detenção da verdade filosófica, incentivar também a escrita em primeira pessoa e o pensamento autoral, garantir espaço para a presença de teorias filosóficas de várias culturas, ao lado das europeias, desmascarando os mitos fundadores europeus sobre nosso continente;
5. Não menosprezar o conhecimento, a reflexão e o pensamento de quem quer que seja, garantir que as subalternas possam falar;
6. Pensar na articulação das vozes plurais de diferentes grupos (que sofrem e têm demandas), criar epistemologias que partam de sujeitos coletivos;
7. Usar a história da filosofia para a extração de modos, métodos e operadores de produção de pensamento filosófico;

8. Conciliar o discurso filosófico com as convicções pessoais, produzir pensamento comprometido onde ser e dizer estejam juntos;

9. No lugar da paciência do conceito, cultivar o pensamento inquieto: contestar a tradição, atormentá-la, colocá-la em movimento, provocar a natalidade, pôr em giro o que está parado, ou acelerar o que se move na calmaria;

10. Ao contrário de buscar *familiaridade* com o que já foi pensado, assumir a posição do *Estrangeiro* e garantir a presença de uma espécie de olhar estranho, altero, outro. Um olhar que não parte do mesmo *topos* das teorias hegemônicas;

11. Levantar-se contra a moral antiética que reina nas universidades, nos quesitos para aprovação de entrada nos programas e dos financiamentos de pesquisas;

12. Desestabilizar o estável, empreender a árdua tarefa de lhe fazer oposição, caminhar na contramão, ser contrário desestabilizando a instituição demasiado instituída, em nome dos seus próprios valores instituintes;

13. Enfrentar o estupor filosófico, enfrentar o realismo político e educacional que nos adoce. Se não for possível curar-nos dele e o derrubarmos, que sintamos ao menos o *mal-estar* dessa condição e que o sofrimento seja mote para a mobilização da teoria como intervenção;

14. Desmascarar e negar veementemente todo discurso filosófico racista, machista, patriarcal, capitalista e colonialista;

15. Por fim, filosofar e criar mundos onde todos possam viver.

Quem serão *as insurgentes*? São as pessoas que lutam. A insurgência, portanto, aqui proposta é de tipo *populista*: faz parte da comunidade filosófica *quem* luta e tem demandas não atendidas, sobre essas demandas é que o pensamento filosófico deve ser produzido. Eis a utopia desse texto.

Referências bibliográficas:

- DELEUZE, G. *Cinema 2 – Imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- DI MANNO DE ALMEIDA, D. *Pour une imagination non-européenne*. Paris: Éditions, Kimé, 2002.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 4.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____. *20 teses sobre política*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. 2.ed. São Paulo: DIFEL, 1970.
- HEGEL, F. *Nürnberg und Heideçberg Schriften 1808-1817*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- HEGEL. O ensino da filosofia nos ginásios. In: *Sobre o ensino da filosofia*. Covilhã: UBI, 1989b.
- HEGEL. Sobre o ensino de filosofia nas universidades. In: *Sobre o ensino da filosofia*. Covilhã: UBI, 1989a.
- LACLAU, E. *A Razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MORAES FILHO, E. *Decimália: o ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura/Biblioteca Nacional, 1939.
- MORÃO, A. Apresentação. In: HEGEL, G. *Sobre o ensino da filosofia*. Covilhã: UBI, 1989.
- PANSARELLI, D. Os dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da Filosofia no Brasil. In: Feitosa, E.; Freitas L. (Orgs.). *Filosofia, teorias críticas e emancipação humana*. João Pessoa: Sedic / CAPES-PAEP, 2018.
- PIZA, S.; PANSARELLI, D. Eurocentrismo e racismo ou em torno da periculosidade das teorias. *Revista Problemata*, v. 8, n. 1. João Pessoa: UFPB, 2017.
- Lima, B. R. *Fetichização do poder como fundamento da corrupção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- SHOPENHAUER, *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Marcio Suzuki. 2º ed. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

Democracias en recesión y la actualidad de la política de la liberación

Edward Demenchonok¹

Hoy en día y desde hace ya décadas, es creciente la desilusión ante la democracia; ésta pierde su contenido y se va convirtiendo en una noción vacía y hasta abusada ideológicamente. Esto se refiere no solamente a los países de América latina, sino también a las “democracias tradicionales” de Europa Occidental y los EE. UU. En un debate teórico sobre la democracia, inclusive en América Latina, se critica la visión limitada de la democracia, la cual reduce como definición de democracia a la democracia representativa liberal. Se pone de manifiesto como el problema clave la falta de la participación activa de los ciudadanos. Se ve la necesidad de los enfoques nuevos en la filosofía política y la teoría de la democracia en el marco de una reorientación hacia una teoría más amplia de la sociedad.

En este ensayo primero voy a compartir mis impresiones del 9º Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política en 2017 en Montevideo, Uruguay, que articuló problemas de la democracia tanto en América Latina como en otras regiones del mundo. Luego voy a analizar la contribución de Enrique Dussel a la teoría de la democracia. El análisis toma como soporte conceptual y de argumentación el planteamiento de la participación democrática institucionalizada en su *Política de la liberación*. Centro de dicha argumentación es la necesidad de ambas dimensiones: se trata de articular la democracia participativa *con* la democracia representativa. Se toma en cuenta también las formas de la institucionalización de la democracia participativa orientada hacia una transformación social.

¿Democracias en recesión?

En un debate teórico sobre la democracia un evento importante fue el 9º Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), que tuvo lugar del 26 al 28 de julio de 2017 en Montevideo, Uruguay. El congreso fue organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), que es el miembro de la Asociación Internacional de Ciencias Políticas (IPSA) y tiene más de 3.000 miembros. El coorganizador del congreso fue la Asociación Uruguaya de Ciencias Políticas (AUCiP). El congreso contaba con los 2004 participantes registrados, inclusive destacados latinoamericanistas y expertos en ciencias políticas.

El tema general del congreso fue intrigante: “¿Democracias en recesión?”. Sus varios aspectos fueron planteados en tres sesiones plenarias como el núcleo central del congreso:

1 Universidad Estatal de Fort Valey, EE. UU.

la primera fue sobre el tema “América Latina: ¿democracia en una recesión?”; la segunda sobre “Economía y política en América Latina”, y la tercera sobre “La democracia en el mundo del siglo XXI”. El trabajo del congreso también se realizó en numerosas secciones de paneles (ALACIP 9º Congreso 2017).

Casi todos los participantes en las sesiones plenarias dieron una respuesta afirmativa al tema general del congreso. Algunos hablaron no solamente de “la recesión”, sino de “la crisis” de la democracia liberal representativa. Esta conclusión fue confirmada por el análisis de sus defectos políticos: el debilitamiento de las instituciones democráticas y la degeneración de los partidos políticos, la pérdida de su relación con los ciudadanos y la sociedad civil, un desenfreno de la corrupción, la desconfianza de los ciudadanos a los partidos, la apatía pública y un bajo porcentaje de la votación.

Las presentaciones se enfocaron mayormente en un análisis de la democracia en América Latina, pero al mismo tiempo lo plantearon en un contexto mundial y en comparación con la situación de la democracia en los Estados Unidos y Europa. Los panelistas señalaron como un problema clave la degradación de los partidos políticos. Evelyne Huber (la Universidad de Carolina del Norte, EE.UU.) dijo que su respuesta a la pregunta planteada en el tema general del congreso es afirmativa: hay una recesión de la democracia no solo en América Latina sino también en otras regiones del mundo. Según Huber, el problema principal es la decadencia de los partidos políticos. El otro problema es la percepción pública de la política y de los partidos políticos. La percepción de la desigualdad y la injusticia se vuelve particularmente aguda porque hay una brecha entre las altas expectativas del electorado y las pocas posibilidades de un Estado débil, lo que provoca un descontento. Como una solución ella recomendó crear partidos fuertes capaces de proteger los intereses de los ciudadanos (en términos de garantizar salarios mínimos, educación y salud pública) y ser un vínculo entre la población y el Estado.

Steven Levitsky (la Universidad de Harvard, EE.UU.) dijo que desafíos de la democracia provienen de la debilidad crónica de su base. Hay un debilitamiento de los partidos y la desaparición de los políticos profesionales, por lo que los presidentes a menudo incompetentes o simplemente payasos hacen su camino. Él ve la solución en los partidos fuertes y un Estado sin corrupción.

Los panelistas analizaron la relación entre la política y la economía. Daniela Campello (Escuela Brasileña de Administración Pública, Brasil) señaló la degradación de la base social del partido y la falta de movilización política de los ciudadanos. Armando Barrientos (Universidad de Manchester, Inglaterra) dijo que los trabajadores en su lucha por las garantías sociales están aún lejos de los resultados deseados. Por lo tanto, es necesario que la seguridad social de los ciudadanos esté garantizada por la ley como un derecho inalienable.

Victoria Murillo (Universidad de Columbia, EE. UU.) analizó las consecuencias negativas de la política económica neoliberal para América Latina. Esta política atrapó los países Latinoamericanos en las deudas externas que provocaron la llegada al poder de dictaduras militares, y la dependencia económica continúa. Los partidos políticos no tienen estrategias económicas, y por lo tanto prefieren ocuparse de otras cuestiones, tales como los movimientos feministas, multiculturales, transgéneros, etc. Los países de América Latina dependen del comercio con los EE. UU., pero como una alternativa expanden el comercio con China.

Miguel Centeno (Universidad de Princeton, EE. UU.) destacó una serie de problemas graves de la sociedad. El primero es la crisis ecológica y el cambio climático con sus consecuencias catastróficas, sobre todo para los pobres y los países subdesarrollados. El segundo son las consecuencias negativas de la globalización, que resultan en una dependencia creciente de las economías de los países periféricos del centro hegemónico. América Latina exporta cada vez más petróleo crudo, pero depende más de la gasolina refinada. El tercero es la desigualdad como una característica escandalosa de América Latina. El cuarto es la “atmósfera de violencia” en todas las esferas de la sociedad. Por lo tanto, es necesario fortalecer el Estado y la cooperación internacional.

Al mismo tiempo los panelistas destacaron algunos momentos políticos positivos. Miguel Centeno señaló la inclusión de sectores previamente marginales de la sociedad en la política en Bolivia y Nicaragua. Stephen Levitsky mencionó que las voces de los grupos previamente excluidos (indígenas, afroamericanos, mujeres, personas transgéneros) ahora tienen más oportunidades de ser escuchados. También mencionó la experiencia de los modelos de gobiernos de coalición multipartidaria en Brasil y Chile.

Los panelistas plantearon la cuestión de la democracia también en un nivel internacional más amplio y compararon la situación de la democracia en América Latina con la en los Estados Unidos y Europa. Steven Levitsky indicó algunas semejanzas entre los problemas de la democracia en América Latina con la crisis del liberalismo en los Estados Unidos y las tendencias autoritarias en Hungría, Polonia y Turquía. Como dijo Evelyne Huber, la democracia no funciona para el público en general, lo que parecería inesperado para el Reino Unido, los Estados Unidos, Brasil y Chile. Mientras en la década de 2002-2013 en América Latina hubo cierta estabilidad en la democracia electoral, por el contrario, en los países industrializados, como los EE. UU., hay una regresión de la democracia. La política democrática se vuelve cada vez más incierta e impredecible, y en la ola de populismo, sorprendentemente los candidatos turbios llegan al poder (la presidencia de Alberto Fujimori en Perú y la presidencia de Donald Trump en los EE.UU.).

Aníbal Pérez-Liñán (Universidad de Pittsburgh, EE.UU.) señaló el estancamiento y “la contracción de la democracia”, que se observa no solo en América Latina sino también en países industrializados como los EE. UU., Hungría, Polonia y Turquía. Como una causa de esto analizó “el particularismo conceptual”, es decir, incoherencia y parcialidad en la aplicación de conceptos y principios normativos. En lugar de una interpretación uniforme de los criterios normativos y su aplicación equitativa en todos los casos, se practica una interpretación ambivalente y un doble estándar de aplicación a diferentes casos. En varios países, tales como Hungría, Polonia y Turquía, hay una interpretación arbitraria de la ley como principio normativo por parte de quienes gobiernan el Estado para sus propios beneficios. Esta incoherencia y parcialidad también se manifiesta en el ambiente intelectual. Por ejemplo, la ley se aplica selectivamente a favor del gobierno y en el castigo de la oposición, y el Congreso se utiliza para condenar al presidente. Esto también es característico de la opinión pública. La uniformidad en la interpretación y aplicación de los principios normativos es la base de la igualdad, la justicia y la democracia.

Fernando Casal-Bertoa (la Universidad de Nottingham, Inglaterra) caracterizó la crisis de los partidos políticos como un fenómeno típico tanto para América Latina como EE.UU. y Europa. La llamó “la democracia desvinculada” como resultado de los procesos de globalización, urbanización, migración y de la crisis económica. Argumentó que hay

un alejamiento mutuo de la sociedad y los partidos políticos decadentes: la mayoría de los ciudadanos no confían en los partidos, no votan, y los quienes votan prefieren los partidos populistas, izquierdistas y anti-sistémicos. Los partidos políticos reciben alrededor del 80% de la financiación del estado y, por lo tanto, son autosuficientes y no están interesados en movilizar a los ciudadanos. Él hizo hincapié en la necesidad de tener partidos políticos fuertes que representen los intereses de los ciudadanos, sean democráticamente transparentes y cumplan con sus promesas y programas.

Marianne Kneuer (Universidad de Hildesheim, Alemania) esbozó su concepto de la “erosión de la democracia”, la que ve en el socavamiento deliberado de los principios de la democracia por parte de las fuerzas de oposición y “agentes” en su lucha por el poder. En su opinión, estos agentes critican la democracia representativa liberal como ineficiente y usan las elecciones para legitimar su poder autoritario. Como ejemplos, mencionó Nicaragua, Venezuela, Hungría y Polonia.

Philippe Schmitter (Instituto de la Universidad Europea en Florencia, Italia) cree que el problema está no en los principios de la democracia sino en sus prácticas, en una “democracia real” -- liberal, constitucional, representativa, capitalista. Es necesario distinguir los principios generales inherentes a la democracia y las características locales asociadas con las culturas nacionales. El panelista usa el concepto de anomia de Émile Durkheim (una situación de inestabilidad debido al decaimiento de valores e ideales, en el que los vínculos sociales se debilitan y la sociedad pierde su fuerza para integrar adecuadamente a los individuos) para caracterizar el capitalismo financiero contemporáneo. Para los partidos políticos es difícil de representar “la sociedad de anomia” la que es muy individualizada y con intereses diferentes. Schmitter ve la situación como un dilema entre la “democracia responsable” del tipo tecnocrático y la democracia populista la que responde a las necesidades de los electores, pero con consecuencias potencialmente desastrosas para la economía.

Frente a la situación de la crisis de la democracia surge la pregunta: ¿Qué hacer? Casi todos los panelistas al final de su análisis de los problemas llegaron a esta pregunta. Sus conclusiones y recomendaciones eran lógicas, pero todavía abstractas y a veces trivialmente obvias: para la democracia genuina son necesarios los partidos sanos, un Estado fuerte, líderes honestos y los ciudadanos políticamente activos. Todos estarán de acuerdo con estas verdades obvias. Pero las preguntas siguen siendo: ¿De dónde vendrán estas instituciones y líderes deseables? ¿Como va a realizarse el proceso de la transformación social necesaria? En otras palabras, hay preguntas sobre quienes son o puedan ser estas fuerzas sociales y actores políticos quienes sean capaces de desempeñar este papel transformador de la democratización genuina: formar una conciencia pública democrática, crear movimientos políticos alternativos e instituciones que expresen los intereses de los ciudadanos y la política democrática internacional para los intereses de la humanidad. ¿Dónde está David valiente quien se atreva contra Goliat del sistema dominante? Es un desafío a filosofía política y teoría social que necesitan un replanteamiento para servir de guía a la praxis transformadora.

Además de las tres sesiones plenarias el trabajo del congreso también se realizó en numerosas secciones de paneles, unidas por 22 áreas temáticas y 21 grupos de investigación, en los cuales se plantearon varios aspectos de la teoría y la práctica política en América Latina y otros países. Tales áreas temáticas incluían: teorías políticas; metodología de

investigación; política, cultura, ideología y discursos; políticas públicas; movimientos sociales; el estado y la administración pública; la opinión pública y comunicación política; los partidos; poder ejecutivo y administración; poder legislativo, derechos humanos y justicia; dictaduras militares; política comparativa; relaciones internacionales e integración regional, etc.

Pude asistir a una serie de secciones en el área temática “Democracia, Democratización y Calidad de la Democracia”. Fue interesante el informe conjunto de Aníbal Pérez-Liñán y Natán Skigin (UTDT-Conicet) “¿Es el pluralismo de los partidos peligroso para la democracia?” Ellos probaron con argumentos que el sistema multipartidista no amenaza la democracia presidencial y, por el contrario, es una condición para la democratización.

Jovino Pizzi (Universidad Federal de Pelotas, Brasil) en su ponencia “Jurisdicción, juicio y justificación: la tipificación del constitucionalismo actual” relacionó esto con el fenómeno histórico inherente a la tradición occidental, que requiere un número cada vez mayor de reglas. Mencionó que el narcisismo egocéntrico convierte una ley positiva en el único camino para cualquier lucha o disputa. El reciente aumento del hegemonismo y el extremismo de derecha, que asaltan los cimientos de la democracia y el diálogo, ha afectado incluso a las asociaciones académicas, pisoteando las normas éticas y legales. Pizzi participó en el congreso de así llamada *International Society for Universal Dialogue* (ISUD) en 2012 y fue testigo de cómo un grupo de demagogos de los Estados Unidos hizo complot y mediante un golpe y elecciones fraudulentas usurpó el control sobre la organización y la utilizó para sus propios fines del poder y el dinero proporcionado por Jacobsen Trust. Los miembros indignados exigieron la disolución de la organización secuestrada por los reaccionarios y rompieron sus vínculos con ella. Tal simulacro deshonor y socava los principios de la democracia y el diálogo (PIZZI, 2017: 43-58).

Lucía Selios (Instituto de Ciencia Política UdelaR, Uruguay) en su ponencia “La congruencia ideológica en América Latina. Aspectos institucionales, cíclicos y estructurales” concluyó que la congruencia colectiva se debe a una combinación de razones económicas, sociales e históricas, más que a la naturaleza del sistema electoral.

Un grupo de investigadores – Catalina Bressan, Martín Carné, Juliana Carpinetti, Alberto Ford, Gisela Signorelli (la Universidad Nacional de Rosario de Argentina) – hicieron una presentación sobre el tema “Políticas de participación ciudadana y creatividad”. Ellos intentaron explicar por qué en las políticas participativas hay tan poca creatividad. Distinguieron entre política instituyente e instituida y las formas de creatividad – innovación instrumental, innovación sustancial y creación – en relación con sus aspectos subjetivos, objetivos y sistémicos. La política no puede entenderse simplemente como el manejo de las instituciones estatales. La política también es discursiva, es el deseo de nombrar problemas y tener la fortaleza para resolverlos. La creatividad está obstaculizada por la rigidez burocrática, cultura esquizofrénica y desigualdad social, que no pueden resolverse por las medidas parciales. Los problemas se radican en los condicionamientos que impone lo instituido sobre la producción de ideas y prácticas novedosas.

El congreso fue impresionante por la hospitalidad de sus organizadores. La mayoría de las ponencias fueron informativos y analíticos sobre los procesos políticos en América Latina. Expresaron la preocupación de los investigadores comprometidos que analizaron las disfunciones del sistema político, en el cual muchas personas sufren de carencia, arbitrariedad y desesperanza. Los discursos resonaron con los sentimientos de los

oyentes en salas atestadas, quienes a menudo respondían con aplausos tormentosos. Esto inspira a los investigadores para más creatividad, porque la comprensión de los problemas de la democracia y la búsqueda de sus soluciones requieren los enfoques nuevos y una nueva filosofía política.

Ética y política de la liberación

Los filósofos progresivos quienes tratan de entender las causas de la crisis de la democracia y sus soluciones posibles van más allá de los patrones teóricos existentes y esbozan nuevos conceptos e ideas de filosofía política. Los teóricos radicales, incluso los de la democracia radical, tales como Claude Lefort, Sheldon Wolin, Miguel Abensour, Étienne Balibar y Jacques Rancière, James Ingram, entre otros, realizan un análisis crítico del sistema democrático-liberal. Desde sus perspectivas, ellos muestran las deficiencias de la democracia participativa liberal: su inconsistencia teórica y la ineficacia práctica. Los teóricos radicales conciben a la política como un dominio y una actividad, antes que como relacionada con las instituciones, según la visión tradicional. Estos teóricos entienden la acción política como un medio para la transformación democrática. La política de transformación democrática radical surge a través de las iniciativas “desde abajo” y las luchas por la libertad y la igualdad, desafiando los obstáculos particulares a la expansión del principio universal de la libertad igual.

En América Latina un intenso debate sobre la democracia es pertinente, pues los países, agobiados con los problemas socioeconómicos y políticos, necesitan buscar una solución de la actual “crisis de la gobernabilidad” y sanear sus sistemas políticos. En estas búsquedas se destacan dos momentos: primero, los autores no quieren imitar los modelos de las democracias occidentales, sino que tratan de partir de las experiencias y de las condiciones latinoamericanas. Segundo, en vez de tomar como punto de partida los esquemas teóricos, los autores se enfocan en las iniciativas “desde abajo” y las prácticas de la participación democrática.

La filosofía de la liberación sirve de base para una teoría política y para el planteamiento de los problemas de la democracia en América Latina. Uno de sus representantes mayores, Enrique Dussel desarrolla la ética y la política de la liberación en el marco de una reorientación hacia una teoría más amplia de la sociedad. Él propone lineamientos teóricos críticos de aspectos que están en el corazón mismo del debate sobre la democracia.

Dussel sistematiza los enfoques e ideas originales, elaborados en un diálogo con otros representantes de la filosofía de la liberación y de otras corrientes, dando una síntesis filosófica nueva. Esta sirve como una base para un análisis de los problemas sociales en Latinoamérica. Dussel pone en el centro del análisis un criterio ético, que expresa los valores humanos universales, sobre todo el valor supremo de la vida humana. Él toma como punto de partida de la ética la vida humana. Él enfatiza el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser humano, pero los ve en la unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético. La vida humana es el criterio de la verdad práctica. Desde este criterio el autor fundamenta el principio ético material universal. Según este principio, “el que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una ‘vida buena’ cultural e histórica” (Dussel, 1998: 140). Es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal. Este

es el contenido y el deber ético de todo acto, institución, o sistema de eticidad cultural. Al mismo tiempo es una ética de la liberación, la que reconoce el papel activo del sujeto en una transformación de las condiciones naturales y sociales de su existencia.

Para Dussel, la ética no es una moralización abstracta, sino más bien una base para las acciones humanas, incluso en el campo político. Sobre la base de ética, él esboza prolegómenos para una filosofía política. El imperativo ético (producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad) debe ser implementado políticamente para toda la humanidad. La reproducción de la vida humana debe considerarse tanto en aspectos económicos como ecológicos y culturales. El deber político es rescatar la vida humana para toda la humanidad y preservar la biosfera. La política se convierte en el horizonte para la realización de lo ético.

Dussel contribuye a la filosofía política en dos aspectos: política fundamental, que explora positivamente los principios que deberían guiar toda la reflexión política; y política crítica, que se refiere a los principios que motivan toda la crítica política. Dussel argumenta que toda la racionalidad política es práctica y material; que la razón política debe desarrollarse a través de procedimientos discursivos legítimos y democráticos; que una política debe ser real y factible. Sólo las normas, leyes e instituciones que han sido guiadas en su ejecución por tal razón política pueden hacer una defensa de la justicia política. Cuando la razón política se hace cargo de los efectos negativos de cualquier norma, ley o sistema, entonces la razón política se convierte en razón política crítica.

Dussel es crítico a todos los sistemas injustos que tienen sus víctimas. La política es el arte práctico de vivir juntos. La verdadera política debe siempre ser acompañada por una filosofía política crítica que vea al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo. La razón política crítica persigue una transformación de la dominación existente y del sistema opresivo, y dispone de un *telos*: la liberación (DUSSEL, 2001).

El concepto de “política crítica” afirma que es necesario asumir la responsabilidad de los efectos actuales y futuros que resultan de la acción política. Cuando se producen efectos negativos, la reflexión crítica debe identificar y denunciar la estructura política que causa estos efectos destructivos que ponen en peligro la vida humana o el medio ambiente. Desde el punto de vista de los grupos sociales excluidos, la política crítica debería asumir, de manera discursiva y democrática, la responsabilidad por todos los efectos negativos causados por el sistema político. La política crítica debería proponer una alternativa positiva a los sistemas políticos, económicos y educativos existentes.

Dussel elabora sobre la fundamentación crítica y las propuestas políticas: desde el estudio de la fetichización del poder se pasa al análisis detallado de los tres niveles que abarcan “los momentos en que consiste la política”. En un primer nivel se exploran las *acciones* políticas. En un segundo nivel se expone la problemática de *las instituciones*, o la esfera formal, procedimental de legitimidad. En un tercer nivel se trata de los tres *principios* normativos implícitos de la política (el principio democrático, material y de factibilidad) que corresponden a la subsunción en la política de los principios éticos (DUSSEL, 2009).

Para definir la política, Dussel usa la categoría “el campo político” (valiéndose del concepto de los campos de Pierre Bourdieu quien lo utiliza como la categoría hermenéutica en su estudio sobre la biografía intelectual de Martin Heidegger). Usa dicha categoría “para situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones, en las

que el sujeto opera como actor de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos sistemas y subsistemas” (DUSSEL, 2009: 90). Cada actividad práctica (familiar, económica, cultural, etc.) tiene también su *campo* respectivo. Esta categoría se usa como un marco teórico que explique como el sujeto atraviesa diversos campos prácticos, “situándose en cada uno de ellos funcionalmente de diversa manera” (ibid.). El campo es un espacio político de conflictos y de cooperación.

Dussel ve la política no como una substancia fija, sino como las relaciones intersubjetivas. Él elabora la concepción de la democracia como una constelación descentrada y multifacética que incluye una variedad de elementos que interactúan. Él concibe la democracia como un campo político compuesto de elementos interactivos constitutivos. Los principales elementos constitutivos son los actores individuales y grupales. Además, existe la posibilidad de potencialidad de una comunidad. Él escribe: “Todo campo político es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con un cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos” (DUSSEL, 2009: 91).

Es importante destacar que el campo no es un mero “agregado de individuos” (como en la teoría liberal y neoliberal), sino de sujetos relacionados intersubjetivamente. La intersubjetividad prevalece en el sentido de que “cada sujeto, como actor es un agente que se define en relación a los otros; esto es, exactamente, como persona”. Y agrega: persona es “la relación de un individuo con otro: cada uno es persona, rostro con respecto al Otro” (DUSSEL, 2009: 91). También es importante el hecho de que los agentes no son motivados por la voluntad egocéntrica pura, sino que el deseo siempre está impregnado o condicionado por factores económicos, culturales, religiosos y psicológicos. Constituida por la interacción de estos factores o elementos, la democracia para Dussel es siempre una constelación dinámica, cuya estabilidad o inestabilidad depende de la coordinación adecuada o impropia, legítima o ilegítima de los factores constitutivos. Lo explica usando un paralelo con “la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad, con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa-efecto no lineales sociales, políticas” (ibid.). Estos momentos dinámicos de intersubjetividad y relacionalidad en la teoría política de Dussel fueron distinguidos, por ejemplo, por Fred Dallmayr (DALLMAYR, 2017).

Dussel muestra cómo ocurre la subsunción, de manera analógica, de los principios éticos como principios políticos. Esto significa también la conversión de la “pretensión ética de bondad” en “pretensión política de justicia”. Del principio ético de validez moral se pasa al principio de legitimidad (principio democrático) a cumplir en toda acción política. Dussel entiende el principio democrático como ubicado en el nivel de la legitimidad primera de las voluntades en consenso, que obliga a llegar a acuerdos racionales y que es constitutivo de la *potentia*. El procedimiento democrático es indispensable para un uso de la racionalidad política que permite alcanzar la legitimidad (validez formal) de toda norma legal, acción o institución. Para ello es necesario que la razón política pueda ejercerse en la participación pública de los afectados, de los ciudadanos como actores en el ejercicio de la plena autonomía que tienen en la comunidad de comunicación intersubjetiva con soberanía, cuyas decisiones tienen por ello pretensión de legitimidad política. “Se trata de la razón político-discursiva del consenso, de la autonomía, la libertad y la soberanía política” (DUSSEL, 2009:141).

El principio material o de contenido del ejercicio de la razón política (que es la exigencia normativa en el uso del poder para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) no puede ejercerse sin mediación de la razón político-discursiva. Entonces, para lograr el consenso político Dussel aconseja: «¡Decídase la mediación necesaria de manera libre, autónoma, democrática o discursiva legítimamente según las reglas públicamente institucionalizadas!» (2009, 142).

Dussel propone, de una manera general, descripción mínima del principio democrático o formal político, expresado a modo de un imperativo categórico:

Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal¹⁸⁰) obliga legítimamente al ciudadano (DUSSEL, 2009:405).

Al cumplir este principio imperativo, el ciudadano puede tener honestamente pretensión política de legitimidad en su accionar político, teniendo como horizonte de referencia desde su comunidad local y nacional hasta a la humanidad en cuanto tal. “Es una pretensión política universal, es decir, legítima para todo ser humano que ocupara su lugar empírico en el campo político” (DUSSEL, 2009: 405). Por su parte, una comunidad política que sabe juzgar y desarrollar razones en toda mediación que se decida en la vida política, “forma un cuerpo sano democráticamente” (ibid., 406).

Dussel llama al principio democrático el principio formal, normativo o procedimental de la política en general, en cuanto la democracia significa “la instancia que definen el modo o procedimiento formal (por argumentación racional, participación simétrica, autónoma o libre del participante) que obliga al que toma parte en los acuerdos” (DUSSEL, 2009: 406). En su teoría política, principio democrático, principio formal de la política o principio de legitimidad política son sinónimos.

La democracia participativo-representativa como una alternativa a la democracia representativa liberal

Dussel describe “lo político” como un campo político, como un espacio complejo de arquitectónica política cuyos diversos niveles y esferas interactúan en varios modos de colaboración y contestación. Esquematiza la democracia moderna como una interrelación de tres elementos constitutivos principales: el poder político de la comunidad o del pueblo como potencia constituyente, al cual llama la *potentia*; el poder institucional y de los gobernantes y agentes políticos que compiten por el poder en las instituciones públicas, la *potestas*; y la meta u orientación básica de la comunidad política, el bienestar o *eudaimonia* (DUSSEL, 2008: 25-36, 58.).

Potentia y *potestas* están en relación una con la otra y se implican mutuamente. Sin embargo, esta correlación fue deformándose a lo largo de la historia. La democracia liberal representativa sirvió principalmente a los intereses del proyecto burgués hegemónico,

mientras que la participación fue siendo marginada y sus raíces en la *potentia* fueron olvidadas. Nació así una falsa antinomia entre la posición del *realismo* político liberal y la opción por la *utopía* de una participación del pueblo defendida por el anarquismo. Frente a esta situación, las aspiraciones participativas, ancladas en la *potentia* reprimida, se vieron obligadas a entrar en el callejón sin salida de caminos antidemocráticos: el camino de la revuelta violenta. Por lo tanto, para democratizar la democracia es necesario revitalizar la participación democrática.

En sus trabajos recientes Dussel ha profundizado en su concepción de la democracia. Él intenta corregir la opinión de que la noción de una constelación descentrada de fuerzas constitutivas necesariamente implica discordia, antagonismo y (posiblemente) “antinomia” entre los elementos. Como señala, lo que se trata más bien es una interacción tensional, que se distingue de la síntesis y la antítesis, una interacción que es precisamente la tarea de una democracia genuina para negociar de maneras siempre nuevas. Los principales elementos contendientes o contrastantes señalados son los de “representación” y “participación”, de tendencias autocráticas y anarquistas. contraste que en última instancia se puede remontar a la diferencia entre *potentia* y *potestas*.

Como antídoto a esta dicotomía, Dussel propone un cambio de paradigma al nivel de “transmodernidad” que reconecta la participación comunitaria con la representación y *potentia* con *potestas*. Su argumento se basa en la idea de la primacía de la “potencialidad” sobre la realidad. En lo que respecta al potencial, su argumento se basa en la idea de Hegel y Heidegger sobre la primacía de la “potencialidad” sobre la actualidad. “La *participación* es el modo primigenio del *ser político*, y por ello del poder político” (DUSSEL, 2011: 35). Es la potencia que inaugura la vida política en una comunidad: “Sin participación desaparece lo político; el poder político pierde su fundamento” (ibid.). En otras palabras, “la *participación* política de cada *participante* constituye *en acto* (en griego la *entelékheia*) la existencia misma de la comunidad política” (ibid.). Es un “proceso de *potenciación*” o de aumento de poder de la comunidad (ibid., 36). Visto desde este ángulo, la representación institucional para ser legítima debe ser consciente de sus amarras en *potentia* de la comunidad. Cuando se rompe esta conexión, *potestas* se convierte en autorreferencial y finalmente se desintegra en una tiranía destructiva. “Esto nos llevaría a exponer el concepto de *hiper-potentia* de una comunidad de oprimidos o excluidos (el pueblo en sentido redefinido) del orden político vigente (la *potestas* dominante, diría A. Gramsci) que lucharían para su transformación (la nueva *potestas* futura)” (DUSSEL, 2009: 65).

Desde el enfoque teórico de Dussel, la representación constituye una institución ambigua pero necesaria y la participación institucionalizada, a su vez, es decisiva para la democracia como régimen integral legítimo. Todo lo político comienza (y termina) por la participación. Este autor argumenta: “la democracia *participativa* posee una anterioridad absoluta, por ser la *esencia* del ejercicio del poder, anterior a toda *delegación*”, es decir, anterior a la democracia representativa (DUSSEL, 2011:29). Pero la participación todavía no ha logrado institucionalizarse de manera efectiva. Dussel plantea la problemática de la participación ciudadana institucionalizada en tesis que se oponen tanto al conservadurismo neoliberal como al izquierdismo anarquista. Él analiza críticamente estas posiciones extremas y sus falsas antinomias. En general, estas corrientes presentan la situación política en términos antagónicos, contradictorios: democracia participativa versus democracia representativa. A diferencia de esto, Dussel sostiene que los términos políticos deben abordarse no como antagónicos sino como complementarios dialécticamente: “democracia participativa *articulada*

con democracia representativa, fortalecimiento del Estado *desde el horizonte de la* disolución del Estado y ejercicio democrático participativo *con* liderazgo político” (DUSSEL, 2011:28).

Más adelante, Dussel elabora detalladamente la estructura y las funciones de la gobernación participativo-representativa. Distingue tres instancias del ejercicio del poder institucional (la *potestas*). La primera de estas instancias es (A) “la participación que demanda”: la comunidad política, sede del poder político (*potentia*), exige el cumplimiento de sus demandas y hace propuestas para la toma de decisiones. Es decir, los miembros de la comunidad exponen, por medio de los organismos de la participación institucionalizada, sus necesidades materiales y exigen el cumplimiento de las promesas electorales de los candidatos de los partidos. En segunda instancia (B), a través de la “representación que gobierna” o “representación realizadora” (con los tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial), se manejan dichas propuestas como la realización de las funciones del gobierno del Estado. En tercera instancia (C), por la “participación que controla” se observa (con poder fiscalizador) “el cumplimiento por parte de las instituciones representativas (B) de las exigencias y necesidades propuestas por la comunidad política (A) para su cumplimiento” (DUSSEL, 2011: 43-44).

¿Cómo institucionalizar la participación? Basándose en las experiencias participativas, Dussel propone diversos modos de la institucionalización participativa sin eliminar las instituciones representativas y distingue ocho niveles verticales de articulación posible de la participación y la representación en la democracia futura. En el primer nivel se encuentran las tres instancias del ejercicio del poder arriba citadas: (A) como el poder participativo que demanda es comunidad en la base, la asamblea de ciudadanos en el barrio o la organización político-democrática directa en la base (la *potentia*); (B) como el poder representativo que gobierna es el consejo barrial o comunal representativo (la *potestas*); y (C) como el poder participativo que fiscaliza es la asamblea comunal, que vigila por auditorias.

Continuando en orden ascendente a partir de esta base, encuentra los siguientes niveles de institucionalización participativa: comunal (condado); municipal; provincial; regional; federal; organizaciones regionales internacionales o continentales como la Comunidad Europea, en Asia, África y América Latina; organizaciones internacionales en el ámbito global como ONU. En cada uno de estos ocho niveles, la institución representativa que gobierna es regulada, a su vez, por la institución participativa que demanda y que controla. Las instituciones participativas cumplen con una función fiscalizadora de la burocracia del gobierno, permiten el control popular de abajo hacia arriba (DUSSEL, 2011: 44-45).

Dussel en su teoría política delinea en el nivel normativo los principios generales de la democracia y propone el concepto de la democracia representativa y participativa. Al mismo tiempo él subraya la diversidad socio-cultural del mundo y la variedad de los sistemas políticos democráticos concretos. No deben confundirse los principios con los modelos y con los sistemas políticos concretos. Todos los Estados tienen sistemas políticos singulares, con sus tradiciones culturales y políticas, que adquieren determinaciones propias de legitimidad, gobernabilidad y desarrollo. Ninguno de ellos puede ser modelo para otros sistemas concretos, aunque unos pueden aprender de otros. Ningún sistema concreto puede decirse que sea perfectamente democrático. Dussel considera como un “eurocentrismo” tomar los modelos de democracia en Europa o Estados Unidos y proponerlos como los paradigmáticos para todos los países periféricos. “La adopción directa, mimética, abstracta de otro sistema empírico (aun de su modelo), de sus instituciones concretas o de sus postulados, pueden ser altamente nocivos para la evolución que dicho Estado periférico

pueda realizar en el proceso democratizador incipiente” (DUSSEL, 2009:436). Aun peor es una imposición de un “modelo” por fuerza, como la “democratización” que oculta los fines expansionistas, como por ejemplo la invasión de los Estados Unidos en Iraq: “La pretensión del Imperialismo militarista de imponer una institucionalización ejemplar de democracia a otros países es, en el mejor de los casos, una ‘ilusión trascendental’”, encubriendo de hecho perversas intenciones de dominio anti-democrático. “La ‘democracia’ se transforma así en su contrario: en la justificación de una acción despótica y brutal (lo mismo puede decirse de los ‘derechos humanos’, de la ‘justicia’, etc.)” (ibid., 437).

Dussel analiza el rol de las nuevas tecnologías, principalmente Internet, que abren muchas posibilidades para la comunicación entre las personas, amplían el acceso público a la información y pueden promover una participación más activa en la vida política. Sin embargo, hasta ahora el negocio de los medios de comunicación está monopolizado por “la mediocracia” de las transnacionales, que sirve a los intereses de una elite dominadora que usa estos instrumentos para el “lavado de cerebro” y la manipulación de la opinión pública. Entonces “la lucha por la recuperación del pueblo de dichos medios es esencial para una democracia real” (DUSSEL, 2011: ibid., 47). Es necesario democratizar estos instrumentos, por ejemplo, a través de la participación de la sociedad civil y política en la creación y uso de los medios electrónicos de comunicación, creando redes de información, radiales, televisivas y electrónicas. Esto sería para Dussel la gran revolución política del siglo XXI: “Esta *Revolución Electrónica de la Comunicación* es de mayor importancia que la Revolución Industrial, porque toca las relaciones humanas mismas y el ámbito desde donde se toman las decisiones económicas, que en última instancia son políticas” (ibid., 48). Todo esto puede contribuir a una toma de conciencia.

El análisis muestra la necesidad del papel activo que debe cumplir la sociedad civil, en el marco de las nuevas instituciones políticas, en lo que vendría a ser una verdadera democracia participativa. Dussel subraya el papel del pueblo como el actor colectivo en la transformación histórica: “Era el *pueblo* como un bloque histórico que irrumpía para cambiar el estado de las cosas e innovar las estructuras institucionales” (DUSSEL, 2011:17). Hay que recordar el papel del pueblo como el protagonista colectivo de los cambios históricos. Él aconseja a los indignados y a todos los ciudadanos de buena voluntad: “¡organícense participando políticamente para transformar *real y empíricamente* todas las instituciones políticas!” (ibid., 21). Él subraya que no se trata de meramente mejorar los logros del liberalismo, sino de partir de nuevos supuestos: “Es la *revolución política* que cubrirá todo el siglo XXI” (ibid.).

A nivel internacional, la estrategia geopolítica que apunta a la dominación unilateral del mundo a través de una *potestas* autorreferencial es destructiva para el bienestar de la humanidad. Como alternativa a un orden mundial hegemónico del Occidente, Dussel propone un cambio de paradigma al nivel de la “transmodernidad”, que implica una democracia que es a la vez “transliberal” y “transcolectivista” y que reconecta la participación comunitaria con la representación y, en última instancia, vuelve a unir *potentia* con *potestas*. “Debe ser un nuevo modelo del sistema político articulable a una civilización transmoderna y transliberal (y transcapitalista desde el punto de vista económico)” (Dussel, 2011:31). Con la democratización de las relaciones internacionales, sería posible hablar de una “comunidad mundial” como una *potentia* subyacente de cualquier orden mundial posible. Por lo tanto, con la movilización de los recursos de la participación global, se abriría la perspectiva de la democratización y transformación del mundo contemporáneo.

Referências bibliográficas:

- ALACIP 9º Congreso 2017, acceso 06/14/2018 <http://www.congresoalacip2017.org/site/anaiscomplementares>
- DALLMAYR, F. Democracy and Liberation: A Tribute to Enrique Dussel. In: DALLMAYR, F. *Democracy to Come: Politics as Relational Praxis*. Oxford: Oxford University Press, 2017: 64-81.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid; México: Trotta, 1998.
- DUSSEL, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer. 2001.
- DUSSEL, E. *20 tesis de política*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2008.
- DUSSEL, E. *Política de la Liberación. Volumen II. La arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- DUSSEL, E. *Carta a los indignados*. México: Los Nuestros, La Jornada Ediciones, 2011.
- DUSSEL, E. No Democracy without *Both Representation and Participation*. In: DEMENCHONOK, E. *Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity*. 2 ed. Newcastle upon Tyne; Cambridge Scholars Publishing, 2016: 271-290.
- PIZZI, J. Parochial monologism under the guise of 'universal dialogue' (ISUD). *Topologik* Nº 21/I semestre 2017: 43-58.

Ética, cidadania e concretização de direitos: Ontologia do jurídico e democracia no século XXI em perspectiva global¹

Enoque Feitosa²

Em assuntos científicos é melhor do que nublar com falsos compromissos uma oposição existente e abandonar o objeto à ambigüidade nomear com nomes acertados o que for inevitavelmente novo.³

Introdução

Da mesma maneira que a questão fundamental em filosofia é a relação entre real e ideia, em direito trata-se de saber se é possível lidar com o objeto sem conhecê-lo, isto é, afastando - como se menor questão fosse - o que ele é, sua origem, significado e funções.

Essas questões são direta ou indiretamente ontológicas. Daí o motivo de aqui se eleger como objeto de reflexão - no que concerne ao exame dos problemas de ética e cidadania - o exame da tensão no direito, na realidade jurídica não apenas latino-americana, mas global, entre a hipertrofia de seus aspectos formais e a completa subestimação dos aspectos de sua (não) materialização, algo que gera perplexidades no senso comum e que conduz a que não se possa ignorar uma abordagem que priorize em tratar o ser da forma jurídica enquanto problema relevante.

A estratégia de abordagem será a de nos valeremos de uma categoria cara a filosofia do e sobre o direito com o fim de guiar o debate: a questão dos valores. E isso é feito através da perquirição em torno da distinção acerca do caráter ontológico dos mesmos - portanto dotados de uma essência - e do caráter tópico, contextual, relativo de sua positivação numa cultura e não noutra, o que confere a sua validação uma dinâmica relativa⁴.

Embora reivindicada por autores expressivos, a contradição não se situa como se algo não pudesse ser e não-ser ao mesmo tempo. Hegel já esclareceu isso no âmbito da sua “Ciência da Lógica”, ao salientar, na secção relativa à doutrina da essência, que “uma

1 Este artigo retoma, em versão modificada e ampliada, um conjunto de problemas que o autor tem abordado sobre a temática proposta para o presente livro. E o faz pensando a realidade brasileira e latino-americana sob uma perspectiva social global no que se refere a ética e da cidadania sob o ponto de vista dos valores.

2 Universidade Federal da Paraíba - UFPB

3 HARTMANN, Nicolai. *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011, p. 42 (prólogo à segunda edição alemã, de maio de 1935).

4 Nessa pluralidade de validações (i. é., positivações) de determinados valores nos valeremos, entre outros, de alguns conceitos jurídicos meramente exemplificativos, tais como as categorias “trabalho livre subordinado” e “direito pré-moderno”, as quais expressam, nesse âmbito, as tensões não apenas entre a (valoração da) apropriação privada de riquezas e a compra, como mercadoria, da força de trabalho em contraposição ao caráter social da produção como também que só podem ser compreendidas se examinadas dialeticamente. São contradições relevantes na medida em que evidenciam, em contraponto aos limites da lógica formal, que algo pode ser e não ser ao mesmo tempo.

determinação do ser é - essencialmente - um traspasar a seu oposto, a negativa de toda determinação é tão necessária quanto o determinar a si mesmo”⁵.

Neste artigo o terreno do conflito é outro e será perseguido ao se desvelar não apenas essa ontologia do jurídico, mas centralmente o que é a formação social que justifica e necessita do direito. Assim, objeto, problema, hipótese, recorte e método são delimitados da seguinte forma:

Quanto ao **objeto**: examinar a distinção no interior do jurídico, entre forma e conteúdo, com o acento - nesse modo específico de regulação social, em sua conformação moderna - naquele primeiro elemento, isto é, na sua exteriorização;

No que concerne ao **método** e ao **referencial teórico**, uma abordagem ontológica, ou seja, focada na resposta ao **problema**: o que é ou o que caracteriza essencialmente o direito? (não como o que se gostaria que ele fosse e sim como ele efetivamente é, em prol, portanto, de uma atitude científica descritiva e não-prescritiva⁶, algo que como se verá ao longo do texto abrange tradições distintas, que vão do Hume do “Tratado da natureza humana”⁷ até Engels⁸;

Como categoria paradigmática, para construir um fio condutor para comprovação da **hipótese** elegida, qual seja, a melhor adequação de um exame dialético para dar conta da compreensão do âmbito jurídico, far-se-á também uso da “Ciência da lógica” hegeliana (mais especificamente da teoria do ser exposta no livro I) a fim de evidenciar como tal abordagem pode dar conta em entender o âmbito jurídico mais profundamente que a lógica formal (que com isso não se por revogada ou de somenos importância como poderia pensar uma mente apressada).

A lógica de Hegel é aqui vista em seu pleno valor e vigência específica, mas também e fundamentalmente enquanto momento para superação, de aparentes antinomias, a exemplo das sínteses expressas pelos conceitos “trabalho livre-subordinado” e “direito pré-burguês”⁹, tomados enquanto absurdos lógicos se, aos seus exames, se usam apenas as ferramentas da lógica formal, pois são afirmações absolutamente diversas: d.1) afirmar que uma determinada categoria é contradição real do ponto de vista social e, d.2) afirmar a superação dos limites da lógica formal pela lógica dialética, quando se trata que uma realidade pode ser e não ser ao mesmo tempo.

5 HEGEL. *Ciência da lógica* (Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Madrid: Buenos Aires: Solar, 1976, p. 360

6 FEITOSA, Enoque. Entre prescrição e descrição do mundo e as demandas por sua transformação. In: *Direitos humanos, democracia e justiça* (Orgs.: Adriana Castelo Branco; Nelson Juliano; Lorena Freitas; Enoque Feitosa; Yan Carvalho). Teresina: EDUFPI, 2015.

7 A confusão entre uma esfera e outra é examinada em Hume, para quem os filósofos da moral em muito contribuiriam com a ciência se justificassem, quando discorrem sobre o tema, a transposição de proposições que falam do que é (*is*) para proposições que indicam como as coisas deveriam ser (*ought*). Essa passagem propositiva, não-justificada, constitui-se num paralogismo. Ver: HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 509.

8 Numa carta a Lafargue (11.08.1884), Engels caracteriza a sua atitude e a de Marx sobre a questão: “Marx protestaria contra o ‘ideal político-social e econômico’ que lhes atribuíis. Quando se faz ciência não se elaboram ‘ideais’, elaboram-se resultados científicos. E quando, além de cientista, combate-se para levar os ideais que se tem à prática, quando se parte de um ‘ideal’, não se a faz porque não se faz ciência com posições *a priori*”. MARX; ENGELS. 2010, v. 47 (Letters 1883-86), p. 183.

9 Registre-se que devo esses debates a três amigos: o debate da categoria “trabalho livre subordinado” a Everaldo Gaspar, que a observa enquanto “antinômica, do ponto de vista da lógica formal”. A discussão referente ao “direito pré-burguês” a Márcio Naves, o qual considera, no caso, que “o direito não pode ser e não-ser direito, ao mesmo tempo”. Já sobre o debate lógico a partir de Aristóteles, registrem-se as contribuições de Lorena Freitas, no âmbito de suas pesquisas sobre Lógica e realismo jurídico. A contribuição que aqui se pretende dar é revelar como, dialeticamente, essas categorias podem (e devem) ser tratadas.

Para dar conta das pretensões aqui postas o artigo se dividirá em quatro secções, delimitadas da seguinte maneira: num **primeiro momento** se busca conferir precisão a três categorias fundamentais ao debate proposto, quais sejam, o ser da forma jurídica, como em seu interior se lida com a questão da verdade e das contradições próprias a essa forma histórica de regulação. Visa-se, através delas, travar o debate sobre qual a essência do direito e qual as contradições imanentes do mesmo. **Em seguida**, como desdobramento da primeira secção, se defende a abordagem pela via da ontologia de Hegel e sua recepção por Marx e Engels, como resposta pertinente a indagação do ser da forma jurídica.

Na parte seguinte, a **terceira**, a dialética é examinada como supra-sumir da lógica formal e se usa, para tanto, o exame do problema da validade universal dos valores enquanto uma contradição que representa uma tensão no interior mesmo da forma jurídica e que evidencia seu horizonte de classe, desembocando essa secção, **por fim**, na **quarta** e última parte, no exame da tensão entre os valores como objetividade que delimita cada horizonte cultural e como a interpretação desses valores é estabelecida em cada sociedade concretamente tomada, enquanto expressivo da tensão entre universalidade, particularidade e singularidade, partindo-se, em seguida para as conclusões.

Primeira parte: Direito, ética e cidadania em perspectiva global e o ser da forma jurídica.

O eixo central desta secção visa realizar uma reflexão acerca da necessidade de conferir - para um exame mais detalhado dos problemas de efetividade da democracia material no século presente e para apontar alguns horizontes de perspectiva global a partir dessa mesma experiência - um trato ontológico à relação entre forma jurídica e sua (reivindicada) materialização.

Para esse desiderato o método dialético ainda é que o de melhor a filosofia nos proporcionou. Numa época em que se reivindica supostas crise de paradigmas e até - pasmem! - “pós-verdades”, superficialidades que impressionam no meio acadêmico e que são substituídas por novas modas quando o que cheira a recente perde qualquer utilidade no embate de idéias que expressam conflitos sociais estruturais.

Como adequadamente falado “a filosofia não deve se pretender uma mera narração do que acontece e sim o conhecimento do que é verdadeiro nele e, ademais, tem que compreender - baseando-se nesse verdadeiro - aquilo que aparece como um puro acontecer”¹⁰.

Por que no direito seria diferente? É preciso então, especialmente no âmbito jus-filosófico, no sentido de contribuir para que sejam superados alguns de seus impasses teóricos quanto ao seu papel, finalidade e funções, que não se abra mão não só das aquisições recentes do pensamento, mas também que se leve em conta outros modelos teóricos a fim de que se construam as condições de utilizar todos esses aportes para renovar um campo da filosofia - a filosofia do direito - que ainda se alimenta de mitos românticos e ideais vagos e genéricos. Em nosso ver, uma ontologia do jurídico - na medida em que busca responder a indagação acerca do ‘que é o ser’ do direito - tem condições de cumprir esse papel.

Por isso e para um trato ontológico adequado não é uma questão fundamental para uma abordagem realista-materialista ter de se distinguir o ser enquanto tal isto é, o ser enquanto ser, livre de suas determinações empíricas, puro objeto da reflexão, de como ele se apresenta.

¹⁰ HEGEL. *Ciência da lógica*. Buenos Aires, Solar, 1976, p. 521.

Gilson¹¹, que tem em Christian Wolff o ponto de partida, concorda substancialmente com a definição do ser (ens definitio) que este formulou: “chama-se de ente aquilo que pode existir e que não repugna a existência”¹². Evidente que, no direito, se trata de uma investigação que difere daquela outra que pretenda uma discussão do ‘puro’ ser, ou seja, daquele que “radicalmente se encontra separado desse dado completamente empírico e não-dedutível a priori que é a existência”.¹³

Mas Gilson põe uma questão fundamental: quando se trata de conceber um ser é preciso por em sua noção não apenas elementos que não sejam contraditórios entre si, mas também elementos que sejam seus constitutivos primeiros (GILSON, p. 208). Ou seja, “elementos que não sejam determinados por outros”.

Por que essa é uma questão fundamental para se pensar a ontologia em geral e, em seu interior - no nosso caso - uma ontologia regional, a do direito? Gilson responde (ainda que não se refira diretamente ao direito, mas a ele aplicável, na medida em que é uma esfera do ser social): “se forem colocados elementos determinados por outros, conseqüentemente se deixa de colocar os determinantes dele, que são os verdadeiros constitutivos do ser”. E esses são aqueles que o autor mencionado chamava de essenciais (GILSON, 2016, p. 209). Ou, nos termos do próprio Wolff, “a essência é o que primeiro se concebe sobre o ente e sem ela o ente não pode ser” (WOLFF, §144, p. 121).

Ou seja, em termos do que é direito, como já o percebera Marx (sobre o que temos insistido em diversas publicações), ainda que determine condutas, ele mesmo é determinado pela realidade social, sendo esta, em última instância e nos termos propostos por Engels, como se deflui da correspondência trocada com Borgius e pela qual “o desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico baseia-se no desenvolvimento econômico. Mas todos esses reagem entre si e sobre a base econômica. Não é que situação econômica seja sozinha, causa ativa e que todo o resto seja apenas efeito passivo”.¹⁴

Já em duas importantes missivas, ambas dirigidas a Bloch (economista germânico e filósofo), Engels trata dessa tensão entre determinante-determinado na definição do ser da forma jurídica. Ele chamava atenção, do mesmo modo da carta supramencionada, que “se o aspecto material do existir é o primus agens, isso não exclui que os domínios ideais, por sua vez, não exerçam uma influência recíproca, ainda que secundária” e completa, criticando os que faziam uma análise mecânica dessa interação:

Também a concepção materialista da história tem, hoje, uma quantidade enorme desses ‘amigos’ para os quais serve de pretexto para não estudarem história. Para eles vale precisamente o que Marx disse dos ‘marxistas’ franceses de 1870: “Tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas Marxiste”¹⁵.

11 GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 207

12 C. WOLFF. *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Francofurti am Meno: Lipsiae, 1730 (rist. anast. della 2a ed. [ivi, 1736] in GW [1962]). Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=eQg_AAAAcAAJ&redir_esc=y&chl=pt-BR, p. 115, §134.

13 GILSON, *idem*, *ibidem*.

14 ENGELS, F. Letter to W. Borgius, 25.01.1894. In: *Marx & Engels Collected works* (Letters 1892-1895). London: Lawrence & Wishart, 2010, Volume 50, p. 265, item 2a. A resposta de Engels foi publicada no jornal “*Der sozialistische Akademiker*”, nº 20, 1985, pelo então editor Heinz Starkenburg. Talvez por essa condição de editor, a carta ficou conhecida como dirigida a esse e não àquele. A carta que motivou a resposta de Engels é de 19.01 do mesmo ano.

15 O chiste que Engels cita de Marx (quando este queria mostrar que sua concepção nada tinha haver com alguns socialistas vulgares, que se intitulavam ‘marxistas’) pode se traduzir por ‘tudo o que sei é que eu não sou marxista’. Ver: Engels to Schmidt em 05.08.1890. In: *Marx and Engels Collected works*. London: Lawrence & Wishart, 2010, v. 49 (Letters 1890-92), p. 7. Nessa carta, Engels usa a expressão ‘materialismo histórico’ pela primeira vez. Note-se que aqui, como também em outra dirigida para Joseph Bloch, Engels examina detidamente a interação entre base e

Como perceberam esses autores, num texto que fora útil para esclarecer ‘a consciência filosófica anterior’ e, depois, entregue ‘a crítica roedora das traças’¹⁶, todo agrupamento social que aspira a implantar sua forma de dominação, mesmo quando essa dominação implique na superação de toda velha forma de sociedade e da dominação em geral, deve antes de tudo conquistar o poder político, a fim de representar, por sua vez, o seu interesse enquanto interesse universal.

E precisamente porque os indivíduos atomizados buscam apenas o seu interesse particular, o qual não coincide com o interesse coletivo, e o universal genericamente - isto é, formalmente tomado - é uma forma ilusória de coletividade, esse interesse se apresenta imposto como interesse de todos, encobrindo um particularismo a eles estranho e deles independente¹⁷.

Essa cisão supramencionada entre universalidade genérica e particularidade empírica se dá porque a contradição, em termos de real efetividade - e independentemente de eventuais vícios de manipulação - encontra-se enraizada no próprio ser da coisa¹⁸.

Ora, em que consiste essa tensão entre a universalidade e a particularidade? Para entendê-la há que se fazer uma especificação posta por Hegel no terceiro livro da “Ciência da Lógica”, aquela que trata da doutrina do conceito. Ali, ele divide os juízos em quatro categorias: a) juízos de existência; b) juízos de reflexão; c) juízos de necessidade, d) juízos do conceito. Interessa aqui o segundo da tipologia, o juízo de reflexão. Este subdividido em singulares, particulares e universais.

O que isso pode dizer ao direito? Ora, do ponto de vista da reflexão¹⁹ o que a teoria e filosofia do direito faz - inclusive na ordem latino-americana sujeitada a lógica imperial - é procurar, em perspectiva de classe (ainda que disso nem sempre todos apologistas tenham consciência) atribuir ao direito um caráter universal (ainda que universalidade abstrata) visando garantir seu viés individualista ou mantenedor dos interesses do sujeito egoísta, como singularidade ou mônada isolada.

Quem faz essa transição-transação entre a universalidade formal e a individualidade singular-empírica? Quem o faz é a categoria da particularidade, que na prática torna efetivo o direito do indivíduo egoísta, sem conteúdo deixar de ter aspectos da universalidade dado o seu lugar de mediação entre universal e singular, como se verá mais adiante. A antítese a esse direito do indivíduo egoísta é do direito posto pelo fato da transformação social, cuja síntese ou unidade superior se dá pela supressão dessa esfera.

E nisso não há metafísica alguma! Ao contrário, aqui existe muito de exame do concreto. Como assinala Hegel, “o conceito é o concreto e mais rico porque é o fundamento e a totalidade das anteriores determinações, isto é, das categorias do ser e das determinações reflexivas, por conseguinte, elas se revelam também nele”²⁰. Não é a toa que Marx, leitor

superestrutura econômica e política e a dialética entre os fatores objetivos e subjetivos do desenvolvimento social.

16 É assim que, no prefácio datado de janeiro de 1859, ao ‘Para a crítica da economia política’, Marx se refere a ‘Ideologia Alemã’. Ver: MARX, Karl. Para a crítica da economia política. Prefácio. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1978, p. 131.

17 MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização, 2007, p. 57.

18 B.-MOURA. *Estudos sobre a ontologia de Hegel*. Lisboa: Avante, 2010, p. 164.

19 No juízo de reflexão, “o sujeito é um indivíduo como tal e, ao mesmo tempo, o universal não é mais uma universalidade abstrata ou uma propriedade singular e está posto como um universal que se reúne como em um só por meio da relação entre diferentes, considerado em geral segundo o conteúdo de diferentes determinações é a soma de múltiplas propriedades e existências”. HEGEL, G. W. F. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1976, p. 567.

20 Idem, p. 545. Os destaques são do próprio Hegel.

atento de Hegel, lembra que “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações”²¹.

A antítese ao direito do indivíduo egoísta - na América Latina e em qualquer outro lugar do mundo - é do direito posto pelo fato da transformação social. E por isso entendemos que uma compreensão ontológica da forma jurídica²² pode dar respostas mais adequadas desse campo de saber. Trata-se, pois, de analisar filosoficamente o fenômeno jurídico sob tal perspectiva.

Já em Aristóteles, especialmente em sua “Metafísica” comparecia a preocupação em estudar o ser das coisas, isto é, sua essência. Para ele, que a define enquanto ciência primeira, “são objetos da ciência em seu mais alto grau as coisas que são primeiras e que são causas, pois é através e a partir delas que se conhecem as outras coisas”²³.

Em razão disso “há um saber que estuda o ser enquanto ser e os atributos que lhes são essenciais. Essa ciência não se confunde com nenhuma ciência dita particular e não busca nenhuma vantagem que lhe seja estranha porque nenhuma dessas outras considera em geral o ser enquanto tal, mas apenas certa parte do ser do qual estuda os atributos”²⁴.

Ora, se há esse saber que estuda o ser enquanto tal e seus atributos há que se indagar se, além dessa ontologia geral, haveria uma ontologia regional que examinasse certa parte do ser. Uma delas seria aquela que trata de indagar qual a essência do direito. E, nesse terreno, ainda que em resposta da indagação se afirme que o ser do direito é um dever-ser, resta esclarecer de que ‘dever-ser’ se trata na medida em que se pode confundir o dever-ser enquanto descrição de uma conduta típica (e a prescrição em sentido estritamente jurídico do que acontece como consequência do não-cumprimento da norma legal) com dever-ser no sentido de apontar horizontes políticos, ideológicos, utópicos etc., acerca de como a realidade “deveria ser”²⁵.

Assim, uma adequada indagação de matriz ontológica acerca de qual a essência do direito nos reconduz à questão fundamental da filosofia: **ou** uma análise idealista, não-histórica, do direito e pela qual o direito seria a realização do “bom” (em geral e abstraído dos interesses em jogo), do “justo” (ignorando o fato de que a justiça não significa uma igualdade abstrata, formal e sim material) e do correto (sem indagar o caráter e de que correção se fala isso porque nas ciências historicamente condicionadas, a ideia de ‘correção’ não é rigidamente dogmática).

Pode-se também optar por **uma** análise materialista-realista que aponte o direito como discurso que justifica o poder e a dominação ou que seria nada mais que “técnica de decisão e dominação” ou ainda que “o que decidem juízes e tribunais” (modo mais incisivo de afirmar que a norma legal é tão só “um dado de entrada”) ou ainda que é tão só exercício da retórica com o fim de persuadir acerca da legislação e da decisão. Note que todas essas - e também aquelas oferecidas pelos diversos jusnaturalismos - são respostas ontológicas porque visam dar conta da característica essencial do direito.

Essa herança pode ser buscada não em Wolff, mas bem antes: na tradição grega da filosofia grega e como ela foi recepcionada em Marx, inclusive na forma como trata o problema das ‘categorias’²⁶ e, do mesmo que Hegel, Marx via os limites da filosofia aristotélica como parte dos horizontes de uma pessoa de seu tempo²⁷.

Ou seja, o que a monumental lógica elaborada pelo estagirita não poderia desvelar plenamente (pelos condicionantes sociais de sua época) era que o pensar é uma etapa da captação da realidade e que esta tem sua lógica (material), na qual se trata de captar as regras da reflexão acerca dessa mesma realidade em seu movimento. Mas, para tanto, outros desenvolvimentos

haveriam de ser propostos, como se verá na segunda e próxima parte deste texto.

Segunda parte: Ontologia como resposta a indagação do ser da forma jurídica e a contribuição de um filósofo brasileiro

O desenvolvimento de que se trata quando da resposta da indagação do ser da forma jurídica é dado pela ontologia na medida em que, desde a tradição grega até o século XX, a questão fundamental em filosofia é a relação entre real e ideia²⁸, isto é, a quem se confere prioridade ontológica. A depender das respostas temos, grosso modo, concepções do mundo ideístas ou realistas²⁹.

Uma concepção realista, materialista, que reconheça que há um mundo objetivo³⁰ e que alguns chamam de objetivista ou outra denominação que se queira dar, “não vê a realidade externa como exclusivo objeto de representação, mas como espaço concreto” visto que “as leis do mundo não são leis da consciência e quem a elas obedecem são os próprios fenômenos e não nosso pensamento, que apenas as descobre e representa”. O grande filósofo Álvaro Vieira Pinto – lamentavelmente pouco conhecido entre nós – que liderou o Departamento de Filosofia do ISEB/Instituto Superior de Estudos Brasileiros – chamava essa concepção de crítica, em oposição à idealista, que considerava ingênua.

Para Vieira Pinto, “a consciência crítica tem por marca dominante a objetividade”, sendo esta uma “categoria fundamental da reflexão” em que “a inserção no espaço concreto no mundo ao qual o ser humano está ligado o que contribui para constituí-lo ontologicamente e em seu âmbito mais real, se dá na sua nação”³¹.

Assim, falar de prioridade ontológica³² implica em responder que se a ideia tem caráter demiúrgico ou se reflete o mundo material. Enfim trata-se, aqui, de indagar do ser. Pode-se, por um lado, supor que “o pensamento constitui e irreduzível a realidade material, tendo existência absoluta e independente de per si e cujas leis constituiriam o real” ou, por outro lado, entender as ideias como “reflexo das realidades do mundo exterior, dotadas de legalidade própria competindo à reflexão apropriar-se de suas determinações e dar-lhes expressão abstrata através de leis específicas”³³.

Na ciência da lógica, Hegel - lembrando como “a lógica objetiva entra no lugar da

28 A grande questão fundamental de toda a filosofia, especialmente da moderna, é a da relação de pensar e ser. (...) Conforme esta questão é respondida, divide os filósofos em dois grandes campos: os que afirmam a prioridade das ideias face à Natureza e os que defendem, em última instância, uma criação do mundo de alguma outra forma, de qualquer espécie que fosse. Os primeiros formam o campo do idealismo. Os outros, que viam a Natureza como o dado originário, pertencem às diversas escolas do materialismo. ENGELS, F. Feuerbach and End of Classical German Philosophy. In: *Marx & Engels Collected Works*, Vol. 26 (1882-89). London: Lawrence & Wishart, 2010, p. 365 e 366. Ver também: ULIANOV, V. I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Estampa, 1975, p. 214-215.

29 Aqui preferimos usar o neologismo ‘ideísta’ para designar as diversas filosofias idealistas (termo este usado, entre outros, por Peter Singer), bem como o termo realista ao invés de materialista. Isso para evitar confusões no uso dos termos materialismo e idealismo. Como lembra o grande filósofo francês Georges Politzer, morto em combate na resistência francesa ao nazismo, uma das confusões do termo idealismo diz respeito sua extensão semântica “a pessoas cheias de ideais”. Por antonomásia, materialistas seriam pessoas mesquinhas e desprovidas de quaisquer ‘ideais’.

30 O grande filósofo Álvaro Vieira Pinto – lamentavelmente pouco conhecido entre nós – que liderou o Departamento de Filosofia do ISEB/Instituto Superior de Estudos Brasileiros – chamava essa concepção de crítica, em oposição à idealista, que considerava ingênua. Ver: *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1961. Entre os comentaristas brasileiros de Álvaro Vieira Pinto, destaque-se a magnífica tese doutoral da nossa colega do GT Ética e Cidadania, da ANPOF, Cecília Pires.

31 Idem, *ibidem*, pp. 15, 21 e 29.

32 A questão da “prioridade ontológica” implica, em nosso ver, na constituição de um saber acerca do estatuto concreto da “objetividade material”, o que nos obriga a voltar atenção para a ontologia, independentemente de ela estar presente em Marx. Entre os autores que trata disso é de ser citado: FAGUNDES, João Vasco. *A dialéctica do abstracto e do concreto em Karl Marx*. Lisboa: GEM, 2014, p. 40 e todo o capítulo II da obra aqui mencionada.

33 VIEIRA PINTO. *Ciência e existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 64.

metafísica anterior, a qual era o edifício científico sobre o mundo” - aponta que “se levarmos em conta a última figura da formação dessa ciência, então ela é primeira e imediatamente a ontologia, em cujo lugar entra a lógica objetiva, a parte daquela que metafísica que deveria investigar a natureza do ens – este compreendendo em si tanto ser quanto a essência”³⁴.

Étienne Gilson aponta, já desde a introdução de ‘O ser e a essência’, que “em bom francês clássico, ‘essência’ significa inicialmente ‘o ser’, ou seja, o real, aquilo que é”. Mas, em seguida, chama atenção ao fato de que “nenhuma palavra francesa derivada de *essentia* é empregada no sentido absoluto do grego *Oúdiá*. Quando falamos de modo absoluto da ‘essência’, não pensamos no ser, mas naquilo que faz que uma coisa seja o que ela é. Assim, “o ‘ente’ (ens) seria então a essência (*essentia*) concretamente **atualizada** pelo ser (esse)”³⁵.

Aliás, sobre E. Gilson há que se registrar - para além do desconhecimento quase geral, com raras exceções na cultura marxista que pretende ver um viés ontológico em Marx e que, no máximo, pensa a partir de Lukács, evitando esses autores (como evitam a Hegel e a Hartmann) por excessivamente metafísicos e por se situarem fora do marxismo - que esse pensador não se situa num anti-marxismo militante. Para ele “no marxismo (...) o ateísmo engendra consequências filosóficas positivas, mas a esse respeito o marxismo leninista ocupa uma posição muito mais coerente ou, se preferirmos, muito mais completa que o humanismo sartreano”³⁶.

Na mesma obra, ele assinala corretamente que no século XVII a metafísica se torna ontologia mesmo antes de Wolff ter popularizado essa denominação e posto em evidência todas as implicações da doutrina, tendo sido o mesmo Wolff “o primeiro a constituir uma ontologia sem teologia”³⁷.

Por isso que em uma de suas obras fundamentais, ‘A filosofia do idealismo alemão’, Hartmann chama atenção para a “experiência *sui generis* que o leitor da ‘Lógica’ de Hegel vive nos dois primeiros volumes (‘A lógica objetiva’): raramente encontra indícios do tão apregoadado idealismo hegeliano (...) ambos os volumes poderiam chamar-se e muito bem “Ontologia”. E escrevia Hartmann, na época da publicação (1929) da segunda parte dessa obra, referente a Hegel³⁸: “quem hoje se empenhar no estudo das questões ontológicas – por mais diversas que sejam as perspectivas – encontrará aqui o que não encontrará em parte alguma com igual plenitude (...)”. Desta maneira, conclui, pode falar-se com as melhores razões duma ontologia em Hegel”³⁹. Quase noventa anos depois, podemos sustentar que essa afirmação segue atual.

E não apenas Hartmann percebeu essa relevância. Lenine, nas suas anotações sobre filosofia (e que vieram a ser publicadas sob título de “Cadernos filosóficos”) apontava que era impossível entender o “capital” sem ter lido a ‘Ciência da Lógica’⁴⁰. Para ele, “se Marx

34 HEGEL, G. W. F. *Ciência de la logica*. Buenos Aires Solar, 1976 (traducción: Augusta & Rodolfo Mondolfo), p. 58. Ano passado começou, no Brasil, empreendimento editorial de traduzir essa obra monumental em partes separadas. Ver: *Ciência da lógica*. Livro 1 – A doutrina do ser. Rio de Janeiro: Vozes, 2016, p. 66-67.

35 GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 23-25. Os destaques em negrito são meus.

36 *Idem*, p. 432.

37 *Idem, ibidem*, p. 199 e 206.

38 A primeira parte da obra “Filosofia do idealismo alemão”, que trata de Fichte, Schelling e o romantismo, foi publicada em 1923. A segunda parte, a qual nos referimos, e que se ocupa exclusivamente de Hegel, é de 1929.

39 HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste, 1983, pp. 312, 338, 343 e 435.

40 LENINE, V. I. Conspecto do livro de Hegel ‘Ciência da lógica’. In: *Obras escolhidas*, volume VI. Lisboa: Avante, 1989, p. 164. No que concerne aos aspectos filosóficos dessa obra mencionada, remeto o leitor para um escrito de referência: BARATA-MOURA, José. *Sobre Lenine e a filosofia: a reivindicação de uma ontologia materialista dialéctica como projecto*. Lisboa: Avante, 2012, especialmente as pp. 16, 27. As páginas 61 e 106 são importantes na medida

não nos deixou uma Lógica (com maiúscula)⁴¹ deixou a lógica de ‘O capital’ (...). Em tal obra, é aplicada à uma ciência, a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento do materialismo (não são precisas as três palavras – é uma e a mesma coisa). E foi esse saber que tomou tudo o que há de valioso em Hegel e fez avançar esse valioso”⁴². Já no conspecto do livro de Hegel ‘Ciência da Lógica’, ele afirma categoricamente que “não é possível compreender plenamente ‘O capital’ e particularmente seu primeiro capítulo sem se ter estudado a fundo e sem ter compreendido toda a Lógica de Hegel”⁴³.

Ora, os desdobramentos, em filosofia do que aqui se expôs, na primeira parte, consistem, em nosso ver, de saber se é possível lidar com o objeto sem conhecê-lo, isto é, afastando como se menor questão fosse, o que ele é, sua origem, significado e funções. Aqui, diversas teorias embatem, na América latina e no mundo, a maior parte delas, conscientemente ou não, nublando os interesses por trás de tais questões, algo que já no início do século XX alguém lembrara ao apontar agudamente, na conclusão de uma obra filosófica, que “a filosofia moderna está tão impregnada, conscientemente ou não, de interesses de classe como aquelas de dois mil anos atrás”⁴⁴. Se isso é assumido ou não, pouco importa. Como lembrara Marx, ao exame de outra situação, “não o sabem, mas fazem”⁴⁵.

A questão que não se leva em conta, ao menos na teoria e filosofia do direito dos juristas⁴⁶, que expressiva parte dessas questões - como se pode observar ainda que a um exame superficial - são questões de matriz, direta ou indiretamente ontológicas. Daí o porquê ao ter como objeto de exame a tensão, no direito, entre a hipertrofia do exame de seus aspectos formais e a absoluta subestimação dos aspectos de sua (não) materialização, é de se notar que se trata de um objeto e de um problema que - ao contrário do que se devia esperar - não provoque perplexidades nos juristas ex professo⁴⁷, embora as cause no senso comum.

Do exposto decorre a adoção, como opção teórico-metodológica em, nessa secção, encetar um exame no qual se aponte em que e onde se localiza o viés ontológico da forma jurídica. Mas frise-se, conforme o ponto de vista aqui defendido que, para tanto, não há que se buscar uma ontologia sistemática em Marx. Nele, talvez no máximo tenhamos indagações ontológicas, o que é algo muito diverso.

É fato evidente que os cientistas, em regra, adotam em suas pesquisas, ainda que

em que tratam do Luckács de “*História e consciência de classe*” e, por fim - para o que aqui se aborda - a p. 117 adentra na distinção entre relativismo e relatividade do conhecimento.

41 Esse destaque acerca da “Lógica” com maiúsculas é do próprio Lenine.

42 LENINE, V. I. Plano da dialética (lógica) de Hegel. In: *Cadernos Filosóficos*. Obras escolhidas, 6º volume. Lisboa, Moscovo: Avante, Progresso, 1989, p. 284.

43 *Idem*, p. 164.

44 LENINE, V. I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Estampa, 1975, p. 322.

45 “Os homens relacionam entre si seus produtos de trabalho como valores não porque consideram essas coisas enquanto meros invólucros materiais de trabalhos humanos de mesmas espécies. Ao contrário: ao equiparar seus produtos de diferentes espécies no momento da troca como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalhos humanos. Não o sabem, mas o fazem”. MARX, K. O capital. Livro I (O processo de produção do capital), secção I, capítulo 1º (A mercadoria), secção 4 (O segredo do caráter fetichista da mercadoria). São Paulo: Abril, 1983, p. 72.

46 Para a distinção entre filosofia do direito feita dos filósofos daquela outra feita por juristas indico ao leitor interessado as seguintes obras: TROPPER. *A filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 17-20 e BOBBIO, Norberto. “Filosofía del derecho y teoría general del derecho”. In: *Contribución a la teoría del Derecho*. Madrid: Editora Debate, pp. 71-89.

47 O demonstra a escassez de obras que tratem dessa tensão – entre formal e concreto – no direito. Pensamos que essa omissão não é gratuita. A tensão da mesma desvela o caráter de discurso de justificação do direito - como apontamos em outro trabalho - e evidenciaria que a forma jurídica (notadamente a da sociabilidade do capital) é assim por que, como já mencionou Marx, é sempre “forma de um determinado conteúdo”. Ver: FEITOSA, Enoque. *O discurso jurídico como justificação*. Recife: EDUFPE, 2009, *passim*.

intuitivamente, uma atitude ontológica na medida em que sempre pretende saber a essência do objeto. Por isso é que aqui, a estratégia de abordagem elegida desde o início, consiste em se ir “mais atrás” do que aceitar acriticamente a afirmação do Lukacs tardio pela qual há uma ontologia em Marx⁴⁸.

Opta-se, pois, em buscar diretamente essas fontes e utilizar como referenciais autores fora das modas acadêmicas⁴⁹, não por suposto defeito dos mais contemporâneos, mas por opções já citadas em outras obras nossas e, com tal recurso, nos livramos de estarmos mal acompanhados por epígonos arrogantes ou, pior, nos limitarmos a agir como comentadores de outros comentadores.

Isso implica em promover um esforço no qual - antes de falar das funções do direito - buscar responder em que consiste sua essência, ou seja, responder a indagação supramencionada, “o que é isso, o direito?”

E aqui, o terreno do conflito a ser examinado é outro e a ser perseguido ao se desvelar não apenas a ontologia do jurídico, mas centralmente o que é a formação social que justifica e necessita dessa forma de controle social. Por isso se trata de examinar, em outra perspectiva ontológica (ainda que ambas ‘fora de moda’ - a brasileira e a estrangeira), a distinção no interior do jurídico, entre forma e conteúdo, com o acento - nesse modo específico de regulação social, em sua conformação moderna, isto é, burguesa - naquele primeiro elemento, isto é, na sua exteriorização⁵⁰, pois como acertadamente percebeu Marx, toda forma é sempre forma de conteúdo visto que “a imparcialidade é só exteriorização e nunca o conteúdo da sentença. O conteúdo é antecipado pela lei. Se o processo fosse não mais que uma forma vazia e carente de conteúdo tais minúcias formais seriam destituídas de qualquer valor”.⁵¹

Assim, uma abordagem que se pretenda ontológica do direito está obrigada a

48 Dos mais ferrenhos críticos de uma ontologia em Marx há que se mencionar João Quartim de Moraes e Márcio Naves. O primeiro lembra (no que é reforçado pelo segundo) que, em toda MEGA, não se chega sequer a três menções de Marx a ontologia. Anoto, de logo, que no aparato temático da MEGA não aparece o termo específico ‘*Ontologie*’ e quando se busca o correlato ‘*Metaphysik*’ ele aparece treze vezes, nenhuma delas associada a ontologia. Se a busca é por Wolff ou filosofia wolfiana, dado que este recupera o uso do termo ontologia, só há duas referências. Quanto aos termos ‘*Logik*’ e ‘lógica hegeliana’, comparecem dezoito vezes. Ver: HERFERTH, Will. *Sachregister zu den Werken Karl Marx, Friedrich Engels* (Subject index to the works Karl Marx, Friedrich Engels). Hrsg.: Hans Jörg Sandkühler. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983 e MARX, Karl; ENGELS, F. *Werke: Sachregister*. Berlin: Dietz Verlag, 1989. Em defesa da tese ontológica poder-se-ia dizer que em Marx haveria uma ontologia “implícita”. Mas não é disso que se trata, pois todo conhecimento é ontológico na medida em que sempre pretende conhecer a essência do objeto. Ver, entre outras contribuições: FEITOSA, Enoque. *Direito e humanismo no jovem Marx*. João Pessoa: EDUFPA, 2016, p. 16 e também: QUARTIM DE MORAES, João. A ontologia de Lukács: contaminação idealista do marxismo. In: *Serviço Social em Revista*, volume 15, nº 2, p. 221-244, janeiro-junho 2013.

49 Num exame ontológico do direito seria quase que inevitável, conforme se tornou moda no Brasil, o recurso ao Lukács tardio da “Ontologia do Ser Social”. Procuramos nos sustentar em autores ‘fora de moda’, a começar de Hegel, Marx, Hartmann, Étienne Gilson e, entre os brasileiros, um autor “esquecido” (visto que “o ‘Brasil’ não conhece o Brasil”): refiro-me ao Álvaro Vieira Pinto de “*Ciência e existência*”, “*Consciência e realidade nacional*” e “*O conceito de tecnologia*”. Essa opção decorre - entre outras razões e aqui me apoiando no tradutor brasileiro da edição recente de “A alma e as formas”, em posfácio no qual inicia referindo-se a recepção de Lukács - lembrando que “no Brasil é flagrante a devoção quase religiosa com que certos pesquisadores, motivados por convicções de natureza mais ideológica que teórica, empenham-se no estudo e na divulgação das obras marxistas da última fase de seu pensamento. De modo que a indiferença e o proselitismo se opõem e se completam no horizonte de uma recepção adstringida, com raros focos de ponderação arejada e bom senso” (PATRIOTA. In: LUKÁCAS, G. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 263).

50 Falamos isso porque entendemos - ao contrário de outros autores - que existe sim, um direito socialista e aí não tem contradição alguma, pois teratologia seria falar-se em direito comunista, um contradição *in adjecto e-ou in terminis*.

51 “Impartiality is then only in the form, not in the content of the sentence. The content has been anticipated by the law. If the trial is nothing but an empty form, then such a trifling formality has no independent value. MARX, Karl. Debates on the Law on Thefts of Wood. In: *Marx & Engels Collected works*. Vol. 1 (Marx 1835-43). London: Lawrence & Wishart, 2010, p. 260

enfrentar a questão acerca do que é ou o que caracteriza essencialmente o direito. E quando falamos nisso é preciso se reiterar⁵² que a abordagem não visa pensar o jurídico como o que se gostaria que ele fosse e sim como ele efetivamente é, em prol, portanto, de uma atitude científica descritiva e não-prescritiva, algo já mencionado por Engels em carta a Lassale.⁵³

É desse desdobramento teórico que se cuidará na próxima secção ao se examinar com as ferramentas da dialética esses elementos do direito tomados enquanto manifestação de um formal a ser suprassumido no que concerne a questão da valoração dos valores, isto é dos processos de condensação dos conflitos sociais pelos quais e através do quais um grupo social em conflito constrói, isto é, positiva na forma de legislação e decisões, sua percepção da sociedade e de como os valores são interpretados e aplicados, isto é, validados num processo em que nem sempre se distingue uma esfera da outra, como se verá na próxima secção.

Terceira parte: Dialética como suprassunção da lógica formal e o problema da validade universal dos valores: uma contradição paradigmática

Assim, e para desdobrar as conclusões da parte anterior, nesta secção nos valeremos de uma categoria cara a filosofia hegeliana e que pode ser repercutida numa crítica marxista da forma jurídica examinada em chave ontológica (por opção do autor do presente trabalho e não por que ela já esteja em Marx, como se este fosse um herói intelectual que tudo pensou): a suprassunção⁵⁴.

No nosso caso, e para os fins propostos neste ensaio, se considera a dialética como suprassunção (isto é, como aquilo que supera e mantém elementos da coisa suprassumida) da lógica formal, com ambas – na reflexão – cumprindo papéis diversos. Não se trata, pois, por ingenuidade, de imaginar que a segunda tenha ‘revogado’ a primeira, como se verá ao exame das críticas ingênuas à lógica tradicional.

O uso que se fará dessa análise é para clarear uma contradição mal-resolvida e tratada como se fosse problema puramente semântico: a distinção, com as conseqüências teóricas e pragmáticas, entre valores enquanto tais; o status filosófico dos mesmos e a valoração desses valores, isto é, sua validação numa determinada época e lugar, por um determinado (isto é, empírico) grupo social, o que elimina o falso debate – e é essa nossa hipótese específica nesta secção – entre uma ontologia dos valores, isto é, eles são dotados de objetividade intrínseca – e sua validação e valoração (positiva ou negativa) no interior da comunidade dada.

52 Ver: FEITOSA, Enoque. A forma jurídica entre descrição e prescrição. In: *Retórica e políticas* (Orgs.: Pedro parini; Narbal de Marsillac). João Pessoa: UFPB, 2015

53 Ver a já citada carta de Engels dirigida a Lafargue em 11.08.1884. Nela, Engels caracteriza a sua atitude e a de Marx sobre a confusão entre as duas instâncias e lembra: “quando se faz ciência não se elaboram ‘ideais’, elaboram-se resultados científicos. Quando, além de cientista, combate-se para levar os ideais que se tem à prática, não se está a fazer ciência porque não se a faz com posições *a priori*”. (“Marx would protest against ‘the political and social ideal’ attributed to him by you. When one is an economist, ‘a man of science’, one does not have an ideal, one elaborates scientific results, and when one is, to boot, a party man, one struggles to put them into practice. But when one has an ideal, one cannot be a man of science, having, as one then does, preconceived ideas”. In: *Marx & Engels Collected Works*. London: Lawrence & Wishart, 2010, volume 47, Letters 1883-86, p. 183).

54 Na ‘*Ciência da Lógica*’, Hegel demonstra a importância que confere ao conceito de *Aufheben* dedicando-lhe uma das relevantes observações que compõem a obra. As diversas opções de sua tradução até hoje ocupam os especialistas, movidos pelo intuito de melhor se referir a essa noção que expressa claramente a idéia de movimento dialético: suspender, suprassumir ou superar mantendo são algumas entre as muitas postas. Como assinala o próprio Hegel, na mencionada nota, “a palavra *Aufheben* tem em alemão um duplo sentido: significa tanto a idéia de conservar, manter como, ao mesmo tempo, a ideia de cessar, por fim”. HEGEL, G. W. F. *Ciencia dela lógica*. Buenos Aires: Solar, 1976, p. 97-98, nota.

Nesta secção nos valeremos, para tratar disso, da tensão entre apropriação privada das riquezas e a compra, como mercadoria, da força de trabalho em contraposição as necessidades sociais, refletindo os conflitos de valores e como se expressam naquilo que distinguimos enquanto suas respectivas valorações. Para os fins aqui propostos essas contradições são as bases da sociabilidade capitalista, em especial na América Latina, onde a espoliação do trabalho é agravada pela dominação imperialista.

Iniciemos por essa questão supramencionada na medida em que ela assume, aqui e agora, a centralidade de nosso debate: o status ontológico dos valores na vida social e a sua diferenciação teórica – algo que a leitura, mesmo ontológica, dos problemas da regulação da conduta (isto é, da filosofia moral) passa ao largo – da valoração (subjéctiva) que cada grupo social atribui a esses valores, dotados como aqui se defende, de objetividade intrínseca.

Essas contradições, ainda que ignoradas na reflexão, explodem no mundo das determinações concretas, isto é, no mundo dos fatos. Para essa crítica seria contraditório em si mesmo na medida em que algo não pudesse ser e não-ser ao mesmo tempo e que, ademais, a contradição mais candente não deixa de ser a própria existência de um modo de vida social que precise, organize e justifique uma sociabilidade na qual reste politicamente aceitável uma organização da atividade humana centrada na exploração do trabalho e da vida humanas enquanto mera possibilidade de obtenção de lucro e de extração de mais valia, com o que a contradição não é centralmente no pensamento, mas como ela se manifesta in concreto.

Na reflexão pura, isto é, formal, algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. No mundo dos fatos, a experiência social e a ciência o demonstram a toda hora⁵⁵. Com isso evidencia-se que essas contradições não se superam na reflexão e sim no chão concreto das relações sociais, isto naquela esfera que se chama vida ética não como contemplação e sim como atividade⁵⁶.

Por isso que, para Álvaro Vieira Pinto, refletir sobre a vida ética consiste em ‘problema essencial de toda meditação filosófica’, cabendo a qualquer filosofia voltada aos problemas humanos, ‘indagar do **fundamento** dos juízos de valor que emitimos em face das coisas e dos fatos’⁵⁷.

Para ele, a problemática ética ‘se apresenta diferentemente conforme seja tratada por uma consciência ingênua ou por uma consciência crítica’. Naquela, ‘os filósofos colocam a essência humana no poder de ideação e deprimem a atividade a plano secundário. Com isso serão propensos a formular uma ética eterna e imutável (...) fora das coisas do mundo terreno e que só cabe contemplar pelo pensamento’. A segunda, ele formula nos seguintes termos: ‘se aceitamos que é na ação que os humanos produzem seu ser real, o qual – como

55 Hegel frisa (os destaques são originais): “O princípio da identidade expressa apenas uma determinação unilateral e contem só a verdade *formal*, isto é, uma verdade *abstrata, incompleta (...)* a verdade está completa só na unidade da identidade com a diferença e, por conseguinte, consiste nesta unidade”. Alerto ao leitor mais apressado, achar que Hegel subestimaria Aristóteles: “Mesmo quando nas formas lógicas não haja de se ver nada mais que funções formais do pensamento, mesmo só por isso tais formas seriam dignas de uma indagação para aferir em que medida elas correspondem, por si, a *verdade*. Uma lógica que não se ocupe disso pode, quando muito, pretender ao valor de uma descrição naturalista dos fenômenos do pensamento. É um mérito gigantesco de Aristóteles, que nos deve encher de admiração pela força desse espírito, haver empreendido pela primeira vez essa descrição”. In: *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1976, pp. 364, 526.

56 Ver: BARATA-MOURA, José. *Totalidade e contradição*: acerca da dialéctica. Lisboa: Avante, 2012, especialmente o capítulo V, 30ª secção, que trata das incidências da estrutura dialéctica da contradição na análise económica, social, política e ideológica, o que tem, por óbvio, implicações na análise da superestrutura jurídica.

57 VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e realidade nacional*, 2º volume. Rio de Janeiro: ISEB, 1960, p. 220 (destaquei).

tal – não depende de nenhum mundo à parte, nem de promulgação divina, seremos levados a uma ética cujos fundamentos estão na própria ação que se trata de regular (...) e isto não é outra coisa senão afirmar que os fundamentos da ética são sociais e não teológicos'.⁵⁸

Com isso afirma que todo mandamento moral tem sua validade originada na sociedade a que se deve aplicar e 'reflete a estrutura de relações nela existente, o regime de produção e as conexões com outras sociedades'. A primeira concepção supramencionada 'é puramente contemplativa sob o pretexto de se distanciar da materialidade aviltante desse mundo' e se assenta num paradoxo agudamente apontado por VIEIRA PINTO: 'o ser humano de vida moral mais elevada seria aquele que não agisse. O conhecimento da lei que adquirisse pela vida contemplativa, embora se destinasse a regular a ação, de nada lhe valeria, dado que sua existência se consuma em pensar e não em atuar'.⁵⁹

Semelhantes filosofias - salienta em seguida - se explicam por seus suportes históricos e culturais e pelo lugar de seus adeptos em determinadas camadas da estrutura social. E apenas em certos períodos da evolução histórica e por determinadas frações da sociedade foi possível conceber a exaltação da passividade e da ociosidade para – com isso – se chegar à estranha ideia de que a vida moral melhor é a que se resume na contemplação do bem, dispensando-lhe a sua realização concreta.

Para ele, a atitude de sobrevalorização da vida contemplativa é socialmente inoperante e, portanto, contrária aos interesses da comunidade. E completa: se a quase totalidade dos humanos é obrigada a trabalhar para viver o louvor da pura contemplação é atitude de poucos que se aproveitam das mazelas da divisão social do trabalho sob a lógica do capital.⁶⁰

Ainda que teoricamente (dado a formação existencialista), afim as teorias do ser, e, portanto, próximo de uma abordagem ontológica dos problemas, Vieira Pinto não lida com a distinção entre valores enquanto algo existente e posto a disposição das escolhas morais (estas históricas) e validação, validade ou eleição de valores em razão das opções da realidade concreta, logo, históricas e de classe.

Sua ontologia se situa, além desse debate qualificado que traz à baila sobre a vida ética, no terreno da relevante questão nacional, isto é, usando as ferramentas da ontologia para entender e elaborar uma práxis do ser da nação. Como aponta Norma Côrtes, nesse terreno ele retoma uma problemática dos valores éticos, qual seja elaborar uma ontologia da nação e de suas formas de consciência em que 'fazendo um inventário do cotidiano e da realidade do homem comum, pensa a ontologia do ser da nação e da consciência nacional que recusava qualquer isolamento introspectivo'. Com essa perspectiva, não foi buscar o 'ser da nacionalidade' em um elemento identitário genuíno e nem mesmo na ideia de 'brasilidade' e em nenhum momento procurou predicados para o 'ente' nacional.

Isto é, sua busca foi substantiva porque nele "a nação não é uma coisa e nem um espírito. Nação não existe como mero fato, mas como projeto"⁶¹. Em Vieira Pinto a visão rigorosa dos problemas éticos, da questão nacional, permitiu-lhe não deixar de encetar uma crítica (de viés ontológico) ao trato metafísico das duas questões: do ser e de uma ética dos valores de matriz nacional⁶².

58 *Idem, ibidem*, pp. 220-221.

59 *Idem, ibidem*, p. 221.

60 Em complemento a essa afirmação profunda ele lembra, com precisão, que essa concepção de mundo (e toda filosofia é visão de mundo) 'dá origem ao princípio anti-social da caridade e as obras de assistência aos pobres, comoventes embora ineficazes no seu limitado alcance'. *Idem, ibidem*, pp. 222 e 226.

61 *Idem, ibidem*, p. 198-199,

62 A concepção mais rigorosamente materialista e dialética da nação foi estabelecida num texto celebrado por V. I.

Essa consideração não elide o caráter ontológico dos valores, tomados de forma diferenciada de sua validade empírica, na medida em que, para esse autor, “as considerações sobre a ética (isto é, enquanto sistema de valores) definem a **validade** do sistema moral (isto é, aqueles valores – permitam a reiteração – que uma ordem social concreta tomou para si – E. F.) numa perspectiva universal concreta”.⁶³

Em Hartmann - para mencionar um dos autores de maior referência na recuperação da problemática ontológica no século passado, e que defendeu claramente a objetividade ontológica dos valores - as qualidades axiológicas dos bens são objetivas, mas ao mesmo tempo dependentes do ato de valor do próprio sujeito.

No balanço que faz da primeira edição de sua ética ele lembra que haveria algumas mudanças que gostaria de ter feito na nova edição, uma delas a ampliação da análise do valor bem como da parte referente a “relatividade histórica da **valoração** e sua relação com os **valores** mesmos”⁶⁴, o que de logo evidencia a distinção que aqui fazemos entre os valores enquanto tais e o processo de eleição de alguns deles, no interior do grupo social, em detrimento de outros.

Para ele, a transformação do ‘valer’ é uma transformação histórica e que determina em cada época o que é atual para uma situação historicamente dada isto é, “o ‘valer’ dos valores em uma dada época não é idêntico ao seu ser”.

Que na natureza a legalidade é uma realidade ontológica o diz toda a ciência moderna de matriz racionalista, isto é, aquela que se pretenda ciência e não narrativas na concepção dita ‘pós-moderna’ do termo, algo já adequadamente demolido quer em tempos recentes⁶⁵ quer mais remotamente.⁶⁶

Assim, no campo da vida social, a pergunta posta pela reflexão acerca do que Hegel chamava de esfera da vida ética é a seguinte: o que são os valores tomados em si e como distingui-los daquele processo de sua valoração, validação e escolha contextual dos - sejam permitida a recorrência - ‘valores valiosos’.

E como se trata de vida social é de se notar que o movimento da história, isto é, seu decurso, é processo de construção de valorações, portanto de eleições de valores e disputa pela hegemonia, isto é, de conferir significação e da ‘melhor’ interpretação e aplicação de uma pressuposta tábua de valores.

Mas o que são os valores, afinal? Partimos - desde o início e voltamos a enfatizar na presente secção - do entendimento pelo qual valor (no sentido da razão prática) é tudo o que confere humanidade ao ser humano, isto é a essência que o faz humano e que nos

Ulianov que, acerca de tal artigo, escrito em 1913, afirmara pouco depois, numa carta dirigida a Maximo Gorki na segunda quinzena de fevereiro de 1913: “temos entre nós um magnífico georgiano que está a escrever um grande artigo sobre a questão nacional e para cujo fim reuniu todos os materiais”. E quando o trabalho foi publicado, ele muito o elogiou num artigo que publicou na Revista “O social-democrata”, nº 32, de 28 de dezembro de 1913. Para Ulianov: “na literatura teórica marxista os fundamentos do nosso programa para essa questão já foram analisados devidamente e aqui se destaca em primeiro lugar o artigo de I. V. Djugashvilli”. No escrito, define-se nação como “uma comunidade estável, historicamente formada, de idioma, de território, de vida econômica e psicologia comum, manifestada esta na comunidade de cultura. Nenhum dos traços distintivos indicados, tomado isoladamente, é suficiente para definir a nação. Mais ainda: basta que falte um só desses signos distintivos para que a nação deixe de existir”. DJUGASHVILLI, I. V. *El marxismo y la cuestión nacional*. Madrid: Vanguardia, 2003, p. 111-137.

63 Para Vieira Pinto, para os países que se lançam à luta pelo progresso há que se construir uma ética social própria. Essa ética é o da defesa da questão nacional. Consciência e realidade nacional, p. 236-238.

64 HARTMANN, N. *Ética*, p. 41

65 SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Fashionable nonsense: 'postmodern intellectuals' abuse of science*. New York: Picador, 1998, p. 50ss.

66 Por exemplo, em: ULIANOV, V. I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Estampa, 1987.

diferenciou no processo evolutivo, contribuindo de forma direta ou indireta, mediata ou imediatamente para a explicitação desse ser.

Por outro lado, se atribui tanto a Marx quanto a Engels a tese pela qual as características que constituem a essência humana são o trabalho e a atividade consciente. Tal como é a primeira vista entendida essa tese pode resultar numa petição de princípio pela qual o trabalho produz o humano porque ele começa a trabalhar de um modo humano, isto é, consciente. À primeira vista, essa leitura pode parecer compatível com o materialismo histórico, mas “entendida como atualização de uma essência, não ultrapassa os horizontes da metafísica visto que o homem não pode ter se autoproduzido pelo trabalho, pois se o trabalho é sua essência, ninguém se torna o que já era”⁶⁷.

É de Engels - tão criticado pelos que vêm uma ontologia in statu nascendi já em Marx, de uma suposta naturalização do marxismo (traduzindo: pela criação de um “marxismo positivista”) - que vem o exame mais qualificado da ‘participação do trabalho no tornar-se homem dos primatas’ e que demonstra cabalmente que o trabalho não era uma essência posta previamente, pois há que se repetir: ninguém se torna o que já era. Esse texto “é sintomaticamente pouco citado pelas tendências metafísicas do marxismo”.⁶⁸

É preciso, pois: a) afirmar que só se pode falar numa ontologia em Marx apenas na medida em que a procura de entender o que é qualquer objeto implica numa pergunta sobre o seu ser, mas se for esse o sentido, somos todos ontológicos⁶⁹; b) ao indagar se há uma ontologia, ainda que regional e conscientemente posta em Marx, a resposta é que não há e que isso não nega os esforços daqueles que pretendem uma análise ontológica a partir de Marx, bem como o mérito da abordagem ontológica em Lukács.

Assim, conclui-se esta secção afirmando-se que falar de uma abordagem ontológica de Marx difere, em muito, de ver nele uma ontologia sistemática, explícita, implícita ou in statu nascendi, o que nada tem a ver com a afirmação de que ao indagarmos acerca da essência do objeto, essa indagação é, em si e por si, ontológica.

Com isso se passa a abordar, por fim e já na próxima parte, os problemas da tensão entre valores como universalidade e objetividade vis a vis a validação (validade) desses valores enquanto expressivos da tensão dialética entre particularidade e singularidade.

Quarta parte: A tensão entre valores como universalidade e objetividade e a validade como particularidade e singularidade

As várias linhas de tensão **tanto** na eleição do que são e quais são os valores “valiosos” **quanto** na tensão entre sua universalidade (abstrata enquanto mera validade formal) e a sua universalização (isto é, extensão material a todos os membros da sociedade) levou, na sociabilidade do capital com seu paroxismo intrínseco entre produção social e apropriação privada, a uma enorme disputa naquilo que a filosofia moral chamaria de hierarquização dos valores.

67 QUARTIM MORAES, João. O trabalho, adaptação seletiva. In: *Materialismo e evolucionismo* (vol. II) – João Quartim de Moraes (org.). São Paulo: FAPESP, 2011, p. 127.

68 *Idem, ibidem*, p. 130

69 Algo que o autor do presente artigo já chamara atenção - sem, entretanto, ter plena clareza de todas suas implicações - em sede de outro trabalho, escrito em 2003. Ver: *Direito e humanismo no jovem Marx*. João Pessoa: EDUFPB, 2016, especialmente p. 16. Ver também: pp. 76, 78-79, 86, 95-98 (notas 146 e 154 sobre o papel de Engels) e finalmente pp. 100, 145, 149.

Isso se dá não por que “o curso da história é processo de **construção de valores**”⁷⁰. Não pelo menos para quem afirme, logo no parágrafo seguinte, que “o valor é, pois, uma categoria ontológico-social e, como tal, é objetiva”⁷¹. Aqui, ou bem está se fazendo uma confusão entre valores e validação, ou então se está formulando afirmações contraditórias, quais sejam: ‘valores se constroem’ versus valores são objetivos.

O que há que se afirmar, aqui, é que isso ocorre pelo motivo de que esse curso é essencialmente, e no que aqui se trata de um processo de escolha de como se darão as valorações, o que não pode ser confundido com ‘construção de valores’ até porque não se constrói o que já é essência visto que esta é dada! E mais: a história é também, e simultaneamente, seleção daqueles valores que a sociedade considera valiosos, isto é, momento de disputa política, ideológica, jurídica, todas elas, isoladas ou combinadas, refletindo o processo geral da luta social, estabelecendo sentido e o alcance desses valores, quer dizer, a conotação e significação (no que concerne ao sentido) e a denotação e extensão (no que concerne ao alcance).

Por isso que, aqui cabe - dado o caráter em que se desenvolve nossa abordagem - mencionar o erro das perspectivas que consideram a forma jurídica como categoria intrinsecamente burguesa, ao invés de intrinsecamente classista. Mais grave erro comete alguns que pretendem fazer um exame ontológico da forma jurídica, em junção acrítica logicamente inviável, com o a forma mercado. Ora, ou bem o mercado é uma categoria do capitalismo ou se é categoria genérica seria coerente, para quem defende esse contra-senso, falar em “socialismo de mercado”, debate que me parece, a ilusão de classe.

A argumentação pela qual todo direito é direito burguês, por regular o intercâmbio de equivalentes, não leva em conta que dizer que todo direito é burguês conduz a aporia de saber o que regia todas as demais sociedades de classes anteriores ao capitalismo. Se a forma jurídica é burguesa par excellence que nome deve-se dar a regulação estatal produzida no feudalismo, na idade média? Se não era direito, seria o que, então?

Outro agravante da junção ‘ontológica’ com essa concepção pela qual ‘todo direito é burguês’ é que ela desarma ideologicamente os setores que num contexto de capitanear um processo de transformação social vencem a batalha pela emancipação e instauraram uma sociabilidade regida fora da lógica do capital na medida em que o direito que eles instauram é o mesmo daqueles a quem derrotaram.

As conseqüências dessa conexão é que ao se definir a essência do direito como sendo burguês se instaura a aporia pela qual a regulação no socialismo (que não se confunde com comunismo visto que aquele é uma sociedade ainda de classes e o comunismo não) é tão burguesa quanto antes. Para que então o dispêndio de esforço humano para mudar a sociedade, o determinante, se o que é por ela determinado continua a ter o mesmo caráter anterior?

Um exame ontológico do direito (sem a ilusão de que isso já estava explícito ou implícito num suposto profeta intelectual que anteviu tudo) apresenta a vantagem

70 HELLER, A. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977, p. 153. Para quem possa objetar sobre a confusão acima mencionada, entre valor e valoração, é de se anotar que a tradução da obra em castelhano, feita pelos professores José Francisco Yvars y Enric Pérez Nadal, foi autorizada pela própria autora, a partir das edições alemã e italiana, conforme destacado na apresentação da obra.

71 A autora acerta ao afirmar que o valor, ainda que objetivo, “não tem objetividade natural, mas sim objetividade social”, o que agrava mais ainda a confusão entre valores e validação já que os valores não são - como ela reivindica - “independentes das avaliações dos indivíduos” (p. 353). Esse apego (meramente formal) ao marxismo tem boas chances de explicar - durante as crises do período e o fim do socialismo existente - o recuo de muitos desses ‘marxianos’, o que só demonstra o nível superficial não só das convicções que tinham bem como da própria adesão anterior ao marxismo.

metodológica de desnudar as ilusões jurídicas e as teratologias como “direito livre”, “direito de emancipação e assemelhados, que nada mais representam senão “contradições penduradas em pernas de pau” e ressonâncias da crença teológica nas supostas virtualidades ou do direito natural de matriz teológica ou de uma racionalidade de base idealista e pré-constituída, alheia aos problemas concretos desse mundo, e para os quais a função do direito é oferecer solução controlada de conflitos.

Após o trajeto nas secções anteriormente expostas podemos agora enfrentar a indagação acerca de qual a essência do direito. E, para a hipótese aqui defendida, ela se situa, notadamente em ver o direito enquanto técnica social de decisão e controle social a qual, para garantir sua eficácia, se reveste de uma retórica de justificação que usa valores vagos, ambíguos e genéricos nos quais (e pelos quais) a formalidade é invólucro das diferenças materiais.

No direito moderno, em particular ao longo do século XX – direito este caracterizado pela obrigatoriedade de decidir e pela ascensão da lei, cujos pressupostos são a prioridade das fontes estatais, a relativa emancipação do direito no que diz respeito às outras esferas normativas e pela pretensão estatal em centralizar a produção de normas, tendo como imposições de tal atividade decidir, interpretar, argumentar e fixar normas sempre com base em outras normas – o pólo da tese foi o direito burguês, centrado na apropriação privada dos meios de produção.

Sua antítese foi, durante bom período, o direito socialista, centrado na experiência da apropriação social das riquezas. Como a história não terminou e nem a dialética foi revogada, resta mostrar a síntese, o devir, a negação da negação e como, ontologicamente, o ser do direito – como apontado acima – é poder e dominação ou coerção revestida de consentimento, essa síntese só pode significar a superação da forma jurídica como forma de regulação social, algo já agudamente apontado nas glosas ao Programa de Gotha:

A igualdade consiste no fato de que é medida pelo mesmo critério: pelo trabalho. Mas, alguns indivíduos são superiores, física e intelectualmente, a outros e, no mesmo tempo, podem trabalhar mais. O trabalho, para servir de medida, tem que ser determinado quanto à duração ou intensidade. De outro modo, deixa de ser uma medida. Este direito igual é um direito desigual para trabalho desigual. Não reconhece nenhuma distinção de classe, pois aqui cada indivíduo não é mais do que um operário como os demais; mas reconhece, tacitamente, como outros tantos privilégios naturais, as desiguais aptidões dos indivíduos, por conseguinte, a desigual capacidade de rendimento. No fundo é, portanto, como todo direito, o direito da desigualdade⁷².

Ora, se esse direito (burguês, feudal, socialista, antigo, o que for do ponto de vista de classe enfim) tem como função selecionar valores e a eles dar a interpretação que as frações hegemônicas assim entenderem então a ontologia do direito é também a compreensão de como se valoram os valores.

Se eles são objetivos, a sua explicitação e valoração serão condicionadas a vida social. Determinados períodos elegem seus valores mais valiosos, hierarquizando-os. Modernos e contemporâneos valoramos a liberdade como valor dos mais relevantes. Mas entre os

72 MARX, K. Critique of the Gotha Programme. In: *Marx & Engels Collected works*. Vol. 24 (1874-1883). London: Lawrence & Wishart, 2010, p. 86-87.

gregos a felicidade – qualquer que fosse a interpretação que se desse a esse valor – tinha mais relevância que aquela.

O que se pode dizer, nessa etapa que discutimos uma ontologia do direito a partir dos valores que a forma jurídica, numa ordem social determinada, valora positiva ou negativamente, é que só se pode atribuir uma interpretação e aplicação valiosa socialmente dos valores elegidos por um grupo social só e unicamente – ao menos numa perspectiva marxista – se eles apontam para o desenvolvimento pleno e integral do indivíduo enquanto único solo firme para qualquer avanço da sociabilidade humana, inclusive no que concerne a superação da forma jurídica.

Isso aponta obviamente não apenas na concretização dos direitos e no enfrentamento as barreiras a essa materialização e sim um horizonte de extinção da forma jurídica. Só que como mencionado no mesmo texto, depende da construção de uma sociabilidade superior.

Não se pode em nome de mirar unicamente o horizonte esquecer os conflitos concretos do hoje e equiparar o direito do Estado que expropriou os expropriadores com o direito anterior. E isso é apenas uma etapa de um pleno amadurecimento social que sequer podemos ter apontar detalhadamente como seria, pois não há não se trata de propor ‘receitas para a cozinha do futuro’⁷³.

Importa aqui perceber que podem ser consideradas positivas aquelas relações, atitudes e idéias que ofereçam ao ser humano – tomado genérica ou singularmente – maior possibilidade de explicitação de sua humanidade enquanto produto histórico-social resultante de um processo evolutivo e não como algo dado previamente e sua consciência como consciência de que sua plena realização não pode se fora e contra sua humanidade, como é que o que ocorre na sociabilidade alienada, pois se houver algo que caracterize o ser humano num estágio superior é seu comprometimento social.

Não importa que na valoração – isto é, na explicitação – dos valores como correção, justiça, igualdade, fraternidade, senso coletivo – a sociabilidade do capital⁷⁴ relegue tais valores, subestime-os ou mesmo positive-os na direção de sua negação. É apenas um sintoma que a disputa de significação na sociedade não pode ser tratada como fenômeno só no campo das ideias⁷⁵.

Como assinalara Marx, força material só se enfrenta com força material. Só que, como já mencionamos em outros textos, a prática que muda o estado de coisas existentes não é mera repetição de atos sem consciência. Trata-se sim de práxis, a qual por ser reflexiva é a única que pode dar o salto de qualidade necessário para substituir o reino da necessidade pelo da liberdade, para substituir a administração das pessoas pela administração das coisas, uma sociedade cujo nível de previsão acerca de como seria equivaleria a indagar de um cidadão grego, sete séculos antes de nossa era, se ela acharia possível viver sem escravos.

73 MARX, K. *O capital*, livro I, 1º v. São Paulo: Abril, p. 18.

74 A sociabilidade sobre a égide do capital tem uma abordagem bastante qualificada numa das obras do Professor Barata-Moura em que são tratados problemas filosóficos em “O capital”, notadamente as relações entre marxismo e ética (pp. 38 e 120-121), ideologia (especialmente na nota 84, pp. 73-74), bem como uma minuciosa análise do trato lukasiano a esses problemas (pp. 53, 313, 330 e 342). Ver: BARATA-MOURA, José. *Filosofia em ‘O capital’*: uma aproximação. Lisboa: Avante, 2013.

75 No mesmo sentido e no que concerne a compreensão dos processos, “as revoluções (...) não estruturam na base de uma exigência moral, por mais digna e respeitável que esta seja”. BARATA-MOURA. *Para uma crítica da filosofia dos valores*. Lisboa: caminho, 1982, p. 49 e, na página 39, lembra, corretamente, que se pode ‘falar de uma autonomia relativa dos valores’ sem com isso ‘escamotear a questão central da sua radicação objetiva’, o que mostra clareza na distinção entre os valores e a forma de sua validação por cada grupo social, o que depende, em última análise, de força social, aberta ou implícita. Ver também: FALCÃO, Raquel. *Os valores nas relações sociais*. Recife: EDUFPE, 2013, p. 23-24.

O direito, por ser um fenômeno que expressa os conflitos sociais, reflete as divisões institucionalizadas no interior dessa mesma sociedade. É, pois, uma forma de manifestação exterior desses dissídios e da ordem que vige num grupo social e do qual está ao serviço. Mas, em contrapartida ele também institucionaliza, dentro dos limites da ordem, o enfrentamento a esse mesmo poder, desde que se o faça no interior e sob as regras dessa mesma ordem. Seu paraíso é a forma, muitas vezes ignorando a advertência pela qual toda forma é forma de um determinado conteúdo.

Ao se manter como formalidade o que, implicitamente, pretende o direito é regular sua aplicação, a particularidade, isto é como ela se expressa na singularidade. Ou seja, conforme a já bastante mencionada valoração dos valores, o direito moderno estabelece os limites do que é lícito e do que é ilícito, do que é obrigatório e do que não é.

Para realizar tais funções é que num dado momento da divisão que se estabeleceu na sociedade, se criou o que a evolução da vida social confirmou como Estado e na sua expressão hoje, o Estado moderno. Esse Estado não é algo causalmente necessário. Ele foi e é uma contingência de conflitos postos ou latentes e, como tal e por isso, só se extinguirá quando os seres humanos construírem respeito coletivo sem necessidade de violência estatal aberta (coação) ou obediência por temor (coerção) às normas elementares objetivamente sensatas.

O direito, portanto, nada mais é (se considerado ceticamente e em sua ‘miséria filosófica’) do que “o reconhecimento oficial do fato” e sendo assim, nada mais faz do que estabelecer uma universalidade, o caráter formal da lei, a fim de que ela imponha os limites da particularidade (o caso concreto) para o indivíduo tomado enquanto singularidade. Pode parecer uma relação formal puramente silogística, mas não é: o direito foi profundamente compreendido em seu papel e funções na medida em que se percebeu um plus no que concerne a visão formal – a questão da mediação entre essas três instâncias retro-mencionadas.

O direito, na sua forma atual, nada mais faz do que fixar o limite da sua particularidade ao invés de desenvolvê-la enquanto singularidade empírica, pois não pode haver sociedade livre com indivíduos submetidos. Ao direito de uma primeira fase após a superação do atual estado de coisas cabe ser externando de outro modo, qual seja restringir tanto quanto possível as funções jurídicas da formação da qual representa a superação e, neste âmbito, favorecer a liberação das potencialidades individuais e coletivas (e isso é política de Estado somado com cidadania materialmente organizada) por que é tarefa de uma sociabilidade superar essas manifestações parciais de vivência humana.

Conclusão

Assim, em sede de conclusão cabe mencionar em que limites teóricos e filosóficos, no direito, deve se apontar e fixar suas características caráter ontológicas e em que se funda sua essência não apenas nos modos como a forma jurídica se expressa, mas fundamentalmente nos valores que este pretende regular, isto é, fixar validade e estabelecer a forma de valoração.

Há também que enfrentar o erro - no que concerne ao exame dessa natureza do direito - dos que querem fazer um exame ontológico da forma jurídica em junção (acrítica e) logicamente inviável com a afirmação pela qual todo direito é direito burguês. Tal afirmação, sustentada que assim seria pelo fato de que todo direito tem como objeto a regulação do intercâmbio de equivalentes, esquece que, com isso, corroboraria a visão pela qual nas sociedades pré-mercantis, não haveria direito.

Essa ideia, como se procurou tratar, ainda que incidentalmente, no artigo, serve tão só para desarmar ideologicamente os setores que vencem a batalha pela emancipação na medida em que todo esforço social que demandaram significou nada mais do que pelejar para instaurar uma sociabilidade regida pela forma jurídica que derrotaram.

Se um exame ontológico da forma jurídica desnuda as ilusões jurídicas e as teratologias como “direito livre”, ‘direito que de emancipa’, ‘direito natural’ e outras teratologias similares, mostrando que os valores enquanto tais embora comuns aos diversos agrupamentos humanos sejam por eles valorados e validados de formas diversas, isso não autoriza teórica e nem praticamente fazer equivalência de todo direito independentemente de saber que interesses e que setores sociais ele serve ou combate.

Quanto a ideia de trabalho livre subordinado - na medida em que superamos a lógica formal e a vemos enquanto momento que compreende o pensamento não em seu movimento real mas como objeto congelado - é possível perceber tal categoria enquanto algo que pode ser e não ser ao mesmo tempo. Aliás, algo que se evidencia na natureza, que permanentemente vive e morre, mas também na sociedade, que se expressa na luta dos contrários e, no caso, no fato de que o proprietário da força de trabalho, formalmente livre, adere a um contrato no qual, ao vender sua capacidade, subordinou-se a quem a comprou. O trabalho é livre na medida em que o trabalhador assalariado pode dispor de sua força de trabalho para vendê-la ao capital, mas na medida em que a vende - e é isso a especificação contrato privado, típica da forma jurídica burguesa - subordina-se, por meio dela, ao poder do contratante, nesse terreno, a realidade latino-americana pouco difere da crueldade da sociabilidade capitalista em geral.

Ao formular os princípios de sua lógica, Aristóteles centralmente estava olhando a atividade de puro pensar e suas antinomias. Ele não via - e nem podia ver - que no mundo dos fatos essas antinomias deixavam de ser abstrações da idéia e se expressariam no concreto em situações em que as coisas poderiam ser e não ser ao mesmo tempo. Assim é o direito.

Referências bibliográficas:

- ANDRADE, E. G. L. Trabalho e teoria social crítica. In: Revista LTr. São Paulo, 2013, p. 69-84.
- ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: Loyola, 2002
- BARATA-MOURA, José. A ontologia em Hegel: ser, verdade e contradição. Lisboa, Avante, 2013
- _____. Sobre Lenine e a filosofia: a reivindicação de uma ontologia materialista-dialéctica como projecto. Lisboa: Avante, 2012.
- _____. Filosofia em ‘O capital’: uma aproximação. Lisboa: Avante, 2012
- _____. Totalidade e contradição: acerca da dialéctica. Lisboa: Avante, 2011
- _____. Para uma crítica da ‘filosofia dos valores’. Lisboa: Horizonte, 1982.
- BOBBIO, Norberto. “Filosofía del derecho y teoría general del derecho”. In: Contribución a la teoría del Derecho. Madrid: Editora Debate, 1993
- DJUGASHVILLI, I. V. El marxismo y la cuestión nacional. Madrid: Vanguardia, 2003
- ENGELS. Anti-Dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring. México: Grijalbo, 1968
- _____. Letter to W. Borgius, 25.01.1894. In: Marx & Engels Collected works (Letters 1892-1895). London: Lawrence & Wishart, 2010, Volume 50
- _____. Engels to Schmidt em 05.08.1890. In: Marx and Engels Collected works. London: Lawrence & Wishart, 2010, v. 49 (Letters 1890-92)
- _____. Feuerbach and End of Classical German Philosophy. In: Marx & Engels Collected Works, Vol. 26 (1882-89). London: Lawrence & Wishart, 2010
- FAGUNDES, João Vasco. A dialéctica do abstrato e do concreto em Karl Marx. Lisboa: GEM, 2014.
- FALCÃO, Raquel. Os valores nas relações sociais. Recife: EDUFPE, 2013
- FEITOSA, Enoque. Direito e humanismo no jovem Marx. João Pessoa: EDUFPB, 2016
- _____. O discurso jurídico enquanto retórica de justificação: o direito como linguagem entre ideologia e verdade. In: Retórica e políticas: análises jurídico-filosóficas (Orgs.: Narbal de Marsilac; Pedro Parini Marques). João Pessoa: EDUFPB, 2015
- _____. Entre prescrição e descrição do mundo e as demandas por sua transformação. In: Direitos humanos, democracia e justiça (Orgs.: Adriana Castelo Branco; Nelson Juliano; Lorena Freitas; Enoque Feitosa; Yan Carvalho). Teresina: EDUFPI, 2015
- _____. Forma jurídica e método dialéctico: a crítica marxista ao direito. In: Marxismo, realismo e direitos humanos (Orgs.: Lorena Freitas; Enoque Feitosa). João Pessoa: UFPB, 2012
- _____. O discurso jurídico como justificação. Recife: EDUFPE, 2009
- GILSON, Etienne. O ser e a essência. São Paulo: Paulus, 2016
- HARTMANN, Nicolai. Ética. Madrid: Encuentro, 2011
- _____. A filosofia do idealismo alemão. Lisboa: Calouste, 1983
- _____. Ética. Madrid: Porrúa, 1991
- _____. Ontologia. (volumes I-IV). México: FCE, 1977
- HEGEL, G. W. F. Science de la logique (3 v.). Paris: Aubier-Montaigne, [vol. 1: L’Être, 1972; vol. 2: La logique subjective ou doctrine du concept, 1981; vol. 3: La doctrine de l’essence, 1976]
- HEGEL, G. W. F. Ciencia de la lógica (Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Madrid: Buenos Aires: Solar, 1976

- _____. Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome. Lisboa: Edições 70, 1988
- HELLER, A. Sociología de la vida cotidiana Barcelona: Península, 1977
- HERFERTH, Will. Sachregister zu den Werken Karl Marx, Friedrich Engels (Subject index to the works Karl Marx, Friedrich Engels). Hrsg.: Hans Jörg Sandkühler. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983
- HUME, David. Tratado da natureza humana. São Paulo: UNESP, 2001
- LENINE, V. I. Conspecto do livro de Hegel 'Ciência da lógica'. In: Obras escolhidas, volume 6. Lisboa: Avante, 1989
- _____. Plano da dialética (lógica) de Hegel. In: Cadernos Filosóficos. Obras escolhidas, 6º volume. Lisboa, Moscovo: Avante, Progresso, 1989
- _____. Materialismo e empiriocriticismo. Lisboa: Estampa, 1975
- MARX, K; ENGELS, F. Collected works. , v. 47 (Letters 1883-86). London, 2010
- _____. Marx & Engels Collected Works. London: Lawrence & Wishart, 2010, v. 26 (Engels 1882-89)
- _____. Marx & Engels Collected Works. London: Lawrence & Wishart, 2010, vol. 50 (Letters 1892-1895)
- _____. A ideologia alemã. Rio de Janeiro: Civilização, 2007
- _____. Werke: Sachregister. Berlin : Dietz Verlag, 1989.
- MARX, K. Debates on the Law on Thefts of Wood. In: Marx & Engels Collected works. Vol. 1 (Marx 1835-43). London: Lawrence & Wishart, 2010
- _____. O capital. Livro I (O processo de produção do capital), secção I, capítulo 1º (A mercadoria), secção 4 (O segredo do caráter fetichista da mercadoria). São Paulo: Abril, 1983
- _____. Para a crítica da economia política. Prefácio. In: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril, 1978
- _____. Manoscritti econômico-filosofici del 1844. In: Opere di Marx Ed Engels (volume III). Roma: Riuniti, 1976
- NAVES, Márcio B. Prefácio a edição brasileira. In: PACHUKANIS, E. A teoria geral do direito e o marxismo. São Paulo: Sundermann, 2017
- PATRIOTA, R. Posfácio. In: LUKÁCAS, G. A alma e as formas. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- QUARTIM DE MORAES, João. A ontologia de Lukács: contaminação idealista do marxismo. In: Serviço Social em Revista, volume 15, nº 2, 2012
- _____. O trabalho, adaptação seletiva. In: Materialismo e evolucionismo (vol. II) – João Quartim de Moraes (org.). São Paulo: FAPESP, 2011
- SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. Fashionable nonsense: 'postmodern intellectuals' abuse of science. New York: Picador, 1998
- SPINOSA, Baruch de. Carta nº 50, de 02.06.1674, escrita em Haia e destinada para Jarig Jelles. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- TROPPER. A filosofia do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- VIEIRA PINTO, Álvaro. Consciência e realidade nacional (2 volumes). Rio de Janeiro: ISEB, 1960
- _____. Ciência e existência. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969
- WOLFF, Christianus. Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Francofurti am Meno: Lipsiae, 1730 (rist. anast. della 2a ed. [ivi, 1736] in GW [1962])

Sobre Sotero

Francimar Arruda¹

Já faz algum tempo que Sotero faleceu e até hoje, ao falar dele, seu nome me reenvia a uma presença que se foi. Esta percepção do vazio ou do nada no coração do meu ser, é sem dúvida o que me afeta e me entristece, quando se sabe que essa ausência é definitiva e nenhum futuro virá restituir uma presença abolida, tornada lembrança em minha memória. Uma ausência que dura até hoje e tenho certeza será para sempre.

Por conta dessa nostalgia de Sotero, resolvi trazê-lo presente através de um texto que ele produziu e que talvez poderá atenuar sua ausência. Como estamos comemorando 20 anos do GT Ética e Cidadania, por ele fundado junto com outros professores de Filosofia, esta seria uma oportunidade dos membros mais antigos matarem suas saudades e os mais recentes, conhecê-lo um pouco mais.

Nos anos 70, fazendo o mestrado no C.F.C.S., conheci Sotero. Ele nunca foi meu professor, mas sempre foi meu mentor. Trabalhávamos juntos na SEAF (Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas) e em 1980 lembro-me de correr o Rio de Janeiro junto com ele em busca de um lugar para que os exilados, que estavam retornando, pudessem falar. Conseguimos no Instituto Bennet e foi assim que Darcy Ribeiro e Rubens Alves puderam fazer suas palestras. Bons tempos aqueles de coragem e solidariedade entre pessoas.

Sotero sempre mantinha um grupo de estudos sobre Hegel e Marx, e dizia sempre que para ser marxista realmente, e não *marxóide* tinha que conhecer Hegel.

Ele era um intelectual de porte, falava inglês e francês, conhecia grego, lia em latim e o alemão não lhe era estranho. Era uma pessoa também simples, generosa e mostrava a todos os que o cercavam, que a vida era insegura mas sempre fascinante. Todas as quartas eu, ele, Hilton Japiassú e Olinto Pegoraro e outros alunos e professores, saíamos para tomar um chopp e falar sobre a vida dentro e fora da Academia.

Sotero deixou o sacerdócio mas sempre continuou um homem ébrio de fé. Para todos tinha sempre um sorriso e braços abertos para um aconchego. Por onde passou deixou um rastro de sabedoria, inteligência e sensibilidade. Deixou saudades...

O texto que ele escreveu e eu transcrevi, foi apresentado no I Simpósio de Estudos e Debates sobre a Capoeira, realizado de 16 a 20 de Novembro de 1993, na UERJ. Trata de alguns pontos sobre como os homens morrem (derrubados e vencidos) ou vivem (lutando e crescendo de pé), mediante o processo dialético do conhecimento. Esse sempre foi o seu tema e sua própria luta.

1 Membro Fundadora do Gt Ética e Cidadania da ANPOF

Ele se interessou pela filosofia da libertação a partir de Enrique Dussel e produziu vários textos sobre esse tema. Me sinto uma privilegiada por ter participado e partilhado de sua vida acadêmica. Tive e ainda tenho, pois isso não morre nunca, um amigo sempre pronto a ofertar afeto, compreensão e cuidado. Isso é raro sobretudo nos dias atuais. Obrigada Sotero!

A capoeira: Ensaio filosófico

José Sotero Caio²

O processo dialético do conhecimento humano, ou seja, a apropriação do concreto pelo pensamento, implica em si mesmo três momentos essenciais e necessários, a saber:

1º O momento A, que consiste na sua fase empírica, a primeira do processo dialético do conhecimento, na qual se intui, ainda que obscura e confusamente, o real (que é sempre concreto).

2º O momento B, que consiste na fase abstrativa deste processo dialético, na qual e pela qual a inteligência deslinda e distingue os diversos elementos de um todo complexo.

3º O momento C, que consiste na fase concretiva deste processo total, na qual se dá a superação dos dois momentos anteriores, A e B. E, ao mesmo tempo, ambos atingem o alcance do real e a perfeição de suas distinções: a apropriação do universal concreto mediante o pensamento.

Comparando com o processo orgânico das árvores frutíferas, tais como a mangueira, a laranjeira, etc., o momento A (a fase empírica do processo dialético do conhecimento) pode ser simbolizado pelo botão. Neste, com efeito, as pétalas, que só vão aparecer depois, estão ainda concentradas e ocultas uma sobre as outras. Seus órgãos de reprodução, também ainda são completamente invisíveis. O momento B (a fase abstrativa do mesmo processo) pode ser, por sua vez, simbolizado pela flor, pois a flor é a explosão do botão. Assim, a florescência faz parecer, distintamente, o que se achava ainda escondido no botão: a separação das pétalas, por exemplo. Também agora, o cálice, a corola e o pistilo se deixam efetivamente ver, com clareza inequívoca, no todo que é a flor. Já o terceiro momento, o momento C (a fase concretiva do processo total do conhecimento humano) pode ser simbolizado pelo fruto. Nele, com efeito, a flor é *refutada*, como não sendo ainda o verdadeiro ser - aí da planta. O dar frutos é, na verdade, a destinação última desse tipo de plantas. Elas encontram efetivamente nesse clímax toda a sua riqueza: o sabor e as sementes de vida de muitos outros indivíduos de sua própria espécie.

Assim também, analogamente, pode ser consideradas e avaliadas tanto a inteireza quanto a madureza dos atos humanos de conhecer, enquanto vida própria e específica do homem. De tal sorte que o empirismo puro não ultrajasse a primeira fase, o momento A, recusando a legitimidade das duas fases seguintes. O racionalismo, ao contrário, permanece prisioneiro das exigências exclusivas da segunda fase, o momento B, reinando satisfeito na abstração e na pura reação contra as limitações do sistema empirista. Daí porque somente

² Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Professor de Filosofia do I. F. C. S., UFRS, UFRJ e Instituto Bennet. Fundador do G. T. Ética de Cidadania da ANPOF. (*in memoriam*)

o comportamento dialético respeita como importantes e necessários, embora distintos e inconfundíveis entre si, todos os três momentos do processo total do conhecimento.

O botão desapareceu no desabrochar da flor e poder-se-ia dizer que aquele é refutada por esta: de igual modo, a flor é declarada pelo fruto como um falso ser-aí da planta e este entra para o lugar daquela como sua verdade. Estas formas não só se distinguem, mas também se desalojam como incompatíveis entre si. A natureza fluida, porém, faz delas ao mesmo tempo momentos da unidade orgânica, na qual tão somente não se contradizem, mas um é tão necessário quanto o outro. E só esta igual necessidade constitui a vida do todo.³

Outra coisa não é a dialética a não ser esta incontestável *dinâmica da fluidez*. Ela não é por conseguinte (também na expressão do mesmo Hegel posteriormente), “um exterior de um pensar subjetivo, mas a própria alma do conteúdo que faz crescer organicamente os seus ramos e frutos” (...) E mais ainda:

Considerar algo racionalmente, no sentido dialético superior, é não trazer de fora uma razão para o objeto e transformá-lo com isso; porque o objeto é, por si mesmo racional. Aqui, é o espírito em sua liberdade, o ponto culminante da razão autoconsciente, que se dá a realidade e se produz como mundo existente. A tarefa da ciência consiste somente em levar à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.⁴

A belíssima imagem, portanto, do botão, da flor e do fruto aplicada por Hegel ao significado filosófico da sucessão dos mais diversos sistemas da tradição pelo menos chamada *Filosofia Ocidental* e aplicada até mesmo aos sistemas momentaneamente contraditórios entre si, é, ao meu ver, um excelente instrumento intuitivo para se compreender a complexidade una e a riqueza múltipla dos três sistemas epistemológicos principais: o empirismo, o racionalismo e, ultrapassando ambos e, ao mesmo tempo, realizando-os, a racionalidade dialética.

Para efeito do que se segue, comenta-se aqui tão somente a importância do momento A, a ser superado pelos momentos B e C.

O momento A (o da fase empírica do nosso conhecimento) tem efetivamente um valor imenso. Nele e por ele a mente dá uma rasteira indefensável nas categorias já constituídas pela mente passada. E, portanto, ultrapassada. Ora, está faltando em geral a fome do empírico na metodologia atual dos filósofos. Por isso, eles estão falhando muito, hoje em dia. É que eles pensam com as categorias que a *capoeira da história* já, de há muito tempo, derrubou e implodiu. Por isso mesmo, também é que hoje não se filosofa quase nunca a partir do real; mas quase sempre, a partir do ideal. Ora, o ideal é um modelo subjetivo, construído à imagem e semelhança da figura de retórica chamada *prosopopeia*, isto é, de acordo com a figura pela qual dá ao orador (ou ao poeta), ação, movimento, voz e até mesmo praxis, seja a coisas inanimadas, seja a pessoas ausentes e (incrivelmente) a mortos. Assim, sabemos o episódio do gigante Adamastor é uma fulgurante e maravilhosa prosopopeia na qual Camões nos apresenta falando, recordando, lamentando-se e identificando-se.

3 HEGEL. Fenomenologia do Espírito, Prefácio.

4 HEGEL. Princípios da Filosofia do Direito, Epítome §31

“[...] aquele oculto e grande cabo
 A quem chamais vós outros Tormentorio,
 Que nunca a Ptolomeu, Pompônio, Estrabo,
 Plínio e a quantos passaram fui notório.”⁵

O ideal chamais chega aos pés do real. Porque a maioria das nossas ideias não passa de formações reativas (no sentido psicanalítico e também *nietzscheano*), que bem avaliados, são sintomas de uma organização mental defeituosa. Defeituosa porque reprimida e até torturada pela *mais-repressão* das sociedades atuais.

Precisam portanto, os filósofos, como todos os demais Homens de Conhecimento, reciclar-se urgentemente naquele saudável mergulho no empírico, enquanto esse batismo constitui o primeiro momento essencial e necessário do ato humano de conhecer. Eles precisam, assim como que *vender* suas categorias, sua lógica inteira, na feira da vida e da História. Para chegarem a tanto, contudo, importa muito que eles se conscientizem logo, e o mais depressa possível, de que até a ciência da Lógica é também uma ciência histórica. Isto aliás, Hegel e sobretudo Marx já haviam vislumbrado e insinuado. Quem teve a coragem de dizê-lo muito explicitamente foi o italiano Galvano Della Volpe no título mesmo do seu livro “A Lógica como Ciência Histórica” publicado em 1ª edição com o título de “*Lógica come Scienza Positiva*”, modificado por causa da ausência posterior da polêmica de Della Volpe contra a lógica idealista, polêmica que ditara o título primitivo.⁶

Uma vez compreendido isto que também a lógica é uma ciência histórica, dado que ela precisa evoluir segundo as mutações da maneira humana de pensar, segue-se imediatamente a percepção lúcida de que também ela derruba e se tem derrubado (queira ou não o logicismo de todas as épocas passadas, como também a do presente), na *luta/jogo de capoeira* da História. Foi exatamente isto que os mais recentes e célebres logicistas das Ciências Humanas não puderam compreender. Falo da raça tão respeitável dos estruturalistas entre os quais se celebrizou, por exemplo, Claude Lévi-Strauss.⁷ O fato é que o estruturalismo se equivocou quanto ao essencial. Ele fez um corte epistemológico abismal, opondo, sem reconciliação possível, a estrutura contra a história, o nascido contra o nascente, o constituído contra o constituinte, o movido contra o movente, o ser contra o vir-a-ser.

Ora, como demonstrou Hegel na *Ciência da Lógica*, é o vir-a-ser que produz o ser, e não o ser produz o vir-a-ser. A história é que cria as essências e não (como pretenderam todos os filósofos confessadamente platônicos e/ou platonizantes); as essências subjazem, enquanto arqueologia, ao movimento da História. A História é Capoeira. como veremos a seguir.

A capoeira

Des-continuidade. Ruptura. Rasteira permanente possível. Intima negatividade. Insegurança renascente a cada instante. Porque o outro pode vir, está aí. Derruba sempre os meus pontos de apoio. Eis a imagem plástica, simbolizadora da atitude filosófica, que expomos nestas páginas. A imagem do jogo de Capoeira ...

5 CAMÕES, Os Lusíadas, Canto V, estrofes 39-60.

6 DELLA VOLPE, Galvano. A Lógica como Ciência Histórica, Lisboa: Ed. 70, 1984.

7 LÉVI-STRAUSS, C.. A Noção de Estrutura em Etnologia. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1976.

História é des-continuidade. Ruptura. Insegurança renascente. Convocação ao Ser, sem necessidade alguma e sem fundamento.

História não é uma categoria que se contrapõe, no mesmo nível, à categoria Natureza. Por outras palavras: não existe realmente o Reino da Natureza de um lado, e o Reino da Liberdade como História de outro lado, como dois setores se separando reciprocamente. Porque o Reino da Natureza e o Reino da Liberdade se relacionam não como dois opostos ou contrários, não como positivo e o negativo contraditórios, mas sim como dois modos de leitura ou de interpretação da mesmíssima realidade.

Mais claramente: História e Natureza são dois modos diversos de ver o que é, em que o primeiro modo pode assumir o segundo, sem necessitar destruí-lo. De tal sorte que o modo de ver o mundo como natureza é apenas negado, na instância questionadora da História, como modo absoluto e final de considerá-lo. Mas, negando o modo de ver o mundo como natureza, o modo de vê-lo como história compreende, respeita e acolhe, no seu nível próprio, o modo de vê-lo como natureza.

Assim, os dois modos não se excluem nem entram realmente em conflito. A História não se confunde com ela, mas é a ponte de sua *naturação*, porque é seu verdadeiro nascedouro, mas incomensurável nela e por ela.

A História está para a natureza assim como a fonte está para o rio, isto é, em suspensão e em parturição aparentemente contínua. Por ser nascida da História, a natureza, toda quanta é, está suspensa na descontinuidade radical. Por ser ligada ao seu próprio escoamento, enquanto este é coerência do seu próprio escoar-se, a natureza pode ser lida e interpretada como sendo continuidade em si mesma.

No entanto, o que é contínuo, num primeiro nível de leitura, aparece como radicalmente des-contínuo por sua radical suspensão à liberdade que do contínuo é independente, porque se constitui antes, durante e depois da coerência que ela mesma a liberdade, põe.

A liberdade não se opõe à necessidade. Antes é a liberdade a raiz última de toda necessidade, como um sinal que a qualifica *exteriormente* porque lhe dá o sentido. Exteriormente se diz porque não depende intrinsecamente dos elementos constitutivos da necessidade.

A mente que opõe, separa ou exclui Natureza e História ou História e Natureza está vivendo num lamentável equívoco. E a razão deste equívoco provém da não compreensão do que é liberdade, a qual se liga intrinsecamente a realidade da História. Equivocando-se sobre o que é liberdade, a mente, que não a experimenta, não é capaz também de perceber o que é História, no sentido forte deste termo.

Por outras palavras, História só há no âmbito da liberdade. Ora, não se percebendo o que é liberdade, jamais se compreenderá o significado radical do que é História.

De fato, a liberdade é em geral concebida como uma descontinuidade dentro da continuidade ou permanência. A descontinuidade da liberdade é assim vista como rupturas acontecidas no âmbito de uma anterior continuidade ou permanência. Esta seria seu horizonte e sua base. Como se alguém pensasse: “Só é possível a descontinuidade porque há continuidade. O discreto depende do contínuo e não o contínuo do discreto.”

Ora, o que se dá com a liberdade é que ela é o descontínuo ou o discreto em si mesmo (que não se opõe ao contínuo, mas o funda pelo seu ato de negá-lo como absoluto).

A História cria as essências na medida mesma em que as opõe, negando-as porém como motivo último de sua própria criatividade. Assim, o ato pelo qual a liberdade põe as essências, é também um ato em que ela mesma se opõe. E ela só se põe na medida mesma em que nega as essências como elementos motivantes de sua determinação. A liberdade pura e simplesmente como ser, não tem motivos. É gratuidade sem explicação e o fundamento último de toda explicação possível. Ela mesma é inexplicável.

A liberdade é o desconhecido, enquanto desconhecido, e só aparece no âmbito da surpresa radical. Ela é o fundamento da nossa insegurança. Porque jamais é adquirida, jamais é acumulada. Está sempre, ao contrário, negando o adquirido e o acumulado. Porque só se dá do vazio do não acumulável e do não adquirível. É sempre nova. E sua novidade não se inscreve na história (estória), segundo o sentido comum dado a tal palavra. Pois a liberdade não se dá dentro do tempo contínuo. Nem tão pouco a História, no sentido forte deste termo, é uma questão de tempo. A História não é história, é o fundamento do histórico, entendido como continuidade. O histórico no sentido de continuidade é, paradoxalmente, a História ainda lida e interpretada superficialmente como Natureza. A História portanto não tem história. Só a Natureza tem história. Esta última é o modo da natureza tentar compreender a História, modo pelo qual a História mesma escapa à tentativa de uma leitura essencial. Não há, portanto interpretação possível da História no âmbito da simples razão histórica. Porque esta razão nega a essência da História, querendo-a afirmar prisioneira no âmbito da natureza.

Resumindo: diríamos que a História, no sentido forte, que a radica ultimamente na liberdade, não é comemorativa. É a *irrupção do novo*. E, portanto, não é de modo algum uma questão de memória.

Assim, portanto, o sentido comum de história como comemoração sintetizadora do vivido, já é outra coisa: é natureza. É natureza tentando encontrar, nos seus arquivos, aquilo que já foi História.

É que, portanto, pode ser acumulado na continuidade da memória. Também os conceitos, que só se dão no âmbito da natureza, são essencialmente memória. Ou melhor, marcos da memória que em si mesma se organiza para poder rememorar em perfeita segurança o vivido. Foi isto que Hegel não viu, isto é, a limitação dos conceitos ao âmbito da natureza. Vendo isso, compreendemos que a *síntese conceitual* da História é uma tarefa absurda. Não há saber absoluto da História. Só há *des-coberta* sempre aberta.

Referências bibliográficas:

CAMÕES, *Os Lusíadas*. [Canto V, estrofes 39-60].

HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. [Prefácio].

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. [Epítome §31].

DELLA VOLPE, Galvano. *A Lógica como Ciência Histórica*. Lisboa: Ed. 70, 1984.

LÉVI-STRAUSS, C.. A Noção de Estrutura em Etnologia. *In: Os Pensadores*, São Paulo: Abril, 1976.

Schmitt versus habermas: Sobre a democracia

Francisco Pereira de Sousa¹

A crítica schmittina a democracia liberal

Carl Schmitt tece uma crítica à democracia liberal bastante contundente para a nossa época. Segundo ele, a concepção moderna de Estado de Direito e de ordenamento jurídico correspondem ao projeto político hegemônico da burguesia liberal. A burguesia, desde que surgiu, visou apenas à neutralização da política em favor de seus interesses econômicos e de seu conceito individualista de liberdade. O resultado desse processo foi a completa submissão do Estado e da Política aos princípios individualistas, ou seja, à moral individual e ao cálculo de interesses privados. Para Schmitt, o liberalismo seria, em sua própria essência, inimigo do Estado e, por isso, não foi capaz de desenvolver uma teoria positiva do poder estatal, mas apenas de fazer restrições à sua soberania: à medida que o liberalismo avança, diminui a capacidade de ação política e de intervenção social do Estado. Schmitt rejeita a tese de que a liberdade do indivíduo estabelece um limite à atuação do Estado. Para ele, a Economia assume, no liberalismo, o monopólio das decisões políticas, e isso significa a destituição do Estado como instância política suprema.

O realismo schmittiano recusa qualquer consideração normativa da política: a política, para ele, deve ser explicada pelo que ela de fato é, e não pelo que ela deve ser. Para Schmitt, o fundamento de toda normatividade objetiva e todos os conceitos normativos somente ganham densidade quando referidos à esfera do político: ele não reconhece nenhuma esfera de validade própria das normas e regras. Contra a ideia de “império das leis” do liberalismo político, ele apregoa uma forma de “personalismo político” que afirma que o poder só pode ser atributo real de entidades concretas como pessoas e grupos, e não de entidades abstratas como leis, normas, razão, etc. A política é, assim, um espaço de relação, de conflito e disputa entre pessoas e grupos de pessoas, e não entre entidades ideais. O político é uma esfera com uma logicidade e critérios próprios, completamente impermeável a critérios morais exógenos (Cf. 1996).

O conceito de “decisionismo”, utilizado por Schmitt (Cf. 1996), expressa a negação radical dos valores liberais e a recusa em definir a política como busca do consenso e compromisso entre grupos através da discussão racional no espaço público. Schmitt fala em decisionismo político (negação de que a política seja fundada na discussão racional dos indivíduos e a afirmação de que o conceito de soberania é fundamental para pensar o político), decisionismo jurídico (crítica a toda forma de legalismo e normativismo jurídico em favor de um conceito político de lei; recusa do constitucionalismo e do conceito liberal

¹ Universidade Federal de Alagoas – UFAL

de Estado de Direito; para ele, o Direito é válido não porque tenha um conteúdo racional, mas, porque foi sancionado pelo Soberano para estabelecer tranquilidade, segurança e ordem) e decisionismo moral e teológico (negação da possibilidade de fundamentação racional das normas e valores morais; as normas resultam de decisões “do nada” e não remetem a nenhum fundamento a não ser à decisão de tomá-las como válidas).

Para Schmitt (Cf. 1996), a Política é determinada pelo par conceitual amigo/inimigo, do mesmo modo que a Moral é determinada pelos pares de opostos bom/mau, a Estética pela oposição belo/feio e a Teoria do Conhecimento pela distinção entre verdade e falsidade. O político, para ele, delimita o espaço da relação amistosa ou hostil entre grupos humanos. Os seres humanos estão sempre envolvidos em conflitos de diferentes naturezas (econômicos, religiosos, morais, estéticos etc.), mas, quando o conflito entre grupos humanos chega ao ponto extremo de eliminar o inimigo, ele representa o confronto Político.

O político, para Schmitt, constitui a oposição mais intensa e extrema entre grupos humanos. Toda e qualquer associação humana torna-se uma associação política quando: a) uns (amigos) se reúnem contra os outros (inimigos); e b) quando esse conflito envolve a possibilidade real de um combate de vida e morte entre os dois grupos (Cf. SCHMITT, 1996, p. 30). O binômio uns com outros/uns contra os outros é constitutivo da existência política. Politicamente, é mister identificar claramente quem pode representar ameaça à sobrevivência do meu grupo. Esse ato implica na criação consciente de uma unidade interna e na disposição de uma ação unitária contra o outro, para atacá-lo ou para defender-se. O inimigo (*hostilis*) é aquele que pode ameaçar e destruir a minha existência política ou a associação de seres humanos à qual pertencço; ele não se confunde com o adversário pessoal, o rival esportivo ou o concorrente econômico – não é, portanto, um adversário privado, mas um inimigo público. E já que tem uma substância específica, o político pode retirar sua força das diversas oposições da vida social (oposições religiosas, econômicas, morais etc.).

O entendimento schmittiano é que os conceitos políticos são vazios em si mesmos; eles só recebem um significado real quando referidos a grupos que concretamente são atingidos, combatidos ou refutados por meio deles. A essência do político se manifesta na guerra. A guerra é um conflito excepcional que não se deixa submeter a nenhum regramento superior, nem pode ser dirimido por uma instância imparcial. A guerra confere à existência humana a dimensão política. Um mundo sem guerra, para ele, é um mundo sem política (Cf. SCHMITT, 1996, p. 30): a guerra é o fim da ação política; ela é uma possibilidade real pressuposta no comportamento político (Cf. SCHMITT, 1996, p. 34s).

A antropologia schmittiana, por ser negativa, pessimista e exclusivista, nega o universalismo político. Ele rejeita toda teoria política que afirme a possibilidade de uma igualdade universal da humanidade. A distinção amigo/inimigo implica na negação dessa “ficção igualitarista”. O conceito de igualdade é, segundo ele, um conceito político; e não é, portanto, aplicável universalmente a todos os indivíduos ou a toda a humanidade, mas determinado politicamente a partir da decisão do Estado sobre quem são os iguais e quem são os desiguais (Cf. SCHMITT, 1993a, § 17, p. 227). Conforme a compreensão schmittiana, toda igualdade é política, específica e substancial. Igualdade é, segundo Schmitt, um conceito interno de um grupo para se referir ao estatuto político dos indivíduos em seu interior: quem não pertence ao grupo não tem o direito de ser tratado como igual.

Para Schmitt (Cf. 1996), o povo se torna uma nação quando adquire consciência política de sua unidade e pretende afirmar sua vontade soberana no “concerto das nações”. Nação significa, segundo ele, um povo organizado com capacidade de ação, com consciência de sua particularidade e vontade para afirmar sua existência política. Nação é, portanto, o povo unido por motivações políticas. O que caracteriza um povo é o pertencimento a uma associação de homens ligados por traços étnicos ou culturais (Cf. SCHMITT, 1993a, § 17, p. 231). Segundo Schmitt, a cada nação corresponde um Estado e a cada Estado uma nação. Para ele, o processo existencial de autoafirmação de um povo como nação soberana corresponde ao processo de formação de sua vontade política. Um Estado surge no momento em que um determinado povo busca afirmar sua autonomia, sendo capaz de agir segundo o esquema amigo/inimigo. É desse modo que um grupo humano se qualifica como grupo político.

Segundo Schmitt (Cf. 1996), a condição básica para o surgimento do *status* político é a homogeneidade nacional. O Estado é entendido, por ele, como a entidade ontológica referida pelo conceito de unidade política de um povo. Por meio do Estado se preservam a ordem, a tranquilidade e a segurança, e também os meios para a continuidade da unidade política. Nenhum poder público-jurídico pode ser anterior ou superior a ele em direitos. Todos os grupos sociais devem submeter-se à ordem pacificamente e reconhecê-lo como detentor legítimo do poder e fonte do direito. Nenhuma esfera de atuação pode concorrer com ele.

Conforme Schmitt, cabe ao Estado – devido à necessidade de manutenção da ordem – o direito político de, em situações críticas, determinar o “inimigo” interno e combatê-lo como se estivesse em uma guerra contra outros povos. Já que a política, para ele, envolve a diferenciação amigo/inimigo e implica uma luta de vida e morte, não tem sentido falar em política como luta entre partidos rivais no interior do Estado: uma luta entre partidos seria o mesmo que uma guerra civil. Sendo assim, a existência e sobrevivência do Estado se tornam um valor intrínseco em si mesmo, independente das normas que ele tenha (Cf. SCHMITT, 1993a, § 17, p. 22).

Segundo Schmitt (Cf. 1996), apenas ao Estado pertence o direito ao *jus belli* (o direito de exigir de que seus membros se disponham a matar ou morrer; o direito de indicar o “inimigo” e decretar-lhe guerra). Um Estado que abre mão desse direito perde a sua existência política. A guerra, por sua vez, é o caso-limite que define o estatuto político e institui o estado de exceção que requer uma decisão soberana. Já que toda unidade política pressupõe a existência de um inimigo e a coexistência de uma outra unidade política, o conceito do político implica uma pluralidade de Estados: o mundo político implica um *pluriversum* e não um *universum*. O universalismo kantiano, ou seja, o ideal de uma integração mundial das nações (direito cosmopolita) significa, para ele, a despolitização total da humanidade, e tem como função expandir a economia sobre o Estado e completar a era da completa despolitização, eliminando de vez o conceito do Estado, sua soberania e o direito dos povos à autodeterminação.

No entender schmittiano (Cf. 1993b), o liberalismo é apenas a expressão da ideologia política da burguesia. Os conceitos do liberalismo foram criados ou constituídos a partir da luta que a burguesia passou a travar, na época moderna, com o Estado absolutista. Diante dele, a burguesia foi se impondo e aumentando seu poder de influência, e garantindo legalmente a preservação de seus interesses econômicos. A dominação legal foi a arma

utilizada pela burguesia para substituir a dominação pessoal do Soberano e neutralizá-lo no espaço político.

Para Schmitt, o liberalismo postula que o poder estatal deve estar submetido a uma “Constituição” que deverá estar acima da vontade arbitrária do soberano, seja este o príncipe ou o povo, ambos inimigos políticos da burguesia. Para ele, o Estado constitucional-liberal, ao considerar a normatização legal como a expressão suprema da vontade geral, postula que todos os negócios e funções do Estado devem estar submetidos à constituição, e, ao dividir e submeter o poder estatal a um sistema de normas que estabelece sua competência, mascara o elemento pessoal da soberania sob a ficção de que são leis objetivas e não vontades humanas que governam (Cf. SCHMITT, 1993b, p. 7). Desse modo, a comunidade política se transforma em comunidade jurídica, e o Direito torna-se (em vez do Estado) o detentor do poder. O constitucionalismo liberal assume uma postura legalista. Esse legalismo se constitui na negação de toda legitimidade política baseada na autoridade e na vontade, seja do monarca ou do povo.

Para o liberalismo, a constituição é um sistema de garantias da liberdade individual burguesa. O liberalismo tornou a liberdade do indivíduo o ponto arquimediano do Direito e do Estado. A burguesia procurou, desse modo, fazer do seu conceito particular de constituição (que enfatiza a liberdade individual e a influência política da própria burguesia) o conceito universal de constituição. A Constituição do Estado de Direito moderno impõe o individualismo burguês e submete o Estado ao seu controle. Dentro desse contexto, os Direitos Fundamentais são, segundo Schmitt, a expressão da relação “liberdade ilimitada do indivíduo-poder de atuação limitado do Estado” (Cf. 1993a). A liberdade do Estado é posta, desse modo, como posterior e limitada em relação à liberdade individual, que é anterior e ilimitada.

Para Schmitt (Cf. 1993a), no entanto, o Estado não pode reconhecer – política e juridicamente – nenhuma liberdade e nenhum direito que preexistam e estejam acima dele. Somente ele pode reconhecer os direitos que preservam a esfera individual, tais como liberdade religiosa, inviolabilidade de domicílio, da correspondência e da propriedade individual; já a liberdade de imprensa e a liberdade de associação pertencem a outro tipo de liberdade que pode ter um correspondente político e podem ameaçar a unidade política do Estado. Nesse caso, o Estado não deve tratá-los como direitos individuais, mas dentro da lógica do político (Cf. SCHMITT, 1993a, § 14, p. 164s). Apenas enquanto *citoyen* e não enquanto *privatus* (*Einzelne*) o indivíduo tem direitos políticos: para Schmitt, a esfera privada dos interesses individuais é uma ameaça permanente de decomposição do Estado enquanto unidade política.

O objetivo do liberalismo é regulamentar toda a ação estatal e limitá-la a um funcionamento maquinal, calculado. A doutrina da separação e autonomização dos poderes do Estado é parte desta estratégia de esvaziamento dos poderes do Estado. Ela, segundo Schmitt, dificulta qualquer ação efetiva do poder estatal, já que para qualquer decisão é mister uma “negociação”. Nessa luta política contra o poder estatal, a teoria liberal impôs três pontos básicos para seu conceito de constituição: o reconhecimento dos direitos fundamentais do indivíduo; a separação dos poderes do Estado; e a representação política burguesa no parlamento. O Estado “de Direito” é o *status* político criado para preservar os interesses da burguesia liberal. Só é reconhecido como Estado de Direito o Estado que assume os princípios liberais (liberdade individual, direitos fundamentais,

divisão de poderes etc.). Para o liberalismo burguês, só há Constituição onde se preservam os valores liberais da propriedade privada e da liberdade individual; onde tais valores não são assegurados há despotismo, ditadura, escravidão (Cf. SCHMITT, 1993a, § 4, p. 37).

Como mostra Schmitt, a ideia de “Estado de Direito”, utilizada pela burguesia, procura desqualificar qualquer outra forma de Estado que não assuma os valores liberais. A ideia de “Estado de Direito” surgiu da luta política da burguesia para limitar o poder do soberano por meio da ordem jurídica do Estado constitucional e da representação política parlamentar. Mas, já que o Estado é a fonte do Direito, todo Estado necessariamente é Estado de Direito. Segundo Schmitt, o Estado constitucional-liberal cria a ilusão de que são as leis e não as pessoas ou autoridades quem dominam (Cf. SCHMITT, 1993b, p. 8). Leis, no entanto, não exercem poder porque pressupõem um ordenamento político que garanta sua validade, aceitação e execução. “Exercer poder” é um atributo exclusivo de indivíduos ou grupos de indivíduos, e não de entidades abstratas como normas e leis. A grande contradição do Estado de Direito liberal moderno é que ele elimina o espaço de expressão da vontade soberana ou que opõe a ordem legal à legitimidade política.

De acordo com Schmitt, o normativismo jurídico é a formulação mais acabada da ideologia política do liberalismo. Por ser uma teoria deontológica, separa ser e dever-ser, fato e norma e elimina da Teoria do Direito toda consideração sociológica e política: o ordenamento jurídico reduz-se apenas a um sistema de normas derivadas de uma norma fundamental². O normativismo é abstrato (analisa apenas as qualidades intrínsecas dos sistemas de leis sem relação com o campo sociopolítico) e formalista (defende que a validade de um sistema jurídico se mede a partir de critérios lógico-formais internos como consistência, completude, determinação etc.); ele desconsidera que o principal problema da teoria jurídica é o da sua eficácia e aplicação e não o da sua validade: ao separar Política e Direito, o formalismo jurídico esquece que todo sistema de normas pressupõe um ato de vontade política, uma autoridade, um comando (*Befehl*) para torná-lo válido. Em vez disso, a falsa pretensão de objetividade científica da “Ciência do Direito” procura fundamentar a ordem jurídica na validade impessoal de uma norma impessoal (Cf. SCHMITT, 1993c, p. 35).

O conceito schmittiano de lei se opõe ao conceito burguês. Enquanto o conceito burguês remete à tradição grega, concebendo a lei como algo racional-universal, o conceito schmittiano não irá concebê-lo como *ratio*, mas como *voluntas*. Tal como Hobbes (Cf. 2006), Schmitt compreende que a autoridade é a origem do Direito. A lei vale porque foi ordenada por aquele que tem o poder, ela não vale por razão de qualidades morais intrínsecas ou por necessidade lógica. Do mesmo modo, o que existe é uma hierarquia de homens concretos e instâncias e não uma hierarquia de normas (Cf. SCHMITT, 1993b, p. 53). Schmitt defende um “conceito político de lei” em oposição ao conceito formal de lei do liberalismo. Segundo ele, a lei emana de uma vontade política legítima, seja a vontade do monarca ou a vontade do povo. A ideia do Estado de Direito liberal remove o conceito político de lei e faz com que o sistema legal tome o lugar político da vontade soberana (o monarca ou o povo).

A Constituição é vista pelo normativismo jurídico como se fosse o próprio soberano, mas, afirma Schmitt, “somente algo concreto existente pode ser o soberano, não uma mera norma válida” (SCHMITT, 1993a, § 1, 7). Uma norma, para ser válida, pressupõe uma

2 A “Teoria Pura do Direito” de Kelsen é o principal alvo de Schmitt.

vontade política. A obediência ao Direito é um fato político e não apenas um fato jurídico. Para o decisionismo jurídico schmittiano, a existência de um ordenamento jurídico pressupõe a existência de uma vontade política. A norma não vale por si mesma – a norma, segundo Schmitt, vale apenas porque foi sancionada. Tal como Hobbes, em Schmitt o dever de obediência se dá devido à capacidade de proteção do Estado (*Protego ergo oblige*).

Enquanto para o normativismo jurídico só há Estado se antes houver uma constituição, ou seja, o Estado não aparece como criador e fonte da ordem jurídica, mas submisso a ela, para Schmitt não é a Constituição que instaura o Estado, ela reflete o grau de unidade e ordem social de um determinado Estado: o Estado não tem Constituição, ele é a Constituição (Cf. SCHMITT, 1993a). Enquanto para o Estado constitucional liberal a obediência a um ordenamento jurídico advém do conteúdo racional das suas normas, que devem ser válidas por si mesmas; para Schmitt o Estado para ter Direito não precisa de Direito: são indivíduos existentes, concretos, quem dominam e determinam a obediência. A obediência advém, segundo ele, de uma decisão da vontade soberana.

Segundo Schmitt (Cf. 1993a), Hobbes é o representante clássico do decisionismo, já que reconhece na vontade do soberano a substância decisionista da política e do Estado (segundo Hobbes “*Autoritas, non veritas, facit legem*”). Hobbes (Cf. 2006), no entanto, cedeu às pressões burguesas, tornando-se o primeiro filósofo do Estado constitucional ao aceitar que a vontade dos indivíduos preexiste ao Estado e que este último depende de um ato de vontade daqueles (contratualismo), e ao reconhecer a existência de uma esfera da consciência individual que pode desafiar a autoridade absoluta do Estado. Para Schmitt (Cf. 1993a), a filosofia política hobbesiana, ao distinguir confissão pública e fé privada, já contém as sementes da subjetividade e moralidade burguesa que resultou na emergência da teoria política liberal.

Outro dogma da teoria pura do Direito que Schmitt (Cf. 1996) procura denunciar é o axioma da ausência de lacuna do ordenamento jurídico. O positivismo jurídico acredita que o sistema de normas em sua estrutura formal é suficiente para determinar a decisão sobre todos os casos concretos de aplicação da lei. Ou seja, para o positivismo jurídico é possível deduzir do sistema de normas qualquer sentença em todos os casos possíveis. Schmitt nega que a ordem jurídica possa regular suas próprias condições de aplicação; também não aceita o axioma da ausência de lacuna do ordenamento jurídico. Nem é verdade que o juiz seja uma espécie de autômato que aplica dedutivamente a lei geral aos casos particulares, nem a ausência de exceções no ordenamento jurídico já que, segundo ele, todo ordenamento jurídico possui lacunas porque o singular não se deixa subsumir de modo puro ao universal. Sendo assim, é essencial na efetivação do ordenamento jurídico a mediação daquele que aplica a lei: na vida jurídica é essencial *quem decide*, já que o direito não estabelece quem vai e como vai aplicar o Direito. O normativismo não consegue diferenciar entre norma e aplicação da norma, ou seja, entre validade formal e realização concreta.

Para Schmitt (Cf. 1996), apenas o Estado (autoridade soberana) pode decidir sobre questões axiológico-morais. Além de deter o monopólio do poder, o Estado também detém o monopólio das decisões morais (decisionismo moral). Seria perigoso, segundo ele, se fosse permitido aos indivíduos ou grupos reivindicarem valores morais diante do Estado. Pretender normas éticas do Estado é submetê-lo à sociedade. Para Schmitt, o liberalismo político procura neutralizar o poder do Estado ao “moralizar” a política e

politizar a sociedade civil. Sociedade e moralidade devem, segundo ele, estar submetidos aos imperativos do Estado. Essa submissão ocorre porque é tarefa básica do Estado garantir a unidade política do povo e evitar que os conflitos cheguem a um grau de intensidade indesejável.

O parlamentarismo, como parte da ideologia liberal, acredita conseguir a integração social através do intercâmbio de ideias e argumentos entre representantes dos segmentos sociais – é desse modo que seriam estabelecidos os conceitos válidos de verdade e justiça. A verdade seria resultante do processo de formação da opinião pública. As decisões do Estado passam, desse modo, a depender dos arranjos parlamentares e das oscilações da opinião pública controlada pela imprensa burguesa. De acordo com Schmitt (Cf. 1996), na democracia de massa moderna o modelo parlamentar não representa a vontade geral; na verdade, o consenso é atingido através dos compromissos firmados pelos líderes partidários a portas fechadas, guiados e manipulados por interesses econômicos particulares.

A democracia liberal é, segundo Schmitt (Cf. 1996), um conceito sem substância e incapaz de formar um consenso verdadeiramente democrático; o que existe faticamente é uma mera ilusão de unidade, onde na verdade há apenas a barganha entre grupos de interesses e lobbys políticos. Para o decisionismo schmittiano não é possível o estabelecimento de normas ou valores da forma discursivo-racional: as decisões relevantes para a vida prática não podem ser resultado de deliberação ou de um consenso motivado racionalmente. Para ele, o liberalismo não é capaz de enfrentar a crise de legitimação ético-política das sociedades modernas, porque se fundamenta justamente no opinismo público e na pluralidade de visões de mundo.

O estado democrático de direito: Habermas versus Schmitt

Para Habermas (1996), a visão schmittiana naturaliza e homogeneiza o espírito popular, colocando-se em contradição com o republicanismo inspirado no direito racional. Habermas irá criticar a semelhança de significado feita por Schmitt entre os conceitos de “povo” e “nação”. E, diferentemente de Schmitt, irá afirmar que soberania popular e direitos humanos, democracia e Estado de direito estão conceptualmente interligados; já que a decisão por uma forma de legislação democrática e juridicamente positivada só pode ser executada através da exigência de reconhecimento recíproco dos direitos de cidadania, onde todos decidam o mesmo para todos. Isso exige um processo de legiferação que garanta legitimidade e que estabeleça a longo prazo a configuração do sistema das leis (soberania popular procedimentalizada).

Conforme Habermas, com a institucionalização jurídica do processo de autolegislação democrática surgem os direitos fundamentais. Perde sentido, desse modo, a reivindicação de uma retomada ou um retorno da formação da vontade política a um *a priori* substantivo de um consenso passado obtido entre membros de um povo homogeneizado num momento pré-político, como ocorre no pensamento schmittiano. Para Habermas, não é necessário um consenso básico prévio, garantido pela homogeneidade cultural, porque o processo democrático de formação da opinião e da vontade é capaz de proporcionar um acordo normativo racional mesmo entre estranhos. Ao garantir uniformemente o valor de uso das liberdades subjetivas, o processo democrático cuida para que a rede cidadã não se rompa preenchendo assim as lacunas da integração social (Cf. HABERMAS, 1996, p. 163-4).

O questionamento crítico feito por Schmitt quanto à força de integração social do Estado de direito centrado no processo democrático (Cf. SCHMITT, 1996) está embasado na crítica hegeliana ao “Estado da necessidade e da razão”, característico do direito natural moderno, e que hoje é retomada pelos comunitaristas contra os liberais. Segundo Habermas (1996), essa crítica tem como alvo a concepção atomística do indivíduo como um “eu desvinculado” e o conceito instrumentalista da formação da vontade política como uma agregação de interesses sociais. Segundo ela, os indivíduos que fazem parte do contrato social são apresentados como egoístas isolados, racionalmente esclarecidos, que não compartilham orientações culturais de valor e não agem orientados para o acordo mútuo. Desse modo, a formação da vontade política ocorre exclusivamente pelo modo de negociações a respeito de um *modus vivendi*, sem que seja possível um entendimento a partir de pontos de vista éticos ou morais.

Para Habermas, é difícil de imaginar como pessoas dessa espécie poderiam chegar, dessa forma, a uma ordem jurídica intersubjetivamente reconhecida, onde se esperaria que se forjasse uma Nação que estabelecesse uma solidariedade cidadã entre estranhos. Mas é diante desse pano de fundo hobbesiano que Schmitt recomenda como origem e fiador de vínculos normativos a origem étnica ou cultural comum de um povo mais ou menos homogêneo, diante do qual o individualismo possessivo é cego. Para Habermas, a crítica schmittiana do direito natural não acerta o alvo de uma concepção intersubjetivista da soberania popular procedimentalizada, com a qual o republicanismo tem maior afinidade (Cf. HABERMAS, 1996, p. 164-5). Para ele, sua leitura do republicanismo (dos conceitos de nação, Estado de direito e democracia) é mais apropriada que a visão schmittiana.

Segundo Habermas, uma melhor compreensão de Kant e de Rousseau irá demonstrar que a autodeterminação democrática não possui o sentido coletivista, e ao mesmo tempo excludente, da afirmação da independência nacional e da concretização da singularidade nacional, e sim o sentido de inserção de uma autolegislação que inclui uniformemente todos os cidadãos. Mas, enquanto para a visão procedimentalista habermasiana o conceito de liberdade refere-se à autonomia privada e pública, uniformemente garantidas internamente a uma associação de júrisconsortes livres e iguais, para a visão schmittiana ele se refere essencialmente à independência externa na existência de um povo (Cf. HABERMAS, 1996, p. 166-7).

Como afirma Habermas (1996), a hipótese de um povo homogêneo contradiz o princípio da voluntariedade e conduz à consequências normativas indesejáveis, porque a pressuposição de uma identidade coletiva indisponível acaba forçando à políticas repressivas, seja de assimilação coercitiva de elementos estranhos, seja de preservação da pureza do povo, mediante *apartheid* ou limpeza étnica. Segundo Habermas, o próprio Schmitt afirma que um Estado democrático perderia sua própria substância devido ao reconhecimento da igualdade geral entre os seres humanos no âmbito da vida pública e do direito geral (Cf. HABERMAS, 1996, p. 169).

Para Habermas, não se deve excluir que comunidades étnicas possam conferir-se uma constituição democrática e possam se estabelecer como Estados soberanos – na medida em que essa independência se legitime a partir do direito individual de cada cidadão a viver em liberdade, de acordo com as leis –, embora normalmente os Estados nacionais não se desenvolvam de modo pacífico, a partir de etnias individuais, que vivem de forma isolada: além de se expandir para regiões, tribos, subculturas e comunidades

linguísticas e religiosas vizinhas, eles surgem geralmente à custa de povos assimilados, oprimidos ou marginalizados. No entanto, a formação de Estados nacionais sob o signo do etnonacionalismo quase sempre foi acompanhada de sangrentos rituais de limpeza, submissão de minorias e repressão. Na Europa dos fins do século XIX e XX, ela levou até ao genocídio. Normalmente, os perseguidos se tornaram perseguidores após a sua emancipação (Cf. HABERMAS, 1996, p. 170).

A visão habermasiana também diverge da schmittiana quanto ao conceito de soberania. Segundo ele (Cf. 1996), o Estado moderno apoia-se desde suas origens no poder aquartelado do exército, da polícia e da execução penal, monopolizando, desse modo, os meios do uso legítimo da violência. Nesse contexto, entende-se por soberania interna a imposição eficiente da ordem jurídica do Estado, e por soberania externa a capacidade de se afirmar na concorrência com as grandes potências. A partir desse ponto de vista, a democratização, surgida passo a passo com a formação dos Estados nacionais, apresenta-se como a passagem do poder soberano dos príncipes para o povo. Com a autodeterminação democrática dos cidadãos muda-se a espécie e o exercício da soberania. O Estado democrático de direito revoluciona o fundamento da legitimação do poder. Mas, se por autodeterminação democrática se entende somente a autoafirmação e a autorrealização coletivas de membros homogêneos ou participantes de uma mesma comunidade, será ao aspecto da soberania exterior que se dará maior ênfase. É desse modo que uma nação garante a sua peculiaridade e poder diante das demais nações ou Estados. Segundo Habermas, embora o Estado necessite, para obter legitimidade interna, combinar-se com a soberania; o critério de legitimidade da ordem externa é, para o exercício do poder em seu interior, apenas o da manutenção da paz e da ordem (Cf. HABERMAS, 1996, p. 176).

O conceito de soberania do direito público internacional clássico proíbe a intromissão nos assuntos internos de um Estado reconhecido internacionalmente (proibição essa reforçada na Carta das Nações Unidas). A proteção internacional dos direitos humanos minou nas últimas décadas tal princípio (de não-intromissão). Schmitt se insurgiu contra essa evolução. Para Habermas, a rejeição schmittiana das intervenções baseadas nos direitos humanos se explica devido à sua visão belicista das relações internacionais e da política como um todo. Para Schmitt, como mostra Habermas, a discriminação contra a guerra de agressão é inconciliável com o *status* e o campo de ação aberto às nações, que só poderiam afirmar sua existência e suas características peculiares no exercício do papel antagônico de sujeitos soberanos do direito internacional público (Cf. HABERMAS, 1996, p. 176-7).

Schmitt: a Política e o Direito Internacional

O pacto de Kellogg-Briand, de 1928, irá introduzir no direito internacional a condenação da guerra como meio de política nacional. A criminalização da guerra de agressão é, para Schmitt (Cf. 2003), um retorno à doutrina do *bellum justum* e uma regressão à temática medieval da *justa causa belli*. Para ele, com a criminalização ou discriminação da guerra, caem as garantias processuais que o direito internacional europeu havia projetado para o “estado de guerra” na tentativa de reduzir as consequências mais devastantes dos conflitos armados.

Schmitt via na declaração de guerra feita pelo presidente americano Wilson contra a Alemanha, em 1917, e na sua afirmação de que com este ato pretendia garantir a liberdade dos povos e a paz mundial, já que a guerra alemã era uma “guerra contra a humanidade”, apenas uma dissimulação dos reais interesses particularistas americanos travestidos

com o matiz da universalidade: defesa da democracia e direitos humanos. democracia. Para Schmitt, a “doutrina Monroe” irá ter como função principal expandir a economia norteamericana segundo a lógica “universal” dos mercados econômicos e financeiros; com isso, os EUA passa a chamar para si os valores universais da democracia liberal e da liberdade de comércio mundial, assumindo uma hegemonia intervencionista para além do Caribe e da América do Sul.

O discurso de defesa da democracia e dos direitos humanos a nível internacional feito pelos EUA não convence Scmitt. Por outro lado, a “doutrina Monroe” é, para ele, uma ideologia mundial – situada acima dos Estados e dos povos – que passa a ser usada para justificar um projeto imperial que não se enquadra em qualquer definição de espaço e de limite. Com sua implantação, o império americano passa a impor ao mundo todo o seu monopólio sobre a economia, a sua visão de mundo, a sua interpretação do direito internacional, a sua própria linguagem e vocabulário conceitual.

Para Schmitt, a modificação do significado da guerra – além da universalização das instituições internacionais e da proscrição jurídica da guerra – é um outro fator que concorre para a dissolução do *jus publicum europaeum*. Para ele, essa “mudança do significado da guerra” é uma grave regressão do ordenamento jurídico internacional porque qualifica a guerra como um “crime moral contra a humanidade” e faz do procedimento judicial o instrumento à disposição das grandes potências para aniquilar moralmente os inimigos derrotados após tê-los aniquilado militarmente (Cf. 1991). Essa mudança autoriza os vencedores a esconder os próprios erros sob uma áurea de inocência e de moralidade e a apresentar a guerra vencida como “justa”.

Para Schmitt, com a queda do conceito (do *jus publicum europaeum*) de “guerra simétrica” os combatentes não são mais colocados no mesmo plano. Quando um lado é extremamente forte, ele pode discriminar jurídica e moralmente o inimigo (devido à sua superioridade militar) como um criminoso e a sua causa como a mais justa (Cf. 1991, p. 429-430). Desse modo, a guerra que se perfilará no horizonte não será apenas uma guerra global, assimétrica, “justa” e “humanitária”, mas uma guerra capaz de uma discriminação abissal do inimigo, pois assumirá a forma de uma permanente “ação de polícia”: uma polícia internacional (obviamente controlada pelo Estado mais poderoso) que usará armas de destruição em massa contra os “perturbadores da paz”. Não será uma guerra entre Estados, suscetível de se concluir com um tratado de paz, mas uma permanente “guerra civil mundial” conduzida por uma grande potência para submeter todo o planeta ao controle policial-militar (Cf. 1991, p. 430). Um mundo assim não pode afirmar-se como unido politicamente: não existe algo como uma união da “humanidade”. O poder internacional de polícia é também político, e expressão dos interesses de grupamentos políticos. É uma política pan-intervencionista: uma política da guerra civil mundial. Habermas, como veremos, contesta este posicionamento.

Com Habermas, contra Schmitt

A posição habermasiana, em relação à defesa da democracia e direitos humanos no âmbito internacional, vai de encontro ao pensamento schmittiano: ela tem como pressuposto o fato de que a intensificação do processo de globalização modificou as noções tradicionais referentes às categorias típicas ligadas ao modelo estatal que se desenvolveu a partir da modernidade (o Estado westfaliano). Para Habermas (Cf. 1998), hoje o aparato estatal não dispõe mais de condições para lidar de forma adequada com a nova realidade

do mundo globalizado: aumento de interações que são decorrentes do fluxo e da circulação de capitais e bens, das transações econômicas, do grande deslocamento de pessoas entre países, das ampliadas relações culturais e sociais entre a população planetária, e de todos os demais aspectos que intensificam a sociedade global.

A intensificação da globalização, para Habermas (Cf. 1998), passa a influir no exercício do poder político e na noção de soberania, ocasionando déficits nos espaços jurídicos e políticos da organização estatal, ocorrendo incompatibilidades da nova realidade do mundo globalizado com os critérios que definem a realidade estatal tradicional, levando a crer que as categorias paradigmáticas do Estado se encontrariam num processo de erosão, em que estariam afetadas as pretensões de segurança jurídica, a efetividade da administração estatal, a soberania, a identidade coletiva das nações bem como a própria noção de legitimidade democrática.

O intenso processo de globalização produz uma indiferenciação entre os limites do espaço doméstico dos Estados com relação ao âmbito externo, causando uma desconexão entre as constituições e os respectivos entes estatais. O constitucionalismo, que sempre foi vinculado ao ente estatal, irá se modificar em consequência das interações e influências das relações do ambiente doméstico com o ambiente internacional. Hoje, não temos mais apenas uma norma fundamental constitucional estatal e soberana, mas, diversas “constituições” de organismos internacionais supraestatais que vinculam os Estados nacionais ao seu comando.

O direito internacional apresenta, atualmente, desafios ou problemas que não se circunscrevem só ao âmbito dos Estados (a questão ambiental, o combate ao terrorismo e à criminalidade internacional, a proteção do sistema financeiro, as intervenções humanitárias, os direitos humanos, etc.), devido a um contexto internacional complexo em que temos: a presença de novos atores, uma multiplicação de fontes normativas, a internacionalização dos direitos com as interações entre nações e sistemas regionais, uma multiplicação de instâncias decisórias e a uma fragmentação desse direito. Essa complexidade não permite que os problemas fiquem circunscritos no âmbito do território nacional. Mesmo que possamos ainda nos organizar através do tradicional sistema de Estados, nos direcionamos hoje para uma sociedade mundial mais sofisticada com relação à cooperação entre os atores internacionais e ao compartilhamento de valores comuns.

Diante do nefasto cenário internacional que se configura, apostar a favor do projeto habermasiano parece, para muitos, mais sensato (Cf. SOUSA, 2018). Mesmo que tal projeto se profile apenas tenuamente e esteja ainda no plano do dever-ser (*sollen*). A temática habermasiana da constitucionalização do direito internacional como uma agenda em que se pretende a aplicação de princípios constitucionais nacionais (estado de direito, proteção de direitos humanos, democracia, etc.) na esfera internacional não desmerece tal proposta, embora não se possa concluir por uma verificação empírica do fenômeno. As potencialidades inerentes ao projeto habermasiano leva-nos a crer que tal proposta não deva ser totalmente descartada, mesmo que em um futuro distante (Cf. HABERMAS, 1998).

Identificamos que há hoje, no cenário internacional, instituições que primam pela defesa de valores (tais como os direitos humanos) e documentos que vinculam os Estados nacionais (como a carta da ONU) que direcionam para tal fim. Mesmo que a pretensão de universalidade dos direitos humanos possa ser relativizada, há internacionalmente consenso

quanto a um conjunto mínimo de valores que podem ser compartilhados universalmente, tendo como referência primeira tais direitos. A ONU possui um lugar privilegiado na configuração do direito internacional na nossa época, devido à abrangência dos seus serviços (paz, direitos humanos, comunicações, intervenções humanitárias, saúde, alimentação, meio ambiente, etc.); embora ela não se comporte ainda de modo independente em relação ao interesse dos Estados que lhe dão forma, como deseja Habermas (Cf. HABERMAS, 1998).

Muitos problemas surgem na efetivação do projeto habermasiano de implementação de espaços de diálogo e defesa da democracia e direitos humanos internacionalmente. A sociedade global ainda se encontra dividida por limites geográficos e políticos, e por diferenças de ordem econômica, social, ideológica, religiosa e cultural. O desenvolvimento econômico e social dos países e das populações ainda é bastante desigual, muitos ainda vivem na extrema miséria. Há ainda o problema do déficit democrático: os Estados são desiguais no aspecto democrático e na legitimidade do poder. As instituições e organizações internacionais também possuem déficits de democracia.

A fragmentação do direito, devido à proliferação de regimes normativos especializados (comércio internacional, direitos humanos, esporte, internet, transporte, proteção ambiental, etc.), assim como os diversos tribunais internacionais e órgãos de solução de conflitos setoriais, também constituem um problema para uma unidade do ordenamento jurídico internacional e conquista de uma democracia de cunho cosmopolita (HABERMAS, 1998). Essa fragmentação e pluralismo, devido às diversas ordens jurídicas e aos múltiplos centros de poder (nacional, internacional, transnacional, global, supranacional), põem em risco a unidade do direito internacional. Por outro lado, o ideal de unidade pode descambar no uniformismo, prejudicando a autonomia e a liberdade dos indivíduos. Esse problema alia-se ao da efetividade dos direitos humanos, que apesar dos avanços, ainda não é respeitado por muitos Estados³.

Referências bibliográficas:

HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1993a.

_____. *Legalität um Legitimität*. 5. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1993b.

_____. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1993c.

_____. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.

_____. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938). Berlin: Duncker & Humblot, 2003.

SOUSA, Francisco Pereira de. *Habermas e a Constitucionalização do Direito Internacional*. Goiânia: Ed. Phillos, 2018.

As “lições” de Bobbio para a democracia brasileira em tempo de crise

Giuseppe Tosi¹

Introdução

Norberto Bobbio viveu uma longa vida que atravessou todo o século XX (1909-2004), foi um intelectual europeu, cujo pensamento, apesar do seu eurocentrismo ultrapassou as fronteiras da Itália e obteve uma grande recepção sobretudo na Espanha e nos países da América Latina.

Bobbio exerceu o magistério em duas áreas: a Filosofia do Direito, e a Filosofia Política. Nos concentramos neste ensaio sobre a sua filosofia política, e sobretudo sobre um dos três grandes temas aos quais ele dedicou a sua pesquisa e o seu ensinamento: a democracia, (sendo os outros os direitos humanos e a paz), procurando fazer algumas relações entre as teorias bobbianas e a democracia brasileira contemporânea.

O Brasil vive um momento difícil, um tempo de crise, um tempo de exceção, de radicalização, de retrocesso nos direitos individuais e sociais. Vou evidenciar algumas características da democracia segundo Bobbio e relacioná-las com a realidade brasileira: a democracia como regras do jogo e o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff; a democracia elitista e a classe política brasileira; a democracia e as tipologias de voto no Brasil; a democracia como forma não violenta de resolver os conflitos e a crescente violência criminal e política no Brasil; a judicialização da política e a politização do judiciário: o caso da operação Lava-jato. Disso, vou retirar algumas considerações sobre a “qualidade” da democracia brasileira, os perigos que ela está passando e as perspectivas para superar este momento difícil e sombrio.

A classe política brasileira

Bobbio diz que a democracia não é “o poder do povo, pelo povo e para o povo”, mas a competição entre elites para a conquista do voto e do consenso popular; ou seja, adere à versão elitista da democracia (BOBBIO, 2002). Se isto é verdade, então a qualidade da democracia se mede sobretudo pela qualidade das suas elites políticas. Neste sentido, a classe política brasileira deixa muito a desejar, em vários aspetos.

a) O primeiro é a **representatividade social**: a composição social dos políticos em geral, nos níveis municipal, estadual e federal, é muito distante da composição social dos brasileiros. Este fenômeno é, até certo ponto “normal” em qualquer democracia liberal, mas no Brasil é excessivo e reflete as profundas desigualdades sociais do país. A classe política

1 Universidade Federal da Paraíba – UFPB

não representa a estratificação social da sociedade brasileira: pobres, negros, mulheres, camponeses, operários, indígenas, etc. não são representados senão marginalmente; enquanto alguns setores, como os empresários, estão super-representados. Isto provoca uma distorção na representação dos interesses e na agenda política do país.

b) Uma segunda característica da classe política brasileira, é o que Bobbio chamou de **persistência das oligarquias** (BOBBIO, 2000). Oligarquia no Brasil tem um significado econômico, mas também uma base familiar. No primeiro sentido, a classe política, com algumas exceções, representa a continuidade das oligarquias dominantes desde a Colônia que sobrevivem através de um processo de transformismo, de adaptação aos novos tempos sem perder o controle econômico, político e social. Mas estas oligarquias são muito parecidas com “dinastias políticas familiares”, que passam o poder entre pai, filhos, sobrinho, netos, parentes ou clientes: a classe política quase como uma “casta” política.

c) Uma terceira característica ligada a este caráter oligárquico, é o **custo proibitivo da política** que inviabiliza a participação das classes mais pobres e dificulta a mobilidade política, o surgimento de novas elites, de novos quadros dirigentes, fenômeno que Vilfredo Pareto chamava de “circulação das elites”. Esta é, para Bobbio, uma das vantagens principais da democracia, enquanto permite uma renovação através do recrutamento das elites numa base social mais ampla. Isto não está acontecendo no Brasil, senão como exceção, por exemplo na afirmação do Partido dos Trabalhadores e de outros partidos operários que abriram nova perspectivas de mobilidade política no País.

d) Um outro aspecto é a **fragmentação partidária** típica do sistema político brasileiro atual. Bobbio e Schumpeter afirmam que uma das características da democracia é a possibilidade de escolher entre opções ideológicas diferentes e alternativas (BOBBIO, 2000; TOSI, 2016). Mas no Brasil existem atualmente mais de trinta partidos, o que obviamente não significa que existam trinta diferentes ideológicas políticas. Esta estrutura partidária só faz acentuar o fisiologismo e inviabilizar a governabilidade, uma vez que toda medida do governo tem que ser barganhada cada vez e não se pode confiar numa dialética situação/oposição. As votações nas câmaras e assembleias não passam muitas vezes pela posição partidária, mas pelos interesses em jogo: são mais importantes as várias “bancadas”, do que as siglas partidárias; por exemplo, a aliança entre os fundamentalistas religiosos com a bancada da bala, dos latifundiários e grandes empresários.

Os fenômenos acima descritos vêm a confirmar o que Bobbio chamava de “promessas não cumpridas” pela democracia, ou seja, a ideia de que o representante **representa os interesses gerais**, o “bem comum” e não os interesses particulares, da família, do grupo, da região que o elegeu (BOBBIO, 2000). Apesar de tantos anos de democratização, e das exceções de políticos dedicados à causa do bem comum, prevalecem ainda comportamentos clientelistas, de uso privado da coisa pública, de falta de espírito cívico em grande parte da nossa classe política; o que demonstra uma falta de valores ético-políticos que orientam o discurso e a prática dos políticos brasileiros, e um baixo nível de educação e de cultura política.

A educação dos cidadãos: a tipologia do voto

Mas esta classe política não está lá por vontade própria, ela foi eleita pelos cidadãos brasileiros. Bobbio acreditava que a democracia educaria o cidadão, seria um processo de educação para a cidadania; mas parece que isto não está acontecendo no Brasil, ou está acontecendo de forma insuficiente.

Os sociólogos e cientistas da política afirmam que existem, pelo menos, quatro tipos de voto:

a) o **voto de cabresto**, que é o voto imposto por um líder político devido à sua autoridade e ao seu poder sobre um determinado grupo de eleitores. Esses líderes controlam assim os chamados “currais eleitorais” e o cabresto é uma metáfora do controle estreito que eles exercem sobre este “curral”. É o voto típico de época do coronelismo, quando na República Velha o sufrágio, que era censitário, foi ampliado, porém através de um sistema de controle sobre os eleitores, exercidos pelos donos do poder econômico e político. Hoje, parece que este voto está em via de desaparecimento, só sobrevivendo em lugares mais distantes dos centros urbanos; mas há novos currais eleitorais, como por exemplo, os dos fundamentalistas religiosos que não têm escrúpulos em transformar o púlpito em palanque político;

b) o **voto clientelista**. O coronel não precisava comprar os votos, a sua autoridade era tão grande que bastava a sua palavra, e se não bastasse, ele tinha fortes argumentos de persuasão e de coerção a seu dispor, que dispensavam a compra de votos. O voto clientelista² é já expressão de uma realidade diferente, mais complexa, sobretudo urbana na qual o líder político não controla toda a estrutura social de uma região e sofre inclusive a concorrência de outros líderes. Neste caso, a fidelidade ao líder não é mais tão forte, e precisa ser comprada. A compra ou troca de votos, no Brasil é ainda uma prática bastante difusa e corriqueira nas eleições sobretudo nos níveis municipal e estadual;

c) O voto de **opinião** é um voto mais livre, que é dado a um candidato ou a um partido, com o qual o eleitor se identifica; uma identificação que não é necessariamente ideológica, às vezes é determinada por motivos de simpatia, e geralmente é um voto dado mais ao candidato que ao partido: como no voto populista. Neste caso, o eleitor não é obrigado a votar por coerção nem vende o seu voto, mas o oferece livremente por convicção, por identificação com a pessoa, ou o discurso do candidato;

d) O voto **ideológico** é um tipo de voto de opinião, só que vai mais para o partido do que para o candidato. O eleitor se identifica com a ideologia do partido, e exige do candidato uma coerência programática, ética e política com esta ideologia. O voto ideológico teve uma difusão nas democracias ocidentais durante a guerra fria, no combate entre socialismo e capitalismo. No Brasil o voto ideológico de esquerda se expressou historicamente nos partidos comunista e, e em época mais recentes no Partido dos Trabalhadores; mas nos últimos anos está surgindo um voto ideológico de extrema direita, que prega à volta à ditadura militar e a medidas autoritárias e liberticidas, que constitui uma ameaça para a consolidação da democracia brasileira.

O voto em democracia é quantitativo, uma pessoa um voto; mas há também uma “qualidade” do voto que expressa o nível de competência política do eleitor, ou seja, a existência de condições mínimas para poder votar de forma consciente: ser formado e ter acesso às informações, ter liberdade para formar a sua opinião, ter asseguradas as condições básicas de vida para poder participar da atividade política. Mas não devemos confundir competência política com níveis de educação formal: um cidadão pode ter uma educação formal baixa, ou ser até analfabeto e ter a competência política para escolher e entender o jogo político³.

2 Os *clientes* eram, na antiga Roma, as pessoas que viviam no círculo de um homem político rico, que os mantinha em troca de apoio; seriam algo parecido com atuais “cabos eleitorais”.

3 Este é pressuposto da democracia que está no “mito fundador da democracia” de Protágoras, no qual se afirma que Zeus ordenou que a técnica ou arte ou virtude política fosse distribuída igualmente e indistintamente entre todos

O respeito das regras do jogo: o *impeachment*

A democracia é para Bobbio, *prima facie*, o respeito de um conjunto de regras do jogo. Bobbio ficou famoso na filosofia e na ciência política por ser um dos principais expoentes da teoria procedimentalista da democracia; segundo a qual, uma definição mínima de democracia implica no respeito de alguns procedimentos consensualmente pactuados e coletivamente respeitados. As regras principais são as seguintes:

- a) Todos os cidadãos que tenham atingido a maior idade, sem distinção de raça, religião, condições econômicas, sexo, etc. devem gozar dos direitos políticos, isto é, do direito de exprimir com o voto a própria opinião e/ou eleger quem a exprima por ele;
- b) o voto de todos os cidadãos deve ter peso idêntico, isto é, deve valer por um;
- c) todos os cidadãos que gozam dos direitos políticos devem ser livres de votar segundo a própria opinião, formando-a o mais livremente possível, isto é, em uma livre concorrência entre grupos políticos organizados, que competem entre si para reunir reivindicações e transformá-las em deliberações coletivas;
- d) devem ser livres ainda no sentido em que devem ser colocados em condições de terem reais alternativas, isto é, de escolher entre soluções diversas;
- e) para as deliberações coletivas como para as eleições dos representantes deve valer o princípio da maioria numérica, ainda que se possa estabelecer diversas formas de maiorias (relativa, absoluta, qualificada);
- f) nenhuma decisão tomada pela maioria deve limitar os direitos da minoria, em modo particular o direito de tornar-se, em condições de igualdade, maioria (BOBBIO, 2000, p. 56).

As regras incluem também a forma de governo, a separação dos poderes, as atribuições do Estado e a garantia dos direitos fundamentais.

Os recentes episódios da política brasileira mostram a importância do respeito dessas regras e ao mesmo tempo a fragilidade das mesmas: pensamos no rito do *impeachment*. É um exemplo claro de que é ingênuo pensar na democracia somente como regras do jogo: as regras se jogam num contexto de relações de forças sociais, políticas, econômicas. Os realistas políticos sabem muito bem isso: em política vale a lógica do amigo e do inimigo. Muito antes de Carl Schmitt ter elevado esta regra à essência, ao *quid* do “conceito do político” (1994), os coronéis brasileiros já a conheciam: “Para os amigos tudo, para os inimigos a lei”, “manda quem pode e obedece quem tem juízo”. Diante disso não tem regra que aguento.

Por isso, têm razão os que definem o *impeachment* como golpe (CITTADINO, 2016): no presidencialismo, o mandato é assegurado por um período fixo e só pode ser retirado por crime de responsabilidade. Não é suficiente a perda do apoio político no congresso para fazer cair o governo, como acontece no parlamentarismo. E há de se concordar que o “crime” de responsabilidade das chamadas “pedaladas fiscais” ou é inexistente, ou tem o benefício da dúvida (*in dubio pro reo*) ou é desproporcional à perda de um mandato de uma presidente eleita com 54 milhões de votos, como já afirmaram eminente juristas e tributaristas. Se assim fosse, todos os governadores e os presidentes anteriores deveriam ter sido submetidos ao *impeachment*.

os homens. O sofista respondia assim a Sócrates que defendia uma competência específica para participar da vida política (PLATÃO, 2002).

Que uma câmara, presidida por um réu em vários processos de corrupção e composta por dezenas de parlamentares acusados de crimes graves derrube uma presidente que não é ré em nenhum processo, é algo que nos deixa indignados!

O impeachment é uma **ruptura institucional profunda**, que numa democracia só deve ser utilizada como *extrema ratio* em casos gravíssimos, porque suspende um princípio fundamental da democracia que é o voto popular, e tem consequências: o ex-presidente FHC declarou, num momento de lucidez, que é como a bomba atômica, se ameaça, mas não se joga; no entanto decidiram, com a aprovação dele, de jogar esta bomba com consequências nefastas e perversas para a nossa democracia e os direitos.

Democracia e violência

Uma característica fundamental da democracia segundo Bobbio é o ideal da não-violência. A democracia é o regime político que permite a existência dos conflitos, que não reprime, mas administra os conflitos, que garante o pluralismo ideológicos e de interesses; porque é no conflito social, na luta de classe, na competição política que se forjam as elites políticas, portanto o conflito é benéfico e indispensável (como já haviam visto, agudamente, Maquiavel e Marx, e enfatizado Claude Lefort).

Porém, a característica da democracia, que a diferencia de outros regimes, é que tal conflito é resolvido de forma não violenta. Bobbio afirma que jamais esqueceu o ensinamento de Karl Popper (em *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*) segundo a qual a democracia é o regime de governo onde o competidor não é considerado um inimigo a ser destruído, mas um adversário que, amanhã, pode se tornar governante, sem derramamento de sangue (*sine effusione sanguinis*) (BOBBIO 2000, p. 38).

Mas é justamente o tema da violência que deveria estar no topo das nossas preocupações. A verdadeira ameaça para a convivência democrática, o que assusta, o que faz a diferença com outros países democráticos é **esta absurda onda de violência**. O Brasil é o país onde morre mais gente de morte violenta por habitante que em qualquer outra parte do mundo, inclusive os países que estão em guerra. É uma ameaça aos direitos humanos, porque o Estado não consegue proteger o direito fundamental à vida de uma grande parcela dos seus cidadãos, sobretudo dos jovens negros e pobres. É uma ameaça à democracia porque gera um medo real e amplificado pelos meios de comunicação que estão lucrando sobre este medo; e o medo não é bom conselheiro, sempre tende para soluções autoritárias.

O congresso eleito na eleição passada já em um indício desta tendência, que só vai se agravar se não se conseguir estancar a violência. Precisamos fazer muito mais, promover todos juntos um verdadeiro pacto pela vida que reúna situação e oposição, direita e esquerda, sociedade civil e Estado, forças de segurança e academia, porque se trata de uma verdadeira esfinge, que não estamos conseguindo decifrar e que nos está literalmente devorando.

Mas junto com a violência criminal está aumentando a violência política. Continuam na mais completa impunidade os assassinatos de líderes populares, indígenas, camponeses, de defensores dos direitos humanos. O último exemplo estarrecedor é o assassinado da Marielle Franco e do motorista Anderson Gomes: uma mulher vinda da favela, negra, homossexual que possuía uma grande inteligência e uma forte liderança política, que denunciava a ação da polícia, das milícias e dos grupos de extermínio que continuam

atuando livremente e constituem a herança mais perversa da ditadura, com a participação de policiais e políticos, ou seja, uma violência com a cumplicidade do Estado.

A polícia brasileira possui os maiores índices de letalidade, mas também de mortalidade, é uma das mais violenta do mundo, mas também é uma das maiores vítimas: há um círculo vicioso entre repressão e violência policial (pensamos só ao número enorme de execuções extrajudiciais num país como o Brasil que não tem nem a pena de morte nem a pena perpétua) e de resposta igualmente violenta do crime organizado, que põe em movimento um círculo que, até o momento, ninguém consegue estancar. Há dentro do Estado um embrião de Estado policial extremamente perigoso que foge do controle dos aparelhos de fiscalização.

Esta violência alimenta e é alimentada por um clima de **ódio** que está sendo espalhado na sociedade sobretudo após a última campanha eleitoral e durante o processo de impeachment: ódios de tipo regionalista (contra os nordestinos), racista (contra os negros), sexual (contra as mulheres e a população LGBT), social (contra os pobres) ou ideológico (contra o comunismo) e em geral contra os direitos humanos! Este ódio é perigoso porque pode revelar um “ódio à democracia” como diz o título do livro de Jacques Rancière (2014).

Há movimentos que defendem posições de extrema direita, que apelam à intervenção militar, ao golpe e outros tipos de atalhos autoritários, e que se manifestam nas ruas e nas redes sociais e na mídia e constituem um perigo para a democracia. Que “os defensores dos direitos humanos são defensores de bandidos” é um jargão tão difundido que é difícil desconstruir, porque é massificado cotidianamente pelos meios de comunicação e como já dizia Goebbels, o ministro da propaganda de Hitler, “uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade”. Nós, defensores dos direitos humanos, estamos perdendo a batalha ideológica, que é a mais importante!

A herança da ditadura militar: as falhas da transição democrática.

Esta questão está ligada também ao nosso processo de justiça de transição (FERREIRA, 2014), que demorou muito a acontecer e que foi bastante limitado. A justiça de transição se fundamenta em 4 pilares:

a) a **justiça**, ou seja, a punição dos agentes públicos culpados, caminho este que foi barrado no Brasil, ou que está muito difícil após a decisão do STF em resposta à ADPF da OAB que reconhece a validade de Lei de Anistia.

b) A reparação **moral e econômica**, que embora tardiamente estava sendo feita com o trabalho magnífico da Comissão de Anistia que examinou mais de 70.000 processos, e realizou dezenas de caravanas da anistia em vários Estados; e que agora está ameaçada no governo Temer.

c) A reconstrução da **memória histórica** que teve um grande impulso com a Comissão da Verdade Nacional e as comissões da verdade estaduais e municipais e das universidades e ONGs.

d) Finalmente, o aspecto mais importante é a **reforma das instituições violadoras dos direitos humanos**, para criar instituições públicas sempre mais consoantes com o Estado Democrático de Direito, que avançou, mas de maneira insuficiente, sobretudo no âmbito da segurança pública e da polícia militar.

Essas falhas na transição democrática levam sempre mais analistas a afirmar, inspirados em Giorgio Agamben (2004), que não vivemos num Estado Democrático de Direito, mas num Estado de exceção permanente, que ameaça a consolidação da democracia (TELES- SAFATLE, 2010; TOSI, 2017).

A democracia pluralista e o oligopólio da informação

Uma outra característica da democracia, segundo Bobbio, é o pluralismo político, ideológico, religioso, moral. Já os clássicos do liberalismo como Tocqueville e Stuart Mill alertavam para o perigo da democracia se transformar numa tirania da maioria ou da opinião pública, quando não é garantido o pluralismo.

Neste sentido, não combina com a democracia a falta de contraditório político nos meios de comunicação: não existe debate de opiniões a favor ou contra, não temos jornalismo político no Brasil, devido ao oligopólio das TVs privadas e à incapacidade das TVs públicas de competir com a audiência dos oligopólios privados.

Soma-se a isto o fenômeno dos programas policiais que espetacularizam a violência e incitam à intolerância e que, pela grande audiência, lucram com as desgraças alheias, aumentando a sensação de violência e alimentando o círculo vicioso.

A informação alternativa ainda é possível graças à internet, aos blogs, aos portais, aos *twitter*, *facebook*; embora estes meios também espalham muito boatos, mentiras, falsas notícias e sobretudo ódio e preconceitos de forma incontrolável.

O combate à corrupção e a antipolítica

A democracia pressupõe, como Bobbio afirmava quando o Kant de *Para a Paz Perpétua* (BOBBIO, 2000) a publicidade dos atos públicos, contra o segredo, e o combate à corrupção, que é um tema clássico e recorrente da filosofia política de todos os tempos.

Corrupção significa, numa primeira definição, a utilização da coisa pública para fins privados. Neste sentido há uma corrupção legalmente permitida, que é aquela que dá privilégios a certas categorias de pessoas, privilégios que a grande maioria dos cidadãos comuns não possuem. Esta corrupção é mais difícil de combater, porque é legalizada e é muito mais difundida do que se imagina, numa sociedade onde corporações, castas, grupos econômicos, lobbies, etc. conseguem vantagens e favores que o cidadão e o trabalhador comum não possuem.

Num sentido mais restrito, há a corrupção ilegal, que no Brasil, como em outros países, se tornou um sistema, uma prática corriqueira de promiscuidade e conivência entre o mundo político e econômico, para o financiamento dos partidos, ou de interesses pessoais, ou de ambas as coisas: ao final vivemos num sistema capitalista onde está na economia o verdadeiro poder, nem tanto oculto.

É preciso combater a corrupção por vários motivos: morais, porque cria um mal costume, econômicos, porque dá vantagens indevidas a determinados grupos empresariais em detrimento de outros, políticos, porque dá mais poder a determinados partidos políticos em detrimento de outros, jurídicos porque se trata algo ilegal.

Mas é preciso combater a corrupção no respeito das garantias e dos direitos individuais, sem fazer do combate à corrupção uma arma ou um pretexto para a luta política. Se combate a corrupção com medidas jurídicas repressivas, mas também com

medidas preventivas que combatam a cultura da corrupção que invade não somente o Estado, mas a sociedade.

Mas as medidas que mais repercutem são as repressivas: todas as semanas a Polícia Federal cumpre operações de grande vulto para desmontar quadrilhas de criminoso e prender políticos corruptos. É possível que estas ações mudem o comportamento político, e impulsionem uma reforma política, que todo o mundo diz desejar, mas que é muito difícil de realizar; mas é também possível (e até mais provável) que nada mude se não muda o costume político dos eleitos e dos eleitores.

Mas há alguns problemas neste combate à corrupção. Os advogados de defesa dos políticos acusados e a OAB se queixam da equivocada aplicação da “teoria do domínio de fato”, do abuso do instrumento das conduções coercitivas, do abuso das medidas cautelares como a prisão preventiva, do abuso da delação premiada e das gravações, assim como do vazamento seletivo das informações sigilosas. Muitos analistas do direito estão denunciando que os métodos da operação são métodos de exceção, mas a exceção pode ser justificada por um curto período e por casos realmente excepcionais, mas não pode se tornar permanente, pena se transformar numa ditadura do judiciário.

O caso paradigmático dos métodos de exceção é a prisão do Presidente Lula, processo no qual todos esses abusos e arbitrariedade foram cometidas com a agravante de que o processo é muito frágil, as provas inconsistentes, a penalidade desproporcional, o Juiz deu amplas provas de não ser isento, mas de ter já decidido antecipadamente a condenação, como denunciam detalhadamente estudiosos de várias disciplinas (PRONER, 2018), que o tornam um claro exemplo de uso político da justiça e de perseguição política via judiciário, que provoca uma grave interferência no jogo político e na campanha eleitoral.

Esta maneira de combater a corrupção tem consequências políticas. Há uma espetacularização da corrupção, os meios de comunicação divulgam amplamente as investigações com notícias diárias que aumentam a percepção de corrupção na ausência de debate político público sobre o que está acontecendo. A conclusão a que a população é levada é que “a democracia brasileira é uma farsa”, que “todos os políticos são corruptos”, “todos são ladrões”, os cidadãos não confiam em nenhum político, em nenhum partido, não se sentem representados, etc.

Isto provoca a “antipolítica”, ou seja, uma reação generalizada contra a política e os políticos. Inevitavelmente esta reação leva à tentação de atalhos autoritários ou demagógicos, aparecem os salvadores da pátria, os populistas que prometem soluções fáceis para problemas difíceis e complexos. O quadro se torna assim preocupante para a consolidação da democracia no Brasil com perigos de retrocessos autoritários.

Mãos limpas e Lava-Jato

A respeito do combate à corrupção no Brasil, muitos analistas fazem uma comparação entre a operação Lava Jato e a operação mãos limpas (*mani pulite*), que se desenvolveu na Itália pelos procuradores e juízes de Milão no meados dos anos noventa. A distância de 20 anos, a opinião na Itália sobre *mani pulite* mudou bastante, depois do entusiasmo inicial. Hoje, são pouco os que a defendem vistos o resultado, que foi o fim de um sistema político e a sua substituição por um sistema ainda pior, mas não o fim da corrupção que continuou e continua como ou mais do que antes.⁴

4 Em 2017, Antonio di Pietro, que foi o Promotor que mais atuou no caso *Mani Pulite*, deu uma entrevista onde faz uma autocrítica chegando a afirmar que “destruímos um sistema político corrupto, mas deixamos um vazio”. Disponível em:

A operação Mãos Limpas provocou um terremoto político que resultou no fim dos dois principais partidos que davam sustentação ao governo há mais de 40 anos, a Democracia Cristã e o Partido Socialista. Se abriu assim, de repente e inesperadamente, um vazio político que foi preenchido por Sílvio Berlusconi, um dos homens mais ricos do país e dono de redes privadas de televisão que, em poucos meses, - utilizando como base de sustentação o seu dinheiro, os funcionários das suas empresas e o apoio das suas televisões - conseguiu ganhar as eleições em aliança com a extrema direita neofascista, que até então havia ficado fora do jogo político, e da nova direita separatista. O detalhe paradoxal é que Berlusconi era o financiador do Partido Socialista e estava envolvido até o pescoço no sistema de corrupção, mas conseguiu se fazer passar como o “salvador da pátria”, o “antipolítico”, o empresário que não precisava roubar, e utilizou até o discurso anticomunista, apesar da queda do muro de Berlim. Um discurso que Umberto Eco chamou de “populismo mediático”.

O que podemos aprender da operação Mão Limpas e da operação Lava Jato que nela se inspira? É claro que a ascensão de Berlusconi não foi somente fruto da operação Mãos Limpas, mas da própria fragilidade do sistema político-partidário italiano; o que vale, ainda mais, para o sistema político brasileiro, que precisa de uma profunda reforma política, que até agora ninguém conseguiu ou quis fazer.

É claro também que a operação italiana tem em comum com a operação brasileira a antipolítica: a mensagem é que “todos os políticos são ladrões” “todos são corruptos” “todos são iguais”, o que na Itália chamamos de “qualunquismo”, do nome de um partido populista de direita dos anos 50, (*il partito dell'uomo qualunque – o partido do homem qualquer*) que teve um efêmero sucesso, e que contrapunha “o povo honesto e trabalhador” ao “político desonesto e corrupto”.

Esta comparação é muito simplista. Recentemente na Itália o ISTAT (o IBGE italiano) realizou pela primeira vez uma pesquisa sobre corrupção nas famílias italianas⁵. A pesquisa mostrou que a Itália está entre os últimos países no índice de transparência, (160º lugar sobre 176), ou seja, que a corrupção continuou ou piorou; e que a corrupção não é só dos políticos ou dos funcionários públicos, mas é praticada por milhões de italianos. Pelo menos, 1,7 milhões de famílias se envolveram em casos de corrupção: suborno de funcionário para não pagar multas, ou para arranjar emprego, passar em concursos, falsificação de documentos, evasão fiscal, etc. Acredito que uma pesquisa feita no Brasil daria resultados parecidos. O que mostra que a solução não está nas medidas repressiva, mas nas medidas preventivas que atuam na formação e na cultura de uma sociedade.

Esta sensação generalizada de corrupção, que está se repetindo nos mesmos moldes no Brasil, está dando chance de sucesso a figuras autoritárias que não têm nenhum compromisso com a democracia. A política é necessária e precisa de mediações; não há alternativa à política se não mais e melhor política, não há alternativa aos partidos senão menos e melhores partidos, não há alternativa nem atalhos à democracia senão mais democracia. As manifestações de 2013 mostraram que sem uma saída ou uma proposta política as reivindicações caem no vazio e o sistema continua o mesmo.

<http://www.ilsussidiario.net/News/Politica/2017/9/9/L-INTERVISTA-Di-Pietro-con-Mani-pulite-ho-distrutto-la-politica-senza-costruire-nulla/781647/>

5 Disponível em: <https://www.istat.it/it/files//2017/10/La-corruzione-in-Italia.pdf>

Judicialização da política (e da academia) e politização do judiciário

Estas reflexões levam a outro fenômeno relevante que está acontecendo no Brasil hoje: a judicialização da política, que tem como contraponto à politização do judiciário. É obvio que, nestes dois fenômenos, há uma responsabilidade primária da política, que pratica e encobre a corrupção e que joga para a justiça resolver os problemas que não sabe resolver internamente, sobrecarregando assim o sistema judiciário.

Mas hoje aparece sempre mais claro que o combate à corrupção faz parte de um jogo político para definir quem manda no Estado e no País, em uma disputa entre os três poderes, as corporações, os grupos econômicos que estão se aproveitando da situação para defender os seus interesses e implementar a política de retirada de direitos sociais e de venda do patrimônio público a grupos privados nacionais e estrangeiros.

Este uma parte do fenômeno mais amplo da judicialização de todas as relações sociais. O Brasil é o país onde há quase 100 milhões de ações na justiça, que possui o maior número de Faculdades de Direito do mundo, que produzem milhares de bacharéis que sonham em serem advogados, promotores, juízes, procuradores, defensores públicos ou simplesmente assumir um cargo administrativo no judiciário; carreiras entre as mais cobiçadas pelos altos salários, pelo poder e prestígio social, processo que alimenta uma litigiosidade que sobrecarrega o sistema judiciário e aumenta o custo já alto de manutenção do sistema de justiça.

O episódio estarrecedor do suicídio do Reitor da Universidade de Santa Catarina deve nos fazer refletir sobre esta situação sempre mais intolerável. Há uma lógica jurídica que está se sobrepondo à lógica acadêmica: todo funcionário público é considerado culpado, ou pelo menos suspeito, até que prove o contrário; os reitores não fazem nada sem o aval da procuradoria, os procedimentos internos são sempre mais não somente burocratizados, mas judicializados; uma seleção para mestrado dura meses e dificilmente termina sem uma recurso à justiça; a autoridade acadêmica dos professores individualmente ou como colegiado é continuamente posta sob suspeita; descobrir e punir um plágio, que está se tornando algo corriqueiro na academia, se torna sempre mais difícil devido aos recursos à justiça. Não vai demorar muito, se já não aconteceu, que ao reprovar um aluno o professor receba um mandato de segurança, porque não deu a ele “o amplo direito de defesa e de contraditório”. O sacrifício do Reitor de Santa Catarina deve soar como um alarme para esta situação que dificulta e em certos casos inviabiliza o correto funcionamento das universidades e a sua expansão e consolidação.

Concluindo

Nenhum grande país do mundo se tornou tal sem um **espírito cívico difundido entre os cidadãos e a classe política**; que não deve ser confundido com a retórica do amor à pátria ou o nacionalismo (embora estes também são valores se bem entendidos), mas com o espírito republicano: o respeito à coisa pública, a preocupação não somente com o meu direito, mas com o direito do outro também, o sentido não só do direito mas da responsabilidade, a tolerância para com a ideia, a religião a opção de vida dos outros, etc. Nenhum grande país de mundo se desenvolveu sem cultivar o espírito público, o cuidado com a coisa pública, cada um da sua maneira, no respeito das suas tradições.

O Brasil cresceu economicamente, mas a educação e a cultura não estão acompanhando este crescimento e menos ainda a consciência cívica. Só para dar um exemplo: na época da

ditadura militar havia disciplinas que se ensinava nas escolas de primeiro e segundo grau intitulada “Educação moral e cívica” e no ensino superior se chamava de “Organização Social e Política do Brasil” e “Estudos de Problemas Brasileiros”. Foram retiradas do currículo no período da redemocratização, justamente porque eram disciplinas imposta pelos militares com conteúdos incompatíveis com os valores democrático.

No entanto, permaneceu um “vazio” e não foi substituída por outra disciplina ou outros conteúdos. Há anos, o Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos (criado em 2003) e vinculado à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência de República, elaborou o Plano Nacional de Educação em DH, que prevê, entre outras medidas, o ensino de “**ética e cidadania**” e dos direitos humanos, como disciplina o tema transversal, desde o ensino básico até o ensino superior (BRASIL, 2007). O Conselho Nacional de Educação, em 2012, estabeleceu diretrizes nacionais para a educação em direitos humanos em todos os níveis de ensino (BRASIL, 2012).

Não sou daqueles que acreditam que a educação vai “salvar o mundo”, mas ela pode ajudar no crescimento da consciência cívica dos cidadãos, sem a qual a “qualidade” da nossa democracia deixará sempre a desejar. A batalha mais importante é a ideológica, e nisso a educação tem um papel relevante.

A democracia brasileira está atravessando um momento muito difícil. A crise política associada à crise econômica, ou a crise econômica agravada pela crise política provocam uma crise de valores e de confiança na democracia. Vivemos tempos complexos e sombrios, sobretudo após a retirada da presidenta Dilma da Presidência da República e a prisão do Presidente Lula, num movimento que se percebe sempre mais claramente como um golpe institucional e uma exceção ao Estado Democrático de Direito, somando com as inúmeras exceções que se acumulam todos os dias.

Tudo isto provoca uma grande frustração e desilusão dos cidadãos com a democracia, uma sensação generalizada de caos e de desordem, que pede o “homem forte”. Estamos claramente num período de retrocesso e diante de uma derrota política que está tendo consequências graves. No entanto, a democracia não é algo estático, mas um processo em contínuo movimento, que comporta avanços e retrocessos; mais do que falar em democracia, deveríamos falar em processo de democratização permanente.

Consolidar o processo democrático significa, antes de tudo, evitar perigosos retrocessos e continuar com pequenas e grandes reformas das instituições e das ideologias, para que a democracia faça parte integrante da nossa sociedade, da nossa cultura, do nosso senso comum e não somente das nossas leis. A nossa contribuição como intelectuais em sentido amplo (Gramsci) é o debate ideológico, podemos perder o governo, mas não a batalha mais importante, a das ideias, a hegemonia ideológica, sem a qual perdemos a nossa própria razão de existir.

A história dá idas e voltas, agora estamos por baixo, sofremos uma série de derrotas, e as derrotas se pagam em política, mas as coisas podem mudar. Devemos ter a confiança do estado democrático de direito, não temos alternativas se não resistir, denunciar, protestar, reagir, se solidarizar, mudar as correlações de força: o Brasil já viveu tempos piores e precisamos confiar no trabalho que realizamos nesses anos todos. A arma dos que combatem à democracia sempre foi o golpe de Estado e a ditadura, não há, porém, para o povo, para os trabalhadores, para o país, para a política e para a economia, alternativa fora da democracia.

Há, porém, limites superados os quais a exceção se torna a regra e saímos do Estado de direito para entrar num estado de exceção permanente, que alguns dizem que já começou e que nos levaria para o aprofundamento e o agravamento da crise social, da violência e da barbárie que estão perigosamente se instalando no país (TOSI, 2017).

A nossa tarefa como militantes, como intelectuais e como cidadãos é impedir com todas as nossas forças que isso aconteça. É uma tarefa que podemos perder ou ganhar, mas que é quanto mais necessária nesses tempos sombrios que o Brasil está vivendo, para o êxito da qual precisamos da contribuição de todos os se preocupam com a defesa da democracia como uma conquista civilizatória para o nosso país.

Nunca foi tão atual o lema: direitos humanos ou barbárie!

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Homo Sacer II, I. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Apresentação de Celso Lafer; trad. Carlos Nelson Coutinho. Nova Edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *Direita e esquerda - As razões e significados de uma distinção política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2001.
- _____. *Ensaio sobre a ciência política na Itália*. Trad. Maria Celeste F. Faria Marcondes. Brasília: UnB, 2002.
- _____. *Liberalismo e democracia*. 6ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- _____. *O futuro da democracia*. 9ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política* (2 volumes). Trad. Carmen C. Varrialle, Gaetano Loiai Mônaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Cacais, Renzo Dini. Brasília: UnB, 1998.
- BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos*. Brasília, 2007. Disponível em: <http://new.netica.org.br/prevencao/cartilha/plano-educdh.pdf>
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Diretrizes Nacionais para a educação em Direitos Humanos*. Brasília: MEC, 2012. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rcp001_12.pdf
- CITTADINO, Gisele et alii (org.). *A resistência ao golpe de 2016*. São Paulo: Editorial Práxis, 2016.
- FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra, e alii (org.). *Justiça de Transição. Direito à justiça, à memória e à verdade*. João Pessoa, Editora da UFPB, 2014. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/wp-content/uploads/2015/12/justica_de_transicao.pdf
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém-PA: UFPA, 2002.
- PRONER, Carol, et alii. *Comentários a uma sentença anunciada. O Processo Lula*. Bauru: Editorial Práxis, 2018.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TELES, Edson- SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura. A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- TOSI, Giuseppe. *O que resta da ditadura? Estado democrático de direito e exceção no Brasil*. IHU ideias, Ano 15 – nº 267 – Vol. 15 – 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/267cadernosihuideias.pdf>
- TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, (Vol. 1 e 2). Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/wp-content/uploads/2015/11/Norberto-Bobbio-Vol1.pdf>
- TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, e relações internacionais*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013 (Vol. 1 e 2). E-book Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/wp-content/uploads/2016/03/EBOOK_BOBBIO_VOL1.pdf
- TOSI, Giuseppe. *10 lições sobre Bobbio*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

A globalização desde a América Latina e o que pode unir liberais e marxistas para a democracia no sec. XXI

José Marcos Miné Vanzella¹

Introdução

O presente ensaio contribui para com este projeto de uma publicação comemorativa dos vinte anos do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania da Associação nacional de pós-graduação em filosofia (ANPOF).

Com o objetivo de expressar parte da grande riqueza que é o debate plural presente no grupo de trabalho, optou-se por apresentar alguns motivos éticos convergentes que se pode construir por traz das divergentes abordagens diversas do liberalismo de Amartya Sen e do Marxismo. A questão de fundo, a partir de nosso contexto brasileiro e latino americano hegemônico pela globalização neoliberal é a seguinte: marxistas e liberais podem encontrar princípios éticos comuns capazes de legitimar ações democráticas para uma globalização alternativa que produza o aperfeiçoamento da sociedade?

Num primeiro momento deste ensaio pontua-se a questão da globalização desde a América Latina, a partir de uma participação de Juan Carlos Scannone no encontro do GT em São Bernardo do Campo. No segundo momento trabalha-se a questão desafiadora da globalização capitalista instrumental e seu enfrentamento a partir da proposta ética democrática liberal, ancorada no pensamento de Amartya Sen. No terceiro momento busca-se o desafio da globalização capitalista instrumental e seu enfrentamento a partir da proposta ética revolucionária do marxismo. Por fim, procura-se captar por traz do evidente dissenso os elementos da ética capazes de promover cooperação e políticas públicas democráticas comuns.

A perspectiva da globalização desde a América Latina

Procura-se aproximar da questão da globalização a partir do olhar desde a América Latina a partir do texto de Juan Carlos Scannone que expressando seu olhar latino americano escreveu:

El Foro Mundial de Porto Alegre planteó que “otro mundo es posible”, pero no se trataba de oponerse a *hecho* ineludible de la globalización, sino de buscar y encontrar una *globalización alternativa* a la que actualmente prevalece. Pues hoy está en gran parte orientada por la *ideología neoliberal* de “todo al mercado” como autorregulado y de toda la vida social (2013, p. 13).

1 Centro Unisal – U.E. Lorena; Faculdade Dehoniana – FADE

Ele entende que uma contribuição da filosofia seria o discernimento da ação e paixão históricas em uma espécie de filosofia da história renovada. Sua proposta implica distinguir o anti-humano, as ações e estruturas que criam vítimas e também os germes de uma maior humanização realmente possível. (2013, p. 13) Talvez se possa afirmar que essa disposição seja um fio tênue de unidade, sem conceito unívoco, mas como ponto de encontro de racionalidades, por traz da diversidade irreconciliável do GT de ética e cidadania com suas várias matrizes filosóficas, ora em diálogos profícuos e aprendizado recíproco ora em dissensos profundos.

O compromisso com a ação ética e com a justiça, que transcendem qualquer forma conceitual particular e desbloqueia o pensamento para a ação, apresenta-se no paradoxo de uma ação que para ser eficaz necessita tanto de um consenso mínimo capaz de organizar propostas, quanto do dissenso das minorias, dos sem voz das vítimas das ações limitadamente eficazes. Apenas num amplo debate democrático e plural pode-se abrir possibilidades reais de uma globalização alternativa. Scannone trabalha com um conceito de Globalização que a circunscreve como um fenômeno muito recente.

La globalización es un hecho provocado por las nueva técnicas de información y comunicación social: éstas han achicado *el espacio y el tiempo* necesario para recorrerlo, alcanzando prácticamente la simultaneidad a pesar de las distancias; su exponente más patente es la internet.

Observa-se que Scannone, atem-se a dimensão mais recente do fenômeno da globalização que sem sombra de dúvidas introduz novos e importantes aspectos, com consequências tanto positivas como as que merecem a seguinte denuncia:

Pero la globalización también se convirtió en una *ideología*, cuando según un pensamiento único-fue interpretada exclusivamente en su concepción y práctica *neoliberales*. *Contrafactivamente* se la discierne por sus frutos anti-humanos de *exclusión* no solo de amplios sectores-muchas veces mayoritarios-de la sociedad, debido en gran parte a la nueva cuestión social provocada por el desempleo estructural, sino también la exclusión de países y continentes enteros... (2013, p. 17)

Os frutos anti-humanos, manifestam-se na exploração, exclusão, contaminação e todo o tipo de supressão da dignidade e liberdade dos humanos em função da sua instrumentalização, e da natureza pela ideologia neoliberal. Na contraposição à ideologia da globalização ele continua em seguida:

A ese se añaden otros elementos negativos, como son la hipervaloración cultural de la *razón instrumental*, en desmedro de la racionalidad ética y sapiencial; el individualismo competitivo e insolidario, que no tiene en cuenta el *bien común* nacional ní internacional, el predominio de las *finanzas* sobre la producción y el trabajo, lo que llevó a la crisis económica global etc. (2013, 17-18)

A razão instrumental, o individualismo não solidário e antagônico ao bem comum e a hegemonia do “rentismo” sobre a produção. Formam um conjunto de elementos que juntos produzem uma situação de desumanização e depredação da natureza que impacta a América Latina e o mundo. Esta situação precisa ser denunciada e enfrentada pelas sociedades a fim de promover alternativas. Uma grave questão que se apresenta é que o

enfrentamento político da questão depende de consensos suficientes para promover leis e políticas eficazes. Scannone sabe que para superar o conflito entre capital e trabalho é necessário a união das vítimas, pois a união faz a força.

Porém, dada a dispersão política entre os vários grupos e propostas ideológicas tal consenso parece muito difícil. Das várias matrizes de enfrentamento o liberalismo e o marxismo parecem tomar caminhos bastante opostos. Para além da afirmação retórica que ambos fazem da necessidade do diálogo com o diferente. Muitos não acreditam na possibilidade autêntico diálogo e cooperação entre os diferentes. O que se agrava quando se fala do pluralismo cultural em todas as suas matrizes. Entretanto, entendendo que ambos podem aprender com o diferente questionamos: como seus fundamentos éticos são capazes de gerar consensos e ações conjuntas? Se encontrarmos elementos estratégicos comuns poderemos encaminhar no futuro propostas de ações eficazes.

A perspectiva democrática liberal de Amartya Sen

Amartya Sen situa tanto a globalização como a democracia num horizonte histórico bem mais amplo que aquele que se observa no ocidente, quando recorda o antigo comércio com o oriente e depois as grandes navegações. O intercâmbio econômico e cultural entre os diferentes povos é de fato muito antigo, porém sua forma, qualidade e abrangência mudaram com o tempo. A própria condição de indiano radicado nos EUA, lhe permite um olhar diferenciado com relação ao ocidente, e por conseguinte da própria globalização. Como se pode ver em nosso escrito “Cultura democracia e emancipação na América Latina: entre Habermas e Amartya Sen” (Vanzella, 2017). A questão de fundo é entender a necessidade de evitar uma visão ideológica instrumental restrita, tanto da globalização como da democracia. Por esse motivo tem-se uma profunda afirmação da democracia e do pluralismo.

Amartya Sen afirma a democracia e o pluralismo a partir de sua perspectiva liberal, que apresenta a dignidade da pessoa, a justiça, o reexame da desigualdade na afirmação da capacidade das pessoas para que vivam a vida que valorizam, afirmando o desenvolvimento como liberdade. Marcos Fábio Alexandre Nicolau em seu artigo “Uma análise do semiárido a partir da ideia de desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen”(2015) faz a seguinte síntese sobre a conexão entre desenvolvimento liberdade, desigualdades e democracia.

Ao falar sobre as desigualdades entre povos e as formas de privação da liberdade, Sen insiste na liberdade de opinar e decidir. Pois, no que se refere a outras privações de liberdade, a um número enorme de pessoas em diversos países do mundo são sistematicamente negados a liberdade política e os direitos civis básicos, e mesmo da possibilidade de reivindicá-los. (p.163)

Ele deixa claro que esta é também uma forma de pobreza, a qual como sabemos tem consequências muito danosas para a qualidade da vida que as pessoas levam. No fim complementa:

Assim, ao ampliar o conceito de pobreza, possibilita-nos analisa-la para além das aparências. Ao confrontarmos o semiárido brasileiro com esses referenciais de desenvolvimento, notamos o quanto ainda temos que fazer para dar condições de vida digna para esses brasileiros, carecedores de capacidades, ou, mais simplesmente, de levar o tipo de vida que desejam. (NICOLAU, 2015, 163)

É bem notado que as condições materiais mínimas também passam pelas capacidades que são referência para o desenvolvimento.

Neuro José Zambam e Priscila Serraglio, afirmam que: “O pluralismo cultural é um desafio inerente a sociedades democráticas, pois elas estão alicerçadas no princípios da igualdade e da representatividade de todos.” (2017, p.1) A democracia é o melhor meio de preservar a pluralidade cultural quando realizada em sua plenitude fomentando a justiça. “[...] esta só é alcançada quando há equilíbrio entre a regra da maioria e a proteção dos direitos das minorias, garantindo-se e respeitando-se os direitos fundamentais, base da sociedade brasileira.” (2017, p. 18). Porém, nesta perspectiva de pensamento, “o esclarecimento público é básico para a superação de dilemas culturais. É a cultura da diferença e da tolerância com o dissenso que nos permitem exercer a cidadania propriamente dita.” (2017, p. 18).

Zambam e Sérgio Ricardo Fernandes de Aquino, apresentaram o “Tratado da União de Nações Sul-Americanas – UNASUL – como uma alternativa política e sustentável para a organização das nações latino-americanas a partir da cidadania compartilhada.” Tendo como objetivo contribuir para com o desenvolvimento da região eles afirmam: “Esse contexto demanda um modelo de organização, desenvolvimento e relações entre os povos que abarque além dos seres humanos, a relação com os recursos naturais e ambientais, o direito dos animais, o direito das culturas e as futuras gerações orientadas pela sustentabilidade.” (2017, p. 177) Em suas considerações finais lê-se: “A justiça, nesse contexto, não conseguirá diminuir as desigualdades, se, antes, não compreender a integridade da vida.” (2017, p.189) Zambam e Marlon André Kamphorst, em outro texto sobre “Desenvolvimento sustentável e responsabilidade moral” afirmam com muita clareza:

O entendimento do desenvolvimento sustentável como um modelo que compreende o ser humano como sujeito de direitos, comprometido com a democracia e com a utilização e a reposição dos recursos ambientais e naturais com vistas a garantir o bem-estar ambiental a ser usufruído igualmente pelas futuras gerações, é uma implicação ética. (ZAMBAM & KAMPHORST, 2017, p. 197)

Tal consideração sintetiza uma abordagem com base em Amartya Sen, vinculada as “capacidades” que implicam um comportamento moral derivado dos direitos humanos. Também contextualiza-se as “capacidades” a partir da Constituição Federal Brasileira de 1988 a qual permite relacionar com o novo sujeito de direito, ligado ao meio ambiente (p. 209). Trata-se das gerações futuras como sujeito de direitos. Eles entendem que “A preservação do ambiente passou a ser, portanto, a base em que se assenta a política econômica e social.” (p.2017, p. 209).

Essas propostas de cunho ético-liberal têm conquistado importantes resultados, sendo destaque o sistema internacional de monitoramento do IDH que teve a significativa contribuição de Amartya Sen e possibilita um conjunto de políticas públicas e estratégias de desenvolvimento sustentável, que trazem resultados eficazes no combate democrático e não violento às mazelas de uma globalização fundada numa razão monológica exclusivamente instrumental. Porém em nosso pluralismo também recebem críticas. Sua eficácia não é igual nas várias regiões e países. Especialmente na América Latina, segundo o próprio Sen, a mais desigual das regiões. Outras vozes se levantam, como interlocutores no debate pluralista necessário ao GT de ética e cidadania. Na impossibilidade de abordar toda essa diversidade apresenta-se na sequência a abordagem Marxista.

As contribuições da perspectiva Marxista

Enoque Feitosa escreveu um texto referente ao encontro do GT de Ética e cidadania de 2013: “Uma crítica marxista ao programa liberal dos direitos humanos no contexto de uma cidadania latino-americana” o qual ganha significado com os desdobramentos dos últimos dois anos no Brasil.

Feitosa se pergunta: “por quais motivos a visão liberal tenta limitar as reivindicações dos direitos-humanos acerca da justiça, cidadania e direitos fundamentais, ao terreno das meras garantias formais, desdenhando qualquer discussão sobre a concretização, apologizando os direitos individuais e excluindo de sua concepção qualquer elemento da chamada ‘questão social’?” (2013, p. 109) Feitosa se propõe a discutir a tese: “conceber os direitos humanos como dotado de caráter de garantias formais e, em consequência, só podendo concebê-los formalmente, leva à subestimação de sua concretização em função das especificidades de cada sociedade e de cada cultura é não olhar o fenômeno jurídico enquanto uma construção social.” Assim situa a crítica à visão liberal-abstrata acerca dos direitos humanos no âmbito da crítica geral marxista à forma jurídica. Feitosa questiona a exaltação ao individualismo liberal e aponta para a afirmação social plena do humano (2017, p.114). Nesta perspectiva também questiona a justificação do direito de propriedade como parte dos direitos humanos sem se dar conta que pode se opor esse direito de seu titular contra todos os demais e negar o direito da maioria em favor de uma minoria (2017, p.118). Ao finalizar a discussão apresenta a discussão da luta contra liberdades particulares. Feitosa deixa claro que se há combate contra liberdades, trata-se de combate contra liberdades particulares que se chocam com as liberdades de todos. Quanto as liberdades de todos, aquelas que podem ser conciliadas afirma: “Trata-se, portanto, de ampliá-las ao máximo, tornando-as não meras declarações formais e sim parte da vida concreta da sociabilidade humana.

Na mesma linha de pensamento, Lorena Freitas, em seu artigo: “Da insuficiência dos direitos humanos” afirma:

[...] posto que o próprio direito parte de uma condição de desigualdade, perfaz-se na sustentação de desigualdades e assim, ainda a humanidade (ou os homens) aparente ser o fim e o meio destes direitos, não é, pois todo humano que figura efetivamente como seus destinatários. Daí, para *alguns* restar apenas o plano formal de ‘ter direitos a..’ enquanto para outros este ‘ter direitos’ se concretiza no exercício deles. (2013, p. 133)

Essa profunda diferença entre o efetividade e formalidade dos direitos humanos escamoteia uma dominação e profunda injustiça social que precisa ser denunciada e os marxistas bem o fazem. Freitas ainda comenta:

Essa constatação amarga não depõe contra os motivos de muitos indivíduos e organizações que defendem as vítimas em nome dos direitos humanos e muitas vezes demonstram coragem contra forças dominantes. Mas esses esforços assemelham-se ao trabalho de Sísifo, se não se consegue superar a forma paradoxal e negativa da sociedade mundial, que possui poder de definição acerca de quem é de modo geral um ‘ser humano’ e que, por conseguinte, define os direitos humanos. (2013, p. 133)

Fica claro que não se trata de rejeitar os esforços dos que, como os liberais sociais lutam para efetivar direitos humanos. É importante entender que a perspectiva de Amartya

Sen e dos autores mencionados acima, trata de liberdades substantivas, por tanto não meramente formais. Porém as deploráveis imagens das crianças latinas separadas dos pais e presas em gaiolas nos EUA, e as tantas outras dos imigrantes mortos ou em situações críticas na Europa, mostram que essas considerações dos marxistas não são nada triviais.

Fernando Magalhães, escreveu um artigo muito interessante com o título “A ronda perpétua. Um espectro assombra o capitalismo tardio”, no qual reage a afirmação de um fim da história que implicaria a o fim das revoluções. Ele aponta porque o espectro de Marx continua a assombrar a sociedade capitalista. “A proposta de Marx, então é a inversão de toda a situação causada pela introdução da barbárie no seio da sociedade civilizada”. (2006, p. 71). Essa afirmação é de uma radicalidade extraordinária, pois se levanta contra todas as formas de violência.

O fantasma que assusta o capitalismo tardio não satisfaz inteiramente porquanto significa que sua “essência” espectral exprime a aflição de um espírito angustiado que não se encontra na morte (na sua realização). Essa ronda perpétua porém – esse empenho em aterrorizar os habitantes de um castelo em ruínas – é que mantém viva a esperança de um pensamento em busca de sua verdadeira morada, a morada do ser social.

Fernando Magalhães, em seu artigo “A transformação da ética ou a ética da transformação? O capitalismo avançado e a busca por uma ética universal”, escreve que: “a violência das massas, todavia é quase sempre resistência. É a revolta contra a violência do *status quo*, contra a injustiça e a exploração sistêmica do regime capitalista, e contra um modo de vida que transforma o homem em *puro meio*.” (2011, p. 157)

Tal situação atual nos provoca a refletir com Cecília Pires sobre um seu artigo intitulado “Revolução: é possível pensar o conceito nos meandros do capitalismo tardio” (2011). Neste texto, Pires lembra que o termo revolução já estava presente em Maquiavel e instala no imaginário a dimensão da eficácia, mais do que a de virtude. Por certo é o que também se apresenta na opção pela violência na tradição marxista, como modo de superar a resistência burguesa. (2011, p. 91-92). O conflito entre a necessidade de eficácia e os problemas éticos da violência revolucionária e seus resultados levam a uma percepção que Pires expressa na seguinte afirmação: “ Como a ideia registrada por Arendt de que a revolução moderna significa um novo começo, como experiência de liberdade, a decisão por novos caminhos talvez exija além da teoria da revolucionária a práxis de um novo tipo de revolução.” (2011, p. 104). Em tempos em que a direita pensou e efetivou um novo tipo de golpe, contra a democracia e os direitos fundamentais, nada mais oportuno do que pensar um novo tipo de revolução. Pires continua em seguida: “não temos uma teoria a iluminar consciências, mas uma exigência dialética, que aponta para as contradições não superadas. O tecido monolítico do Estado ainda abriga um sistema de privilégios e de exclusão social. Como enfrentar esse desafio?” (2011, p. 104) Sem pleitear uma nova utopia Pires retoma uma afirmação clássica de Marx: o *jugo da necessidade deve ser superado pelo reino da liberdade*. Salta aos olhos que no fundo das diferenças dos pensamentos vistos até aqui, está a afirmação do humano enquanto liberdade. Ou como propõe Feitosa como prescrição moral da filosofia marxista recordando a “Questão Judaica”: “o único imperativo categórico é de por fim a todas as condições em que o ser humano surge como ser aprisionado, diminuído e desamparado”. (2011, p. 146).

Considerações Finais

A questão a partir de nosso contexto brasileiro e latino americano hegemonizado pela globalização neoliberal abordada a partir das expressões dos trabalhos dos membros que Participaram ou participam do GT de ética e cidadania da Anpof foi a seguinte: marxistas e liberais podem encontrar princípios éticos comuns capazes de legitimar ações democráticas para uma globalização alternativa que produza o aperfeiçoamento da sociedade?

Num primeiro momento deste ensaio abordou-se a questão da globalização desde a América Latina, a partir de uma participação de Juan Carlos Scannone que participou do encontro do GT de Ética e Cidadania da ANPOF em São Bernardo do Campo. Verificou-se que o modelo predominante de globalização centralizado no neoliberalismo instrumentaliza os seres humanos e destrói o meio ambiente num processo de exploração capitaneado pelo capital rentista. Para superar o conflito entre capital e trabalho é necessário a união das vítimas.

No segundo momento constatou-se que a questão desafiadora da globalização capitalista instrumental pode ser enfrentada a partir da proposta ética democrática liberal, ancorada no pensamento de Amartya Sen, a qual apresenta o respeito aos direitos humanos e à democracia como elementos fundamentais para dar voz aos que não têm e promover a justiça, e do desenvolvimento como liberdade através da afirmação das capacidades que envolvem a responsabilidade ambiental e a possibilidade de escolher viver a vida que se valoriza.

No terceiro apresentou-se o desafio da globalização capitalista instrumental e seu enfrentamento a partir da proposta ética revolucionária do marxismo. Inicialmente foi questionada a afirmação abstrata dos direitos humanos entendidos como formais que precisa ser superada. Bem como o marxismo alerta para as distorções da concentração excessiva de renda. Verificou-se que as afirmações de Sen convergem para uma visão de liberdades substantivas e de reexame das desigualdades. Por fim, procurou-se captar por trás do evidente dissenso entre liberais e marxista os elementos da ética capazes de promover cooperação e políticas públicas democráticas comuns. Ambos afirmam o reino das liberdades, entendidas em sua substancialidade em oposição a todas as formas de prisão do ser humano. Neste sentido tanto liberais como marxistas podem reconhecer nas privações de suas liberdades elementos comuns que são negados pelo sistema neoliberal e perante os quais são vítimas dos mecanismos da globalização. Sendo assim podem cooperar a partir de uma ética mínima da liberdade para a construção de políticas públicas comuns, promotora de uma globalização alternativa, sem sacrificar suas diferenças. Pois podem aprender uns com os outros meios de se defender da instrumentalização do mercado e do Estado burocrático. No Grupo de trabalho de ética e cidadania esse exercício de aprendizado para uma democracia no século XXI que respeita o outro na sua austeridade tem sido feito, não sem alfinetadas e dissensos, mas também com respeito e cooperação.

Referências bibliográficas:

FEITOSA, Enoque. Uma crítica marxista ao programa liberal dos direitos humanos no contexto de uma cidadania latino-americana. In. PANSARELLI, Daniel org. *Filosofia Latino-americana: suas potencialidades, seus desafios*. 2013.

_____. Marxismo e ética no capitalismo tardio: acerca do problema da escolha moral na atividade do sujeito enquanto cidadão. In CARVALHO, Maria. da Penha. & PIZZI, Jovino orgs. *Temas do capitalismo tardio: Ensaaios de ética e filosofia política*. Pelotas: UFPEL, 2011.

FREITAS, Lorena Da insuficiência dos direitos humanos. In. PANSARELLI, Daniel org. *Filosofia Latino-americana suas potencialidades seus desafios*. 2013.

MAGALHÃES, Fernando. A transformação da ética ou a ética da transformação? O capitalismo avançado e a busca por uma ética universal. In CARVALHO, Maria. da Penha. & PIZZI, Jovino orgs. *Temas do capitalismo tardio: Ensaaios de ética e filosofia política*. Pelotas: UFPEL, 2011.

_____. A ronda perpétua. Um Espectro assombra o Capitalismo Tardio. In. PIZZI, Jovino & PIRES, Cecília. *Desafios éticos e políticos da cidadania: ensaios de ética e filosofia política II*. Ijuí: unijuí, 2006.

MARLON André Kamphorst & ZAMBAM, Neuro J. Desenvolvimento sustentável e responsabilidade moral. In. *Democracia tolerância e direito das culturas na América Latina*. São Bernardo do Campo: UFABC, 2017.

NICOLAU, Marcos Fabio. Uma análise do Semiárido a partir da ideia de desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen. In Vanzella org. *A dialética entre valores e normas e forma jurídica*. Campinas: Átomo e Alínea. 2015.

PIRES, Cecília Revolução: é possível pensar o conceito nos meandros do capitalismo tardio. In CARVALHO, Maria. da Penha. & PIZZI, Jovino orgs. *Temas do capitalismo tardio: Ensaaios de ética e filosofia política*. Pelotas: UFPEL, 2011.

SCANNONE, Juan Carlos El discernimento de la acción y pasión históricas para una globalización alternativa: un desafío para la filosofía latinoamericana actual. In. PANSARELLI, Daniel org. *Filosofia Latino-americana, suas potencialidades, seus desafios*. 2013.

ZAMBAM, Neuro José & AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de *Alteridade Ecosófica e cidadania Sul-Americana: fundamentos para uma Ética da vida*. In. MAIA, Antônio G. B. & NICOLAU, Marcos Fabio ORGS. *Filosofia Cidadania e Emancipação*. Sobral: Uva, 2017.

ZAMBAM, Neuro J. & SERRAGLIO, Priscila Z. Por uma Política de interculturalidade: notas acerca da (in)tolerância em tempos democráticos. In ZAMBAM, Neuro J. & PANSARELLI, Daniel. ORGs. *Democracia tolerância e direito das culturas na América Latina*. São Bernardo do Campo: UFABC, 2017.

VANZELLA, José Marcos M. *Cultura democracia e emancipação na América Latina: entre Habermas e Amartya Sem*. In. MAIA, Antônio G. B. & NICOLAU, Marcos Fabio ORGS. *Filosofia, Cidadania e Emancipação*. Sobral: Uva, 2017.

Democracia ou a arte da guerra: A hospitalidade convivial ameaçada por bipolarismos

Jovino Pizzi¹

Na sua origem e no seu desenlace, a democracia moderna emerge em um contexto de guerra. Esse modelo se articula em vistas ao jogo de interesses, favorecendo os mesmos. A articulação do poder segue as orientações de grupos dominantes, pouco preocupados com o bem estar dos cidadãos. Em tese, não é esse o pensamento que preconiza o sistema democrático. Com a espiral da tecnocracia (Habermas, 2016), alguns políticos de profissão, economistas e tecnocratas, especializados em manipular informações, direcionam as decisões, sempre de acordo com os interesses de especuladores, rentistas e do mercado financeiro.

Em razão disso, a arte de governar assume a feição do cálculo racional voltado ao êxito. Ou seja, a luta por interesses é sinônimo de pugna permanente, seja através de informações ou, então, por meio de políticas centradas em interesses de pequenos grupos, que usam a gestão pública como meio para seus próprios fins. Assim, engendra-se um clima de bipolarizações, muito mais patologizante do que saudável. As bipolaridades e os extremismos realçam os antagonismos frustrando a hospitalidade convivial.

Hoje em dia, persiste a índole belicista. Tratar-se-ia de algo inerente à condição humana, afligindo não apenas os vínculos entre países e Estados, mas também as relações econômicas, comerciais, familiares, étnico-raciais, etc. Na verdade, a bipolaridade entre hospitalidade e guerra salienta que eles são dois polos opostos, isto é, dois extremos, inibindo a boa acolhida e o hospitalidade entre as *gentes*.

O tema se relaciona aos déficits da democracia. O obsoletismo decorre da pugna entre bipolaridades, procurando compactuar extremos inconciliáveis, explícito no irreconciliável binômio guerra *versus* paz. Por isso, o primeiro ponto do texto trata de aclarar o antivalor da homenagem a quem mata para, em seguida, mencionar os aspectos fúnebres do belicismo, elementos típicos de uma cultura da violência. Como alternativa plausível, a discussão salienta a hospitalidade convivial como superação desse espírito belicista. Nesse ponto, o estudo se vincula à noção de geoculturalidade, em suas dimensões particular e universalista.

Homenagem a quem mata: um antivalor impossível de universalizar

O modelo atual de democracia “é obsoleto”. A expressão é de Lutz Wingert, repetida por Habermas (2015, p. 206). A perda do encanto pela democracia deve-se a um tipo de cultura com substrato beligerante. As alegações estão ligadas a rivalidades de tipo bipolar,

1 Universidade Federal de Pelotas – UFPEL

isto é, na permanente oposição entre guerra e paz, cujas argumentações são diametralmente opostas. De um lado, as determinações dos imperativos funcionais e, de outro, as exigências ligadas à interação intersubjetiva. O bipolarismo evidencia enfrentamentos sem alternativas, como se a sobrevivência e as relações intersubjetivas dependessem de uma ou de outra extremidade.

Em boa medida, o dilema de Sófocles continua evidenciando bipolaridades, através de binômicas contraposições entre vida e morte, punição e premiação, ódio e amor, guerra e paz, vitoriosos e vencidos. As bipolarizações evidenciam o aspecto excludente entre dois polos inconciliáveis. Por isso, o novo foco das discussões político-sociais indica, como motor de conflitividade, não somente a referência a Sófocles, mas – e principalmente – o binômio *guerra e paz*, uma reinterpretação da tragédia grega, mas sem qualquer alternativa de superação. Desse modo, a culpabilidade pela morte dos irmãos de Antígona realça não apenas as controvérsias entre dois sistemas, mas a impossibilidade de visualizar outras alternativas que, por ora, padecem de um fundamento plausível. Os tempos atuais tornam claro uma espécie de paralisia social, transfigurada em patologia, culminando com homenagens a quem mata.²

Evidentemente, não são poucas as iniciativas em vistas à superação das disputas entre guerra e paz. Exemplo como *No Peace Without Justice* é um bom indicativo para “os direitos humanos e a justiça penal internacional, na sua relação com os crimes de guerra e crimes contra a humanidade” (Forts, 2014, p. 91). Mesmo assim, ele segue sob o estigma da conflitividade entre “a justiça e a paz”, de forma a definir a paz “como aquela situação em que se evitam conflitos [...], dando prioridade aos objetivos de estabilidade e de ordem políticos, antes de uma possível guerra ou, então, depois dela” (Forts, 2014, p. 92). Nesse caso, o apaziguamento não se refere a um gesto de hospitalidade, pois o pacto, sinal de não guerra, assegura apenas a conciliação artificial. Tais pactos revelam um despotismo racionalmente injustificável, pois as decisões são unilaterais e, nesse caso, manifestam um compromisso sem plausibilidade jurídica e/ou moral. Eles são, portanto, acordos “duvidosos” ou “podres” (Forts, 2014, p. 93).

Como é definida, a “paz despótica” significa o domínio artificial “de um ditador cruel”, cuja obediência ninguém se arrisca a contestar, coincidência da absoluta e deplorável subserviência (Forts, 2014, p. 94). O despotismo se revela também em um governo sem compromisso social, cujas decisões favorecem apenas os inversionistas, especuladores e o mercado financeiro. Mesmo presumindo uma espécie de pacificação, os ditames supõem sacrifícios à própria liberdade em razão do controle do poder. Então, seria mais seguro um regime com determinadas inflexibilidades, medida extremada e com algumas intransigências.

Nesse sentido, a arte da guerra não significa apenas uma homenagem à “valentia dos que tombaram nas guerras”, afeição explicitada na Oração Fúnebre de Péricles. O texto exalta a bravura dos que tombaram consequência das guerras. Para Águila e Vallespín (1998), o texto de Péricles é excepcional expressão para a estabilidade do sistema democrático (1988, p. 16-17). Entre outras coisas, o texto é enfático ao realçar os brios dos soldados mortos nas guerras. Eis um fragmento da oração:

2 Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/governador-contraria-policia-ao-exaltar-mae-pm-que-matou-criminoso.shtml>, acessado em 29 de maio de 2018. Esse exemplo revela um egoísmo racionalmente motivado, um antivalor com morbidez estonteante.

La mayoría de los que aquí han hablado anteriormente, elogian al que añadió a la costumbre el que se pronunciara públicamente este discurso, algo hermoso en honor de los enterrados a consecuencia de las guerras.

O coroamento é o “merecido” prêmio aos mortos e aos sobreviventes dos combates. No o contexto atual, a homenagem e apremiação agracia os afortunados, isto é, aos bem sucedidos que, com sua *virtù* e *fortuna*, conseguem alcançar o décimo superior da escala social. Daí, então, a homenagem àqueles bem sucedidos, pois multiplicaram seus talentos, observando o preceito do evangelista Mateus. Assim, quem tem conseguirá ainda mais e terá em abundância; e quem pouco possui, será despojado de tudo o que tiver. No caso, a alegria será acrescida de mais regozijo, com o que a motivação e as habilidades se transformam em “sal e fermento” para o empreendedorismo voltado a favorecer a meritocracia dos mais competentes; enfim, uma louvação à teoria das capacidades individuais e particulares.

Em relação a isso, Rachels e Rachels se reportam à figura de Jabez, que rezou a deus para “alargar seus territórios” (I Crônicas 4:10), e prontamente foi atendido. O obséquio e presteza de tal preconização está em um *best-seller*, “instando os cristãos a adotarem Jabez como seu modelo” (Rachels e Rachels, 2013, p. 70).³

Atualmente, a garantia de territórios e de propriedades ganha nova indumentária, intervenção nutrida na crença de que “todo mundo quer um AR-15”.⁴ Assim, consolida-se a hipótese de que a harmonia, na convivência social, só é possível através da proteção individual, tanto pessoal como dos bens privados. No fundo, a liberdade só é afiançável através do armamentismo. Nesse sentido, a tendência presume que a segurança pública (nacional e internacional) e, inclusive, a estabilidade democrática e a funcionalidade do Estado de direito serão viáveis apenas por meio do controle *militar*.

Nada disso é ignoto e, muito menos, obscuro à literatura filosófica e às proposições de alguns grupos ou pensadores. Os comentários de Napoleão Bonaparte ao texto de Maquiavel (1977), por exemplo, são eloquentes. Eles não podem passar despercebidos ou, então, ser considerados como crítica ao pensamento de Maquiavel. Entre a ironia de Napoleão e a referência a diversos aspectos concernentes ao *Príncipe*, existem elementos razoáveis para compreender as controvérsias do agir humano. Em diversas notas de rodapé, quando comenta as ideias de Maquiavel, Bonaparte ressalta que “o êxito é a justificativa” para qualquer atividade humana. Por isso, ninguém deve preocupar-se com os demais aspectos. Enfim, “pouco importa” tudo quanto não tenha essa finalidade.

Sem reportar-se aos comentários de Bonaparte, Axel Honneth diz que Maquiavel centra suas arguições em uma antropologia cujo sujeito egocêntrico vive “apenas ocupado no seu próprio interesse” (1997, p. 16). Em outras palavras, o sentido das atividades humanas se volta à “permanente concorrência entre os sujeitos”, uma vez que o desejo insaciável, na busca do êxito, alimenta o jogo de interesses privados. Essa atitude dispõe as pessoas a enfrentamentos eminentemente egoístas, um “comportamento impregnado de desconfiança atemorizante” (Honneth, 1997, p. 16).

Essa pode ser uma forma de justificar modelos de democracia ligados ao ufanismo republicanista e aos bipolarismos. O *leitmotiv* utiliza de amedrontamentos, ameaças, injúrias, humilhações, insultos e violações, gerando um nível de desconfiança e incertezas

3 Trata-se do livro *The Prayer of Jabez: Breaking Through to the Blessed Life* (Multnomah Books, 2000). A edição brasileira é de 2004, com o título *A Oração de Jabez. Alcançando a Benção de Deus* (Novos Horizontes).

4 Cf. <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-43113671>, acesso em 25 de maio de 2018.

atrofiantes. Os efeitos patologistas se refletem em apreensões de diversos tipos e, além disso, na falta de esperança em uma sociedade capaz de reinventar-se, o que significa, em outras palavras, a inépcia e retração frente à convivência voltada à hospitalidade convivial.

Essa espécie de paralisia social favorece o isolamento, reforçando a crença no salvacionismo individual. Isso torna as pessoas ainda mais propensas ao armamentismo. Nessa direção, há quem advogue a favor da disponibilização de armas a qualquer indivíduo. Não se trata apenas da incapacidade do Estado e das instituições na gestão dos interesses coletivos, mas na auto-conservação individual, sem nenhuma perspectiva solidária e equitativa.

Deste modo, alimenta-se o afã belicoso em todas as dimensionalidades da vida social. O extremo dessa categorização considera as reivindicações públicas e sociais como criminosas. Uma das estratégias é incrementar o *espírito* belicista, seja através da propaganda sistemática ou através da guerra em todos os níveis de relacionamentos. Com o incremento do belicismo, como acreditar na paz? A paz seria um imperativo ligado ao direito positivo? Ou haveria algo mais que a simples garantia da paz?

A questão chave não está em defender a paz como um princípio ou um valor, como salienta Reiner Forts, em seu texto *A ordem normativa da justiça e a paz* (2014). Para ele, a tradição ocidental considerou a paz como um valor inerente à vida política. Todavia, a convivência social parece fraquejar diante das constantes ameaças e das inquietações frente a espiral da violência, do medo e de ameaçamentos. Então, se Kant afirma que a exigências concernentes ao imperativo categórico obrigam os indivíduos a se associarem ao Estado, os imperativos da convivência hospitaleira supõem uma gramática da hospitalidade capaz de superar não apenas o espírito belicista e as limitações do *direitos das gentes*, como também salientar os princípios de uma hospitalidade convivial. Em outras palavras, isso significa indicar um *telos* capaz de garantir as condições necessárias para a convivência relacionada à boa acolhida. Não é questão de guerra e paz que devem centralizar o debate, mas, sim, a noção de acolhida e no tratamento afável entre as *gentes*, de forma a estabelecer princípios para uma convivência hospitaleira.

A violência e o espírito belicoso estão relacionadas à inospitalidade ameaçadora, promovendo uma deterioração não apenas dos pactos jurídicos e da alternativa legal, mas também à convivência entre humanos e não humanos. Por isso, a homenagem a quem mata é um antivalor, porque ela não pode ser aplicada a todos. Não há, portanto, como universalizar essa atitude.

Os aspectos fúnebres do belicismo

O comentário de Napoleão ao texto de Maquiavel (1977) realçam os argumentos a favor da guerra. Embora a insinuação de ingenuidade ou a ironia com que Bonaparte se reporta a Maquiavel, as justificativas a favor do belicismo persistem. O espírito belicista também aparece na máxima kantiana da “insociável sociabilidade”, assolando o direito e a política. A consequência afeta os princípios ligados à hospitalidade convivial, porque a única alternativa é a auto-presevação do sujeito atomizado.

Entre Maquiavel e Napoleão, há Locke, com sua carta sobre a tolerância. Nela, Locke invoca a convivência ou a coexistência, no mesmo território e sob o mesmo governo, não apenas de igrejas, mas também de grupos rivais. Na interpretação de Emílio Martínez Navarro, “Locke condena o uso da violência como meio para evitar” a rivalidade entre igrejas.

A função do “governo civil” tem como foco “a ordem social mundana”, considerando as igrejas como “instituições voltadas exclusivamente na ajuda aos indivíduos” a alimentarem sua fé (Martínez Navarro, 2016, p. 19). A solução de Locke salienta a separação entre as igrejas e o Estado, alternativa típica da modernidade europeia, tentativa voltada a coibir a guerra – seja entre religiões e/ou entre grupos rivais. O foco de Locke é a tolerância, uma forma de condescendência para sobrelevar os efeitos de disputas através da força e da violência, seja de caráter militar ou não.

Ao considerar as bipolaridades e os consequentes extremismos, a guerra concebe os “outros como puros objetos” (Forst, 2014, p. 106). Nessa direção, Forst entende que a procura pela paz supõe o “reingresso” dos *inimigos* ao horizonte da justificação recíproca. Essa reciprocidade seria, então, um pressuposto para o respeito mútuo, uma proposta justificada racionalmente. Deste modo, a pacificação é uma condição para o desenvolvimento de futuras relações de justiça (Forst, 2014, p. 106). Este seria um dos aspectos fúnebres do belicismo.

Os indicativos acima evidenciam a dicotomia entre confrontação belicista e o acordo pela paz como uma agenda unilateral, mantendo vivo o instinto belicoso e a agressividade natural dos humanos. Este é outro aspecto fúnebre do belicismo. Por um lado, essa agenda representa um desafio para a filosofia crítica, principalmente quando reflete uma cultura alicerçada na violência e no medo. Por outro, o repensar a convivência para além da desordem global significa ter a coragem para prenciar outros mundos possíveis (ou necessários).

O desordenamento global tem como foco as ameaças e os perigos da auto-preservação individualista. As provocações e a intolerância, as ameaças e outras formas de enfrentamentos parecem tornar a convivência um problema – e não uma alternativa saudável –, de modo que a interação intersubjetiva deixa de ser um mote para a intersubjetividade. As relações acabam degradando-se, pois as suspeitas em torno aos demais não permitem alimentar a convivialidade. Esse outro aspecto funesto trata de insuflar um sistema capaz de racionalizar o egoísmo e privatizar o ideal de realização humana, atomizando cada vez mais os sujeitos.

Em função disso, a inospitalidade vira sinônimo de violência, seja ela física, moral, psicológica, de gênero, entre outros. Nesse aspecto fúnebre – o terceiro –, pode-se mencionar, entre outras repulsas e violações, a xenofobia, o racismo, a misoginia, a homofobia, o ateísmo fobia ou a islamofobia, uma “animosidade para com determinadas pessoas” por parte daqueles que consideram “sua etnia, raça, tendência sexual ou crença – seja religiosa ou atea – como superior e que, portanto, o rechaço do outro estaria legitimado” [...] (Cortina, 2017, p. 18).

Essa representação pode ser ampliada, incluindo reivindicações secessionistas ou separatistas e as lutas por direitos, sempre qualificados como atos com características pugnacíssimas. Na sua versão mais extremista, tais atos são considerados como terroristas ou aterrorizantes. Nessa linha, os movimentos anticoloniais e/ou anti-imperialistas, e as atitudes voltadas a salvar espécies ou a preservação do meio ambiente são estigmatizadas como uma ameaça e, portanto, se vinculam a um determinado tipo de reivindicação patológica.

A cultura da violência e o mito da paz

A cultura da violência apresenta um amplo leque de razoamentos e justificações. Uma das possibilidades refere-se ao êxito nos empreendimentos humanos. Nesse sentido, existe, de forma geral, uma demarcação típica da cultura ocidental cuja bipolaridade realça os extremos como indissociáveis. Evidentemente, uma cultura com fortes traços cristãos poderia sugerir que o pacifismo fosse uma das características fundamentais. Todavia, além de poucos pacifistas, “poucos cristãos se opõem à guerra como questão de princípio” (Lackey, 2014, p. 209). Há, inclusive, uma “doutrina da guerra justa”, de forma que a “ética da guerra” presume condições sobre *quando lutar e como lutar*.

Lackey menciona sete aspectos fundamentais sobre *quando lutar* e outros dois sobre *como lutar*. No entanto, o que mais chama atenção se refere à insistência de que a maioria das pessoas acreditam que “*algumas guerras são moralmente justificáveis*.” Em razão disso, fica evidente que “o pacifismo sempre foi uma visão minoritária” (2014, p. 210). A grande maioria sustenta haver guerras “moralmente justificáveis, seja por justiça, direitos humanos, ou um bem comum” (Lackey, 2014, p. 210). Nesses casos, a tortura e o terrorismo também encontram uma justificação moral, embora Nagel afirme “ser imoral” (2014, p. 227).

Frente a essas considerações, o “mito da paz” aparece como equivocação ou, ainda, como um descomedimento (Fiala, 2009) frente às ameaças constantes. Desse modo, instala-se uma cultura da violência como sinônimo de guerra. A “arte da guerra”, tal como expressa, por exemplo, Sun Tzu (2009), não apresenta outra finalidade senão ser vencer os demais, porque “a guerra tem uma importância crucial [...] se desejamos que a glória e o êxito acompanhem” nossas ações (Tzu, 2009, p. 19). Deste modo, é fundamental aprender, passo a passo, a arte da guerra e seus artifícios, de forma a tornar-nos invencíveis. Se alguém se conhece a si mesmo, conhecerá seu inimigo. Ao conhecer os dois, a “vitória jamais correrá risco. [...] Então, tua vitória será total” (Tzu, 2009, p. 104). Diante disso, parece não haver outra alternativa a não ser a rivalidade como garantia de sobrevivência. A paz não passa de um ideal fictício.

Em outras direção completamente distinta, a relação hipoteticamente amistosa entre grupos, países ou Estados seria a condição para a hospitalidade. Desse modo, a democracia poderia ser uma forma de mando que regula as ações em vistas ao *telos* hospitaleiro, isto é, à realização de um fim ou propósito ligado às relações conviviais. Nesse sentido, a comunidade irrestrita de comunicação exige o reconhecimento e a intersubjetividade como dois aspectos de uma hospitalidade convival.

No entanto, a cultura da violência parece disseminar *ares* belicistas. Maquiavel, ao realçar a *virtù* e a *fortuna*, exalta duas características humanas voltadas ao domínio e ao poder. Para ele, “um príncipe não deve ter outro objetivo nem outro pensamento, nem ter qualquer outra coisa como prática a não ser a guerra [...] porque essa é a única arte que se espera de quem comanda” (Maquiavel, 1983, p. 59). Afinal, o príncipe não deve “nunca deixar de se preocupar com a arte da guerra e praticá-la na paz ainda mais mesmo que na guerra” (Idem). Essa prática deve ser exercitada de duas formas: por meio do agir ou através do pensamento. Trata-se, pois, de um exercício constante, seja por meio da força, energia, qualidade de lutador e, além disso, com seu espírito de guerreiro, especialmente na eficiência em aproveitar as oportunidades para conseguir as vitórias.

Essa arte da guerra ou, então, cálculo estratégico, transforma-se em *leitmotiv* para a política, para as relações econômicos, comerciais, sociais e étnicas e, inclusive, para

as questões de gênero, entre outras caracterizações. Na interpretação de Honneth, o permanente “conflito entre os homens” tem como finalidade a auto-conservação, isto é, o cálculo estratégico “orientado com habilidade em favor de quem, em cada momento, ostenta o poder” (1997, p. 17). Esse “conflito de interesses” torna evidente exasperações típicas de bipolaridades.

Assim, a arte da guerra permeia uma cultura discriminadora. Atualmente, o espírito competitivo se alimenta da virtualidade tecnocrática *clickbait*, isto é, a conteúdos *online* (Cf. Pizzi, 2018). Através da atração *clickbait*, a *web* seduz as pessoas a favor ou contra as representações simbólicas, comerciais, publicitárias e político-ideológicas e/ou sociais. Ao despertar a curiosidade, a quantidade de *clicks* aumenta consideravelmente, fomentando o envio de tais enlaces, através do sistema *online* (ou redes sociais), a uma grande quantidade de usuários da rede. No caso, o despertar a curiosidade, em torno a um significado específico, tem a finalidade de guiar as vontades e induzir as pessoas conforme interesses bem definidos.

Embora *marketing* ou publicidade, há sempre um apelo ao convencimento, no sentido de realçar a parcialidade e o aspecto instrumental, defasando ideais de bem viver. Desta forma, abre-se o espaço para aviltar pessoas, partidos políticos, religiões, tendências sexuais ou de gênero etc. Sem a devida comprovação ou, muitas vezes, com uma orientação falsa, os indivíduos são manipulados e instrumentalizados virtualmente. Na sua interpretação mais nociva, a virtual tecnocracia *clickbait* confirma a instrumentalização das vontades, delimitando as escolhas conforme ditames instituídos virtualmente. O resultado dessa virtualidade tecnocrática e instrumental vai ampliando o abismo entre interesses sociais e individuais. Em suma, o objetivo de atrair as pessoas com histórias, relatos ou dados falsos se insere em uma virtualidade que aviva ainda mais a bipolaridade, pois o “a favor” e o “contra” refletem dois polos antagônicos e sem mediação.

Diante disso, procedente a consideração de Habermas em torno à “herança duvidosa da teologia política”, principalmente quando se trata do *embedded capitalism* (2015, p. 205). O “capitalismo incrustado” destrói as capacidades de visualizar a democracia como forma de vida e, por sua própria lógica, desintegra os vínculos humanos e sociais. Assim, a democracia aparece apenas como uma “enganosa fachada que o poder executivo exhibe a seus indefesos clientes através do âmbito do *input*” (Habermas, 2015, p. 205. Nessa direção, os imperativos econômicos acabam instrumentalizando cada vez mais “as esferas privadas da vida”, a ponto de constranger os indivíduos a se refugiarem na “borbulha do egoísmo racional e isolando-se de seu entorno”. Desse modo, continua Habermas, vai minguando e “desaparece a disposição em agir coletivamente e, de modo especial, a consciência de que os cidadãos unidos podem configurar seu destino social através do agir solidário” (Habermas, 2015, p. 206).

A bipolaridade exonerada: a proposta de uma hospitalidade convivial

As consequências patologizantes do “egoísmo racional” e do auto-enclaustramento reforçam a metodologia de temor e de enfrentamentos entre as pessoas e, inclusive, frente à natureza. A propensão à autopreservação individual se traduz em monismo particularizado de um sujeito atomizado. Esse individualismo gera um clima de desconfiança e de hostilidade entre as pessoas, comportamento inadequado para a convivialidade. Dessa forma, a defesa dos interesses particulares e a busca dos direitos individuais se transformam em batalha pugnacíssima, na qual todos são inimigos.

Para Kant, o convívio está relacionado às “condições da *hospitalidade universal* (*Wirthbarkeit*)”, pois *ninguém* deveria “ser tratado hostilmente” (Kant, 2005, p. 27). Kant está se referindo ao estrangeiro, mas, atualmente, as exigências relacionadas à noção de geo-culturalidade não se limitam ao rechaço ou ódio ao estrangeiro, mas ao modo como alguém deve ser tratado em qualquer país. O *direito de hospedamento* – no sentido de *hospedagem* e sinônimo de hospitalidade – significa a garantia de um lugar agradável aos sujeitos coautores, considerando sua diversidade. Em outras palavras, trata-se do “direito a se apresentar à sociedade” ou, nas palavras de Kant, a “suportarem-se uns aos outros e de ninguém ter mais direito que outro a estar em um determinado lugar da terra” (2005, p. 27). Assim, o compartilhar permite e garante, a cada um, *conviver* como pertencente a uma comunidade ilimitada de comunicação.

Por isso, a convivialidade hospitalária não se fecha a uma única noção de mundo e de sociedade, de forma que o *hospedamento* se transforme em exigência relacionada à boa acolhida e à interação cordial. Ou seja, não se trata simplesmente de uma virtude em relação aos peregrinos, carentes e desvalidos, mas a qualquer pessoa. Nesse sentido, a noção de *hospedamento* cobra reciprocidade, pois o ir e vir das *gentes* e os vínculos que nascem assegura o reconhecimento desses vínculos, sem nunca destruir a diversidade.

Evidentemente, essa perspectiva se opõe a qualquer tipo de bipolarismo e/ou ao etnocentrismo, ou seja, ao *parochial monologism* (Pizzi, 2017a). A imposição, através da força ou da ameaça, dissemina o *espírito* fúnebre das *necrópolis*. O aspecto funesto da “paz” não se livra da “guerra”, um tipo de instinto de uma natureza humana capaz de explodir a qualquer momento. A força, a violência ou qualquer tipo de ameaça se vinculam a um tipo de paz enquanto pacto ligado ao belicismo (Kant, 2005, p. 26, nota ao pé de página). No caso, os acordos de paz ocorrem através do “meio bárbaro da guerra”, atitude ligada ao orgulho de se declarar independente frente aos demais, uma falsa alegria que, segundo Kant, decorre do aniquilamento de “muitas pessoas ou de sua felicidade.”

Kant insiste no aspecto belicoso das conflituosidades, de forma que os acordos de paz são correlativos à guerra. Em sua argumentação em torno à paz e aos segredos das negociações, Kant evidencia sua preocupação a respeito de uma proposição especial: “*As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra*” (2005, p. 42). A ideia se relaciona ao papel dos filósofos, mas isso representa apenas um dos aspectos de sua proposição. Por isso, é importante sua insistência: *os Estados preparados para a guerra*.

Nesse sentido, ideia se associa à concepção belicista, máxima concernente à inospitalidade. Para Kant, a comemoração de ação de graças significa a imploração ao céu, “em nome do Estado”, e o pedido de “misericórdia pelo grande pecado cometido pelo gênero humano”. Em suas observações, Kant afirma que “as festas de ação de graças por uma *vitória* durante a guerra, os hinos entoados ao *senhor dos exércitos* (no bom israelitismo) contrastam, em grande medida, com a ideia moral de pai dos homens” (Kant, 2005, p. 42). Em outras palavras, o espírito belicoso contrasta a tristeza de muitos com a alegria comemorativa dos vencedores.

Essa é uma das faces de uma cultura que procura solucionar os conflitos e abrandar o belicismo através da violência, utilizando-se de intimidações e espalhando o medo que, em consequência, coloniza e impõe adscrições aos vencidos. Este é um aspecto “fúnebre” do *oikos-polis* que não considera a interculturalidade e nem permite a hospitalidade

dialogante. Nesse sentido, a expressão *deixa-me viver em paz* (no plural, *deixai-nos viver em paz*) retumba como uma advertência a *quem* desafiar a ordem dos vencedores.

No texto *Sobre a paz perpétua*, Kant menciona a “inospitalidade dos desertos” e a “conduta *inospitaleira* dos Estados civilizados”. São dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a re-tradução da referência aos “desertos” indica uma esfera relacionada ao meio ambiente ou ao ecossistema. Essa sensibilidade ecológica é um dos temas consagrados atualmente e, por isso, ele assume uma importância sem precedentes. Por esse motivo, a noção hospitaleira exige uma atenção à natureza como tal, horizonte fundamental à noção de hospedamento. Em segundo lugar, a questão é concernente ao âmbito territorial das nações, tema de direito internacional.

A re-tradução estabelece a natureza como *morada* e *lugar* de convivência, isto é, o *habitat*. Esse ambiente se apresenta como o espaço da hospitalidade, isto é, da boa acolhida. Não se trata, então, do lugar específico de animais ferozes, de um ambiente miserável ou de “gente” sem caráter, mas como *morada*, na qual todos deveriam gozar do bem viver.

Por fim, um último aspecto relacionado à conduta *inospitaleira*, uma questão inerente aos Direitos Humanos. As formas de reconhecimento não concerne apenas aos desvalidos, estrangeiros e imigrantes, mas também às *gentes* como tal. Ao conceber a justiça como equidade, faz-se necessário realçar uma gramática pronominal, de forma a tratar a todos como sujeitos coautores; e, assim, nenhuma pessoa pode ser considerada como um *ninguém*. A palavra crucial é *inospitalidade*, enquanto negatividade, mas se o *in* for removido, o significado muda para exprimir uma perspectiva saudável de convivência.

Por isso, a perspectiva hospitaleira não encontra mais guarida no binômio *guerra e paz*, mas na perspectiva de um *êthos* (*ous*) traduzido como *morada*, isto é, a efetivação de uma comunidade irrestrita de comunicação. A noção de *acrópolis* consegue, então, na ideia de hospedamento, a vinculação dialógica com experiências de vida intersubjetivamente configuradas. Esse aspecto está ligado a uma gramática pronominal, aspecto fundamental para justificar a convivialidade voltada à acolhida hospitaleira e em assegurar intersubjetividade de uma convivência saudável.

A hospitalidade na sua asserção geocultural

Do contexto particular *Americano*, o hospedamento convivial remete à triangularidade atlântica. Este horizonte não limita a reflexão à dimensão latino-americana, pois a ampliação e a proposta de repensar as *Américas* como um mundo de vidas. Em relação a isso, há alguns aspectos fundamentais.

A noção de intercontinentalidade com o eixo no Atlântico, com vínculos e interconexões entre distintos continentes, modifica o significado de *Lebenswelt* eurocêntrico. Assim, a relação entre etnocentrismo e universalismo adquire outra dimensionalidade para o resgate das matizes étnico-culturais, seus enfrentamentos e a projeção de uma convivialidade hospitaleira. Evidentemente, não há como negar o conflito interno da modernidade europeia, incapaz de reconhecer os “outros” enquanto *exterioridade* de seu mundo. Por certo, a intercontinentalidade revela a violência interna de um eurocentrismo egocêntrico e, por outro, uma violência externa promocionadora de etnocídios sem precedentes.

O horizonte intercontinental é uma referência à triangularidade centrada no Atlântico, interconectando três continentes: Europa, África e as Américas (Grüner,

2010, p. 215). Durante muito tempo, essa triangularidade foi pensada apenas do ponto de vista comercial e mercadológico. Daí, então, a ciência de que a constituição do Estado moderno está ligada “à ampliação da circulação de mercadorias” (Honneth, 1997, p. 17). Neste caso, não se trata apenas de guerra e paz, mas a ações articuladas em forma de colonialismo, dominação, imperialismo, globalização assimétrica, etnocentrismos ou outras denominações.

Daí o primeiro aspecto, isto é, o abandono e a recusa da escravidão e do colonialismo, bem como de qualquer relação com base na submissão, na exploração ou a qualquer outra forma de violência. Por certo, a violência não é concernente à guerra em si, pois ela também está vinculada ao uso da *força* ou de ameaças, obrigando a alguém “a se curvar à nossa vontade” (Morris, 2003 I, p. 706). Trata-se de uma violação do outro com o fim de lhe infligir um dano. Deste modo, pode-se concluir que a propensão a forçar *alguém* à subserviência faz parte do espírito egocêntrico, que considera os demais como potenciais inimigos. E mais: é uma apreensão de que a solução de conflitos só é possível através do uso da violência. Para Morris, essa inclinação seria “concernente à condição humana” (2003 I, p. 702).

Em segundo lugar, a mudança geocultural salienta uma perspectiva *ibero-afro-indígena*, conformada a partir da triangularidade fundacional. O reconhecimento de matizes étnicas de intercontinentalidades não se resume à tolerância, porque faz parte de uma agenda construída e desenhada a partir de horizontes geoculturais distintos. A conexão étnico-cultural entre as *gentes* dos três continentes foi violenta, belicista e colonialista. A nova ocidentalidade, isto é, a modernidade com eixo no Atlântico, deu impulso a enfrentamentos de mundos e tradições distintas, muitas das quais se fusionaram para dar lugar à mestiçagem e ao sincretismo das *gentes americanas*.

Daí decorre o terceiro aspecto, cuja origem está na triangularidade fundacional. Ao reconhecer essa triangularidade, compreende-se também a pluralidade, ou seja, o encontro-desencontro de mundos e estilos de vida, uma experiência originária que desarticula a homogeneidade. O aspecto fundacional das Américas permite compreender as interconexões entre tradições distintas, suas conflituosidades e, além disso, ver possibilidades de uma hospitalidade garantidora de convivialidade. O exercício crítico, em torno às experiências originárias e as exigências de uma convivialidade, segue os princípios do agir comunicativo. Assim, a dialogicidade não respeita apenas a multiplicidade, pois alimenta e educa para a cordialidade hospitaleira.

A referência ao aspecto fundacional é memória e resgate, tanto dos símbolos e narrativas, como também na ressignificação dos vocábulos. Exercício desse último aspecto é realizado por Alcira Bonilla, quando apresenta as distintas traduções de reconhecimento. Em oposição ao significado do termo *die Missachtung* (menosprezo, desdém ou, então, à consideração “de alguém como mau”), é possível encontrar uma acepção reconstrutiva, típica da palavra *die Achtung*. Em relação a isso, a contribuição de Alcira Bonilla é indiscutível, indicando o lado positivo cujas expressões, em alemão, oferecem uma percepção bem diferente. Nesse sentido, Bonilla menciona diversos termos que oferecem uma compreensão afirmativa, tais como: *die Aufmerksamkeit* (consideração), *die Wertschätzung* (reputação, valorização), *die Hochschätzung* (estima), *die Ehrfurcht* (admiração), *der Respekt* (respeito) (Cf. Bonilla, 2017, p. 83, nota ao pé de página).

Por fim, é importante destacar outro aspecto. A triangularidade se vincula a uma perspectiva universalista. A ampliação dessa interculturalidade hospitaleira se apresenta, então, como racionalidade de um *oikos-cosmopolis* ligado aos humanos e aos não humanos (Pizzi, 2010). Nesse sentido, o *direito cosmopolita* (*Werlbürgerrechtel*, isto é, o *ius cosmopoliticum*), a princípio delineado por Kant, modifica o sentido e supera a perspectiva meramente jurídica e, assim, afiança compromissos voltados à convivência hospitaleira no horizonte de um *oikos-cosmos logos*, aspecto a ser discutido a seguir.

A dimensão universalista da hospitalidade cosmopolita

A dimensão cosmopolita salienta os vínculos entre as *Américas* com uma perspectiva universalista, enquanto comunidade ilimitada de comunicação. No horizonte cosmopolita, as exigências do *êthos (ous)* convivial dão ênfase a atitudes hospitaleiras, típicas da noção de *cosmopolitan hospitality*. Por um lado, trata-se de superar a má hospitalidade (*das inhospitale Betragen*). Por outro, a hospitalidade se transforma em virtude, em dever e em direito (Cortina, 2017, p. 151). Não se trata de buscar a “paz tão necessária aos dias atuais”, porque a hospitalidade cosmopolita significa ir além da supressão das disputas bélicas e, ademais, da tirania e de qualquer tipo de menosprezo.

Nesse sentido, *divide et impera* segue sendo uma máxima ligada ao caráter belicista, de um conhecimento voltado ao domínio, de modo que a *paz perpétua* “se deriva dos até agora mal chamados tratados de paz (na realidade, armistícios) [...]” (Kant, 2005, p. 69). Em outras palavras, embora a ideia de hospitalidade, Kant permanece vinculado à belicosidade e, para ele, a paz seria uma questão de nacionalismo e do direito.

Todavia, o cosmopolitismo da convivialidade hospitaleira se consagra desde o *oikos* da *polis* e da *cosmopolis*. Em outras palavras, na transformação do *êthos (ous)* em morada e lugar capaz de abrigar as *gentes*, cujas exigências estão ligadas aos aspectos *incondicionais* da boa hospitalidade. A expressão *incondicionada hospitalidade*, utilizada por Adela Cortina, se consolida como *cosmopolitan hospitality*, sem, no entanto, ater-se às instituições e ao Estado, mas relacionada a formas ou estilos de vida. Nessa comunidade de comunicação, a hospitalidade não se refere apenas aos estranhos ou imigrantes, mas também aos *concidadãos*, ou seja, uma “morada” saudável a todos os seres, humanos e não humanos. Esse abrigo não se sustenta no espírito belicista.

A insistência da *cosmopolitan hospitality* coloca frente a frente as noções de *acrópolis* e de *necrópolis*. O significado dessas expressões indica uma alternativa possível, ou seja, a necessidade de superar os aspectos fúnebres da inospitalidade e, então, reunir forças para resgatar o “encanto” de uma hospitalidade convivial. Nesse sentido, é importante a contribuição de Kant, para quem a inospitalidade é concernente aos humanos e à ecologia como tal. Por isso, a subtração do *in* à conduta inospitaleira realça o aspecto convivial. Essa inversão conduz à originalidade de uma interpretação positiva, ou seja, que exprime afirmação e inclinação favorável, livre dos déficits e das patologias de uma belicosidade perniciosa e ameaçadora.

Deste modo, um *mundo* transformado, livre da desordem, encoraja as lutas por um *cosmopolitan hospitality*. A “coragem de esperar” (Dallmayr e Domenchonok, 2017) se traduz em atividade a ser realizada, uma inspiração em tempos de incerteza. Nesse sentido, o aspecto teleológico supõe metas, fins e objetivos que orientam as ações voltadas a alcançar uma convivialidade hospitaleira. Trata-se, pois, de um esperar que não é passivo, mas em

transformar as crispações, as ameaças e as distintas formas de violência (entre humanos e frente aos não humanos e à ecologia) em *humos* de cordialidade (Cortina, 2007). Assim, os movimentos e atitudes se voltam a realizar os sonhos de um “paraíso mundano”.

Adela Cortina entende a hospitalidade como uma *virtude*, um *dever* e um *direito*. Para a filósofa espanhola, a *virtude da hospitalidade* “é uma atitude pessoal” e o “*dever da hospitalidade*, corresponde a um *direito à hospitalidade*, expostos nas instituições jurídicas, políticas e sociais, e às obrigações do Estado” (2017, p. 151). Para Cortina, a *exigência incondicionada de hospitalidade* “é ‘anterior’ ao dever e ao direito, mas que deve materializar-se através deles.” Em suma, essa seria uma contribuição importante do âmbito moral e da juridicalidade, tendo em vista a democracia como uma forma de vida e um estilo de viver.

Considerações finais

Os modelos atuais de democracia estão ligados ao Estado moderno. Da guerra de todos contra todos, o Estado aparece como um agente fundamental para assegurar os direitos e as garantias individuais e na gestão da sociedade. Daí, nasce, então, a democracia, ou melhor, os atuais modelos de democracia, com a finalidade de atender os interesses dos cidadãos. Na base, são vários os princípios, como a separação dos poderes, eleições regulares, diversidade de partidos, o caráter de laicidade do Estado, etc.

Em um contexto latino-americano, a noção de democracia é deveras precoce. Há quem afirme não existir um processo democrático, mas um governo de minorias. Em uma perspectiva teórica, a democracia representa uma espécie de tabu e, na sua conformação prática, vai alternando períodos nebulosos com momentos esperançosos. Todavia, a espiral da tecnocracia reduziu a democracia aos interesses do sistema financeiro. Assim, ao invés de consolidar-se em procedimento reconstrutivo – e, então, favorecer as políticas públicas equitativas e os interesses ditos populares –, a democracia se converteu, de forma perigosa e temerária, em autocracia, típico da aristocracia absolutista.

No centro da questão, a cordialidade hospitaleira presume o abandono da dicotomização guerra *versus* paz. Este seria um requisito fundamental, porque toda e qualquer conduta afiançada no bipolarismo não atinge e nem consegue configurar um delineamento capaz de superar as dicotomia entre extremos. Em outras palavras, a cálculo de probabilidades tem em vista o êxito de um dos lados, enquanto o outro vai definhando ou sendo submetido à vontade e aos interesses de uma minoria. De forma bastante simples, entre o êxito e o fracasso, o cálculo racional privilegia apenas uma das partes. Ao priorizar um dos lados, o *outro lado* se ressentir diante do poder autocrático. Nessa direção, o modelo de Sun Tzu encontra eco, cujo sentido do agir não apresenta outro motivo a não ser a vitória dos melhores aparelhados.

Então, se a cultura ocidental não conseguiu superar o dualismo, é também verdade que, nos dias de hoje, ao invés de regulamentar a paz, o espírito empreendedor aprofundou ainda mais as dicotomias. Essa caracterização passou para a área do mercado que, em um primeiro momento, era peculiar aos saqueadores e piratas. Todavia, o *embedded capitalism* ampliou ainda mais a competitividade, transformando as relações entre as pessoas em uma guerra sem fim. Nesse modelo, a autonomia individual e a liberdade privada se restringem à capacidade de auto-conservação particular. No fundo, a funcionalidade do sistema obriga a cada pessoa a seguir o jogo de interesses, cujas capacidades brindam aos mais espertos.

Assim, sobrevivência dos modelos atuais de democracia está condicionada às premissas do evangelista Mateus, com agraciações aos talentosos, despojando aqueles classificados como ineptos. Não há disputas de despojos de guerra como tal, mas o agraciamento aos astutos e concentracionários do poder e das riquezas. Diante disso, o otimismo em relação à democracia sofre de uma expressiva retração, pois todos os modelos proporcionaram promessas que são, em si mesmas, não só incoerentes, mas inconsistentes. Entre a tirania da auto-conservação e o compromisso social, prospera o salvacionismo individual, uma luta na qual poucos conseguirão levar vantagem.

O agir em vistas a sobreviver significa a adoção de estratégias cujo fim é vencer. Nessa guerra, não há amigos; e esse é, sem dúvidas, um dos aspectos funestos do espírito aguerrido e obstinado de um jogo racional para vencer na vida. A finalidade do agir ocorre em função dos êxitos. E nesse jogo, a prosonimia é o recurso usado para designativos desqualificadores dos concorrentes. Assim, *die Missachtung* passa a reconhecer os *ninguéns* como vagabundos, cachaceiros, maconheiros, veados, infelizes, entre muitas outras apelidações. Nesse horizonte, é impossível acreditar na democracia. A razão é muito simples: na medida em que a convivência entre os humanos vai se deteriorando, acentua-se também a degradação ambiental, transformando o *mundo da vida* em espaço de inospitalidade. A alternativa exige que se nutra e alimente um espírito hospitaleiro. Com isso, é possível reconstruir as condições ideais de uma convivência saudável.

Referências bibliográficas:

- ÁGULA, Rafael del. Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense. In: ÁGULA, R. del y Otros. *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza, 1988, p. 15-48.
- BÍBLIA. 22 ed., São Paulo: Editora Ave Maria, 1976.
- BONILLA, A. B. Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. In: SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, 2017, p. 81-92.
- CORTINA, A. *Ética de la razón cordial*. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI. 2 ed., Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.
- CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2017.
- DALLMAYR, F. A courage to Hope. In: DALLMAYR, Fred; DEMENCHONOK, Edward. *A World beyond Global Disorder. The Courage to Hope*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 1-15.
- FIALA, A. *The Democratic Peace Myth. From Hiroshima to Baghdad*. In: DEMENCHONOK, Edward. *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 77-99.
- FORST, Rainer. *Justificación y crítica*. Perspectivas de una teoría crítica de la política. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.
- GRÜNNER, Eduardo. *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa, 2010.
- HABERMAS, J. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.
- HABERMAS, J. *En la espiral de la tecnocracia*. Madrid: Trotta, 2016.
- HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- KANT, I. *Sobre la paz perpetua*. 7 ed., Madrid: Tecnos, 2005.
- LACKEY, D. P. A ética da guerra e da paz. IN: RACHELS, J; RACHELS, S. *A coisa certa a fazer*. Leituras básicas sobre filosofia moral. 6 ed., Porto Alegre: AMGH, 2014, p. 209-218.
- MAQUIAVEL, N. O Príncipe. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MORRIS, Chirtopher W. Guerra e Paz. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, V. I, p.702-709.
- NAGEL, T. Que está mal com o terrorismo? IN: RACHELS, J; RACHELS, S. *A coisa certa a fazer*. Leituras básicas sobre filosofia moral. 6 ed., Porto Alegre: AMGH, 2014, p. 227-229.
- NAVARRO, Emílio Martínez. Estudio introductorio. In: LOCKE, J. *Carta sobre la tolerancia* (1689). Madrid: Tecnos, 2016, p. 9-50.
- PIZZI, J. A *pax do oikos-cosmopolis* e os males de origem. In: FORNET-BETANCOURT, R. *Denktrandidonen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Aachen: Verlagshaus Mainz GmbH, 2010, p. 193-201.
- PIZZI, J. *El mundo de la vida*. Husserl y Habermas. 2 ed., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2016.
- PIZZI, J. Parochial monologism under the guise of “universal dialogue” (ISUD). In: *Topologik*. Italy, N. 21, First semestre, 2017a, p. 30-41.
- PIZZI, J. Esferas del reconocimiento: hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana. In: SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de

Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, 2017b, p. 161-171.

PIZZI, J. Democracias bajo efectos *clickbait*. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad-tecnocrática. In: *Revista Veritas*. Revista de Filosofía y teología. Valparaíso, N. 39, abril de 2018, p. 33-54.

RACHELS, J; RACHELS, S. *Elementos da filosofia moral*. 7 ed., Porto Alegre: AMGH, 2013.

TZU, S. *A arte da guerra*. São Paulo: L&PM Pocket, 2009.

Direito fundamental ao desenvolvimento sustentável: Uma exegese do artigo 225 da constituição federal de 1988 e de decisões do supremo tribunal federal

Marlon André Kamphorst¹

Introdução

O direito fundamental ao desenvolvimento sustentável é, no atual contexto constitucional, uma construção interpretativa que une dois tipos de corroboração: a legal e a jurisprudencial. Posto de outro modo: não há, na Constituição brasileira de 1988, uma previsão definindo *o desenvolvimento sustentável como um direito fundamental de todo e qualquer cidadão ou da sociedade*, de modo que o seu fundamento deve ser buscado a partir de uma interpretação sistêmica, ou seja, na qual as partes são compreendidas como pertencentes a um sistema e cujo sentido é produzido em recurso ao todo.

Sob este aspecto, muitos são os elementos presentes no texto constitucional de forma não explícita, tal como a própria adesão ao modelo predominante de desenvolvimento econômico. Significa dizer que o texto constitucional contém bases não positivas e, por outro lado, que há normatividade produzível a partir da conjunção de regras, princípios, fundamentos e objetivos do Estado².

Diante dessa inexistência positiva, o direito fundamental ao desenvolvimento sustentável deverá advir como resultado de uma interpretação sistêmica do artigo 225 da Constituição de 1988 e do contorno fundamental a ele dado pelas decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal. A primeira parte do presente artigo exporá as caracterizações fundamentais do direito ao desenvolvimento sustentável e visará estabelecer a possibilidade efetiva de se fundamentar esse direito nas bases escolhidas.

Este artigo tem como objetivo abordar a problemática do desenvolvimento sustentável como direito fundamental diante de uma interpretação sistêmica da legislação, em especial da Constituição Federal de 1988. De forma que a principal corte de julgamento do país, o STF vem se posiciando de forma a compreender a sustentabilidade ambiental também como um direito fundamental, adstrita na reprodução de julgados, em especial dos últimos anos.

A estratégia de pesquisa utilizada é a modalidade investigativo-bibliográfica através da qual buscamos uma análise considerando a realidade social contemporânea que, em diversos aspectos se reporta as leis positivas mas também emerge das decisões do STF que amparam-se em uma visão sistêmica da legislação a enveredar para uma proposta de justiça de cunho global a atingir a todos os cidadãos.

1 Membro Gt Ética e Cidadania

2 Cf. GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do Direito*. São Paulo: Malheiros, 2009.

O método que orientará essa abordagem é o indutivo que procura destacar os aspectos mais importantes para a construção de um entendimento global sobre a temática proposta, seguindo a linha de raciocínio e argumentação na qual “as premissas particulares consideradas inicialmente conduzem à conclusão, que será considerada a parte geral, mais ampla, do que as premissas basilares”. (ZAMBAN; BOFF; LIPPSTEIN, 2013). No tocante ao trabalho proposto, a busca em fundamentar o desenvolvimento sustentável como direito fundamental através da interpretação sistêmica da legislação, corroborada atualmente pela aplicação desse entendimento em ações decididas pelo Supremo Tribunal Federal.

O direito fundamental ao desenvolvimento sustentável

A identificação do caráter fundamental de um direito é, em um primeiro momento, de ordem jurídico-positiva. Significa que a barreira do positivado foi transposta e, com isso, a necessidade de se explicar as razões formais pelas quais um imperativo existente é axiomático: o direito está na Constituição. Pressupõe, com isso, enquanto ligação imediata dos conceitos de sujeito e norma, uma mera subsunção (SARLET, 2001, p. 31).

Todavia, dentro de uma definição não restritiva do que seja um direito fundamental, esse caráter é uma construção orgânica ou sistêmica, ainda que permaneça constitucional. Sistêmica no sentido de pertencer ao núcleo do direito como uma derivação da compreensão do Estado como um organismo (elementos constitutivos e matéria do regramento), como uma consequência natural que pertence ao jurídico à medida que outras bases estão aí postas.

No contexto do direito ao desenvolvimento sustentável, essas bases aí postas são a) o artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – em geral todo o capítulo VI que trata do meio ambiente – e b) toda a construção jurisprudencial, em âmbito constitucional (ações constitucionais), que resume uma série de princípios e metas em torno da relação *desenvolvimento e meio ambiente*.

O que significa dizer, portanto, que uma interpretação sistêmica do direito constitucional é capaz de fazer derivar o caráter constitucional do direito ao desenvolvimento sustentável. Se se parte, portanto, de um contexto pré-dado de proteção ao meio ambiente, tem-se conjuntamente uma forma interpretativa na qual “o intérprete deve considerar as normas constitucionais não como isoladas e dispersas, mas como preceitos integrados – evitando-se, assim, contradições internas no seio da Constituição” (SILVA, 2005, p. 121).

O caráter fundamental do direito ao desenvolvimento sustentável desemboca, então, na questão de se o fundamento desse último direito é o mesmo – e, portanto, com a mesma alocação na terceira dimensão de direitos – do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado do artigo 225 da Constituição de 1988. E, se, além disso, a titularidade do direito é individual ou metaindividual. Este último aspecto leva em consideração a interdependência dos direitos fundamentais e, assim, a proximidade do *modus* da exigibilidade de um e outro direito: ligação entre as dimensões de direitos e a forma como, em cada uma, é possível exercer a jurisdição constitucional (SOUZA JUNIOR, 2005).

A análise desses dois aspectos, a filiação do direito ao desenvolvimento sustentável no direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e os sujeitos legítimos a exigí-los, poderá ser feita, com maior acuidade e precisão, no estudo do artigo 225 da Constituição

de 1988 e, na sequência, na interpretação emanada dos tribunais superiores operada nos julgamentos das ações constitucionais.

O artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

A adequada compreensão do fundamento constitucional do direito ao desenvolvimento sustentável é sempre sistêmica e reporta, com isso, toda a ordem democrática do Estado de Direito. Significa, portanto, que os próprios fundamentos da nação e seus objetivos podem estar dispostos como justificações do desenvolvimento sustentável.

De um ponto de vista constitucional mais específico, estabelece o artigo 225, *caput*, da Constituição brasileira de 1988:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Genericamente, estão aí arrolados os sujeitos destinatários da norma e, por outro lado, os responsáveis pela realização conjunta do direito versado. Chama atenção, contudo, a instituição de uma cooperação entre Estado e sociedade, o que faz transparecer, nitidamente, o caráter compartilhado e não restritivo da realização do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Todavia, de um ponto de vista mais abrangente, a existência do dispositivo legal citado traduz, como faz expressamente constar Celso de Mello (2005, p. 11), “a consagração constitucional, em nosso sistema de direito positivo, de uma das mais expressivas prerrogativas asseguradas às formações sociais contemporâneas”. Não obstante, como segue aduzindo, “essa prerrogativa, que se qualifica por seu caráter de metaindividualidade, consiste no reconhecimento de que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado”.

Portanto, a relação entre o “todos” e o caráter metaindividual reforça, substancialmente, as ligações cooperativas como esforços para a perseguição do ideal de um meio ambiente ecologicamente equilibrado. Por outro lado, estabelece a preocupação ambiental como uma matéria global, objeto do próprio ordenamento jurídico pátrio. Nesse contexto, a tutela ao meio ambiente, à medida que é considerada terceira dimensão de direitos, está ligada a aspectos reais da sociabilidade humana.

Ainda em relação à ideia de “coletividade” expressa no próprio *caput* do artigo 225 da Constituição de 1988, tem-se que ela se liga a um dos objetivos fundamentais da nação, disposto no artigo terceiro, inciso segundo da Constituição: “garantir o desenvolvimento nacional”. A garantia do desenvolvimento nacional é, em uma interpretação menos restrita, de ordem coletiva, plural e que engloba todos os componentes sociais, políticos e econômicos do tecido social. Ou seja, o desenvolvimento, entendido como objetivo da nação, pressupõe a ação de todos e que seja para todos.

Sobre esse aspecto, há uma ideia de desenvolvimento latente às próprias preocupações ambientais do legislador constituinte. Mais do que isso, há uma ligação implícita entre desenvolvimento e meio ambiente, de modo que não se pode pensar outro modelo para o desenvolvimento nacional senão aquele pautado no postulado ambiental de proteção ao futuro do planeta: “a atividade econômica não pode ser exercida em

desarmonia com os princípios destinados a tornar efetiva a proteção ao meio ambiente” (MELLO, 2005, p. 2).

Esse elemento, portanto, atrela o artigo 3º, II da Constituição brasileira de 1988 ao artigo 225 do mesmo diploma legal: o modelo de desenvolvimento deve ser sustentável. Ou seja, o desenvolvimento sustentável é um direito constitucional cujo caráter fundamental se assenta na representação global da necessidade de se preservar a vida, presente e futura. Não se trata, portanto, de mera disposição subjetiva, ligada a um indivíduo concreto, mas sim a toda a coletividade.

É decorrência estrutural de coerência, nesse contexto, que o progresso econômico seja limitado por normas de ordem ambiental. Portanto, normas de desenvolvimento sustentável são limitações ao poder irrestrito do mecanismo de mercado, sob o fundamento global (ponto de vista geográfico) e universal (ponto de vista da abrangência teórica do postulado). A disposição constitucional, nesse sentido – o exemplo é o artigo 225 da Constituição brasileira de 1988 – tem dupla significação: a) sintetiza uma preocupação mais abrangente, da ordem do mundo da vida e b) possibilita, no plano jurídico-constitucional, a realização de medidas para a efetivação do cuidado como o meio ambiente.

Nesse cenário, desenvolver-se de forma sustentável significa a tradução contextual, determinada, de um combate planetário ao uso ilimitado dos recursos naturais e ambientais escassos e, por outro lado, mudança na qualidade de vida, nos hábitos e na relação de um povo específico com o meio ambiente.

O artigo 225 da Constituição brasileira de 1988 constitui o primeiro pilar de sustentação do caráter fundamental do direito ao desenvolvimento sustentável. Está, além disso, conectado com todo o texto constitucional e a sua interpretação adequada somente é possível considerando-se os demais aspectos da sustentabilidade presentes, por exemplo, na noção de objetivos da nação, nos moldes do desenvolvimento econômico e em todo o capítulo destinado à proteção ambiental. Ainda assim, contudo, é necessário analisar como esse conteúdo constitucional é interpretado pelo STF, sobretudo considerando que o ato de decidir conforme a Constituição é uma leitura e atualização constante da ideia de proteção ambiental.

Supremo Tribunal Federal e desenvolvimento sustentável

O caráter fundamental do desenvolvimento sustentável pode agora ser analisado, ainda sob a égide da justificação, a partir do âmbito jurisprudencial – o artigo 225 da Constituição de 1988 foi o primeiro pilar do argumento de que o modelo sustentável de desenvolvimento encontra raízes na Constituição enquanto direito fundamental.

No fundo, a relação que se pretende estabelecer é entre os julgados do STF e uma visão de desenvolvimento que remonta a preocupação global com o meio social, econômico-político e ambiental. Assim, a cadeia jurisprudencial deverá considerar, para corroborar a pretensão de justificar como fundamental o direito ao desenvolvimento sustentável, que ao direito importa não só aspectos jurídico-normativos muito específicos, mas também elementos relativos à vida em sociedade e ao equilíbrio do meio ambiente.

Para este propósito – e considerando a amplitude quantitativa dos julgados – não é possível analisá-los senão a partir de um marco histórico específico e dentro de um período determinado. O marco histórico em questão é a Ação Direta de Inconstitucionalidade

3.540, julgada em 2005 pelo Supremo Tribunal Federal, e o período no qual os julgados serão analisados é o dos últimos dois anos (2013 e 2014)³.

Ainda que outros tantos julgados sejam, de igual forma, capazes de fornecer uma visão da maneira que o STF decide em relação ao desenvolvimento sustentável, as decisões selecionadas ganham em clareza e especificidade, relacionando-se com precisão ao artigo 225 da Constituição brasileira de 1988 e ao próprio pensamento de Amartya Sen.⁴

O marco histórico tomado, a Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3540⁵, julgada pelo Supremo Tribunal Federal em 2005 versou – em termos mais abrangentes e para além dos aspectos processuais comuns às ações constitucionais – sobre a tensão entre *direito ambiental* e o exercício da *atividade econômica*. A discussão pautou-se no ferimento do artigo 225, parágrafo 1º, inciso III da Constituição brasileira de 1988 pela Medida Provisória 2.166/67⁶ – desobediência a um aspecto formal (lei) para alteração ou supressão de espaços territoriais destinados à preservação ambiental.⁷

Os dois aspectos fundamentais em torno dos quais se baseou a decisão – proteção ao *meio ambiente* e desenvolvimento de *atividades econômicas* – transcenderam a discussão sobre o aspecto formal da inconstitucionalidade e representaram uma importante síntese jurídico-constitucional no tocante à posição do ordenamento jurídico brasileiro frente à questão ambiental já em 2005.

Levando em consideração os aspectos restritivos da visão econômica tradicional e dominante (SEN, 2000), a temática abordada pelos ministros do Supremo Tribunal Federal, por ocasião do julgamento da ADI 3540, tende a recuperar instâncias globais do elemento ambiental e conduzir a uma interpretação coerente com o ordenamento jurídico pátrio. Diante disso, o voto do Ministro-Relator Celso de Mello é esclarecedor, sobretudo à medida que parte de uma clara concepção da relação que se deve estabelecer entre desenvolvimento e sustentabilidade.

A ementa do julgado, para o propósito do trabalho, já é esclarecedora.

3 Contudo, não serão objetos de análise todos os julgados compreendidos no período, mas tão somente os principais julgamentos envoltos na temática e que conservem entre si uma unidade teórica comum.

4 É possível afirmar que entre 2005 e 2014 – lapso este que não será analisado com mais precisão – foram prolatados alguns julgamentos importantes para a temática ora apresentada, vindo a se constituir como provas de que o diálogo sobre o direito ao desenvolvimento sustentável se mantém ininterrupto no cenário dos tribunais superiores. Quando oportunos e necessários, também esses julgamentos serão mencionados de uma forma adjacente, sempre com a pretensão de sedimentar um núcleo teórico mais ou menos estável que mantém a unidade dos julgados.

5 Os elementos processuais constitucionais da ADI 3540/2005 não são objetos imediatos da pesquisa; todavia, tem-se que: “trata-se de ação direta que, ajuizada pelo eminente Senhor Procurador-Geral da República, objetiva o reconhecimento da inconstitucionalidade do artigo 1º da Medida Provisória nº 2.166-67, de 24/08/2001, na parte em que alterou o art. 4º, “caput” e §§ 1º, 2º, 3º, 4º, 5º, 6º e 7º, da Lei nº 4.771, de 15/09/1965, que instituiu o antigo Código Florestal. Cabe-me observar, no entanto, que sobreveio ao ajuizamento da presente ação direta a edição da Lei nº 12.651, de 25/05/2012, que expressamente revogou os diplomas normativos ora questionados neste processo objetivo de controle abstrato de constitucionalidade, como claramente resulta do seu artigo 83, que assim dispõe: “Art. 83. Revogam-se as Leis nºs 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e suas alterações posteriores, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001.” (grifei) Sendo esse o contexto, entendo configurada, na espécie, hipótese de extinção anômala deste processo de fiscalização concentrada de constitucionalidade em virtude da revogação superveniente tanto da Medida Provisória nº 2.166-67/2001 quanto da Lei nº 4.771/1965” (BRASIL, 2005).

6 “Altera os arts. 1o, 4o, 14, 16 e 44, e acresce dispositivos à Lei no 4.771, de 15 de setembro de 1965, que instituiu o Código Florestal, bem como altera o art. 10 da Lei no 9.393, de 19 de dezembro de 1996, que dispõe sobre o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural - ITR, e dá outras providências.”

7 O Procurador-Geral da República sustentou em suas razões a inconstitucionalidade da MP 2.166/67 por desatender ao comando legal do artigo 225, §1º, III da Constituição. Segundo arguiu, havia a necessidade de lei regulamentar a alteração ou supressão de espaços territoriais destinados à preservação ambiental, de modo que os órgãos administrativos – como fazia constar a MP – não tinham competência constitucional para deliberar sobre tal ordem.

MEIO AMBIENTE – DIREITO À PRESERVAÇÃO DE SUA INTEGRIDADE (CF ART. 225) – PRERROGATIVA QUALIFICADA POR SEU CARÁTER METAINDIVIDUAL – DIREITO DE TERCEIRA GERAÇÃO (OU DE NOVÍSSIMA DIMENSÃO) – **QUE CONSAGRA O POSTULADO DA SOLIDARIEDADE – NECESSIDADE DE IMPEDIR QUE A TRANSGRESSÃO A ESSE DIREITO FAÇA IRROMPER, NO SEIO DA COLETIVIDADE, CONFLITOS INTERGENERACIONAIS** – ESPAÇOS TERRITORIAIS ESPECIALMENTE PROTEGIDOS (ART. 225, §1º, III) – ALTERAÇÃO E SUPRESSÃO DO REGIME JURÍDICO A ELAS PERTINENTE – MEDIDAS SUJEITAS AO PRINCÍPIO CONSTITUCIONAL DA RESERVA DE LEI – SUPRESSÃO DE VEGETAÇÃO EM ÁREA DE PRESERVAÇÃO PERMANENTE – POSSIBILIDADE DE A ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA, CUMPRIDAS AS EXIGÊNCIAS LEGAIS, AUTORIZAR, LICENCIAR OU PERMITIR OBRAS E/OU ATIVIDADES NOS ESPAÇOS TERRITORIAIS PROTEGIDOS, DESDE QUE RESPEITADA, QUANDO A ESTES, A INTEGRIDADE DOS ATRIBUTOS JUSTIFICADORES DO REGIME DE PROTEÇÃO ESPECIAL – RELAÇÕES ENTRE ECONOMIA (CF, ART. 3º, II C/C ART. 170, VI) E ECOLOGIA (CF, ART. 225) – **COLISÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS** – CRITÉRIOS DE SUPERAÇÃO DESSE ESTADO DE **TENSÃO ENTRE VALORES CONSTITUCIONAIS RELEVANTES** – OS DIREITOS BÁSICOS DA PESSOA HUMANA E AS SUCESSIVAS GERAÇÕES (FASES OU DIMENSÕES) DE DIREITOS (RTJ 164/158, 160/161) – **QUESTÃO DA PRECEDÊNCIA DO DIREITO À PRESERVAÇÃO AO MEIO AMBIENTE – UMA LIMITAÇÃO CONSTITUCIONAL EXPLÍCITA À ATIVIDADE ECONÔMICA** (CF, ART. 170, VI) – DECISÃO NÃO REFERENDADA – CONSEQUENTE INDEFERIMENTO DO PROCEDIMENTO DE MEDIDA CAUTELA (grifo nosso).

A primeira grande referência da decisão é (i) o cenário internacional de proteção ao meio ambiente e que se liga, em grande medida, às necessidades globais de uma geração sustentável – resposta à atuação do mecanismo de mercado em atenção a uma concepção restritiva (economicista) de desenvolvimento.

Mais em específico, tais são os aspectos trazidos à discussão por ocasião do julgamento: (ii) o enquadramento do direito ambiental nas dimensões de direitos, (ii) o aspecto intergeracional do cuidado com o meio ambiente, (iii) a agenda global de proteção ao meio ambiente (Declaração de Estocolmo de 1972) e (iv) a titularidade coletiva do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Logo, no âmbito do STF, a interpretação desse modelo de economia vai significar a prolação de decisões limitativas à atividade econômica concebida nos moldes tradicionais, calcadas na criticada visão restritiva de desenvolvimento. É nesse sentido que a ADI 3.540 tem significação simbólica, porque consolida um entendimento aberto e multidisciplinar da importância da proteção ao meio ambiente frente às atividades do mecanismo de mercado. É, por outro lado, uma aplicação coesa e estruturante do próprio artigo 225 da Constituição brasileira de 1988.

Essa base do decidir é importante e, no fundo, explicita, ao menos no âmbito do discurso jurídico oficial, um fundamental consenso e consciência acerca dos papéis destinados ao Estado no tocante à proteção do meio ambiente. Tal modo de decidir parece ratificar, portanto, o fato de que “os instrumentos jurídicos de caráter legal e de natureza constitucional objetivam viabilizar a tutela efetiva do meio ambiente”, o que é confirmado pelo próprio ARE 715977.

Importante perceber: a constitucionalidade que vincula a decisão legal também vincula a atuação administrativa: “Não há discricionariedade do administrador frente aos direitos consagrados constitucionalmente, sendo, nesse aspecto, vinculada a atividade administrativa”, significando que todo o Estado, ao menos em seu conteúdo burocrático, já conta com os elementos constitucionais de proteção ao meio ambiente e, conseqüentemente, da anterioridade legal da sustentabilidade em relação à economia (STF, Agravo de Instrumento AI 805417, julgado em 05/03/2013).

O esforço constitucional, nesse sentido, não pode olvidar o problema do desenvolvimento sustentável, sobremaneira no tocante à conservação das condições mínimas de vida para todos. No fundo, não se trata de uma proteção meramente utilitária do uso dos recursos naturais escassos, mas uma preocupação com a qualidade de vida em um futuro democrático.

A regência da atividade econômica pelos preceitos fundamentais de proteção ao meio ambiente – um elemento de justificação reiteradamente presente nos julgados – aparece como fundamental. No fundo, acaba por recobrar muitos dos elementos pelos quais, em Sen (1999), há o diagnóstico da separação entre ética e economia. É possível, aliás, atentar novamente para a consciência da complexidade de uma tensão que verse sobre os interesses econômicos e o meio ambiente.

Seguindo o padrão dos julgados até então analisados poder-se-ia aduzir, como prevalentes, os seguintes elementos: a) prioridade do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado sobre a atividade econômica, b) a existência de um sistema constitucional de proteção ao meio ambiente, c) a atuação conjunta do Estado e sociedade civil na defesa dos direitos coletivos derivados da proteção ao meio ambiente, d) a normatividade forte do art. 170, VI e 225 da Constituição, e) a justificação sistêmica (constituição, códigos e tratados internacionais) do direito fundamental ao desenvolvimento sustentável, dentre outros.

Além disso, a unidade teórica dos julgados, expressa em todas as decisões, recobra o que já a ADI 3.540/2005 havia tornado consenso, demonstrando que os princípios constitucionais e doutrinários básicos presentes em 2005 permanecessem os mesmos.

Todos esses elementos justificam, ainda hoje, a postulação do caráter fundamental do direito ao desenvolvimento sustentável. Não há como atender à prioridade dos direitos ligados à proteção ambiental sobre o interesse econômico senão pela sua justificação sistêmica, pelo reforço da atuação conjunta da sociedade, pelo apelo à Constituição, às leis, aos acordos e tratados internacionais, às próprias decisões do STF como subsídios e justificações do desenvolvimento econômico sustentável como forma de religar ética e economia, condições de vida digna e futuro das gerações.

Por um lado, a existência do art. 225 da Constituição denota a cristalização de muitos dos elementos contemporâneos de proteção ambiental, da preocupação do legislador em incluir o problema ambiental no rol dos elementos do Estado. Por outro, os julgados do

STF desempenham a tarefa de atualizar o conteúdo constitucional com as demandas da sociedade, com as caracterizações doutrinárias do que vem a ser o direito ao desenvolvimento sustentável e a função do Judiciário nesse processo (STF, ADI 3.540/2005).

Se, nesse sentido, é verdade que “o princípio do desenvolvimento sustentável [está...] impregnado de caráter eminentemente constitucional”, da mesma forma como o “direito à preservação do meio ambiente, que traduz bem de uso comum da generalidade das pessoas, [deve...] ser resguardado em favor das presentes e futuras gerações”, então a importância fundamental do direito ao desenvolvimento sustentável só pode ser a consequência lógica do compromisso com essas verdades – as quais foram repisadas em todos os julgados analisados.

Além disso, “o meio ambiente não é incompatível com projetos de desenvolvimento econômico e social que cuidem de preservá-lo como patrimônio da humanidade”, de modo que o seu caráter fundamental não ilide a manutenção dos sistemas de produção de bens e serviços (STF, Ação Civil Originária n. 876, julgada em 19/12/2007). Ademais, mesmo a proposta de Amartya Sen não lida com uma quebra radical com o sistema de produção capitalista.

Mais do que isso, o direito fundamental ao desenvolvimento sustentável visa, segundo a linguagem de Sem (1999), reconciliar as pretensões econômicas com a estrutura ética que subjaz à sustentabilidade. Ou seja, pretende viabilizar condições econômicas que se compatibilizem com as exigências da proteção ao meio ambiente. Nesse sentido, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (art. 225 da Constituição) e o direito fundamental ao desenvolvimento sustentável não são senão perspectivas distintas para a consolidação do mesmo projeto de sustentabilidade.

Nesse escopo, as decisões do STF atuam como justificações efetivas de toda uma mentalidade que é constitucional, mas também global, de proteção ambiental. Há aí, portanto, a tradução dos aspectos gerais da proteção ao meio ambiente – sobretudo diante do contraponto com os interesses decorrentes da atividade econômica – em normatividade. Se, por si só, a constitucionalidade não se traduz em legislação, em procedimento administrativo, em políticas públicas de proteção ao meio ambiente, então o Judiciário desempenha a tarefa política de democratização dos elementos sustentáveis – a judicialização da política ou politização do Judiciário (ENGELMANN, CUNHA FILHO, 2013).

Diante desses aspectos, o teor predominante das decisões do STF aponta para a importância e iminência da proteção ambiental por intermédio do desenvolvimento econômico sustentável. Significa, portanto, que a atividade econômica tem finalidades que não podem ser entendidas como incompatíveis com a proteção ambiental. Uma correta interpretação dos objetivos e fundamentos do Estado, nesse sentido, tende a aproximar, ainda mais, essas duas estruturas.

Conclusão

A Constituição Federal, conforme já referido, consagrou, em seu art. 225, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, que se constitui em direito fundamental (art. 5º § 2º, CF) e está intimamente relacionado com a dignidade da pessoa humana, este um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito brasileiro.

Como expressão do princípio da indivisibilidade dos direitos humanos o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado estende e reforça o significado do direito a vida, expresso na Constituição Federal no art. 5, caput, o direito a saúde, estipulado no arts. 196 e seguintes, além da dignidade da pessoa humana, concebido no art. 1, inciso III, para garantir uma vida saudável e digna, e que propicie o desenvolvimento humano, antes de mera sobrevivência.

Ao lado desse direito, caminha, obviamente, um dever de proteção, que se impõe aos vários agentes, públicos e privados, para que em colaboração atuem de forma a dar efetividade a este mesmo ordenamento. À parte do Estado, há uma vinculação no sentido de tornar possível a concretização dos direitos fundamentais, e primordialmente os que tocam à dignidade humana.

A partir dessas acepções, verificamos que o meio ambiente, conforme artigo 225 da Constituição Federal de 1988 é um bem de todos, indistintamente, e que sua preservação incumbe tanto ao Poder Público como à coletividade, haja vista que o agravo ao meio ambiente prejudicará sobremaneira a manutenção da vida saudável de todos os seres.

A positivação constitucional se fundamenta no ideal da fraternidade e da solidariedade, tendo por base interesses coletivos que ultrapassam a esfera do indivíduo e tem como exemplos o direito ao meio ambiente equilibrado, à saudável qualidade de vida, ao progresso, à paz, à autodeterminação dos povos e outros direitos difusos, advindos como resposta aos novos desafios que surgiram na sociedade.

Nesse sentido, é possível verificar que a construção dos direitos de terceira dimensão tendem a identificar a existência de valores concernentes a uma determinada categoria de pessoas, consideradas enquanto unidade, assim, a preocupação com o meio ambiente, que transcende o plano das presentes gerações, para também atuar em favor dos futuros habitantes, tem constituído, por isso mesmo, objeto de regulações normativas que sobreponem a província meramente doméstica do direito nacional de cada Estado soberano, para se projetar no plano das declarações internacionais.

A afirmação do desenvolvimento sustentável como um direito fundamental encontram suporte nas decisões do STF. Verificou-se, inicialmente como marco histórico dos julgamentos constitucionais sobre a temática, a Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3.540, julgada em 2005 pelo Supremo Tribunal Federal, onde dois aspectos fundamentais pode-se perceber, a proteção ao meio ambiente e o desenvolvimento de atividades econômicas. Expressou de forma pioneira a síntese jurídico-constitucional atinente à questão ambiental. E é nesse sentido que a ADI tem significação simbólica, porque consolida um entendimento aberto e multidisciplinar da importância da proteção ao meio ambiente frente às atividades do mecanismo de mercado.

As decisões posteriores do STF corroboram esse entendimento e atuam como justificações efetivas de toda uma mentalidade que é constitucional, mas também global, de proteção ambiental, apontando para a importância e iminência da proteção ambiental por intermédio do desenvolvimento econômico sustentável. Significa, portanto, que a atividade econômica tem finalidades que não podem ser entendidas como incompatíveis com a proteção ambiental.

Portanto, elevar o desenvolvimento sustentável a patamar de fundamentalidade não se trata de uma proteção meramente utilitária do uso dos recursos naturais escassos, mas

uma preocupação com a qualidade de vida em um futuro democrático, onde por um lado, a existência do art. 225 da Constituição denota a cristalização de muitos dos elementos contemporâneos de proteção ambiental, da preocupação do legislador em incluir o problema ambiental no rol dos elementos do Estado, e por outro, os julgados do STF desempenham a tarefa de atualizar o conteúdo constitucional com as demandas da sociedade, e com as caracterizações doutrinárias do que vem a ser o direito ao desenvolvimento sustentável e a função do Judiciário nesse processo, é jurídica positiva e social, mas também cultural e educadora.

Referências bibliográficas:

- BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 4.ed. São Paulo: Malheiros, 1993.
- DERANI, Cristiane. *Direito ambiental econômico*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- D'ISEP, Clarissa Ferreira Macedo. Direito ambiental econômica e a ISO 14000. 2. ed. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 2009. p. 54-55.
- ENGELMANN, Fabiano; CUNHA FILHO, Márcio Camargo. Ações judiciais, conteúdos políticos: uma proposta de análise para o caso brasileiro. *Dossies*. Revista de Sociologia e Política. V. 21. N. 45. Mar/2013, p. 57-72.
- LEAL, Mônia C. H. A jurisdição constitucional entre judicialização e ativismo judicial. In: COSTA, M. M. M. LEAL, M. C. H. (orgs) *Direitos sociais e políticas públicas: desafios contemporâneos*. Tomo 13. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2013, p. 217-246.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Curso de direito constitucional*. 34.ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- GOMES, Alessandro. Legislação ambiental e direito: um olhar sobre o artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil. *Revista Científica Eletrônica de Administração*. Ano VIII. N. 14. Jun/2008.
- LEITE, José Rubens Moratto. *Dano ambiental: do individual ao coletivo extrapatrimonial*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- MELLO, Celso de. Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3540. Supremo Tribunal Federal. Julgada em: 01/09/2005. Min. Rel. Celso de Mello. Disponível em: < <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=387260>>. Acesso em: 30 mar 2015.
- MICHELMAN, Frank I. A constituição, os direitos sociais e a justificativa política liberal. In: SARLET, Ingo. W. (org) *Jurisdição e direitos fundamentais*. V. I. Tomo I. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 131-155.
- MORAES, Alexandre de. *Direitos humanos fundamentais: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- PEREIRA, Polyana Faria; SCARDUA, Fernando Paiva. Espaços territoriais especialmente protegidos: conceito e implicações jurídicas. *Ambient. soc.[online]*. 2008, vol.11, n.1, pp. 81-97. ISSN 1809-4422.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 2. ed. Porto Alegre: Livrara do advogado, 2001.
- SILVA, Geraldo Eulálio do Nascimento e Silva. *Direito ambiental internacional*. 2.d ed. São Paulo: Thex Editora, 2002.
- SILVA, Virgílio Afonso da. Interpretação constitucional e sincretismo metodológico. In: Virgílio Afonso da Silva (Org). *Interpretação constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2005.
- SOUZA JUNIOR, Cezar Saldanha. Direito constitucional, direito ordinário, direito judiciário. In: SARLET, Ingo. W. (org) *Jurisdição e direitos fundamentais*. V. I. Tomo I. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 197-208.
- ZAMBAM, Neuro José. *Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável*. Passo Fundo: IMED Editora, 2012.

Democracia contemporânea – ameaças e compromissos Neuro José Zambam

Neuro José Zambam¹

Janine Taís Homem Echevarria Borba²

Introdução

A aceitação da democracia como um valor universal é uma conquista de todas as sociedades. A sua matriz grega foi ampliada pela influência de contextos variados, interesses divergentes, instituições com objetivos diferentes e personalidades com concepções e metas peculiares. Esse conjunto de cenários imprimiu características e referências e permitem afirmar que este é um sistema sem proprietários e sua conjugação é a consequência do esforço de inúmeras pessoas, grupos e organizações que ultrapassam fronteiras e nacionalidades.

Desde a afirmação da Teoria do Contrato Social as sociedades construíram a sua identidade a partir dos limites territoriais conquistados por força de dominações, guerras, acordos ou, em certas circunstâncias, pelas configurações geográficas. Sucessivamente, muitos países, conforme tradição, convicções ou interesses, adotaram a democracia como forma de organização social. Pode-se afirmar e atualmente a maior parte do mundo é democrática na sua estrutura formal de estruturação e funcionamento.

O século passado foi palco de acontecimentos de repercussão mundial que ofuscaram a democracia ao atingirem os seus pilares de sustentação e instrumentalizarem pessoas e instituições em vista de seus interesses individuais ou corporativos cuja legitimidade moral não possui qualquer justificativa. O Nazismo e o Fascismo representaram, tanto do ponto de vista simbólico quanto da sua efetivação, a traição de ideias e conquistas consagradas pela tradição. A ausência de justificativa moral dos sistemas políticos e a, posterior, legitimidade jurídica afirma a contradição entre a construção da tradição democrática e a coisificação dos seus instrumentos e sujeitos mais caros.

Na segunda metade do Século XX os países da América Latina foram vítimas de sucessivos golpes militares patrocinados por interesses imperialistas e se apoderaram dos Estados a fim de implantarem interesses políticos e econômicos muitas vezes estranhos a realidade. Governos eleitos pelos critérios tradicionais da democracia foram destituídos e, em seu lugar, foram impostos governantes não raras vezes desconhecidos da população e sem trajetória reconhecida. A consequência dessa ocorrência foi a quebra da tradição

1 Faculdade Meridional – IMED

2 Faculdade Meridional – IMED

jurídica e institucional, a negação do exercício da liberdade, a prática da tortura e a ausência de participação individual ou representativa nas decisões, entre outras.

Especificamente no Brasil, a história política pode ser descrita como uma trajetória de curtos períodos de democracia e sucessivos períodos de crises e ditaduras. O atual é o mais longo espaço de história democrática. A partir desse contexto, entende-se o porquê da fragilidade e da instabilidade das instituições, dos partidos políticos, das formas de representação, do pouco interesse pelos temas relevantes da sociedade, entre outros.

No início do Século XXI ocorreram outros fenômenos que maculam, impedem e desestabilizam a democracia. O ataque às Torres Gêmeas é o acontecimento que simboliza uma fase de reorganização do terrorismo, as novas formas de intervenção imperialista, a fragilidade dos mercados financeiros, o surgimento de outros populismos e a exposição dos inúmeros limites da democracia, seja, do ponto de vista da sua jurisdição, seja das instituições e do seu conteúdo. A facilidade de comunicação e integração entre os povos associado à quebra das fronteiras territoriais amplia as condições que demandam outra configuração da democracia, das suas instituições e das formas de atuação e organização.

A opção metodológica para a investigação desse estudo prioriza o método indutivo porque seleciona certo número de casos de forma aleatória, busca contextualizá-los evidenciando suas causas e consequências em vista de uma compreensão mais alargada e ampla do atual período em que vive a democracia. O método indutivo “[...] parte da análise tendo como referência primeira um indicativo particular, isto é, são aquelas particularidades ou partes do todo que serão analisadas na sua relação com o geral ou com o todo” (ZAMBAM; BOFF; LIPSTAIN, 2013, p. 75).

A integração de acontecimentos cotidianos, práticas políticas e decisões de grande repercussão no desenvolvimento da reflexão contribuem para evitar análises reducionistas ou filiações políticas. A compreensão da democracia supõe que o investigador tenha a disposição interior de dialogar com a pluralidade existente nas sociedades e o desejo de construção das referências essenciais para sua argumentação.

As referências bibliográficas para a fundamentação do valor da democracia e a análise das suas ameaças e deficiências são buscadas em Todorov e Sen, autores que contribuíram para a elucidação dos valores e conquistas da democracia e, com igual vigor e intensidade, denunciam os seus limites nas áreas, jurídica, institucional, relações internacionais, exercício do poder, entre outras.

Essas referências justificam e legitimam a democracia quando são questionadas ou notadas as necessidades de maior segurança, seja conceitual, seja para se criar mecanismos os quais assegurem sua disseminação, exercício e reivindicação, bem como o vigor e a importância do seu valor moral. As novas configurações globais demandam dos analistas a construção de argumentos que estejam em sintonia com a realidade e em permanente diálogo com a tradição.

Dilemas que corroem a democracia contemporânea

A complexidade das sociedades após a aceleração do processo de globalização é visível nos múltiplos campos da convivência humana e das relações sociais. Esse é um fenômeno sem precedentes na história da humanidade porque aproxima povos, culturas e interesses de forma cada vez mais intensa e surpreendente. As pessoas se conhecem e se relacionam mais e melhor, assim como, são mais explícitos os seus limites

e as realizações. Sob igual intensidade e com igual preocupação política evidenciam-se as deficiências que estão na origem dos principais problemas que no mundo enfrenta atualmente.

A efetivação da democracia depende de um conjunto de fatores, orientações, referências e decisões que conjugadas a partir de um ordenamento seguro e referendada pela razão pública dos cidadãos tem condições de ordenar uma sociedade de forma justa e equitativa. Entretanto, o descompasso entre este conjunto de recursos, instituições e convicções, atualmente, evidencia parte das graves crises que afetam a democracia.

A análise apresentada por Todorov (2012, p. 18) destaca a gravidade e a complexidade da situação e as suas principais causas,

Os perigos inerentes à própria ideia de democracia surgem quando um dos integrantes dela é isolado e absolutizado. O que reúne esses diversos perigos é a presença de uma forma de descomedimento. O povo, a liberdade, o progresso são elementos constitutivos da democracia; mas se um deles se emancipa de suas relações com os outros, escapando assim a qualquer tentativa de limitação e erigindo-se em único e absoluto, eles transformam-se e ameaças: populismo, ultraliberalismo, messianismo, enfim, esses inimigos íntimos da democracia.

Esse é um contexto que retrata a ausência, em primeiro plano, de um dos pilares da democracia que é o pluralismo nas múltiplas áreas que compõem a realidade social, seus interesses e as concepções dos cidadãos. A diversidade que caracteriza as sociedades contemporâneas foi destacada por Rawls que chamou de o fato do pluralismo. As divergências de ordem filosófica religiosa e moral demonstram que as ações, a convivência e os interesses existentes no seu interior, assim como a solução de problemas, precisam ser construídos pelo exercício da conversação de todos.

O individualismo nega a coletividade e, paulatinamente, impõe a vontade de pessoas ou interesses e ações que se referem prioritariamente, quando não exclusivamente, ao indivíduo ou as suas metas. Após a queda do socialismo real que privilegiou o coletivismo, houve inúmeras formas de exposição e ensaios de fortalecimento de indivíduos, estados e interesses que se sobrepõem demandas, objetivos e interesses coletivos ou oriundos de grupos ou comunidades mais abrangentes.

As novas formas de imperialismo representadas pelas intervenções de coalizões políticas e militares em países pré-julgados como perigosos sem a legitimidade necessária tanto legal quanto de instituições reconhecidas e a adoção da economia de mercado como o meio eficaz de organização do desenvolvimento é a demonstração da enfermidade da democracia.

A sobreposição de líderes ou interesses corporativos é uma das graves ameaças à democracia, cuja principal consequência é, principalmente, a classificação de pessoas, grupos e países em ordem de preferência ou segundo a medida que interessa ao mais influente ou com maior poder de persuasão. Tradicionalmente quando esse teor se efetivou, emergiram práticas de racismo, escravidão e julgamentos segregacionistas cujos efeitos estão presentes até nossos dias. As tentativas de superação dessa dicotomia no Brasil por meio das políticas de ação afirmativa demonstram a gravidade desse dilema e o quão exigente e complexo é o campo de atuação política na busca de preservação do equilíbrio social.

Amartya Sen e Bernard Kliksberg (2010, p. 49) afirmam que “guerras têm sido deflagradas em seu nome, e identidades humanas têm sido subjugadas pelo mero poder da classificação dominante”. A supervalorização das concepções culturais e religiosas ou o seu desprezo desenvolvem em estratos mais ou menos expressivos das sociedades contemporâneas concepções dominadas pelo fanatismo. As guerras e conflitos ente os povos e nações no mundo, no atual período, têm na sua origem motivações de ordem religiosa e cultural.

A ausência do debate público, a negação ao acesso amplo à informação aliados à desigualdades sociais e econômicas contribuem para o esfacelamento da visão de mundo e o desenvolvimento de posturas individualistas e fanáticas. Essa é a demonstração da existência de patologias sociais que impedem a equidade social e o aprimoramento das relações democráticas.

A fragmentação das formas de representação que têm impactado o exercício do poder e o funcionamento das instituições no último período demonstra, primeiro, a fragilidade da democracia e, em seguida, a sua incapacidade de atualizar o seu funcionamento em face aos novos contextos e seus meios de atuação mais rápidos e eficientes.

O aprimoramento da tecnologia, o acesso universal às informações, as novas formas de expressão da vontade e o surgimento de outras instituições e organizações impactam diretamente sobre as tradicionais estruturas de exercício do poder e de tomadas de decisão que privilegiaram os partidos políticos, as instituições e os líderes reconhecidos pela sua conduta moral e capacidade de decisão.

No Brasil e em inúmeros contextos a fragmentação dos partidos políticos, a sua utilização para impor ou efetivar interesses de grupos ou movimentos com fins restritivos, contribuiu para a sua instrumentalização. Os partidos políticos e as instituições tradicionais perderam a sua identidade ideológica e seu referencial moral político.

Ao se observar que “[...] de saída a democracia é, no sentido etimológico, um regime no qual o poder pertence ao povo” (TODOROV, 2012, p. 15), a necessidade de participação e expressão da vontade é inerente para a sua constituição. A insuficiência ou as limitações das formas tradicionais implica a proposição de novas estratégias para os exercício do poder.

A inoperância política e administrativa, somadas à ausência do povo e de suas demandas, representam graves problemas para a democracia, dos quais se podem destacar: a falta de interesse pela política, o descaso pelas decisões públicas, a atrofia do processo eleitoral, o não acompanhamento do funcionamento da administração pública, o desprezado pelas instituições, a concordância ou descaso em relação à corrupção e a, eventual, escolha de líderes políticos sem comprometimento com as suas ações futuras ou programáticas. Novamente a conclusão de Todorov (2012, p.17): “a democracia se caracteriza não só por um modo de instituição do poder ou pela finalidade de sua ação, mas também pela maneira como o poder é exercido”.

A concentração do poder é o indício do fracasso das formas de representação e do exercício do poder. A não alternância do poder, seja de pessoas, de partidos ou interesses dominantes é o indicativo desse contexto deficitário e ameaçador para o aperfeiçoamento da democracia. O totalitarismo tem na sua origem o descaso e a inobservância das regras básicas do exercício do poder por parte da população.

As desigualdades sociais e econômicas ampliam as deficiências e ameaças que recaem sobre as sociedades democráticas, impedindo um dinamismo mais vigoroso e dificultando com mais intensidade as condições de justiça. O processo acelerado de globalização econômica evidencia as desigualdades. Por exemplo, “os 10% mais ricos detêm 85% do capital enquanto metade dos habitantes do planeta possuem apenas 1% (SEN; KLIKBERG, 2010, p.10).

As dificuldades de efetivação da democracia assim como as suas eventuais crises recaem com mais intensidade, quando não exclusivamente, sobre os mais pobres. Não se pode esperar ou prospectar participação qualitativa de cidadãos quando são vitimados pela pobreza e pelo analfabetismo. A instrumentalização da economia, o que inclui a distribuição dos recursos e resultados, nos torna cegos diante das responsabilidades políticas e embrutece o comportamento moral. A tolerância à escravidão à tortura e às desigualdades aprimora a miséria moral no mundo.

Sob igual intensidade, é necessário denunciar as novas formas de totalitarismo, intervencionismo e populismo que massacram as democracias contemporâneas. A supervalorização da economia de mercado, as ações intervencionistas sem legitimidade política e líderes que se impõem pelo carisma individual e sancionados pela força militar ou fragilidade das instituições são o retrato da necessidade de aprimorar o debate público em torno do conteúdo da razão pública democrática.

A natureza da democracia supõe a capacidade de esclarecimento permanente. A negação dessa prerrogativa implica a sua fraqueza e a diminuição dos seus valores mais caros, conforme interroga Todorov (2012, p.59) “Quanto à ‘democracia’ e à igual dignidade de todos os membros do gênero humano que ela implica, será que ainda a estamos praticando quando impedimos os outros povos de escolher por eles mesmos o seu destino?”.

Finalmente, a cooptação ou instrumentalização dos atores mais caros da democracia, especificamente as instituições que garantem a estabilidade política e jurídica, os movimentos sociais e o cidadão na sua condição de sujeito de direitos, estão na origem de processos nebulosos e sem a necessária legitimidade moral que o sistema exige.

A busca pelo apoio de grupos, partidos e organizações que afastem a ameaça da ingovernabilidade e a necessária garantia de apoio para a efetivação das promessas eleitorais e outras necessidades sociais acopladas à inerente busca pela manutenção do poder com gigantesca facilidade corroem as relações políticas e a atuação social de pessoas, partidos e líderes, burocratizando as decisões e afastando a publicização de acordos e interesses que rasgam a constituição do tecido social.

As razões da democracia

A democracia é um tema relevante para a humildade em todos os períodos. A evolução da compreensão não pode mais ser limitada às suas referências ocidentais. Sen³ destaca no conjunto de suas obras as contribuições de inúmeras culturas na formação e no amadurecimento dos seus valores mais expressivos. Por exemplo, a tolerância. No último período houve inúmeros movimentos em prol da democracia em diversas partes do mundo que, em épocas anteriores seria inimaginável.

3 Para analisar o universo que originou a democracia, assim como, as diferentes culturas nas quais os seus valores foram reconhecidos e, posteriormente, aprimorados, sugiro especificamente: Sen, Amartya. Democracy and its global roots. New Republic. 2003. Nessa abordagem é demonstrada a ampla rede de influências que contribuíram para a sua formação e se pode compreender o porquê da sua aceitação universal e a legitimidade independente de pré-condições.

A eclosão da primavera árabe é um retrato desse novo contexto. Por que a democracia interessa a todos? Por que sociedades que eventualmente ou tradicionalmente são governadas por ditaduras optam pela democracia? O desenvolvimento econômico suplanta a necessidade da democracia? A democracia pode evoluir?

Questões dessa natureza e outras, aliadas à inúmeras experiências de organização social, governos, instituições e formação de valores confirmam a certeza sobre o valor universal da democracia e a sua capacidade de renovação. A convicção arraigada nas sociedades democráticas e sua expansão permanente afirmam o seu valor moral, conforme destaca com maestria Todorov (2012, p. 14), “nenhum modelo de sociedade diferente de regime democrático se apresenta hoje como seu rival; muito pelo contrário, vê-se uma aspiração à democracia se manifestar quase por toda parte onde ela antes estava ausente”.

A afirmação da igualdade entre as pessoas e os cidadãos representa uma conquista ímpar para a humanidade, visto que, nessa afirmação consolida-se a eleição de todos no reconhecimento da sua igual humanidade, isto é, o núcleo de sustentação dos objetivos e metas está no seu sujeito principal e protagonista da política e das instituições, isto é, o homem. O que se convencionou chamar de núcleo antropológico comum⁴ possui poder simbólico e representativo da identidade de um sistema de organização social não restrito ou limitado aos planos idealizados ou formatados por interesses, corporações ou instituições externas ou sem o reconhecimento e a adesão dos participantes do pacto social democrático.

A clássica afirmação ‘todos são iguais perante a lei’ é representativa do poder e da dinâmica da igualdade como um valor central irrenunciável. Ao consagrar a igualdade como a condição para o exercício da ação política, a democracia reconhece a existência das diferenças e obriga a superação ou o ordenamento das desigualdades porque, quanto maiores forem mais ameaçam a estabilidade e a legitimidade da democracia. Essa premissa foi sintetizada por Todorov (2012, p. 16): “No seio da democracia, ao menos teoricamente, todos os cidadãos são iguais em direitos, todos os habitantes são iguais em dignidade”.

O valor dos membros da sociedade, segundo esse entendimento, está na sua condição moral, isto é, na sua dignidade essencial. Há de se perceber a negativa do ponto de vista legal, institucional e político de tolerar ou admitir a discriminação ou classificação de pessoas. O *status* de igualdade é uma conquista fundamental para a equidade social.

As diferenças, admitida a caracterização de Rawls, isto é, ordem filosófica religiosa e moral, demonstram o traço comum das sociedades democráticas – e também nas não democráticas – na sua constituição interna e mais expressiva e com maiores exigências quanto mais integradas e com acesso aos meios de transporte e comunicação, são realidades que integram as características das democracias.

O barateamento do transporte mundial e a popularização dos recursos da informática confirmam essa prerrogativa⁵. Com igual destaque, os debates nos mais diversos círculos sobre multiculturalismo e o direito das culturas sinalizam para os temas que o direito, a filosofia, a teologia, e os campos da economia deverão abordar nas próximas décadas.

4 A fim de fundamentar essa dimensão destaco a afirmação de Todorov (2012, p. 197): “Ser civilizado significa ser capaz de reconhecer plenamente a humanidade dos outros, mesmo quando estes têm rosto e hábitos diferentes dos nossos; e também saber colocar-nos no lugar deles para nos enxergarmos de fora para dentro”.

5 Essa análise está detalhada na obra organizada por: BARROS, Otávio de; GIAMBIAGE, Fabio. Brasil Globalizado. 3. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

A liberdade elevada à categoria de valor moral substantivo é uma condição essencial para se garantir a dinâmica de uma sociedade democrática bem ordenada e estruturada. Para além do direito de ir e vir e de expressão, normalmente destacados como os baluartes da liberdade, esta tem implicações nas diferentes áreas da organização social e entre as pessoas. Sobre as políticas de desenvolvimento é necessário afirmar o seu poder de avaliar as condições de justiça e de fomentar ou corrigir distorções. Quando se refere às políticas de desenvolvimento, Sen (2000, p. 178) destaca o seu poder aglutinador e de empoderamento dos cidadãos: “[...] precisamos também considerar o impacto da democracia e das liberdades políticas sobre a vida e as capacidades dos cidadãos”.

A afirmação do valor e do poder subliminar da liberdade na estruturação da ordem democrática retrata a convicção de seu valor moral substantivo como um fundamento da ordem democrática. Essa é uma prerrogativa de análise e discussão possível somente nas sociedades democráticas. Para tanto, é fundamental que essa convicção integre a ampla rede de relacionamentos humanos, das instituições e as demais áreas que, com suas especificidades, formam o tecido social. A restrição a algumas áreas ou quando instrumentalizadas indica a traição do seu caráter substantivo e contribui para a ausência de equidade e estabilidade.

Sobre a força desse referencial e sua capacidade de dinamização, afirma Sen (2000, p. 179): “Com razão valorizamos a liberdade formal e a liberdade substantiva de expressão e ação em nossa vida, não sendo irracional que seres humanos – criaturas sociais que somos – valorizem a participação irrestrita em atividades políticas e sociais”. Esse tema foi considerado por Todorov (2012, p. 108): “a liberdade ilimitada dos agentes econômicos não garante, é o mínimo que se pode dizer, a proteção do ambiente, que, no entanto é o bem comum”.

O exercício da liberdade tem implicação no processo de participação política e expressão, seja da vontade individual, seja na manifestação dos anseios da sociedade. A necessidade de garantias legais do direito à livre expressão se inscreve nesse contexto, assim como, a liberdade de informação ou imprensa.

Ressalta-se que a concretização da livre expressão e de informação tem como consequente, além do direito de informar, divulgar e emitir opiniões e julgamentos, as condições mínimas de acesso às fontes de informação e, quando possível, à própria origem. O fato do pluralismo destacado por Rawls e inúmeros outros teóricos e nas garantias constitucionais precisa ser efetivada no cotidiano da sociedade por meio da pluralidade de informações e o exercício da crítica.

Entretanto, existem as formas prioritárias e essenciais de participação que não podem ser relegadas a um plano secundário ou mesmo instrumentalizadas. A existência de partidos políticos fortes, bem estruturados e com ideologia definida representa um indicativo seguro para o funcionamento da democracia. Nessa linha de pensamento, sublinham-se as garantias de associação, votar e ser votado, de escolha, alternância do poder de pessoas e partidos, equilíbrio entre os poderes e a existência dos partidos e grupos de oposição com expressão reconhecida. Especificamente sobre isso Sen (2000, p. 184) esclarece: “Na verdade, o ativismo dos partidos de oposição é uma força importante tanto nas sociedades não democráticas quanto nas democráticas”.

A atuação destemida da oposição representa o vigor de uma sociedade democrática. O seu contrário – como se percebe no Brasil e nos países com pouca tradição democrática

ou que privilegiam a economia em detrimento da política – denota a cooptação de partidos para garantir ampla base parlamentar, a ingerência dos poderes e a apropriação das associações, instituições e do movimento social, nega o valor da liberdade e compromete negativamente a estabilidade democrática.

A existência de instituições comprometidas com a equidade social, o fortalecimento do sistema democrático e a sua razão pública⁶ representa a maturidade de uma sociedade e de seus mecanismos de estruturação, participação e decisão. A Constituição Nacional, as universidades, a família, os poderes públicos e as organizações de abrangência nacional e integradas internacionalmente contribuem para o equilíbrio social, o desenvolvimento, a equalização das desigualdades, a convivência com as diferenças, a formação e transmissão dos valores mais importantes e a estabilidade política. A aceitação da democracia pela ampla maioria dos países e sua ampliação no decorrer do tempo assinala o seu valor e poder próprios, a sua capacidade de renovação, a iminência dos seus valores e princípios e a sua contribuição para a realização humana e o desenvolvimento social.

As demandas da democracia no Século XXI

A abordagem dos compromissos que a democracia precisa enfrentar neste século supõe a certeza da impossibilidade de ser um sistema que dá conta da totalidade das demandas sociais e políticas e, posteriormente, a ousadia necessária para afirmar as áreas que necessitam de atualização, renovação e mudanças seja para manter o status de melhor sistema de organização social seja para atualizar sua forma de organização e atuação.

Nesse contexto Todorov (2012, p. 193) assinala, “[...] o regime democrático não se reduz a uma característica única, mas sim exige a circulação e o equilíbrio entre vários princípios separados”. Essa convicção, inscrita na tradição, recompõe a força e a capacidade da democracia de inserir-se nos diferentes contextos e renovar-se a partir da realidade histórica e não depender de uma orientação exclusiva. A seguir, relacionam-se os principais temas ou áreas que precisam ser esclarecidos pelas democracias contemporâneas.

a) O exercício do poder: a concepção de que o poder é do povo tem compromissos e consequências que precisam ser efetivados no cotidiano da vida social. A consagração do voto e do critério de maioria para as decisões eleitorais e outras de repercussão social ampla precisam ser reafirmadas como formas privilegiadas de participação no poder. Contudo, o avanço das novas tecnologias e os recursos da comunicação cada vez mais abrangentes e confiáveis precisam ser integrados de forma a possibilitar o alargamento das formas de interferência nas decisões, principalmente do Estado e da atuação e das proposições dos representantes.

A legitimidade da democracia representativa alcançará maior reconhecimento quanto mais a população tenha condições e instrumentos de interagir com o sistema. A inclusão de outros instrumentos de consulta para temas relevantes necessitam de aprimoramento e da prática dos mecanismos e dispositivos com igual tradição, por exemplo, o plebiscito, o referendo.

A ampliação dos mecanismos de participação e decisão sinaliza para a avaliação da consistência e legitimidade de uma sociedade democrática. O poder, numa democracia é compreendido como a arte de promover o bem-comum, ou seja, o bem de todos. A alternância de poder não é apenas um exercício retórico. Afirmou-se, nesse sentido, “[...] as

6 Para o aprofundamento da compreensão e da importância da razão pública nas sociedades democráticas sugiro a leitura de RAWLS, John. O liberalismo político. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000. Conferência VI.

múltiplas formas de participação que ocorrem nas sociedades democráticas são decisivas para afirmar a importância da democracia na ação individual e coletiva das pessoas” (ZAMBAM, 2012, p. 242).

O exercício do poder precisa ser visto como um importante aliado na solução de problemas sociais, especialmente as graves desigualdades, e para a promoção das condições gerais de bem-estar. Observa-se, também, o seu poder de prevenção de situações que podem vir a desestabilizar a equidade social.

b) As políticas de desenvolvimento sustentável: no final do século passado parte dos líderes de várias áreas do conhecimento perceberam a necessidade de estruturar um modelo de desenvolvimento alternativo àquele em curso baseado na utilização dos bens naturais e ambientais em vista do progresso econômico. A introdução do adjetivo sustentável recontextualiza a ideia de equilíbrio entre os envolvidos.

Atualmente, a proposição de políticas de desenvolvimento responsáveis, contextualizadas e integradoras das múltiplas áreas da existência humana e da sociedade precisa contemplar os valores, princípios e a dinâmica da sustentabilidade empreendidos nos debates dos fóruns internacionais e na ampla rede de reflexão existentes no mundo, assim como, na percepção e valorização das práticas que demonstram a possibilidade de efetivação de ideais que movem líderes, personalidades e grupos expressivos da sociedade e alternativos ao modelo existente. Destaco nesse contexto: “[...] a conexão entre o modelo de desenvolvimento sustentável e a organização democrática da sociedade é de interdependência e complementariedade” (ZAMBAM, 2012, p. 204). Essa é uma prerrogativa assinalada por Sen (2000, p. 9) “Desenvolver e fortalecer um sistema democrático é um componente essencial do processo de desenvolvimento”.

O debate e a proposição de políticas de desenvolvimento sustentável são possíveis sem sociedades democráticas dinâmicas e em constante processo de renovação. Quando interesses de outra matriz, especialmente visando exclusivamente o progresso econômico, dominam o processo de desenvolvimento, estes são efetivados independente do modelo de organização social. Nesse caso o fim independe da sua legitimidade moral e política.

c) A razão pública: a concepção da democracia precisa compor um núcleo de referências que contemple as convicções da ampla maioria da população, isto é, aquelas que formam a identidade e de uma sociedade plural. Nessa linha de pensamento, o processo de globalização em curso demanda que aprofundem as razões sobre a importância da democracia como parte integrante da rotina das relações sociais, do funcionamento das instituições, da estrutura jurídica e da concepção dos principais temas que envolvem o comportamento social.

Nas sociedades democráticas existe a necessidade da sintonia entre as diferenças que compõem o seu interior e um núcleo de convicções que orientem a respectiva arquitetura política e institucional. Ao vislumbrar as condições para um ordenamento em vista da justiça das sociedades marcadas por inúmeras diferenças de difícil equalização, a razão pública é uma referência fundamental para debater e propor mecanismos de efetivação da justiça.

Rawls (2001, p. 179) apresenta essa concepção como norteadora de uma sociedade dinâmica em constante atualização:

A ideia de razão pública origina-se de uma concepção de cidadania democrática numa democracia constitucional. Esta relação política fundamental da cidadania tem duas características especiais: primeiro,

é uma relação de cidadãos com a estrutura básica da sociedade, uma estrutura em que entramos apenas pelo nascimento e da qual saímos apenas pela morte; segundo, é uma relação de homens livres e iguais, que exercem o poder político último como corpo coletivo.

O valor moral da democracia e seu alcance universal desafia a construção de um conjunto de convicções possíveis para todas as sociedades que, simultaneamente, garantam a preservação da sua identidade cultural e outras características, sem prejudicar, limitar ou excluir os valores, conquistas específicas do sistema democrático com seu referencial de justificativas e legitimidade institucional, jurídica e política.

d) A família: A educação para a cidadania e a formação das suas convicções e dos valores que garantem estabilidade e educação para uma cidadania dos povos é a missão primordial da família compreendida como parte da estrutura básica da sociedade. O ordenamento seguro das instituições e dos demais institutos sociais compreendem a afirmação e ampliação de um conjunto de valores e convicções que formam a identidade de uma sociedade democrática.

A importância da família, nesse momento da abordagem sobre as principais necessidades da democracia, foi destacada no “O Direito dos Povos”, Rawls (2001, p. 206):

A família é parte da estrutura básica, visto que um dos seus papéis principais é ser a base de produção e reprodução ordenadas da sociedade e da sua cultura de uma geração para outra. A sociedade política sempre é considerada como um esquema de cooperação social ao longo do tempo, indefinidamente; a ideia de um tempo futuro em que os seus negócios sejam concluídos e a sociedade se disperse é alheia à concepção da sociedade política. Assim o trabalho reprodutor é socialmente necessário. [...] A família deve assegurar a criação e o desenvolvimento de cidadãos em número adequado para a manutenção de uma sociedade durável.

A formação e a organização da família estão relacionadas às convicções culturais e outras relações que as pessoas estabelecem no decorrer da sua existência. As condições sociais, a formação e as oportunidades que as pessoas dispõem podem ser impedimento ou, também, um conjunto de oportunidades para formar um núcleo familiar dinâmico, livre e integrado com a conjuntura social. Por exemplo, numa família pobre, sem acesso à educação ou convivendo apenas com o seu grupo cultural não pode escolher com liberdade como vai formar a futura família.

A dimensão política da família é uma conquista da democracia e, por isso, devem ser combatidas todas as formas de discriminação, classificação, preconceito e ausência de liberdade que se propaga a partir da tradição. A educação para o valor da pessoa e o compromisso com a participação precisam ser fomentados no interior da família.

A superação da poligamia, da violência familiar, dos casamentos restritos aos membros de uma tradição, a imposição de padrões religiosos e das chamadas promessas de casamento são fundamentais para efetivar universalmente a democracia. A igualdade básica entre os cidadãos democráticos livres e iguais está representada na família.

e) Os direitos humanos: A Declaração Universal dos Direitos Humanos é uma conquista da humanidade, seja pelo contexto histórico que envolveu tal intento, seja pela força do seu conteúdo. Embora, muitas vezes, a compreensão esteja relacionada à concepção de pessoa ou sociedade formatada pela tradição ocidental, é fundamental a firmar cada vez

com mais intensidade e com uma compreensão mais ampla a sua filiação universal e seu valor para inúmeros campos da atividade humana e social, por exemplo, das políticas de desenvolvimento, da ideia de sustentabilidades, da problemática da saúde e das relações entre as culturas.

Esse contexto foi explicitado por Sen (2000, p. 261): “A ideia dos direitos humanos tem avançado muito em anos recentes, adquirindo uma espécie de status oficial no discurso internacional. Comitês influentes reúnem-se regularmente para debater a fruição e violação de direitos humanos em diversos países do mundo”. Essa é uma categoria decisiva com capacidade de englobar culturas, países, nacionalidades, corporações e pessoas. E, isso está contemplando na afirmação de Sen (2010, p. 470): “a grande atração moral exercida pelos direitos humanos tem sido utilizada como finalidades muitas variadas, que vão desde a resistência ao fenômeno da tortura, às detenções arbitrárias e à discriminação racial. Até a reivindicação de que, por todo mundo se ponha fim à fome e às carestias, bem como à privação de cuidados médicos”. Esse pensamento justifica a concepção de direitos de alcance universal e condição para a afirmação da democracia como um sistema de organização social possível a todos os povos e nações.

A garantia de direitos seja do ponto de vista moral ou da estrutura jurídica é, também, condição para o exercício da tolerância e a construção da paz no mundo globalizado e marcado pelo fato pluralismo. O poder político dos direitos humanos demanda, primeiro, a convicção de que uma sociedade de direitos cada vez mais ampliados e efetivados no cotidiano dos cidadãos é garantia de estabilidade social e política e, segundo; impõe a necessidade de que sejam garantidos na forma de uma legislação que previna a coisificação da pessoa e puna as diversas formas de violação dos direitos. Os tribunais nacionais e internacionais precisam ser fortalecidos como mecanismos de justificação da qualidade dos direitos e da sua legitimidade universal, assim como, os mesmos direitos, precisam compor o conteúdo da razão pública democrática em vista da paz.

Considerações finais

A tensão que atualmente desafia as democracias precisa impactar no comportamento dos cidadãos, nas áreas em que atuam e gerar um nível de debates e compromissos com condições de sedimentar as conquistas já amplamente reconhecidas, especificamente a fundamentação cada vez mais articulada e a construção de referenciais seguros capazes de dar conta dos novos contextos que se apresentam.

As ameaças que podem enfraquecer a estabilidade política e institucional demanda dos líderes a construção de estratégias e indicativos com as condições de atualizar o funcionamento da democracia e aprimorar a sua concepção a fim de que alcance a ampla maioria dos membros da sociedade, especificamente o que se pode chamar de ‘lugares mais longínquos’. Integrar o cotidiano das pessoas, das organizações e formar a identidade social é um compromisso permanente. Por exemplo, o exercício da tolerância precisa estar nas relações familiares e na diplomacia internacional.

A articulação dessa dinâmica pode ser sintetizada na afirmação de Todorov (2012, p. 193): “o regime democrático não se reduz a uma característica única, mas sim exige a articulação e o equilíbrio entre vários princípios separados”. Nesse sentido, setorizar a democracia é diminuir a sua capacidade e dinamismo.

As conquistas da democracia, especialmente nos últimos 200 anos, responsáveis pela construção um núcleo de motivações e justificativas sublinham o seu valor moral e a responsabilidade das pessoas em relação à sua efetivação. A partir desse argumento, é esclarecedora a conclusão de Sen (2000, p. 182): “É precioso vera democracia como criadora de um conjunto de oportunidades, e o uso dessas oportunidades requer uma análise diferente, que aborde a prática da democracia e direitos políticos”.

Em síntese, a profissão de fé na democracia exige a respectiva capacidade de organização e funcionamento para que suas prerrogativas sejam efetivadas. À clássica pergunta: Qual é o ponto da democracia? A resposta no atual contexto é a necessidade de que sua prática alcance o cidadão comum e, por outro lado, os dirigentes não tenham possibilidade de instrumentalizar o seu funcionamento, seja por interesses individuais, seja pela fraqueza de seus próprios recursos do sistema democrático.

A razão pública, os princípios e valores mais importantes, as instituições e a arquitetura jurídica precisam funcionar como guardiões de um sistema consagrado e possível para todos. Sob igual intensidade devem prevenir crises e ameaças que possam gerar retrocessos. A existência de uma estrutura com esse poder e convicções tem condições de acompanhar a evolução social e empreender um modelo de organização e desenvolvimento dinâmico e sustentável.

Referências bibliográficas:

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *O direito dos povos*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A idéia de justiça*. Trad. Nuno Castello-Branco Bastos. Coimbra: Almedina, 2010.

_____; KLIKSBURG, Bernardo. *As pessoas em primeiro lugar*. Trad. Bernardo Ajzenberg; Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. Trad. Joana Angélica d'Ávila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ZAMBAM, Neuro. *Amartya Sen: justiça, liberdade e desenvolvimento sustentável*. Passo Fundo: Imed, 2012.

Democracia, territorio y conflictos jurídico-políticos en el wallmapu (chile)¹

Ricardo Salas Astrain²

Introducción

En el año 2004, el filósofo mexicano León Olive recientemente fallecido, publicó un relevante libro titulado *Interculturalismo y Justicia Social*. En él indicaba las exigencias básicas de una sociedad multicultural que permitiera comprender las complejas exigencias existentes entre Democracia y Estado en México, lo que requería una comprensión crítica de lo que se denomina una política del reconocimiento. Citando un artículo de Salmerón, señalaba Olivé:

Ahí él (Salmerón) menciona como “hecho indudable que la política de reconocimiento de grupos sociales sólo puede hallar su verdadera dimensión en una sociedad plenamente democrática o que esté en camino de alcanzar tal plenitud” (Salmerón, 1996, 74). Esto quiere decir que las sociedades democráticas son las mejor equipadas para aplicar la política del reconocimiento. Pero una sociedad en la que tal política fuera completamente aceptada y debidamente aplicada, sería una sociedad en la cual se aceptarían ciertas creencias específicas concernientes a los grupos sociales y a la existencia de sus derechos de grupo, con base en diferencias consideradas objetivas. De modo que la política del reconocimiento y su aplicación no sería independiente de las creencias y actitudes de los seres humanos dentro de esa sociedad democrática (Olive, 2004, p. 202).

Esta propuesta de Olivé es correcta no solo para el caso mexicano, ya que si consideramos una visión normativa de la democracia en América Latina ella requiere lograr una progresión hacia la simetría societal. No obstante, dicha tesis contiene algunas dificultades que se deben analizar, sobre todo en cuanto los contextos democráticos están plasmados en procesos históricos asimétricos que exigen dar cuenta del permanente predominio de la facticidad de la violencia y de la fuerza, como formas de construcción de los poderes del Estado que, cuando no son suficientes, se amplían hacia las rupturas militares. En definitiva, la democracia supone zanjar la cuestión de la simetría y de la asimetría porque ella requiere desentrañar cómo, desde los propios contextos étnicos y regionales específicos, se vive el vínculo entre demandas económico-sociales y violencia, y particularmente las luchas que llevan adelante los movimientos y comunidades indígenas.

1 Artículo elaborado en el marco del proyecto FONDECYT N° 1170383, “Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia”.

2 Universidad Católica de Temuco/Chile

Los problemas y limitaciones de las teorías de la justicia y del reconocimiento chocan con los derechos colectivos de los pueblos originarios, y este problema se ha vuelto un capítulo relevante y controvertido de la ciencia política contemporánea. Ello se debe precisamente porque se requiere comprender el derecho de los pueblos en un sistema democrático basada en la protección de los derechos individuales y en particular el derecho a la propiedad. En este sentido, existen serias contradicciones y límites entre las demandas de los pueblos indígenas para disponer económica, política y cultural de sus territorios frente a la carta constitucional de los estados y a sus sistemas de leyes y normativas, y a las prácticas efectivas de los poderes globales (Sauerwald & Salas, 2017). No es novedad, constatar el aumento de los conflictos crecientes en territorios interétnicos que exige una refundación de una democracia multicultural en América Latina. La cuestión teórica compleja es si en tales contextos asimétricos que definen las relaciones históricas entre los estados y los pueblos originarios tal reformulación es posible.

Las ideas defendidas por L. Olivé hace más de década, plantean así preguntas que exigen nuevas respuestas frente a la transformación de la temática de los territorios en disputa entre la lógica predominante de Estados abiertos a las dinámicas de la economía capitalista y las lógicas regionales y locales de una economía social. Todo esto supone entrar en un campo socioeconómico y político esencialmente conflictivo porque presupone cuestionarse tanto las tesis centrales del liberalismo político que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos, como también la situación política concreta de los territorios interétnicos en los países latinoamericanos donde la dinámica del capitalismo extractivista que no da casi cabida para actividades económicas alternativas, y sólo admite usos marginales de los territorios para una economía de subsistencia.

El problema teórico de la democracia entre los derechos del Estado y los derechos colectivos de los pueblos tiene ciertamente una dimensión cognitiva como lo afirmaba Salmerón, pero sobre todo exige mantener la estrecha interdependencia con la férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista que determina los conflictos territoriales en sus diferentes contextos político-culturales. Lo que acontece en América Latina no es lejano de lo que acontece en otros puntos del planeta, donde la arrolladora expansión de las industrias transnacionales ha irrumpido con una violencia inusitada en todos los territorios vinculados a sus intereses desmedidos y por lo general no sustentable ambientalmente (Stavenhagen, 2007). En este sentido, asumimos en principio las tres ideas claves de L. Olivé de lo que implicaría hoy una sociedad democrática multicultural:

En suma, la tesis central de este libro es que, en virtud de que uno de los rasgos de la actual sociedad globalizada es la multiculturalidad, a partir de la cual se generan constantes conflictos, entre las condiciones necesarias para la resolución pacífica de problemas se encuentra el establecimiento de normas, de instituciones y de mecanismos que: a) favorezcan las relaciones interculturales en un contexto de justicia social, respetando y alentando la autonomía de los pueblos, incluyendo el acceso efectivo al control de sus recursos materiales; b) promuevan las prácticas de democracia participativa, y c) faciliten el aprovechamiento del conocimiento –incluyendo el científico y tecnológico– para el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos (Olive, 2004, pp. 13-14).

Siguiendo estas ideas, quisiera plantear algunas problemáticas respecto de cómo el proceso de democracia en Chile ha permitido el despliegue de las demandas del pueblo

mapuche, y cómo en su seno y desde ya hace varios años, junto con la profundización democrática, resurge un fuerte y organizado movimiento mapuche, que tiende a reconstruir y re-organizar los territorios desde una perspectiva de la lucha y resistencia de las comunidades indígenas frente al modelo económico neoliberal, y proyecta un movimiento mapuche basado en la recuperación del *Küme Mongen* como propicia el referente político liderado por los alcaldes mapuches, y donde en varios territorios de la Araucanía, el movimiento social y las comunidades mapuches van elaborando proyectos políticos que enfatiza la autonomía regional, lo que va generando fuertes conflictos con respecto a las políticas homogeneizantes del Estado Chileno, y han acentuado la violencia Inter-étnica en la Región de Araucanía, en la que habitan históricamente los mapuche (Salas & Faundes, 2017).

A la espera de una solución política, resurge una violencia expresada en la última década en los diversos formatos y titulares que entregan en estos últimos años los medios masivos de comunicación, y que se asocia reiteradamente con: represión policial, incendios de casas, de iglesias y de camiones, procesos judiciales que no responden al reconocimiento de los pueblos autóctonos, etc., decenas de indígenas presos, huelgas reiteradas de hambre, reclamos indígenas ante Cortes internacionales, etc. En este contexto diferentes voces indígenas van surgiendo y se constata un fortalecimiento creciente del movimiento social mapuche, mientras que en la sociedad dominante se hacen llamados a dialogar, como ha sucedido a inicios del 2017, con el trabajo de la Comisión asesora Presidencial de la Araucanía, que entregó un documento a fines de enero del 2017 a la Presidente M. Bachelet, y otros documentos como el Informe de los Derechos Humanos del Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), otro de la Comisión Justicia y Paz del Episcopado chileno, y una Carta Pastoral del Obispo de Temuco titulada: “Construyamos el ‘Buen Vivir’ en la Araucanía”.

Está claro que estos hechos y documentos son signos de una compleja realidad socio-política que demuestran el impasse entre las diversas formas de represión estatal y un aumento de la violencia interétnica. El foco de este trabajo empero no es estudiar las voces indígenas ni al movimiento mapuche para lo cual existen trabajos que lo abordan en extensión, sino demostrar que tal conflictividad interétnica se han generado en el marco de una restauración de la democracia que se propuso como principal estrategia política de los gobiernos democráticos de centro izquierda en Chile acoger las demandas indígenas para asegurar la gobernabilidad. Esto implicó una incorporación creciente de representantes indígenas en instancias gubernamentales (CEPI, CONADI, y eventualmente en un futuro Ministerio de Asuntos Indígenas), un conjunto de dispositivos que abrieran el diálogo de las diferencias históricas, políticas y jurídicas (Comisión de Verdad histórica y Nuevo Trato con los Pueblos indígenas, y últimamente la Comisión Asesora Presidencial de la Araucanía), entre otros. Junto a estos referentes definidos por la dinámica de la sociedad chilena dominante, la organización mapuche se despliega al interior de un amplio marco de asociatividad, existiendo referentes de diferente tipo: un Encuentro Nacional Mapuche impulsado por profesionales mapuche (ENAMA), una Asociación de Municipalidades con Alcaldes Mapuche (AMCAM), y diferentes organizaciones territoriales y comunitarias, el Partido Mapuche (*Wallmapuwen*), y la Coordinadora Arauco-Malleco, etc.

La complejidad de la disputa política radica en parte en una dificultad estructural del Estado para coordinar sus propios ministerios y servicios, y una diseminación de las instituciones y organizaciones mapuche que no tienen coordinación ni representación.

Esta pluralidad de lógicas estatales de funcionamiento, de participación pluriforme en organizaciones e instituciones es parte claramente de un proceso de democratización creciente de la Araucanía. Pero todos estos espacios y dispositivos democráticos no han logrado reducir ni las actitudes radicales de confrontación de los sectores derechistas que predominan en la Región de la Araucanía ni tampoco de los grupos radicales que se tientan con la lucha violenta en pos el reconocimiento y la autonomía. En suma, hoy la democracia chilena se ve confrontada a la beligerancia en los territorios interétnicos del sur.

En este trabajo, nuestro objetivo no es dar cuenta del despliegue del movimiento mapuche y de sus heterogéneas voces, sino de elaborar críticamente una mirada política y multidisciplinaria de la conflictividad interétnica a partir de un enfoque de una justicia contextual, la que permita junto con valorizar los esfuerzos democratizadores que se han dado en Chile en las últimas décadas por restaurar un tipo de democracia no tutelada, exponga los límites y las dificultades del espacio democrático chileno para asignar un estatuto político de lo que se sigue denominando “desarrollo”, y que hoy requiere asumir el desafío del *Küme Mongen*. Por éste cabe entender: “Buen vivir, como una forma de relación entre las personas de nuestras comunas, el cual considera al ser humano en su integralidad como parte de la naturaleza misma que promueve el bienestar comunitario, familiar, individual y espiritual, mediante el establecimiento de relaciones armoniosas y sustentables no solo con el entorno natural, sino también entre las personas. Todo lo cual implica un territorio libre de mezquindad, avaricia y racismo” (ANCAM). En suma, junto con valorizar el papel de la transición democrática en Chile respecto de la consolidación de los espacios político-jurídicos de los pueblos indígenas, mostraremos las insuficiencias de dichos procesos para comprender una lectura política del actual espiral de la violencia que a diferencia de lo que sostienen algunas autoridades chilenas, tienen causas históricas, y como lo indican los mismos mapuche, requieren asumir el desafío del reconocimiento constitucional, la plurinacionalidad y el desafío de la autonomía territorial. Nuestra mirada es asimismo específicamente filosófica e interdisciplinaria, surgiendo en apertura a un diálogo interdisciplinario como lo propone el Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales donde concebimos enfoques teóricos plurales ligados a las relaciones interculturales en Chile, y donde partimos desde el hondo sentido antropológico del mundo mapuche (Salas, en Guerrero, 2017).

Nuestra hipótesis en un sentido específico demostrará que el conflicto en el Wallmapu junto con ser resultado de un proceso de democratización de la sociedad chilena, es parte también del debilitamiento democrático frente a los avances del modelo neoliberal que cruza la economía global y desregula las formas de vida. Está estrechamente vinculado a la expansión de un sistema de racionalización económica del mundo que ha irrumpido profundamente en los modos de vida de la sociedad chilena, y que se expresa violentamente también en los modos de proyectar regionalmente la economía y que en las comunidades indígenas desestabiliza los patrones y las reglas que rigen el vínculo entre grupos, clases y etnias (Carrasco & Salas, 2016). Para comprender una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las lógicas derivadas de las formas sapienciales propias del mundo mapuche de vida, se requiere comprender las fricciones a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto, repensar la noción de territorio ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en un contexto de fractura, y las posibilidades de fundar un proyecto autónomo basado en derechos.

La Política del reconocimiento y el tipo de justicia intercultural asociadas, ambas, aparecen entonces ya no sólo como una problemática decisiva determinante solo de la situación mexicana y chilena, sino que es hoy una exigencia teórico-práctica para todas las minorías en un planeta donde la economía mundial está cada vez más interconectada y donde las relaciones de alianzas entre los pueblos podrían permitir encontrar nuevos derroteros por la dignidad de los estados y de los pueblos, y avanzar en el cambio entre poderes desigualmente distribuidos. En síntesis, en tal clave política intercultural (Salas, 2017) se considera que el vínculo entre desarrollo, identidad y tecnología requiere destacar, esencialmente, que los conflictos interétnicos diversos son siempre parte de una lucha de racionalidades en medio de contextos económicos, sociales e históricos de desarrollo desigual. Es preciso destacar, entonces, la co-existencia de múltiples intereses, discursos y prácticas de los sujetos y grupos acerca del modo en que participan del bienestar contextual de una comunidad, lo que hace preciso explicitar el modo de gestionar el poder y sobre todo de profundizar la conformación de un sistema de autoridades legítimas que respondan a todos los miembros de una comunidad y de un conjunto de comunidades, que permitan establecer posibilidades de argumentar sobre sus pretensiones políticas.

Conflictos, territorios indígenas y post-desarrollo.

Los conflictos existentes en los territorios interétnicos sólo se entienden en el marco de las asimetrías históricas en que han vivido y siguen viviendo los pueblos indígenas. Por ello pretender dar cuenta de la actual realidad socio-cultural y económica indígenas en América Latina, sin visibilizar estos sufrimientos y exclusiones o sin profundizar las convicciones ético-políticas acerca del valor y la dignidad de los otros, es equivocarse en el planteo del problema de los derechos colectivos desde la matriz del reconocimiento (Sauerwald & Salas, 2017). Frente a ello, los esfuerzos de los estados no han estado libres de cuestionamientos y críticas, debido a la ambigüedad de una política que responde más bien al esfuerzo de lograr gubernamentalidad, lo que en general exige concesiones a los sectores productivos nacionales y a las empresas transnacionales.

Proponemos entonces una gruesa afirmación acerca de los problemas éticos y políticos del desarrollo, de acuerdo a la cual, la forma predominante de implementar el tipo de desarrollo hegemónico en las sociedades latinoamericanas, y que hoy día refuerzan los procesos de globalización, no asume adecuadamente y con la debida fuerza los problemas valóricos y normativos del sistema productivo tradicional ni permite comprender tampoco modos de desarrollo alternativos (Salas, 2011). En este sentido, parece que el problemático vínculo entre desarrollo y cultura, que no se ha aclarado nunca suficientemente bien, continúa siendo fuertemente polémico en relación a las demandas de los pueblos indígenas. Todavía existen diversos prejuicios por los que se ha tendido y tiende a disociar fuertemente los procesos técnicos y resultados económicos con los valores propios y las identidades culturales, impidiéndose la autonomía epistemológica de pueblos indígenas y otros que aspiran a construir sus propias configuraciones de desarrollo.

Una de las grandes dificultades que encuentran las minorías étnicas en América Latina, para alcanzar un desarrollo acorde a sus raíces culturales y a sus valoraciones profundas alude al sentido que se le otorga a la racionalidad de los procesos económicos, lo que podría permitirles consolidar, eventualmente, una economía que responda de modo consistente a sus mundos de vida y ofrezca posibilidades de una economía más allá de la subsistencia. En este sentido, si el tema de la racionalidad económica está implícito,

la cuestión principal es saber si pueden conciliarse o no las diferencias de racionalidades al interior de las culturas indígenas; en otras palabras, si es posible algún tipo de una articulación de las pautas económicas de la racionalidad individual y calculadora de la sociedad mayoritaria y otras que son propias de la economía indígena, que se distinguen por adherir a dimensiones racionales de tipo no necesariamente instrumental. Las diferentes ópticas existentes demuestran que efectivamente al interior de los pueblos indígenas coexisten diferentes lógicas de lo que entendido como desarrollo. Éstas demandan, cada vez con mayor urgencia, ser reconocidas para la construcción de un diálogo con mayor simetría.

En los territorios indígenas el impacto de la racionalidad económica de las empresas multinacionales ha sido brutal, porque se expande sin consideración de los aspectos culturales, políticos y jurídicos de los indígenas. Pero ello no quiere decir que ella no logre erosionar las formas productivas tradicionales, y tampoco quiere decir que los individuos y grupos indígenas no respondan creativa y utilitariamente frente a dicho contexto. Por ello, consideramos como tesis principal y en un sentido fuerte que, se requiere pensar esta racionalidad que ha tendido a predominar hasta hoy no como algo homogéneo, sino más bien como parte de un proceso complejo de articulación con otras formas de racionalidades presentes al interior de contextos cultural y económicamente diversos. Por consiguiente, si pretendemos pensar en la violencia que aumenta en los territorios interétnicos es prioritario dar cuenta y abrirnos a nuevas configuraciones de post-desarrollo.

El problema del choque de racionalidades al interior de los proyectos de desarrollo que impulsan los gobiernos y las posibilidades de un auto-desarrollo autónomo es fuente de la mayoría de los conflictos. En clave intercultural y en su sentido más específico, la idea del autodesarrollo o desarrollo endógeno plantea un modo de comprensión contextual del desarrollo, no a partir de una racionalidad instrumental hegemónica, sino de espacios de articulación de diversas formas de racionalidades que se han excluido a priori del modelo económico neoliberal actual. La noción de “desarrollo con identidad”, que se supuso como anhelado proyecto de las comunidades indígenas, implica cuestionar el predominio monocultural de la racionalidad hegemónica predominante, y sobre todo a los modos degradados de una discursividad ideológica de los Medios nacionales de Comunicación que asumen el ideal de las buenas relaciones entre pueblos empapados de falsos reconocimientos.

Se podría decir que la explicitación de la colisión y superposición de las racionalidades en proceso en el campo económico plantea serias limitaciones para entender la acción económica pluriforme de los pueblos indígenas, y con ello, las transformaciones valóricas y normativas que van afectando a los territorios. Al destacar estas implicancias ético-políticas se quiere relevar la necesidad de asegurar las condiciones para la su plena subsistencia, y que no les conduzca a hipotecar las bases de su propio auto-desarrollo en sus territorios históricos. Esto debería llevar a una rigurosa discusión de la actitud frecuente de pasividad que fomentan las políticas públicas frente a las comunidades, donde con frecuencia los apoyos económicos, las ayudas o subsidios tienden a limitar las propias capacidades de autogestión de las comunidades, cuando no proyectan formas históricas de paternalismo. El planteo de un post-desarrollo sobre bases propias de un sistema productivo y cultural es una exigencia razonable para los pueblos indígenas a fin de lograr estableciendo algunos espacios de simetría en el terreno de las relaciones económicas y políticas. Esto lleva a reponer la cuestión de la lógica del poder de las autoridades, los niveles de representación y su distribución a-simétrica entre los pueblos y al interior de cada pueblo.

Uno de los problemas más significativos presentes en el pueblo mapuche en la actualidad, tiene que ver con las transformaciones culturales asociadas a un creciente y sostenido proceso de modernización que ha vivido la sociedad chilena en las últimas décadas, y su influencia en el desencadenamiento de flujos migratorios de grandes proporciones producto de las insuficiencias de las formas económicas de subsistencia. En efecto, como consecuencia de una situación de exclusión del estado chileno, especialmente acentuada en el período dictatorial (1973-1989), se ha consolidado un sostenido movimiento migratorio de los mapuches hacia las grandes ciudades de Chile, el cual se ve agravado por la expansión forestal en dichos territorios que no favorece la creación de empleos. Para muchos jóvenes mapuches la única posibilidad de no vivir en situación de pobreza es emigrar a Santiago u otras grandes ciudades chilenas, lo que se ha visto reflejado en todos los últimos Censos nacionales que han dejado en evidencia que la mayor parte de la población indígena en Chile vive en las grandes ciudades, y más de un tercio lo hace en Santiago, Ciudad capital.

La emigración de los indígenas de sus tierras ancestrales refiere principalmente a la única alternativa viable para escapar de la pobreza endémica de la vida rural, producto de un sistema económico y político históricamente excluyente. Para entender específicamente esta situación en la actualidad resulta imprescindible detenernos en el modelo de desarrollo económico que surgió con el Gobierno militar que rigió durante diecisiete años el país (1973-1989). Este da cuenta de una profunda transformación de un modelo económico definido en los márgenes del estado de bienestar, que consolida un modelo que ha llevado a las empresas chilenas a su plena apertura a los mercados mundiales, y que ha integrado formas sofisticadas de producción que ha permitido su competencia en el mercado internacional, y que con una fuerte inversión en tecnología ha cosechado éxitos macroeconómicos.

Pero, no siempre se ha indicado con fuerza los costos que ha tenido para la economía indígena y campesina artesanal porque este modelo aseguró un tipo de interacción que desestructura las formas tradicionales de producción socioagrícola. Este modelo económico que reduce el papel del estado, de las industrias destinadas al consumo interno, que destaca el papel de las organizaciones empresariales más que de los sindicatos o asociaciones de empleados y trabajadores, produce nuevas situaciones socio-económicas para la vida rural, en particular han reducido fuertemente la actividad agrícola que ha marcado el éxodo a la ciudad como destino de la población rural en Chile. Este modelo se lo ha buscado gestionar y regular a partir de un ejercicio democrático, que asegure por ejemplo que la riqueza que Chile produce, en forma sostenida por décadas, pueda ser distribuida en toda su población. Empero, tales políticas de distribución se han visto fuertemente frenadas por los representantes políticos de los sectores económicos dominantes.

El resultado de esta transformación productiva es, como lo indican los estudios recientes, la conformación de una élite de la sociedad chilena que dispone cada vez más de recursos económicos y culturales para las clases y grupos económicos integrados al sistema económico internacionalizado, pero donde existen aún extensos sectores sociales que permanecen excluidos de estos beneficios económicos y sociales. En particular, los indígenas se cuentan entre los sectores más pobres del país: la pobreza tiene una incidencia 60% superior entre los indígenas que en el resto de la población y la IX Región de la Araucanía se cuenta entre las más pobres de Chile (Salas & Le Bonniec, 2015).

Precisamente el debate iniciado acerca de las actividades productivas en las tierras mapuches ha permitido entender las contradicciones de un tipo de política desarrollista

definida por las principales fuerzas económicas de la sociedad chilena, y que forma el marco actual en que se juegan las políticas sociales del Estado chileno, y su modo de relación con las etnias a través de una Comisión Nacional de Desarrollo Indígena, la sigla actual de esta oficina gubernamental es CONADI y reemplaza la antigua DASIN. Con esta indicación se podría resumir lo siguiente: el tema del desarrollo en territorio mapuche no ha sido ni es una cuestión simple ni superficial, pues ha cruza histórica e internamente toda “la cuestión política mapuche”.

La democracia chilena y los conflictos étnicos

Hace algunos años, publicamos un trabajo (Salvat & Salas, 2009), en que exponíamos las vicisitudes de la Democracia en Chile a fines del siglo XX, e indicábamos que al igual que la mayor parte de los países del Cono Sur, Chile quedó aprisionado en dos formas de pensar y hacer la gestión democrática del poder: una, que era asociada a las estructuras vigentes de poder (democracia burguesa liberal), y la otra ligada a los intereses de las grandes mayorías que empujaban por hacer las grandes transformaciones estructurales requeridas por el capitalismo periférico propio de nuestras sociedades (democracia popular).

Cabría recordar aquí, la relación entre el orden político, al estado, y la subjetividad política de N. Lechner para comprender esta insatisfacción de los ciudadanos en el caso democrático chileno. El principal problema que asiste a dicha democracia es la relación que permite compatibilizar el legítimo conflicto de los sujetos con la validez general de un orden común. La posibilidad de resolverlo radica en la idea del pacto democrático, lo que requiere un proceso de innovación, que dice relación a un anhelo generalizado de una institucionalidad estable y participativa. Las principales temáticas pendientes serían: papel del estado en el desarrollo económico, la relación de la estructura del estado con los enclaves autoritarios, el sistema de partidos políticos y la profesionalización de la política, el papel de la MCS en una cultura política mediática, la desafección de la democracia política y también el rol del Estado y las nuevas e históricas demandas de pueblos indígenas y migrantes. Respecto de esto último caben la juiciosa advertencia de que la solución de estas demandas no se lograrán dentro de la misma institucionalidad vigente (Guerrero, 2016, 105), sino que requieren de procesos de transformación mayor.

El proceso democrático postdictadura ha tenido, sin lugar a dudas, algunos resultados relevantes para el fortalecimiento de las demandas mapuches. Una parte relevante del problema inter-étnico actual radica en el logro de demandas históricas del movimiento mapuche ante el estado chileno (tierras, subsidios, préstamos, etc). Sin embargo, las expectativas que abre la reparación de la “deuda histórica” no han logrado ser plenamente satisfechas por la Coalición de Centro izquierda que ha llevado a la Presidencia a Michelle Bachelet por segunda vez a este cargo. Las demandas crecientes de comunidades mapuche frente al Estado chileno explican muchos de los hechos de violencia que se producen en el Wallmapu. Asimismo, se ha iniciado desde hace varios años una crítica sistemática al Estado chileno (Marimán, 2006), que remite a una profunda denuncia desde la óptica mapuche a la permanente a-simetría de relaciones históricas, políticas y jurídicas por las que el estado chileno tendió sistemáticamente a integrar a las comunidades indígenas en un proyecto nacional homogeneizante. Otras críticas refieren al sistema productivo hegemónico de tipo capitalista, que el grueso del movimiento mapuche considera parte de las violencias coloniales (CHM, 2015), ya que son ecológica y económicamente injustas. La reciente elección de un Presidente ligado a los grandes intereses económicos (S. Piñera) tampoco

presagia que habría modificaciones mayores a las políticas históricas y a la conducción del estado, y por el tipo de propuestas que se han propugnado en el periodo electoral, se puede presuponer un agravamiento de esta situación.

Parece, al decir de algunos, que la democracia chilena en estos más de 40 años del Golpe Militar, no ha logrado ser el soporte de un desarrollo nacional, sino que ha sido fundamentalmente el pivote sobre el que gira el crecimiento macroeconómico del país, considerada la meta máxima del modelo chileno. La coalición de partidos de centro izquierda del segundo mandato de la Presidente Bachelet, tuvo una estrategia política subordinada a un tipo de economía inserta plenamente en los mercados internacionales y donde sus decisiones son de carácter global, pero donde también se han ido constatando sus dificultades de gobernabilidad en contextos internos definidos por contextos de asimetría. Los sucesivos gobiernos chilenos post dictadura al no cuestionarse la preocupación excesiva por los indicadores macroeconómicos del país propios de una economía internacionalizada, han generado procesos de escepticismo en la población chilena respecto a una efectiva distribución de la riqueza del país. Empero este marco de globalización financiera, se ve opacado por un desarrollo que genera riquezas que benefician casi principalmente a los grandes sectores económicos, pero que no es percibido del mismo modo por las grandes mayorías nacionales que en las últimas décadas han venido estableciendo demandas sociales pendientes de muchos años, y han ido aumentando la conflictividad social del país. El movimiento mapuche no es ajeno a esta situación nacional, y por ello entendemos que los procesos de resistencia y de violencia se ven condicionados por estas claras insuficiencias de la misma estructuración de la democracia chilena.

El análisis detallado de la democracia chilena empero muestra algunas posibilidades emergentes que encierra una democracia participativa y un pensamiento político intercultural (Salas, 2017), que implica reconocer que tanto la actual sociedad chilena como la latinoamericana que han vivido una evolución fuerte de sus procesos democráticos post-dictadura están en un impasse, en que han buscado dar cuenta de los diversos conflictos que la democracia trae consigo, y que ella misma debería aprender a resolver. La democracia reconquistada es parte de un sistema político limitado, de un determinado orden que procesa los inevitables conflictos que ella trae, como diría Lechner, pero ello exigiría dar cuenta de una profundización constante en el marco de una democracia no sólo como obstáculo sino como utopía de la convivencia, donde no se sabe aún el lugar que le cabe a las formas de resistencia social, incluida el aumento de la violencia sociopolítica.

Conclusiones

A través de este trabajo contextualizado al caso de los conflictos en el Wallmapu chileno mostramos en que sentido la dinámica del Estado chileno y de sus programas asistenciales orientados hacia las comunidades indígenas rurales está sustentado en un concepto funcional de la interculturalidad, lo que ha permitido el avance de una política del reconocimiento a nivel estatal, que responde sólo a ciertos ámbitos de las demandas y de los derechos reclamados por el movimiento y las comunidades mapuche. Empero, estos avances de la política social no son percibidos del mismo modo desde el movimiento mapuche y en particular de las comunidades en conflicto. En suma, es preciso asumir otras perspectivas ligadas a la crítica del modelo desarrollista en el marco de una economía globalizada: aquí no se trata de un desarrollo endógeno o “desarrollo con identidad” como lo tipificaron algunos Proyectos tales como Orígenes o el Programa de Emprendimiento

de CORFO, sino de comprender que en la actualidad la noción de desarrollo ya ha sido severamente cuestionada, y que hoy a nivel internacional se propende a sostener formas económicas que sean sustentables económica y culturalmente.

Los diferentes sistemas de participación política de la población mapuche en instancias gubernamentales como CONADI u otros Servicios Públicos del Estado chileno, ha sido ciertamente desafiada en su conjunto, y a veces sobrepasada por un movimiento mapuche multifacético con capacidad de proponer nuevos temas, y demarcar nuevas agendas regionales y locales. Las propuestas de las diferentes organizaciones e instituciones mapuches que son guiadas por procesos de mayor autonomía política y cultural generando permanentemente nuevas zonas de fricción.

La violencia creciente que afecta hoy en día al Wallmapu chileno entonces no refiere sólo, como lo entiende una parte de la opinión pública, a la existencia de grupos radicalizados que hacen una estrategia política de la violencia, y que es cuestionada por un sector mayoritario de los mapuches. En el contexto de las complejas relaciones en estos territorios interétnicos existen razones históricas de asimetría, subordinación y exclusión por las que la sociedad mapuche se ha visto obligada a subordinar su modo de vida a los criterios de la sociedad chilena dominante que mantiene aún un cierto talante racista, referido a indígenas y a migrantes. En este sentido, lo que ha aportado el proceso de reconstrucción democrática es la posibilidad de abrir diversos espacios políticos que a su vez han establecido otro tipo de redes de vinculación entre la sociedad dominante y la sociedad mapuche. Basta simplemente con hacer referencia a los aportes efectivos de los servicios del estado chileno en la Araucanía para comprender que en buena parte del modo de vida mapuche, sobre todo en la Novena Región, se han visto beneficiados, lo que permite asegurar el logro de avances del proceso democrático chileno. Empero, los diferentes temas económicos desplegados permiten demostrar que casi todo lo recibido en las comunidades mapuches por parte del estado no potencia necesariamente las capacidades productivas endógenas, y que siguen explicando en buena manera la subordinación de las formas económicas mapuche a las lógicas de los proyectos económicos nacionales y siguen obligando a asumir el ideario neoliberal de una “empresarización” campesina.

Nos parece que lo aquí planteado exige entender otro modelo democrático, al modo como lo plantea Olivé, donde los problemas de los pueblos indígenas se vinculen a una fuerte política del reconocimiento que muestre la transformación posible de las estructuras socio-políticas y económicas de los estados nacionales que reviertan lo que se hizo históricamente, negando o minusvalorando el aporte de dichas culturas. En este plano, si las relaciones entre post-desarrollo y fortalecimiento de la cultura ancestral han ido derivando lentamente a la cuestión política y jurídica. El aumento de los conflictos es producto así de una economía global que no pone como objetivo central la satisfacción de las demandas básicas de las comunidades y donde la dinámica del reconocimiento se hace casi siempre a partir de la estructura del estado y no a partir de sus propios dinamismos socioculturales. Es también político, ya que el movimiento mapuche aspira nítidamente a un reconocimiento constitucional en un estado plurinacional y busca formas de autonomía política y social. Es asimismo jurídico porque la reconstrucción de los sistemas normativos efectivamente democráticos es lo que permite superar la des-regulación aparejada a la economía capitalista global. El logro de esta compleja ecuación requiere implementar por parte de los actores en conflicto, diversos procedimientos para generar diálogos efectivos y evitar que la violencia aparezca como el único camino para el logro de algunas de estas sentidas demandas. La

mayoría de las voces mapuches aspiran a la resolución de los conflictos mencionados, pero las comunidades se sienten históricamente subordinadas y excluidas. La violenta represión de las fuerzas policiales a las comunidades en conflicto es un claro aumento de la militarización del país mapuche, y que junto a la ratificación de la Ley antiterrorista del nuevo gobierno no ayuda de ningún modo a generar caminos para el diálogo y la convivencia.

En este sentido, la idea principal expandida de sectores agrarios ligados al latifundio, a las empresas multinacionales y a algunos movimientos político-sociales a la derecha tradicional que la única vía para resolver los conflictos históricos exige el uso de la fuerza y la aplicación de la ley anti-terrorista que ha legado la dictadura militar. Es cierto que en un sentido fuerte la conflictividad creciente es parte de conflictos inter-étnicos e históricos derivados de una “desigualdad estructural” que enriquece a unos y empobrece a otros. Pero ya hemos indicado en los esbozos de nuestra ética y política intercultural que el recurso a la violencia no permite por sí mismo reconstruir un diálogo efectivo entre fracciones opuestas que prosperan en la construcción de un tipo de democracia radical e intercultural. Como sea, la violencia no es vista de ningún modo por la mayor parte de las comunidades indígenas como la vía adecuada para resolver los conflictos, y tampoco por la mayor parte de la sociedad chilena.

En este sentido, la deuda de la democracia chilena sigue siendo avanzar en la construcción de espacios políticos y jurídicos que respondan a las demandas del movimiento progresista nacional y a las demandas de las comunidades mapuches. Para una mirada de la democracia multicultural es preciso volver a valorizar el protagonismo de las organizaciones indígenas emergentes: son ellas las que permiten dar cuenta a partir de bosquejos razonables y de lógicas contextuales de acción, para avanzar en nuevas y heterogéneas formas de saber vivir. Se trata de propuestas que no son sólo consistentes con los mundos de vida de vida indígenas, sino que permiten plantear críticas incisivas a la sociedad chilena dominante por su adscripción al modelo capitalista, y que a todas luces no tiene un carácter autosustentable. Asimismo, los nuevos movimientos indígenas entre sus logros han madurando la historia de permanente negación, para sobrepasar con creatividad las formas de discriminación propias de tantas historias locales y regionales.

En suma, una política del reconocimiento inspirada en una idea fuerte de la Justicia contextual requiere integrar estos claros logros políticos producto de las luchas de las organizaciones indígenas y replantea nuevos desafíos al conjunto del País. Una justicia intercultural demuestra cómo la propia política del estado nación –con independencia del tipo de gobierno que se instale– no se puede desvincular internamente de cómo se gestionan los intereses económicos y las posiciones de poder de las grandes multinacionales que presionan por la gobernanza de dichos territorios al margen de las necesidades de sus propios habitantes. Desde aquí se podrían redefinir tres cuestiones conexas respecto de las posibilidades de avanzar en la senda del reconocimiento por parte de un estado verdaderamente democrático: uno, el reconocimiento constitucional derivados de la reconstrucción de las identidades lo que se acrecienta en el contexto de globalización; dos, la des-colonización del mundo de la vida exige proyectos económicos autosustentados, con autonomía y en clave de postdesarrollo. Por último, los desafíos interculturales del saber y hacer cultural de todos los que viven en Wallmapu hacen urgentes concretizar los desafíos éticos políticos de un estado chileno plurinacional.

Referências bibliográficas:

- ANTONA, Jesús. *Los derechos humanos y el Pueblo Mapuche*, Temuco, Ediciones UCT, 2014.
- BOITANO, A. & RAMM, A. *Rupturas e Identidades. Cuestionando la Nación y la Academia desde la etnia y el género*, Santiago, Ril editores, 2015.
- BRESCIANI, Carlos & ROJAS, Nicolás. “Comisión Asesora Presidencial de la Araucanía: otra oportunidad fallida”. *Diario el Mostrador 3 febrero 2017*. In: <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2017/02/03/comision-presidencial-araucania-otra-opportunidad-fallida/?v=desktop>. (consultado 11/05/2018)
- CASTELLS, Manuel. *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*, Santiago, FCE, 2005.
- CARRASCO, N. & SALAS, R. “Inflexiones y dilemas ético-políticos del capitalismo en el Centro Sur de Chile. A propósito de la globalización forestal”. In: *Revista Izquierdas*, 27 (2016), pp. 105-123.
- Comisión Presidencial de la Araucanía, https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/Informe_AP_Final.pdf.
- Comunidad de Historia Mapuche, *Violencias coloniales en Wajmapu*, Temuco, Ediciones CHM, 2015.
- Guerrero Ana Luisa, “Demandas de los Derechos Humanos de los Mapuche en Chile y los discursos jurídicos”. In: *Latinoamérica*, México, 2016, 103-134.
- KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento Indígena y Popular en América*. Buenos Aires, Hachette, 1979.
- LECHNER, Norbert. *Obras Escogidas*, Santiago, LOM-SUR, 2006.
- MARIMÁN, & Al. *¡Escucha, winka...!. Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, LOM, 2006.
- MOULIAN, Tomás. *Chile actual, anatomía de un mito*. Santiago de Chile, Ediciones LOM, 1998.
- OLIVE, León. *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM, 2004.
- PAIRICÁN, Fernando. Malón. *La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Santiago, Pehuén, 2012.
- PAIRICÁN, Fernando. “Lumaco: la Cristalización del movimiento autodeterminista mapuche”. In: *Revista de Historia Social y de Mentalidades*, 17-1, 2013, 35-57.
- PINTO, J. (Ed.) *Conflictos étnicos, sociales y económicos. Araucanía 1900-2014*, Santiago, Pehuén, 2015.
- RICHARDS, Patricia. Racismo. *El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*, Santiago, Pehuén, 2016.
- RUIZ, Carlos. “Democracia”, en (Salas R., Coord) *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones UCSH, 2005, 3 tomos.
- SALAS, R. **Reconocimiento de los mundos de vida y los desarrollos asimétricos** , In *Revista Desarrollo Sociedad Hoy*, Ediciones UDEC, 21, 2011, pp. 9-22.
- SALVAT, P. & SALAS, R. “Del autoritarismo y la interminable transición” en *Ciencia Política*, 7 (2009), pp 89-112.
- SALAS, R. & LE BONNIEC, F. (Dir.). *Les Mapuche à la mode. Modes d'existence et de résistance au Chili, en Argentine et au-delà*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- SALAS, R., *Breves tópicos y temporalidades para un pensamiento político intercultural*, en *Cuadernos Americanos: Nueva Época*, Vol. 2, N. 160, 2017, pp. 137-141.
- SALAS, R., “Interculturalidad, convivialidad y sentido del che en el mundo mapuche”, en

Guerrero A. J. Olvera y C. Olvera, *Contornos de diversidad y ciudadanía en América latina*, México, Ed. Porrúa-UNAM, 2017, pp. 17-46.

SALAS, R., "Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile)", en LEDESMA, Marianella (coord.) (2017) *Justicia e Interculturalidad, análisis y pensamiento plural en América y Europa*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales - Tribunal Constitucional del Perú, pp. 693-737. (En colaboración con J.J. Faundes).

SAUERWALD, Gregor & SALAS, Ricardo, (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Münster, LIT Verlag, 2016.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2007.

VVAA. *Nueva Constitución y Pueblos indígenas*, Santiago, Pehuén 2016.

A democracia na América Latina do século XXI: A proposta ecomunitarista

Sirio Lopez Velasco¹

No que segue nos propomos resumir a nossa contribuição ecomunitarista à teoria da democracia para a América Latina do século XXI. Ao fazê-lo definimos a democracia, a partir de Lincoln, como sendo o governo do povo, pelo povo e para o povo. Assim, a partir das três normas éticas fundamentais que temos deduzido da gramática profunda da pergunta que instaura a Ética (“Que devo fazer?”), que nos obrigam respectivamente a lutar para garantir a nossa liberdade individual de decisão, a praticar essa liberdade na busca de acordos consensuais com os demais, e a preservar-regenerar uma natureza humana e não humana saudável (ver Lopez Velasco 2003a e 2017), consideraremos aspectos que se referem (ora de forma combinada, ora de maneira focalizada) à organização e procedimentos da democracia, em especial em formas diretas, participativas e/ou representativas, e à satisfação das necessidades individuais (dentro da frugalidade ecológica exigida pela terceira norma fundamental da ética) para o desenvolvimento de pessoas universais reconciliadas solidariamente com os demais e com a natureza não humana.

Governo do povo

O ecomunitarismo propõe que a convivência cotidiana seja regulada diariamente por Quase Raciocínios Causais (QRC) que as cidadãs e os cidadãos fazem e renovam ou modificam livremente e de forma consensual (Lopez Velasco 2003a). Assim as regras de convivência e as ações comuns ou que afetam a cada um são estabelecidas e mudadas argumentativamente, superando toda norma exógena pética, seja ela de caráter moral, religioso e/ou do Direito Positivo (todas elas dimensões humanas que irão sendo progressiva e pacificamente abolidas no processo histórico de desalienação religiosa e profana). Essa dinâmica cotidiana obedece à aplicação diária das duas primeiras normas fundamentais da ética, e só não podem ser violadas nesses acordos as três normas fundamentais da ética, e outras que a comunidade eleve voluntariamente a esse patamar. Nesse contexto, como é lógico, reina como forma política predominante a democracia direta, na qual cada membro da comunidade participa junto com os outros na tomada de decisões de todos os assuntos em debate. Os meios informáticos e a internet permitem que essa dinâmica abranja desde o nível local até o planetário, pois é fácil de se imaginar, como usando esses meios, cada cidadão se informa, pergunta, interatua em livres debates fazendo ouvir sua opinião, e, finalmente, quando se julgar prudente o tempo investido, se proceda a decidir, idealmente mediante um consenso unânime, seguindo-se o costume das comunidades indígenas bolivianas, e em último caso, se não houvesse mais remédio,

1 Universidade Federal do Rio Grande – FURG

mediante o voto de maiorias; mas note-se que nesse último caso, assim como nos casos de consenso unânime, toda decisão será sempre provisória, e poderá ser a qualquer momento questionada argumentativamente e rediscutida convenientemente, para se chegar a uma nova decisão; e assim sucessivamente. Essa dinâmica de democracia direta (que amplia as experiências já havidas, por exemplo na Suíça e em alguns países da A. Latina) abrange desde temas locais até assuntos planetários. No nível local é fácil de se imaginar a cada quarteirão, bairro, distrito e/ou município resolver dessa maneira questões relativas, por exemplo, à pavimentação das ruas, à coleta (para reutilização ou reciclagem, como o exige a terceira norma da ética) dos resíduos, o tipo de arborização que se adotará, o funcionamento cotidiano dos centros de saúde, educativos, esportivos, culturais ou de lazer situados na localidade, e o funcionamento do transporte em seus domínios, assim como zelar por e realizar as atividades de tribunais e de seguridade/defesa que por ventura se julgarem necessárias (lembrando que o ecomunitarismo postula o fim dos órgãos profissionais de polícia e dos exércitos, assim como o fim das prisões e reformatórios). Como se vê, nessa dinâmica fica superada a divisão liberal-burguesa entre as instâncias executivas, legislativas e judiciais, pois ao tempo em que os QRC prevalecem diante de qualquer norma exógena, a cidadania unida resolve por igual questões que têm a ver com as potestades legislativas e executivas, e, pelo menos, algumas judiciais. Agora, a convivência comunitária local se articula sucessivamente com a cidadania regional, nacional (enquanto existirem países) e planetária. Daí que postulemos que através dos meios oferecidos pela internet essa mecânica de informação-discussão-decisão direta se estenda também para esses outros contextos, nos quais é fácil de se imaginar como temas, dentre outros, a elaboração e gestão de planos produtivos para atender todas as necessidades (consideradas legítimas à luz das três normas éticas fundamentais), a duração da jornada produtiva e a aplicação concreta do princípio que reza “de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade, respeitando-se os equilíbrios ecológicos”, as modalidades e retribuições das aposentadorias e pensões, a forma de melhor se usar as energias limpas e renováveis (uma vez que as sujas e não renováveis terão sido abandonadas), o funcionamento dos transportes público-coletivos de longo alcance, o planejamento combinado e complementar das políticas de educação, saúde e de promoção científico-tecnológica, e o planejamento e realização solidaria de atividades culturais, esportivas (do esporte formativo ecomunitarista, e não do individualista-crematístico promovido pelo capitalismo) e do lazer e turismo ecológico. Todas essas deliberações e decisões que vão desde o local ao planetário se apóiam em mecanismos que vão das instâncias assembleísticas aos processos plebiscitários (que podem ser, quando o assunto ultrapassa o nível local, complementos posteriores às assembleias locais e aos intercâmbios via internet). Agora, tendo em conta que essa rica vida cotidiana implica a criação, administração e controle de inúmeras instâncias (e às vezes também organismos e instituições), é evidente que nem tudo poderá ser discutido a qualquer momento por todos e submetido a cada instante a decisões que contem com sua voz e voto diretos. Daí que a democracia direta, que é a base e a alma da convivência ecomunitarista, deva ser complementada com dinâmicas de democracia participativa, e inclusive, representativa.

A vivência intercultural

Hoje resulta claro, especialmente no caso da A. Latina, que a democracia em perspectiva ecomunitarista não poderá se fundamentar unicamente em fontes ocidentais, mas, pelo contrário, deverá incorporar dialogicamente as contribuições positivas oriundas

de outras fontes (particularmente as indígenas, negras e orientais; ver Lopez Velasco 2010 e 2012). As culturas indígena e negra têm resistido por 500 anos à Conquista parta nos legar sua lúcida perspectiva cosmocêntrica socioambiental. O Oriente (lembre-se que São Paulo tem a maior população japonesa do mundo se excetuarmos o Japão) nos ilumina com sua sábia reflexão-postura sobre o lugar do ser humano no Cosmos e da maneira de habitá-lo na nossa condição de estrelas fugazes. Isso não significa que a união dessas diversas tradições não tenha nós de difícil articulação, que a filosofia ecomunitarista deverá enfrentar com franqueza (como é o caso, por exemplo, do machismo, que reina também em muitas culturas indígenas, negras e orientais).

Os Partidos políticos e demais organizações político-sociais

Temos clareza sobre o fato de que a democracia ecomunitarista (baseada fundamentalmente na democracia direta, mas incorporando também formas participativas e representativas) tem necessidade e construirá incessantemente, para além das esferas da produção-distribuição-consumo ecológicos, uma rica rede de organizações sociais (provisórias ou duráveis). Elas terão caracteres muito diversos, articulações e funcionamento, dependendo de qual for o seu propósito, seja ele, por exemplo, de tipo mais educativo, sanitário, ambientalista, cultural, esportivo, de lazer, etc. (embora muitas dessas áreas poderão ser encaradas simultaneamente em uma ou outra atividade). Assim vemos a sobrevivência transformada e renovada de muitas organizações sociais e/ou não-governamentais já existentes na atualidade (mas que terão superado todo desvio que atualmente as amarram a interesses financeiros, ou personalistas, ou a lobbys egoístas, etc.) ao tempo que se verá nascer muitas outras (que a própria comunidade julgará dignas de permanecer ou desaparecer, depois).

Agora, a permanência dos atuais Partidos políticos não aparece como uma necessidade inerente ao ecomunitarismo; isto porque uma vez superada a divisão entre as classes, a rica diversidade humana pode se expressar através das organizações sociais e dos meios de comunicação que acabamos de mencionar, sem a necessidade dos Partidos na sua forma atual. No período histórico de transição ao ecomunitarismo consideramos que cada país (enquanto existirem países) decidirá se a extinção partidária se dará numa evolução que pode ir do pluripartidismo até um monopartidismo provisório, ou se dará diretamente a partir e em substituição, seja do pluripartidismo ou do monopartidismo atualmente existente.

Consideramos que para além dos Partidos e das ONG's (nas quais haverá de se separar o trigo do joio, pois há muitas que jogam dentro das regras capitalistas e são instrumentos de sobrevivência, e às vezes de boa vida, de alguns grupos de indivíduos "espertos") a realidade já coloca sobre a mesa a forma organizativa cidadã da "rede". Numa rede (que as vezes se cria para enfrentar um tema socioambiental preciso): a) há uma reunião livre de pessoas a partir de uma convergência de valores e objetivos, b) cada integrante mantém sua autonomia de pensamento-ação, e é livre de entrar-sair da rede, c) cada integrante só faz parte da rede na medida em que participa efetivamente dela, d) cada integrante é co-responsável pela ação da rede, e) as decisões não obedecem a um poder central mas são tomadas de baixo para cima e de formas descentralizada, f) a comunicação é horizontal e livre entre os integrantes da rede, e nos temas que ela sim o decidir por consenso, também para fora da mesma, g) a rede admite sem restrições a criação no seu interior de sub-redes por tipo ou modalidade de ação, h) a rede não admite chefes fixos, mas lideranças

provisórias-rotativas, i) a rede se auto-reproduz, ampliando-se a transformando-se sem entraves; cada nó, ao estabelecer uma conexão nova, ajuda a essa conduta auto-reprodutiva, j) a rede se orienta pelo princípio da solidariedade entre seus membros e para fora. As redes demonstram hoje que a atividade “política” é maior do que a política partidária, recuperando seu sentido grego de “organização da cidade-estado em mãos do conjuntos dos cidadãos”. Na democracia ecomunitarista todas as pessoas (digamos, a partir dos 11 anos, que é a idade na qual Piaget considera que alcançam sua maturidade as operações formais e o nível superior da moral) involucram-se ativamente nas deliberações e decisões (de preferência de maneira direta, ou ao menos participativa).

- A questão dos líderes e a introjeção do opressor

Em perspectiva ecomunitarista não negamos as diferenças individuais em matéria de iniciativa, coragem, capacidade organizadora, criatividade, habilidades manuais, etc. Daí que a ação comunitária sempre haverá de reconhecer as habilidades que fazem nascer e justificam a liderança de determinadas pessoas. Não obstante, as três normas fundamentais da ética e o perfil do ecomunitarismo exigem que essas habilidades se estendam a todos os indivíduos em uma ou outra esfera de ação, de maneira que, pelo menos em uma dessas esferas, toda pessoa ocupe alternativamente funções de liderança. A concepção ecomunitarista da liderança, parafraseando os zapatistas, consiste em “dirigir obedecendo”, ou seja, orientar a partir e ouvindo sempre os demais. Nessa desafiadora transformação as experiências indicam que será sempre necessário cuidar para que as pessoas que provisoriamente e/ou por um tempo se desempenham como líderes, não caiam na armadilha, denunciada por Paulo Freire (1970) da “introjeção do opressor”. Tivemos a oportunidade de presenciar uma dessas introjeções na figura de uma Presidente de uma Associação de Moradores no Brasil, num bairro em que com o esforço de vários vizinhos e a colaboração de universitários e dos sindicatos de uma Universidade, construiu-se a sede da dita Associação, não só para as diversas atividades associativas mas também para acolher as familiares mais necessitadas em caso de enchente; pois bem, pouco tempo depois de construída a sede, a Presidente começou a decidir por si mesma e sem consultar a comunidade (segundo o princípio “eu sou dirigente e por isso faço o que eu bem entender”) diversas questões referentes à distribuição de roupas e alimentos, às gestões perante as autoridades, à acolhida das famílias necessitadas na sede, e terminou por alugá-la alguns dias por semana para organizações religiosas; quando foi questionada por alguns universitários e vizinhos pelo seu proceder, disse que aqueles que tinham ajudado o bairro queriam se adonar dele, e terminou se filiando a um partido de direita, que nada tinha feito pelo bairro, e trabalhou em função dos interesses eleitoreiros desse Partido. Ainda bem que, reagindo contra esse sucessivos desmandos, na primeira eleição prevista pelo calendário pré-estabelecido, a Associação de vizinhos mudou a sua Presidência e colocou nela alguém que mantinha o espírito do trabalho comunitário democrático e solidário.

- Vencendo o egoísmo

O exercício atual de algumas instâncias da democracia direta mostra que a educação para poder exercê-la é fundamental (tendo clareza sobre o fato de que tal educação também se constrói e se reforça com e no exercício de tal democracia). Vemos assim por exemplo, que não é infreqüente que alguma pessoa tente monopolizar a palavra ou queira impor a todo custo seus pontos de vista, ou fazer-se escolher para tal o qual cargo, mesmos quando os melhores argumentos se opõem às suas opiniões ou não aconselham sua

escolha. Tais fatos e outros similares mostram que a educação ambiental ecomunitarista, da qual nos ocuparemos no que segue, também tem por missão preparar e aperfeiçoar cada pessoa para e no exercício da democracia direta (e também nas instâncias participativas e representativas que façam parte do ecomunitarismo). Também cabe citar aqui (como também poderia ser colocado na parte da crítica á “introjeção do opressor” por parte de lideranças dos oprimidos) o acontecido num CLAP (Comitê Local de Abastecimento e Produção) da Venezuela, no qual uma dirigente resolveu não vender (a preço subsidiado-solidário, como acontece sempre nesses casos) a cesta de produtos básicos a pessoas do seu bairro que não tinham votado na eleição para a Assembleia Nacional Constituinte; esqueceu essa dirigente que a democracia socialista em perspectiva ecomunitarista exige que sejam atendidas as necessidades legítimas de todos, independente das suas opiniões.

A questão da burocracia e da corrupção

Se a burocracia tem sido e é um flagelo crescente na forma de vida capitalista, não por isso acreditemos que ela seja uma invariante em toda organização humana. Assim, em perspectiva ecomunitarista apostamos a que a democracia esteja baseada cada vez mais em decisões que os próprios cidadãos tomam em função de cada situação (usando QRC), pelo que toda a atual estrutura de normas preexistentes, trâmites, papelada, e funcionários permanentes, autoritários e que desprezam e maltratam o cidadão comum, haverá de desaparecer (quase) por completo. Para isso ajudará muito o rodízio permanente nas funções e lideranças, a partir da capacitação universal das pessoas. Há de se esperar que a diminuição da burocracia até a sua (quase) extinção permitirá resolver também o atual câncer da corrupção, pois ao existir uma quase permanente deliberação comunitária sobre prioridades e ações, e um controle comunitário permanente sobre o respeito às decisões tomadas democraticamente, ao tempo em que se verifica um permanente rodízio de funções e lideranças, praticamente não há necessidade de que se pretenda corromper a alguém, e, simultaneamente, esse eventual alguém quase não terá tempo de tentar sacar partido da sua efêmera função ou liderança para obter às custas da corrupção, alguma vantagem indevida.

Superação do culto à personalidade e da “reeleicionite”

No contexto da capacitação universal dos indivíduos, no rodízio das lideranças e funções (que se estendem por um tempo relativamente breve) e na liquidação progressiva da burocracia, é obvio que não há espaço para que refloreça o culto à personalidade (autoridade) nem para que se mantenha a tentação da reeleição indefinida que hoje afeta inclusive dirigentes que dizem optar pelo “socialismo do século XXI”; pelo contrário, os mesmos encarregados das funções e lideranças temporais, estarão ansiosos para transferir tais cargos a outros concidadãos, aos efeitos de terem mais tempo livre que lhes permita gozar mais da vida.

As formas participativas da democracia em perspectiva ecomunitarista

Lembre-se que definimos como formas participativas aquelas nas quais, embora cada cidadão e o coletivo do qual faz parte não decidem diretamente sobre os temas em debate, sim têm garantidas as vias para receber toda a informação que existir sobre eles, bem como para ser ouvido em seus pedidos de explicações e opiniões e sugestões sobre eles (tudo isso dirigido aos cidadãos que temporariamente foram designados pela comunidade para ocuparem as funções que lhes permitem e os obrigam a tomar a decisão final). Assim

o ecomunitarismo amplia os mecanismos que atualmente existem, como os portais da transparência (abertos a todos através da internet), os conselhos de bairro ou municipais encarregados de planejar, executar e controlar políticas públicas democraticamente estabelecidas (por exemplo na área do cuidado de menores, educação básica e/ou saúde preventiva e curativa), as sessões públicas nos mais diversos órgãos (abertos à participação e pronunciamentos de todos), e as ouvidorias (que escutam queixas ou sugestões, com a obrigação de dar respostas concretas e rápidas às mesmas). Agora, como falamos de encarregados provisórios, aludimos a formas de democracia representativa, das quais nos ocuparemos de imediato.

As formas representativas da democracia em perspectiva ecomunitarista

A multiplicidade, complexidade, especialização e/ou necessidade de rápidas decisões de/em muitas das funções exigidas pela rica vida ecomunitarista fazem indispensável que à sua frente se coloque determinadas pessoas encarregadas provisoriamente das mesmas. Assim se marca a permanência de formas de democracia representativa no ecomunitarismo. Agora, tais pessoas serão eleitas e revogáveis a qualquer momento pelos eleitores (concedendo esse papel às pessoas capazes de elaborar QRC, ou seja de, digamos, mais de 11 anos, pelos motivos antes já explicados), para estarem à frente dessas funções por um só período não imediatamente renovável (podendo se estabelecer que para voltarem às mesmas devam passar um determinado número de períodos, por exemplo, 3 ou 5, dependendo dos casos); com essa última exigência se impõe uma permanente renovação dos encarregados das funções, promovendo a participação em rodízio de cada cidadão na condução desta ou aquela atividade de utilidade social (abolindo assim a separação estanque entre governantes e governados); obviamente que em se respeitando a formação-especialização que se julgar necessária para exercer essas funções, em cada caso (como ocorre, por exemplo, nas da medicina, a engenharia, ou a direção de barcos e naves espaciais, etc.). Note-se que como vigora o princípio “de cada um segundo a sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade, respeitando-se os equilíbrios ecológicos”, o exercício provisório de qualquer função em nada altera a quantidade e qualidade das provisões, bens e serviços recebidos pelo interessados, pois na medida em que não variarem suas necessidades (consideradas legítimas à luz das três normas fundamentais da ética, na correspondente avaliação comunitária) não variarão tais provisões, bens e serviços, esteja o interessado desempenhando provisoriamente a função de limpador de ruas ou a chefia do coletivo do centro de saúde mais sofisticado, ou ainda a coordenação do coletivo de lançamento de naves espaciais, etc.

1.1 A não divisão dos três poderes

Mais uma vez reiteramos que à luz das instâncias de democracia direta que vão desde o nível local até o planetário, as instâncias de democracia participativa e inclusive aquelas de democracia representativa, não se estabelece nenhuma divisão das funções executivas, legislativas e judiciais; todas as decisões e ações das três esferas repousam nas decisões diretas por parte de cada cidadão e seus sucessivos coletivos comunitários, e essa autoridade se mantém e renova em cada caso através dos mecanismos participativos, e do controle da ação e eventual revogação sobre os representantes provisórios previamente eleitos. Assim no ecomunitarismo cada cidadão é sempre (empunhando QRC) ao mesmo tempo, se a circunstância o exigir, ator-executor, legislador e juiz.

Na esfera judicial a democracia ecomunitarista promoverá a justiça educativa e solidária, reduzindo ao mínimo indispensável seu aspecto punitivo; nesse último caso privilegiará a prestação de serviços comunitários, abolindo as prisões (que na A. Latina e no Terceiro Mundo são verdadeiros depósitos de seres humanos que sobrevivem em condições infernais, e onde se reproduz e amplia o crime organizado). Nessa perspectiva vale a pena aprendermos da justiça indígena encabeçada pelos conselhos de anciãos e/ou praticada pela própria comunidade reunida, ao tempo que se estabelece que durante o período no qual subsistirem juízes profissionais (mesmo com caráter rotativo, como em todas as outras funções sociais) os mesmos sejam eleitos e revogáveis pela comunidade e devam prestar contas perante ela.

Nessa dinâmica deve se prever e promover uma renovação e ampliação permanente da democracia. Assim a Constituição poderá ser sempre alterada mediante nova Assembleia Constituinte (convocada a partir de um número mínimo considerado razoável de cidadãos e/ou por algum órgão de maior extensão administrativa que os represente). Ao mesmo tempo todas as estruturas públicas deverão ser regidas por mecanismos democráticos, de preferência diretos ou participativos, ou pelo menos representativos; nessa ordem destacamos na esfera da educação, por exemplo, a eleição do Reitor pela própria comunidade universitária (que consultará a comunidade circundante, mas não estará submetida à decisão final de nenhum responsável político), e a eleição de Diretor de Escolas ou Liceus por votação de docentes, alunos, pais de alunos, e funcionários (como já acontece em alguns casos no Brasil). Algo semelhante é perfeitamente aplicável a instituições culturais, artísticas, esportivas, ou recreativas, dentre outras.

Também pertence a essa dinâmica a incessante promoção da iniciativa popular, legislativa, de plebiscitos e referendos (locais, regionais, nacionais e internacionais, inclusive planetários), de caráter consultivo, aprovatório, reprovatório ou revogatório.

Os meios de comunicação e a liberdade de expressão

Na rica vida da democracia ecomunitarista a incessante, ampla e diversificada criação, circulação, intercâmbio e debate de informações e opiniões fazem dos meios de comunicação interpessoal (desde o nível local até o planetário, e inclusive para além da Terra, onde estiverem morando provisória ou definitivamente seres humanos) ferramentas indispensáveis (ver Lopez Velasco 2013). Tais meios incorporam os atualmente existentes e todos os que possam vir a ser criados no futuro (incluindo eventuais mecanismos telepáticos). Todo cidadão será membro ativo dessa vasta rede. Agora, a mesma estará fechada para aqueles que promoverem ideias involutivas rumo a formas de vida capitalistas (violatórias das três normas éticas fundamentais). Na fase histórica de transição rumo ao ecomunitarismo se procederá a expropriar os meios privados de comunicação para colocá-los em mãos das instâncias comunitárias de organização nos diversos níveis (desde o local até o planetário). Podemos imaginar com facilidade, por exemplo, que em cada centro produtivo ou educativo de uma localidade, se reúnam os cidadãos ali atuantes para discutir-decidir quais notícias ou manifestações artísticas ou científicas, etc., julgam dignas de serem colocadas em conhecimento-debate (mediante meios audiovisuais, como o é hoje a TV) das comunidades mais abrangentes (desde a local até a planetária); e as decisões ali tomadas seriam levadas para a assembleia local, que tomaria a decisão final em cada caso. Também podemos imaginar que à par de uma variadíssima rede de intercomunicação que segue a livre decisão de cada cidadão, se promova a existência de

espaços compartilhados (por exemplo de canais de TV de alcance planetário, com as traduções plurilíngües necessárias, se é que toda a Humanidade não convergir desde a língua de cada comunidade que ao mesmo tempo conserva e cultiva, numa única língua de comunicação planetária, como poderia sê-lo o esperanto) nos quais se cruzariam diariamente e rotativamente essas mensagens vindas de cada uma das comunidades que formam a Humanidade.

A vivência socioambiental, a democracia ecológica e a educação ambiental ecomunitarista socialmente generalizada

Se nos anos 60 e 70 do século XX no calor da luta (legal ou guerrilheira) alguns acreditamos na A. Latina que a ecologia era um assunto para pessoas bem nutridas que não tinham mais o que fazer da sua vida, hoje sabemos que a superação da pobreza, criando condições para que a cada ser humano se lhe exija socialmente segundo sua capacidade e se lhe retribua segundo sua necessidade (para que se desenvolva como indivíduo universal) e a preservação-regeneração de uma natureza (humana e não humana) saudável, são indissociáveis. O ser humano é parte da natureza e (como desde sempre o souberam as culturas indígenas), sem natureza não humana não há ser humano. Por isso a perspectiva ecomunitarista é irrenunciavelmente socioambiental, como o exigem as três normas fundamentais da ética nas quais se baseia; a terceira, em particular, nos obriga a zelarmos pela saúde da natureza humana e não humana.

Há de se notar, não obstante, que na atualidade inclusive muitos dirigentes que dizem optar pelo “socialismo do século XXI” (e nem se fala daqueles catalogados como “progressistas”) manifestam um sério analfabetismo ambiental. O mesmo consiste em seguir apostando ao conceito de “desenvolvimento” capitalista, que externaliza os custos ambientais (sem perceber que com isso se compromete a capacidade produtiva e de sobrevivência futura da Humanidade, ou pelo menos de parte dela). Assim esses dirigentes apostam suas fichas eleitoreiras (repetindo a armadilha capitalista de que mais vale se destruir e poluir do que admitir o desemprego) no extrativismo das minas e/ou dos combustíveis fósseis (sem os devidos cuidados preservadores-regeneradores), no agronegócio baseado em transgênicos e agrotóxicos, e na adoção de ciclos econômicos que (as vezes com a suposta priorização do emprego) não cuidam de reduzir os recursos e resíduos, nem de reutilizar e/ou reciclar uns e outros, e/ou que usam energias sujas e não renováveis. A democracia ecomunitarista, como vimos, aposta ao mesmo tempo à ausência do desemprego, pela utilização de todas as pessoas em funções rotativas e de tempo reduzido (o que permite se aplicar o princípio “ao trabalharmos todos cada um trabalha menos”), em ciclos produtivos nos quais se reduz ao mínimo indispensável o extractivismo (sempre com as devidas medidas preservadoras-regeneradoras do ambiente em questão), se aplicam as “7 R” (refletir sobre qual planeta queremos para nós e nossos sucessores, reivindicar a frugalidade ecológica recusando o consumismo, reduzir, reutilizar e reciclar insumos e resíduos, e revolucionar o capitalismo rumo ao ecomunitarismo), elimina-se o uso de transgênicos e agrotóxicos na alimentação, e se usam somente energias limpas e renováveis (por exemplo, a solar e a eólica), cujos efeitos danosos haverão de ser sempre minimizados; a diminuição do tempo produtivo permitirá a cada indivíduo usar livremente mais e mais tempo vital para se cultivar, praticar artes ou esportes formativos, amar, compartilhar com os próximos e os distantes (em diversas viagens), ou simplesmente para o ócio prazeroso no qual se desfruta do fato de estarmos vivos.

Agora, a democracia ecomunitarista se apóia e necessita uma educação ambiental ecomunitarista generalizada tanto na educação formal (nos referimos àquela que atualmente inclui os centros educativos, desde os infantis até os universitários) como na não formal (que é aquela que se dá nas diversas formas familiares, os meios de comunicação mais diversos, e a simples interação entre humanos em suas diversas atividades; Lopez Velasco 2008 e 2018). Tal educação, baseada na sempre renovada investigação da neurociência e da psicologia que indique a melhor idade e forma para se abordar cada questão, promoverá o conhecimento, a reflexão e a aplicação cotidiana das três normas éticas fundamentais e das diretrizes e formas de ação social que a comunidade tenha erigido a partir delas (para reforçar e aperfeiçoar incessantemente o ecomunitarismo e seu princípio reitor: “de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade, respeitando-se os equilíbrios ecológicos”). Tal educação tem caráter problematizador (no sentido de Paulo Freire, 1970), ou seja, que desvela permanentemente em forma crítica as opressões sociais e devastações ambientais existentes, apontando para sua superação numa comunidade que não tenha opressões inter-humanas e na qual a saúde da natureza humana e não humana seja permanentemente preservada e regenerada. Atendendo às limitações da idade, tal educação se estenderá a toda a educação formal e a todas as esferas da educação informal (incorporando a família, a vizinhança, os centros esportivos, culturais, artísticos, de lazer, etc.). Numa palavra, tal educação promoverá o amor e o respeito por cada ser humano y cada ser ou ente não humano existente no Planeta (e onde chegar a Humanidade além da Terra), fazendo uma profunda reflexão (à luz da terceira norma fundamental da ética) que permita minimizar os efeitos nocivos que derivam de cada ação ou omissão da nossa parte em relação a eles (como acontece quando devemos nos alimentar às custas de alguns deles, ou quando modificamos duravelmente um determinado ecossistema ao construirmos uma casa ou centro educativo ou de lazer). Em relação aos humanos, a atitude de amor e respeito inclui a conduta que permite exercer corretamente a democracia direta e as formas da democracia participativa e representativa, ouvindo sempre mais do que se fala, e discutindo não para ganhar, mas para que ganhe o melhor argumento (do qual derivará a melhor ação, para todos).

Na educação formal consideramos úteis as diretrizes que consistem em vincular cada tema a questões socioambientais relevantes, promover a redescoberta dos conhecimentos através da investigação dialogada, privilegiando a cooperação coletiva e nunca o individualismo egoísta, incorporando o aporte de terceiros conhecedores ao intercâmbio entre educador e educandos, e sempre fechando o ciclo gnosiológico com a implementação de medidas concretas (com a participação de educador e educandos) na solução dos problemas socioambientais abordados.

Tanto a educação formal como a não formal deverão promover a alfabetização filosófica e a “alfabetização científica” (ver UNESCO 1999) para que cada pessoa tenha bases sólidas de reflexão e de conhecimentos na hora de participar ativamente da vida democrática. Para tanto tal educação deverá promover também as capacidades de se ouvir os outros (não monopolizando a palavra), de se construir consensos, de se trabalhar coletivamente-cooperativamente-solidariamente, de se admitir que outros podem estar mais capacitados do que a gente para desempenhar certas funções (não querendo se impor a própria nomeação para elas), e também a de saber passar os cargos que se desempenham para outros concidadãos (formados para tanto com a colaboração do encarregado que sai da função) inclusive para poder gozar mais da vida (o que torna-se acessível a todos com o rodízio das funções e cargos).

- Democracia e educação intercultural e sexual

A educação ambiental ecomunitarista socialmente generalizada inclui a educação intercultural (que, por sua vez, tem uma dimensão estética) e sexual permanentes (ver Lopez Velasco 2003b e 2009). A educação sexual (baseada nas três normas éticas fundamentais) promove o livre desfrute do prazer consensuado e compartilhado (primeira e segunda normas da ética) que não afete a saúde da(s) ou do(s) outra(s)/outro(s) (terceira norma). Essa educação começa cedo contextualizando sem tabus a sexualidade dentro do todo da vida humana saudável, e aproxima o amor ao respeito ao outro e à sua vontade, também na sexualidade; e também (como ocorre em algumas escolas filosóficas da Índia, e Gandhi o adotou para si) mostrando que não é correta uma fixação obsessiva com a sexualidade, na medida em que a opção por outra experiência prioritária pode levar, inclusive, à renúncia voluntária ao sexo (renuncia muito diferente, porque baseada na primeira norma fundamental da ética, da imposição que nesse tema vigora em muitas religiões em relação aos seus sacerdotes ou sacerdotisas). Essa educação sexual, baseada no respeito a cada indivíduo, combate o machismo (reivindicando a paridade de valor entre os sexos e os gêneros) e a homofobia (acatando a livre opção sexual de cada um, como o exige a primeira norma ética fundamental), e prega o igual acatamento das opções heterossexuais, homossexuais (gays, lésbicas), bissexuais ou transexuais. Essa educação atravessa toda a educação (desde a Escola até a Universidade) e se desdobra também em todos os espaços da educação não formal, desde as distintas formas de família existentes (e que podemos imaginar que num futuro poderiam se ampliar com outras, como por exemplo a dos nexos conjugais e parentais grupais-coletivos), como nos espaços vizinhos, nos centros sociais, ambientalistas, culturais, esportivos, recreativos e todos os meios de comunicação.

Por sua vez a educação intercultural (que inclui a estética) supõe a promoção do mútuo enriquecimento entre as diversas etnias, línguas e tradições culturais, para maior completude de cada pessoa e da Humanidade no seu conjunto (desde o nível local até o planetário). Nesse contexto os centros de educação formal e os espaços de educação não formal promovem o ensino plurilíngüe (começando pelas línguas mais próximas territorialmente) e impulsionam a igualdade plurilíngüe na discussão e gestão pública (embora, como já dissemos, a Humanidade possa optar pela criação de uma língua universal para essa finalidade, a qual fará companhia a todas as outras existentes). Nesse contexto serão valorizados todos os aportes dos povos originários em seu código de convivência (Evo Morales nos fala de tão só três princípios que pedem não mentir, não roubar e não ser frouxo nas atividades) e na sua sabedoria ambiental (que se traduz, para além do fato de que cada um desses povos possa ter cometido erros, ou ainda os cometa, no respeito exigido pela terceira norma ética fundamental, à saúde da natureza considerada Pacha Mama da Humanidade, que é a sua filha e na qual o ser humano sente-se parte e nunca dono plenipotenciário).

A saída para a falida pseudo-democracia pseudo-representativa liberal burguesa

Agora, diante da crise profunda da atual pseudo-democracia brasileira, atolada na corrupção generalizada que afeta todos os Partidos do espectro político com representação nos cargos de todas as instâncias (coisa que leva a sociedade a condenar “os políticos” em geral), nos perguntamos por que não se levantar a bandeira de uma democracia com orientação socialista em perspectiva ecomunitarista (não só no Brasil, mas também na A. Latina e no mundo). Essa democracia, fundamentada nas três normas básicas da ética, que nos exigem,

respectivamente, lutar para garantir a nossa liberdade individual de decisão, exercer essa liberdade em buscas de consensos (possíveis plenamente só numa sociedade sem classes com interesses antagônicos) e preservar-regenerar uma natureza humana e não humana saudável, deveria partir de Assembleias Constituintes exclusivas (no Brasil, uma nacional e uma por Estado, já que cada um deles tem a sua Constituição) que reforcem, ampliem e criem espaços de democracia direta e/ou participativa com poder efetivo de decisão, seja mediante mecanismos presenciais e/ou mediante o uso da internet, para que, desde o bairro até o plano nacional, o cidadão decida, como em Atenas, acerca das questões essenciais, como são, dentre outras, o orçamento, o meio ambiente, os impostos, os salários, as aposentadorias, a saúde, a educação, a moradia, a segurança e a defesa, e grandes opções de política internacional; para implementar as deliberações que preparam cada voto, cada cidadão deve contar (inclusive no seu celular) com as informações e análises que diversos especialistas na matéria em questão ponham a sua disposição em linguagem acessível. Há de se notar que mesmo o Che Guevara, defensor do Plano e da condução centralizada da economia, numa oportunidade, cogitou a possibilidade dessas macro-opções por parte dos cidadãos, antes de que na seqüência se implementassem as medidas técnico-especializadas correspondentes à opção preferida. Nesse aspecto vale aproveitar criticamente a experiência do orçamento participativo que se aplicou por mais tempo no município de Porto Alegre e no Estado do qual o mesmo é a capital, o Rio Grande do Sul. O Orçamento Participativo (OP) foi adotado sem cobertura legal explícita no fim dos anos 90 e inícios do anos 2000 em cidades governadas pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e no Rio Grande do Sul quando esse Partido chegou ao esse governo estadual. A ideia básica do OP era a de que a cidadania reunida voluntariamente em Assembleias municipais (apoiadas em assembleias menores) que, além de discutir-votar sobre assuntos locais, elegiam delegados para a instância estadual, decidisse acerca de suas prioridades sobre o uso do dinheiro público (prioridades que depois o poder institucional deveria respeitar). Apesar de seu grande valor intrínseco para o desenvolvimento da democracia direta e/ou participativa, calcula-se que o volume dos dinheiros em discussão não superava o 5% do total, pois sua quase totalidade já estava comprometida de antemão com o pagamento do salário dos funcionários públicos, a amortização de dívidas pré-existentes e o financiamento de investimentos já decididos. A mesma reserva cabe respeito à Consulta Popular (CP) que no Rio Grande do Sul sucedeu o OP sob governos de direita, embora a mesma contou com a novidade, que me parece de muita importância em se olhando para o futuro da democracia direta e/ou participativa, que foi a abertura para a discussão e votação via internet (onde cada interessado recebe uma senha que lhe permite votar desde sua casa). Há de se registrar também que, após o entusiasmo inicial gerado pelo OP entre as pessoas mais politizadas e os movimentos sociais (que ia unida à esperança de grandes mudanças depositada à época sobre o PT) o número de participantes tanto nas discussões-votações do OP quanto na CP foi reduzido em comparação com a totalidade do corpo eleitoral (quicá, em parte, precisamente ao se perceber a reduzida eficácia do instrumento a partir do pouco dinheiro público efetivamente submetido à decisão cidadã); no seu primeiro ano, 1999, o OP reuniu no Rio Grande do Sul 190 mil pessoas, e no seu último ano, 2002, reuniu 378 mil (Marcondes 2011, p. 154), de um universo total de eleitores que em 2000 já superava os 7 milhões.

Na nossa proposta, das funções representativas se manterão somente as indispensáveis, e esses representantes seriam permanentemente rotados (mediante limitação do número de mandatos) e revogáveis a qualquer momento pelos eleitores. As Cartas Magnas resultantes devem ser submetidas a referendos aprobatórios.

Reiteramos que na transição rumo ao socialismo do século XXI em perspectiva da democracia ecomunitarista destacamos a importância de que se adotem diversos mecanismos de democracia direta e participativa. Dentre os primeiros resgatamos (criticamente, para evitarmos erros e desvios) a experiência das comunas indígenas (da Bolívia e do Equador) e os Conselhos Comunais (da Venezuela), ou seja, de organizações locais/de bairro que em assembleia decidem as ações produtivas-distributivas e outras que devem ser adotadas, recebendo (delas mesmas, ou, no segundo caso do exemplo venezuelano, dos respectivos governos locais, regionais ou nacional) os recursos para implementá-las, se encarregam de fazê-lo e de fiscalizar a sua realização (embora por sua vez sejam fiscalizadas por outras instâncias com controle cidadão para se garantir o uso honesto e eficiente dos recursos). Também resgatamos a experiência brasileira do orçamento participativo (corrigindo as deficiências antes anotadas). Na esfera participativa destacamos as diversas instâncias de transparência e administração dialogada, como os Portais de Transparência, as Sessões Públicas de diversos Órgãos (para que haja transparência, consulta e prestação de contas à cidadania), as Ouvidorias em todas as instâncias da administração pública, e os Conselhos Cidadãos (de vizinhos ou municipais) encarregados de planejar, executar e fiscalizar a implementação de políticas públicas decididas democraticamente (por exemplo nas esferas da educação e da saúde).

Breves conclusões (provisórias)

Falamos em breves conclusões provisórias porque a presente contribuição à teoria da democracia em perspectiva ecomunitarista fica aberta às críticas dos seus fundamentos teóricos da nossa proposta, e à avaliação permanente das experiências que mostrem sua viabilidade tendencial (ou, pelo contrário, sua inviabilidade ou necessidade de correção profunda neste ou naquele aspecto).

Agora, apesar de seu caráter provisório, acreditamos que nossa proposta está solidamente fundamentada nas três normas fundamentais da ética, e supera teoricamente e praticamente as insuficiências da democracia nas suas versões clássica-ateniense, liberal-burguesa, e soviética, para sugerir caminhos concretos que, acolhendo o Novo Constitucionalismo Latino-americano e a experiência cubana, orientam na direção do socialismo do século XXI e apontam para além dele, ao ecomunitarismo; e fazem isso nas esferas da economia ecológica e sem padrões, (baseada no princípio que reza “de cada um segundo a sua capacidade e a cada um segundo a sua necessidade, se respeitando os equilíbrios ecológicos”, para que floresçam indivíduos universais reconciliados solidariamente com os outros e com a natureza não humana), a educação ambiental generalizada (que inclui a educação sexual, desportiva e intercultural-artística libertadora), a comunicação democrático-comunitário-simétrica, e a política de todos (recuperando a cidadania grega, agora libertada de todas suas discriminações e insuficiências).

Referências bibliográficas:

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1970.
- LOPEZ VELASCO, Sirio. *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo: Ed. Nova Harmonia, 2003a.
- _____. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003b.
- _____. *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*. Rio Grande: Ed. FURG, 2008.
- _____. *Ética ecomunitarista*. San Luis Potosí: México Ed. Ed. UASLP, 2009.
- _____. *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista*. San Luis Potosí, México: Ed. UASLP, 2010.
- _____. *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*. Caracas, Venezuela: Ed. El perro y la rana, 2012.
- _____. *Contribuição à Teoria da Democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2017 (disponível gratuitamente em <https://www.editorafi.org/196sirio>)
- _____. *Filosofia da Educação: a relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista*. Goiânia (GO): Ed. Phillos, 2018 (disponível gratuitamente em <https://www.editoraphillos.com/siriolopesvelasco>)
- MARCONDES, Valéria (2011). *Internet, democracia e participação popular: discutindo experiências participativas*, Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2011 (in http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/7/TDE-2011-02-21T070222Z-2974/Publico/429223.pdf)
- UNESCO (1999), “Declaración sobre la ciencia y el uso del conocimiento científico”, disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131550por.pdf> p. 25-42

Fotos e memórias

Alguns momentos dos encontros do Gt

ENCONTRO EM CAXAMBU, 1998. José Sotero Caio (in memoriam)



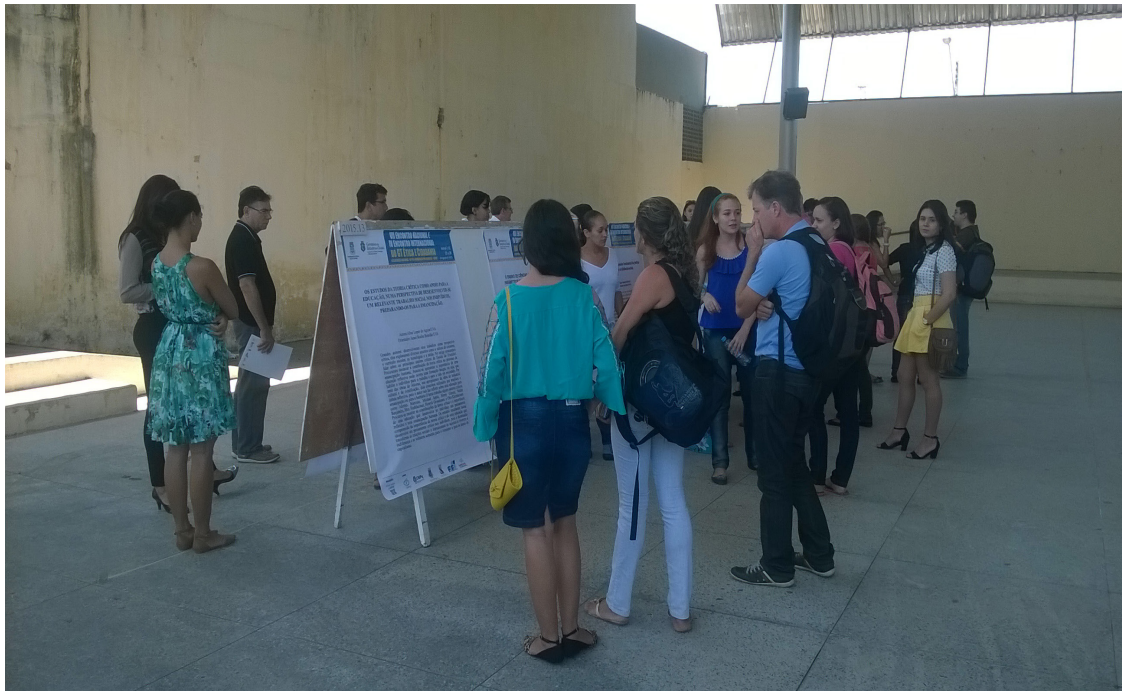
Encontro Caxambu, 1998



Encontro em Sobral/CE, 2015.



Encontro Sobral/CE, 2015. Primeiro com a participação de alunos de graduação



Encontro Sobral/CE, 2015. Sessão de comunicação de alunos de pós-graduação



Encontro em João Pessoa/PB, 2017.



Encontro Vitória/ES, 2018.

