

PROJETOS DE FILOSOFIA

AGEMIR BAVARESCO
EVANDRO BARBOSA
KATIA MARTINS ETCHEVERRY



PROJETOS DE FILOSOFIA



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Coleção Filosofia

(Editor) Agemir Bavaresco
Cláudio Gonçalves de Almeida
Draiton Gonzaga de Souza
Eduardo Luft
Ernildo Jacob Stein
Felipe Müller
Nythamar H. F. de Oliveira Junior
Reinholdo Aloysio Ullmann
Ricardo Timm de Souza
Roberto Hofmeister Pich
Thadeu Weber
Urbano Zilles

Chanceler

Dom Dadeus Grings

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Ana Maria Lisboa de Mello
Elaine Turk Faria
Érico João Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Helenita Rosa Franco
Jane Rita Caetano da Silveira
Jerônimo Carlos Santos Braga
Jorge Campos da Costa
Jorge Luis Nicolas Audy – **Presidente**
José Antônio Poli de Figueiredo
Jurandir Malerba
Lauro Kopper Filho
Luciano Klöckner
Maria Lúcia Tiellet Nunes
Marília Costa Morosini
Marlise Araújo dos Santos
Renato Tetelbom Stein
René Ernaini Gertz
Ruth Maria Chittó Gauer

EDIPUCRS

Jerônimo Carlos Santos Braga – **Diretor**

Jorge Campos da Costa – **Editor-chefe**

Agemir Bavaresco
Evandro Barbosa
Kátia Martins Etcheverry
[Orgs.]

PROJETOS DE FILOSOFIA

Coleção FILOSOFIA - 208



edipucrs

Porto Alegre 2011

© EDIPUCRS, 2011

Capa: Rodrigo Valls

Diagramação: Rodrigo Valls

Revisão Linguística: Julia Roca dos Santos



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33

Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900

Porto Alegre – RS – Brasil

Fone/fax: (51) 3320 3711

e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P964 Projetos de filosofia [recurso eletrônico] / organizadores,
Agemir Bavaresco, Evandro Barbosa, Katia Martins
Etcheverry. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre :
EDIPUCRS, 2011.
213 p. – (Coleção Filosofia)

Modo de Acesso: <<http://www.pucrs.br/edipucrs>>
ISBN 978-85-397-0073-8 (on-line)

1. Filosofia. I. Bavaresco, Agemir. II. Barbosa,
Evandro. III. Etcheverry, Kátia Martins. IV. Série.

CDD 100

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfilmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos, videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial, bem como a inclusão de qualquer parte desta obra em qualquer sistema de processamento de dados. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração. A violação dos direitos autorais é punível como crime (art. 184 e parágrafos, do Código Penal), com pena de prisão e multa, conjuntamente com busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610, de 19.02.1998, Lei dos direitos Autorais)

SUMÁRIO

Apresentação.....	7
1. O conceito de moralidade – em que medida está ele presente na filosofia antiga?	8
Christoph Horn	
2. Levinas e Kafka - A pronúncia do absoluto e o dizer como desejo de justiça na temporalidade	31
Ricardo Timm de Souza	
3. Racismo, reconhecimento, respeito: Axel Honneth e o déficit fenomenológico da teoria crítica	59
Nythamar de Oliveira	
4. O que é revolução? Reflexões sobre o significado dos anos 1989 - 1990	80
Dick Howard	
5. Um olhar crítico sobre a “ética do reconhecimento”	92
Jean-Christophe Merle	
6. Os sentidos do conceito: A <i>Filosofia do Direito</i> de G.W.F. Hegel....	110
Agemir Bavaresco, Danilo Vaz-Curado e Paulo Roberto Konzen	
7. Notas sobre ceticismo e problema de Gettier: Conhecimento é mesmo compatível com falibilidade?	128
Emerson Carlos Valcarenghi	
8. Kant e a Loucura.....	137
Constantin Rauer	
9. Diálogo de mortos entre Kant e Nietzsche sobre filosofia moral ..	151
Constantin Rauer	

10. A secularização do tempo	166
<i>Hans-Georg Flickinger</i>	
11. Depois de Lisboa. O projeto europeu na era da globalização...	179
<i>Wolfgang M. Schröder</i>	
12. Democracia, Liberdade de expressão e Internet	200
<i>Walter Valdevino Oliveira Silva</i>	

APRESENTAÇÃO

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS desenvolve, ao longo do ano, eventos e palestras com professores e especialistas nacionais e internacionais em Filosofia, através de PROJETOS DE FILOSOFIA. Trata-se de um empreendimento que visa estabelecer a interdisciplinaridade e a apresentação das pesquisas realizadas pelos docentes.

A clássica *Coleção Filosofia*, da EDIPUCRS, com mais de duzentos números publicados, passa agora a disponibilizar também livros e-books. Este é o primeiro livro desta Coleção a ser lançado em formato eletrônico. Iniciamos assim uma nova forma de ampliar a divulgação de nossas pesquisas e atingirmos um público específico e plural.

PROJETOS DE FILOSOFIA apresenta em seu sumário algumas das muitas palestras proferidas ao longo de 2010. Adotamos como critério a ordem cronológica, isto é, o período em que a palestra foi proferida na PUCRS. Agradecemos aos professores os seus textos, aos tradutores o seu trabalho e aos Doutorandos Evandro Barbosa e Kátia Martins Etcheverry a organização do livro.

Draiton Gonzaga de Souza - Diretor da FFCH/PUCRS
Agemir Bavaresco - Coordenador do PPGFILOSOFIA/PUCRS

O CONCEITO DE MORALIDADE – EM QUE MEDIDA ESTÁ ELE PRESENTE NA FILOSOFIA ANTIGA?¹

Christoph Horn/Universidade de Bonn, Alemanha

A filosofia moral ocidental moderna e a nossa ideia cotidiana do que a moralidade implica são influenciadas fundamentalmente pelo kantismo e pelo utilitarismo. Tanto o kantismo quanto o utilitarismo, ou parte deles, estão profundamente enraizados na tradição judaico-cristã. Vista à luz dessa tradição, a ética antiga do período greco-romano parece ser moralmente insuficiente. Existe um tipo bem conhecido de crítica que censura os filósofos antigos por privilegiarem a preocupação consigo e por negligenciarem ou pelo menos subestimarem os interesses das outras pessoas. Os filósofos morais da Antiguidade parecem ter defendido um tipo de egoísmo mais ou menos cultivado. Do ponto de vista oposto, frequentemente alegou-se que o kantismo e o utilitarismo são por demais exigentes para os indivíduos; é dito que eles põem sobre nós o jugo de uma consciência culpada, e eles são acusados de ignorar razões internas que são baseadas nas nossas convicções pessoais mais íntimas. A partir dessa perspectiva (famosamente avançada, por exemplo, por Bernard Williams), o seu modo tipicamente moderno de exprimir a moralidade não deveria ser considerado como uma realização, mas como algo indesejável, um desenvolvimento histórico equivocado. De acordo com essa segunda posição, o conceito de moralidade é tanto exagerado quanto opressivo.

Talvez essas duas concepções sejam exageradas e unilaterais. No entanto, existem diferenças substanciais entre os dois tipos de filosofia moral. Lembremos, de uma forma muito rudimentar, algumas delas. Como diversos especialistas apontaram, a ética antiga pode ser caracterizada como centrada no agente, não como centrada no ato: o que ela considera ser relevante ou irrelevante é primariamente a pessoa em ação, não a qualidade moral das suas ações nem as suas consequências. Em vez disso, a ética antiga está focada principalmen-

¹ Este texto corresponde ao texto base de uma conferência proferida pelo Prof. Dr. Christoph Horn, em 30 de março de 2010, no campus central da PUCRS, dentro das atividades do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade. Título original: *The Concept of Morality – To What Extent is it Present in Ancient Philosophy?* Traduzido do inglês por Roberto Hofmeister Pich.

te na ideia de que podemos atingir a nossa “felicidade” (*eudaimonia*). Em alguns casos, o agente é visto até mesmo no papel de um freguês que faz uso dos serviços oferecidos por filósofos profissionais. Autores da tradição antiga tipicamente discutem questões sobre como alguém pode se livrar das suas paixões e como pode tornar-se sábio. Filósofos morais do início da modernidade, contudo, estão interessados em identificar tipos corretos e errados de ação, em descobrir princípios morais e em justificar ou rejeitar juízos morais. A ética antiga é imediatamente prática: ela ajuda a melhorar as vidas concretas daqueles que a aprendem ou a lêem, ao passo que a filosofia moral moderna está de algum modo separada de propósitos não-acadêmicos. A última, a partir daí, manifesta as suas fontes na religião mosaica: tanto a sua normatividade quanto a sua imparcialidade mostram que ela é formulada de um ponto de vista divino. Uma das diferenças mais decisivas parece consistir naquilo que os filósofos morais antigos e modernos consideram como bom ou apropriado. Filósofos antigos normalmente alegam que o que é bom é *bom para alguém*. Isso significa que é bom à luz do interesse básico de alguém – isto é, para a felicidade. Eticistas modernos preferem o conceito de um bem moral, ou seja, a ideia de que alguma coisa pode ser vista como *absolutamente boa*.

A questão sobre quais poderiam ser as vantagens e os resultados mais importantes de ambos os lados foi intensamente discutida nos últimos vinte anos, aproximadamente². Mas é esse contraste, como descrito acima e nessa forma deveras simples, realmente convincente? Não creio que seja. O conceito de moralidade e os seus aspectos múltiplos não foram até aqui tomados suficientemente em consideração. Desnecessário dizer que farei uso da expressão “moralidade” *sine ira et studio* – tão neutra quanto possível. Considero-a como problemática e inevitável ao mesmo tempo. A minha alegação será que os seus conteúdos básicos não estão nem completamente presentes nem completamente ausentes na ética antiga. Mesmo em um olhar bem próximo, somos confrontados com uma questão bastante controversa, que não permite uma resposta sem ambiguidade.

² Cf. as discussões especialmente in: ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York – Oxford, 1993. IRWIN, T. H. “Aristotle’s Conception of Happiness”. In: *Proceedings of the Boston Area Ancient Philosophy Colloquium 1* (1985), p. 115-143; *Plato’s Ethics*. New York, 1995. WILLIAMS, B. *Shame and Necessity*. Berkeley, 1993; “Plato against the Immoralist”. In: Höffe, O. (Hrsg.). *Platon – Politeia*. Berlin (Klassiker Auslegen, Band 7), 1997, p. 55-67.

I

O que quero fazer primeiramente é coletar alguns critérios que nos permitem identificar o que normalmente chamamos, na filosofia ou na linguagem comum, de moralidade e responsabilidade moral, agência moral, motivação moral, sentimentos morais, dilemas morais e coisas parecidas. Para pôr isso de forma bastante básica, a moralidade pode ser descrita como um sistema normativo, de acordo com o qual um agente deveria respeitar, preservar ou mesmo aumentar, ao menos até uma extensão apropriada, os bens de outros em vez de exclusivamente e permanentemente perseguir os seus próprios interesses. Os casos morais mais relevantes são atos de homicídio, tortura, opressão, discriminação racial ou baseada em gênero, violação, privação e coisas semelhantes. Esses casos fornecem intuições claras sobre quais “bens” ou “interesses” devem estar em jogo no intuito de tornar uma ação moralmente relevante, a saber, aquelas conectadas com a vida, a saúde psicológica, a liberdade de ação e civil, a autoestima, a autodeterminação, a propriedade privada, etc. A nossa intuição moral partilhada, que está em operação nesses casos, poderia ser ilustrada por exemplos em que interesses conflitantes aparecem. Imagine, por exemplo, que um transeunte que é um salva-vidas bem preparado poderia salvar uma criança que caiu na água. A criança se afogaria se ele não interviesse. Ao mesmo tempo, ele está com pressa, dado que está a caminho de uma entrevista para emprego. Os bens ou interesses envolvidos nessa situação são, por um lado, a vida da criança e, por outro, a carreira profissional do homem que passa por ali. Creio que deveríamos dizer que seria moralmente bom (ou até mesmo obrigatório) salvar a vida da criança, mesmo se aquela decisão pudesse simultaneamente causar sérias desvantagens para a pessoa que age no interesse da criança. Tome isso como um primeiro esboço daquilo em que a moralidade poderia consistir.

Existe essa ideia na filosofia moral dos antigos? Uma coisa que deveríamos notar nesse contexto: seria por demais exigente buscar na literatura e na filosofia antigas paralelos de princípios consequentialistas ou utilitaristas tais como “Melhore o mundo tanto quanto você puder” ou “Aumente através das suas ações a quantidade de felicidade de tantas pessoas quanto for possível”. Regras desse tipo são claramente dependentes de ideais humanitários derivados da tradição religiosa judaico-cristã.

Tais ideais consideram o mundo desde uma perspectiva divina e descrevem o presente como um estado não-ideal de coisas, comparado com uma situação futura melhor. Deixando de lado ideais morais fortes desse tipo, deveríamos antes disso fazer uso de critérios modernos daquilo que é constitutivo para a moralidade, como repetidamente expresso desde os tempos de Adam Smith, Immanuel Kant e John Stuart Mill. No que segue, delinearei sete critérios tomados dessa tradição [a-g].

[a] *Imparcialidade*: em nossa vida comum, parece bastante normal privilegiar a si e a quem se gosta, “o mais próximo e mais querido”, bem como os amigos, os vizinhos, os colegas, os compatriotas, etc. Por contraste, questões de moralidade são aquelas de preocupação imparcial pelo outro. Agir moralmente significa, de acordo com um modo smithiano de pôr o assunto, respeitar os interesses de outros de uma maneira imparcial. Em nossa consciência moral, vemo-nos como se fôssemos observados por um “espectador imparcial”. Portanto, agir moralmente pressupõe que um agente aplica regras ou princípios independentemente dos seus compromissos pessoais, desejos, emoções e interesses específicos. Um agente idealmente moral respeitaria a igualdade de todas as pessoas – irrespectivamente à amizade ou ao ódio, à afinidade ou à distância, à nacionalidade, à religião, ao gênero e a outros atributos, com os quais tendemos a nos identificar.

[b] *Universalidade*: um ponto que está estreitamente conectado ao item [a] é esse: se é correto dizer que um agente moral deveria agir não só em favor das pessoas dentro da sua proximidade e que ele deveria adicionalmente respeitar e promover aqueles que vivem em uma grande distância espacial e temporal de si, nesse caso pode-se concluir que princípios morais são válidos para todos os agentes que têm de agir sob condições semelhantes. Mas, isso implica que alegações, regras ou princípios morais são aceitáveis só à medida que podem ser razoavelmente reconhecidos e seguidos por todos os agentes possíveis. Deve haver boas razões para a existência de princípios morais partilháveis por todas as pessoas envolvidas; princípios morais devem ser universalizáveis.

[c] *Ubiquidade e autoevidência*: de acordo com uma convicção amplamente difundida de filosofia moral moderna e contemporânea, possuímos uma intuição moral partilhada que é considerada ubíqua e autoevidente. Possuir uma consciência moral é visto tanto como obrigatório quanto como inescapável para todo ser humano racional. Ninguém

pode adequadamente defender que, quanto à moral, não tem interesse, talento ou habilidade, ou então que é cego quanto a isso. Ninguém pode apropriadamente reivindicar que a solução moral correta era difícil demais para que descobrisse ou por demais extravagante para que viesse à sua mente. Ninguém pode corretamente dizer que considera a moralidade irrelevante ou datada. Isso implica um tipo de cognitivismo moral de acordo com o qual a moralidade é parte do senso comum.

[d] *Motivação intrínseca*: seguindo a nossa ideia partilhada de moralidade, uma pessoa age moralmente se, e somente se, ela faz a coisa correta a partir do motivo correto. O agente deveria estar intrinsecamente motivado. Se alguém, por contraste, executa a coisa moralmente correta estando motivado, por exemplo, pela sua expectativa de consequências vantajosas ou estimulado por um ímpeto sentimental, ou sendo forçado por outra pessoa, consideraríamos a sua ação como insuficientemente moral. De acordo com essa ideia, uma das intuições básicas com respeito à moralidade é que um agente não deveria realizar uma ação moral por qualquer outra motivação senão a de um *insight* sobre o valor dela. Esse ponto é famosamente enfatizado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant.

[e] *Caráter primordial*³: pensamos que as razões práticas baseadas em bens moralmente relevantes deveriam ter prioridade “categórica” se comparadas a razões baseadas em interesses não-morais. Assim, pois, se um agente tem de escolher entre opções diferentes (no caso considerado acima: preservar uma vida ou melhorar a sua carreira), é o conteúdo moral de uma opção que a torna estritamente preferível ou obrigatória. A moralidade está baseada no que se chama de aspectos de ordem superior, imperativos categóricos, restrições centradas no agente – expressões que indicam a importância primária dos aspectos morais comparados com aspectos não-morais.

[f] *Necessidade prática*: a moralidade significa um conjunto de obrigações que comprometem cada agente confrontado com elas. Tão logo aspectos morais estão envolvidos, não está mais nas mãos do agente agir de acordo com eles ou negligenciá-los; aspectos morais impõem deveres que são “inescapáveis” (tal como Williams trata o assunto). O agente não tem nenhuma escolha, mas é obrigado ou constrangido por um dever. Em outras palavras, a realização do que

³ Cf., no original, “*overridingness*”. N. do T.

é moral pode e mesmo deve ser forçada, dado que a moralidade é o que estritamente devemos uns aos outros (e talvez também a nós mesmos). Esse aspecto de caráter forçoso foi enfatizado por John Stuart Mill: “existem regras cuja transgressão queremos ver punida” (*Utilitarismo*, Capítulo 5).

Gostaria de adicionar outro ponto, que raramente é discutido, mas que, em minha opinião, é absolutamente crucial. Relembremos o que eu recém disse sobre bens ou interesses conflitantes, fazendo uso do exemplo do salva-vidas. Imagine uma pessoa que está em perigo e os seus bens ou interesses ameaçados são aqueles mencionados acima, a saber, vida, saúde psicofísica, liberdade moral e liberdade civil, autoestima e coisas semelhantes. Afinal, normalmente pensamos que bens desse tipo deveriam contar mais do que bens ordinários, por exemplo, avançar na carreira, ganhar dinheiro, adquirir prestígio social, conquistar poder, etc. Se olharmos para todos os interesses que um agente normalmente possui, podemos, de forma básica, dividi-los em interesses moralmente relevantes e interesses moralmente neutros (concedo que não existe nenhuma linha clara de demarcação entre as duas classes de bens, mas, como o nosso exemplo ilustra, existem pelo menos casos óbvios em que podemos avaliar a sua relevância moral sem qualquer problema). Gostaria de chamar os dois conjuntos de bens de bens “relevantes” e “irrelevantes”. Isso me leva a um critério adicional para a identificação da moralidade:

[g] *Bens morais*: um agente age moralmente se, e somente se, ele respeita, protege ou melhora os bens relevantes ou os interesses relevantes de outros, e (se necessário) adia a busca dos seus próprios bens menos relevantes ou irrelevantes. Como mencionei, os bens moralmente relevantes são coisas como vida, saúde psicofísica, liberdade moral e liberdade civil, autoestima, autodeterminação, propriedade privada, etc.

Retornemos agora à filosofia moral antiga. Penso que se poderia ligar os aspectos [a] e [b] e chamar esse ponto, unificado, de “a neutralidade quanto ao agente” (ou “a independência quanto ao agente”) própria ao pensamento moral. Os itens [c] e [d] poderiam ser caracterizados como “a internalidade do pensamento moral quanto ao agente”. Combino [e] e [f] sob o cabeçalho da “primazia dos aspectos morais”. No que segue, discutirei muito brevemente, na Seção II, alguns aspectos relevantes da neutralidade quanto ao agente, questões acerca da internalidade quanto ao agente, na Seção III, e alguns problemas sobre

a primazia dos aspectos morais na Seção IV. Na Seção V, por fim, lidarei brevemente com o tópico dos bens morais.

II

Se olharmos para a nossa lista de traços básicos da moralidade [a]-[g], podemos *prima facie* pôr em questão se algum filósofo dos tempos antigos satisfaz essas condições sequer de forma aproximada. Penso que essa suspeita se justifica. Não pode haver nenhuma dúvida de que algum autor singular satisfaça todos eles. Mas, para evitar precipitação e oferecer uma abordagem justa da ética grega e romana, deveríamos distinguir, por um lado, entre as suas primeiras formas em textos épicos e em textos poéticos e, por outro lado, aquelas formas do período clássico, dos períodos helenístico e imperial da filosofia. Olhemos primeiramente, de maneira breve, para o primeiro modo, pré-filosófico, de lidar com questões morais.

Como é bem conhecido, ele é baseado em diferentes elementos: um deles é o ideal aristocrático guerreiro de ser um bom soldado ou um rei sagaz. Enquanto esse ideal parece ser bastante competitivo, há outro aspecto de comportamento ético baseado em fenômenos tais como vergonha e membra social. Ele foi brilhantemente defendido por Bernard Williams contra a ideia moderna de necessidade prática que tem, de acordo com ele, as suas primeiras origens na *República* de Platão, Livro IV. Um terceiro aspecto da ética pré-filosófica está conectado com a sabedoria religiosa; ele contém os elementos de ser consciente da mortalidade e da finitude humanas e admoesta os seres humanos a verem a si mesmos como perfeitos, felizes e semelhantes aos deuses. Essa linha de pensamento pode ser encontrada particularmente na tradição delfica, na sabedoria dos Sete Sábios, em Hesíodo e na tragédia grega. Um quarto elemento é aquele dos mistérios órficos, que parece desempenhar um papel na tradição pitagórica e em Empédocles. Ele implica uma visão da natureza humana como estando de certa forma contaminada ou poluída, e oferece regras e práticas de acordo com as quais podemos encontrar purificação e salvação.

O contraste mais forte entre essas quatro visões pré-filosóficas e a ética filosófica de períodos posteriores reside no fato de que a filosofia moral está focada no conceito de *eudaimonia*. Enquanto os conceitos

mais antigos (incluindo a tragédia ática do século V a.C.) consideram a vida humana – pelo menos nas circunstâncias desse mundo – como não sendo plenamente redimível, a filosofia está mais ou menos baseada na ideia de que os seres humanos podem racionalmente transformar o seu caráter e, a partir daí, produzir felicidade completa.

É bastante claro o modo como um kantiano ou um utilitarista criticaria essas formas de ética pré-filosófica. Elas parecem ou bem equivaler a um competitivismo não-moral, ou a um convencionalismo pseudo-moral, ou a estratégias prudenciais de busca da própria vantagem ou a um misticismo religioso em vez de uma atitude moral. Dever-se-ia dizer muitas coisas adicionais sobre essa crítica. Mas, eu agora me voltarei à filosofia. Um ponto importante a notar é que a ética antiga – de acordo com uma distinção famosa adiantada por William Frankena e John Rawls – pertence ao grupo de filosofias morais teleológicas, não ao grupo de filosofias morais deontológicas⁴. Para ser mais preciso, quase todas as variantes da filosofia moral antiga estão seguindo um modelo primeiramente desenvolvido em Platão e Aristóteles, que contém ao menos alguns dos seguintes elementos:

[i] Cada ação deve ser dirigida a um bem particular ou a um fim específico.

[ii] Cada fim deve ser dirigido a um bem real ou ao menos a um bem aparente.

[iii] Fins e objetivos podem ser classificados em bens instrumentais e intrínsecos; normalmente e racionalmente, selecionam-se os primeiros por causa dos segundos. O que é gerado quando um agente segue bens instrumentais por causa de bens intrínsecos pode ser chamado de uma “cadeia teleológica”.

[iv] Em nossa agência, há “cadeias teleológicas” mais longas ou mais curtas. A maioria das nossas ações é parte de uma cadeia teleológica, e as cadeias, por sua parte, estão interconectadas.

⁴ Essa distinção diz respeito ao modo como os conceitos de “bom” e “correto” estão relacionados um com o outro. Em uma ética teleológica, a definição de “bom” vem primeiro, e o “correto” é exprimido na dependência da definição de “bom”. Em uma ética deontológica, a descrição do “correto” vem primeiro, e o “bom” é derivado do que é considerado como “correto”.

[v] Cada ação pertence em última análise a um contínuo de fins e de objetivos que incluem a vida completa de um indivíduo.

[vi] Esse contínuo de fins e objetivos é ele próprio dirigido, a saber, a um fim último, definitivo e compreensivo.

[vii] O fim último, definitivo e compreensivo de um indivíduo é o seu bom-sucedimento⁵ ou a sua felicidade (*eudaimonia*).

Esta lista de convicções básicas que são típicas para formas antigas de eudaimonismo não contém evidências para a moralidade no sentido descrito acima. Mas, ela as exclui por princípio? Pode ela ser combinada, por exemplo, com uma abordagem adequada de neutralidade com respeito ao agente? Com efeito, imparcialismo e universalismo como elementos conceituais da filosofia moral não são tão facilmente identificáveis na ética antiga antes dos estóicos. Poder-se-ia dizer que esses elementos estão implicitamente presentes em Platão e no platonismo, dado que Platão, como é bem conhecido, mantém que a justiça é basicamente fundada na ordem transpessoal e objetiva do cosmo (*Górgias*), ou na estrutura ideal das Formas (*República*). Mas, por outro lado, não encontramos nada na sua obra que sugira que um agente deveria tomar em consideração todas as pessoas afetadas por suas ações, muito menos todos os seres humanos.

Essa situação é de algum modo diferente em Aristóteles. Ele é frequentemente visto como um parcialista puro, que descreve a realidade moral e política a partir de um contexto tradicional dado. Mas existem traços consideráveis, sem dúvida, de imparcialismo e de universalismo em seus escritos. Por exemplo, é notável que ele deseje integrar, em *Política* VII 2, “a quem quer que seja” (*hostisoun*) em seu relato de uma constituição política excelente. No mesmo texto, encontramos a expressão “humanidade” (*genos anthrôpôn*: VII 2, 1325a8-.) para aqueles que deveriam ser tomados em consideração. Em um artigo bem conhecido, Martha Nussbaum tentou identificar nessa passagem um tipo de universalismo; como ela indica, a teoria de Aristóteles implica uma restrição que não é nenhuma parte substancial da sua concepção⁶. Aristóteles as-

⁵ Cf., no original, “*flourishing*”. N. do T.

⁶ Nussbaum 1988 critica Aristóteles pela sua limitação *de facto* a um pequeno grupo de pessoas, mas acredita que a ideia aristotélica de capacidades pode ser lida como incluindo a todos.

sume um tipo de inferioridade natural de escravos, mulheres, estrangeiros e outros grupos sociais, uma alegação que não pode ser defendida de acordo com os seus próprios padrões. Mas, se podemos enfraquecer ou negligenciar as suas restrições extensionais explícitas, podemos tomar mais a sério o que ele tem a dizer sobre a igualdade humana. Mesmo com respeito a escravos, ele ocasionalmente afirma, por exemplo, que há um nexó básico que liga todos os humanos pelo simples fato de serem humanos (*Ética a Nicômaco* VIII 13, 1161b4-8). Além disso, encontramos na *Política* de Aristóteles diversas passagens em que ele exprime o seu conceito de cidadania em termos de igualitarismo, no que diz respeito à distribuição de bens e ao acesso ao poder político⁷.

As evidências mais claras para o imparcialismo e o universalismo podem, é claro, ser encontradas no estoicismo. Em um relato doxográfico dado por Cícero, é dito a nós que os estóicos consideram a amizade como um ponto de vista que implica, para um agente, a igualdade dos seus próprios interesses e daqueles dos amigos; a justiça, assim Cícero continua, significa uma atitude que não privilegia o próprio agente (*De finibus* III,70). Mas, consideremos uma passagem breve, tomada de um autor acadêmico (meso-platônico ou peripatético). Nessa passagem notável, os estóicos são criticados pela sua alegação moral (derivada da sua teoria de *oikeiōsis*) de que todos os seres humanos deveriam ser igualmente levados em consideração. O autor é um parcialista, que rejeita o modo estóico de defender o imparcialismo:

[Texto 1] Comentário anônimo ao Teeteto de Platão, 5.18-6.31 (Long/Sedley 57H)⁸:

Temos uma relação apropriada com os membros da mesma espécie. Mas, uma relação de um homem com os seus próprios cidadãos é mais apropriada. Pois, a apropriação varia em sua intensificação. Assim, [no que concerne] àquelas pessoas [ou seja: os estóicos] que derivam a justiça a partir da apropriação: se, por um lado, eles estão dizendo que a apropriação de um homem quanto a si mesmo é igual à sua apropriação

⁷ Reuni essas passagens in: HORN, Ch. "Menschenrechte bei Aristoteles?" In: Girardet, K.M. und Nortmann, U. (Hrsg.). *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*. Stuttgart, 2005, p. 105-122.

⁸ A tradução para o português é feita a partir da tradução para o inglês de Long/Sedley. N. do T.

em relação ao mais distante mísio, a sua suposição preserva a justiça; por outro lado, ninguém concorda com eles que a apropriação seja igual. Isso é contrário ao fato manifesto e à autopercepção de alguém... Se, por outro lado, eles mesmos dissessem que a apropriação pode ser intensificada, podemos admitir a existência da filantropia, mas as situações de dois marinheiros naufragados os refutarão.

O comentador anônimo rejeita o estoicismo por sua visão alegadamente irrealista da imparcialidade. Ele pensa que o processo de autoapropriação (*oikeiôsis*) de um indivíduo implica estágios diferentes de afirmação: mesmo que pertençamos todos à mesma espécie, a humanidade, sentimos afiliações mais fortes para com os compatriotas. De acordo com os estóicos, contudo, o processo de *oikeiôsis* leva a um imparcialismo e um universalismo, que nos une com o mais remoto mísio.

III

Deixem-me passar agora para o meu segundo problema, aquele da internalidade quanto ao agente. Começarei com a questão acerca da ubiquidade da consciência moral. Existe uma famosa passagem mitológica no *Protágoras*, de Platão, em que o sofista que dá nome ao diálogo nos conta que os sentimentos para correção legal e moral (*dikê* e *aidôs*) estão distribuídos igualmente entre todos os seres humanos.

[**Texto 2**] Platão, *Protágoras* 322c5-323c2:

[Hermes pergunta a Zeus]: “Deve ser essa a maneira em que eu devo distribuir a justiça e a reverência entre os homens, ou devo dá-las a eles todos?”. “A todos”, disse Zeus. “Eu gostaria que eles todos tivessem uma parcela; afinal, as cidades não podem existir, se alguns poucos somente tem parte nas virtudes, como ocorre nas artes. E, além disso, faz uma lei por minha ordem, [a saber], de que aquele que não tem nenhuma parte na reverência e na justiça deve ser morto, pois ele é uma praga para o estado”.

E essa é a razão, Sócrates, por que os atenienses e a humanidade, em geral, quando a questão diz respeito

à arte da carpintaria ou a qualquer outra arte mecânica, permitem que só uns poucos tenham parte nas suas deliberações; e, quando qualquer outro interfere, então, como vocês dizem, eles objetam, caso ele não pertença aos poucos favorecidos; e isso, como eu respondo, é muito natural. Mas, quando eles se encontram para deliberar sobre a virtude política, que procede somente pelo modo da justiça e da sabedoria, eles são pacientes o bastante com qualquer homem que fale com eles, como é também natural, porque pensam que todo homem deveria ter parte nesse tipo de virtude e que os estados não poderiam existir, se isso fosse de outra maneira. Expliquei-te, Sócrates, a razão desse fenômeno.

E, que não debes supor que estejas enganado ao pensar que todos os homens consideram todos os homens como tendo uma parte de justiça ou de honestidade, bem como de toda outra virtude política, disso deixame dar-te uma prova adicional, que é a seguinte. Em outros casos, como sabes, se um homem afirma que é um bom flautista, ou habilidoso em qualquer outra arte na qual ele não tem nenhum talento, as pessoas ou bem riem dele ou ficam bravas com ele, e os seus conhecidos pensam que ele está fora de si, vão até ele e o aconselham; mas, quando a honestidade está em questão, ou alguma outra virtude política, mesmo que eles saibam que ele é desonesto, se o homem, contudo, vem a público e conta a verdade sobre a sua desonestidade, nesse caso aquilo que na outra situação foi considerado por eles como sendo sensato agora eles consideram ser uma loucura. Eles dizem que todos os homens deveriam professar a honestidade, seja se são honestos ou não, e que se trata de um homem fora de si, caso ele disser algo diferente disso. O seu pensamento é que um homem deve ter algum grau de honestidade; e, se ele não tem nenhum grau em absoluto, nesse caso ele não deveria estar no mundo.

Seguindo a figura de Protágoras no diálogo platônico, ninguém pode justificadamente alegar não partilhar do *ponto de vista moral*. Ao admitir francamente a sua possível *falta de sentido moral*, alguém traria para si desprezo social e mereceria a morte. O fato de que todos o possuem constitui a diferença fundamental entre a *politikê technê* e toda outra com-

petência de habilidade. Por essa razão, ninguém aceita ser excluído da deliberação política. E, assim, mesmo uma pessoa que poderia ser fraca em seus juízos morais segue as regras da hipocrisia social com respeito a juízos morais e políticos. Deve-se apenas representar a prática comum. Como a citação pode indicar, a ideia da ubiquidade da consciência moral não está completamente ausente na Antiguidade.

Consideremos agora, brevemente, a motivação moral. De acordo com o nosso critério [d], podemos falar de uma motivação moralmente adequada se as ações éticas não são feitas a partir de nenhuma outra intenção senão o *insight* de seu valor interno. Admitidamente, essa é uma demanda estrita (e talvez até mesmo por demais rigorosa), mas encontramos alguns candidatos promissores para ela na Antiguidade. Uma passagem destacada na qual uma abordagem de motivação moral é formulada parece ser o começo de *República* II (358e-362c), especialmente a história do anel de Gíges. Platão introduz aqui a pergunta se podemos identificar, em qualquer pessoa que segue as regras da justiça, uma motivação intrínseca, ou seja, a intenção de segui-las sem ser ameaçado por punição. Assim, o que torna insuficiente uma motivação para agir de forma justa é, precisamente, o fato de derivá-la de uma perspectiva de interesse próprio.

Platão pode geralmente ser visto como o filósofo que introduziu a motivação moral, dado que ele considerava a justiça, começando com o *Górgias* e, principalmente, na *República*, como um fenômeno da atitude pessoal de alguém, da sua alma. Se a alma de um indivíduo é desordenada, ele falhará em praticar a justiça plena, se ela é bem ordenada é-se capaz de perceber o que é justo e agir de acordo com isso. No *Górgias*, Platão defende a ideia de que todo ato de injustiça prejudica a alma da pessoa que a comete. Portanto, ele sustenta que sofrer a injustiça é melhor do que fazê-la (469b-.; 473a-.; também *Crítton* 49a-.). Platão pensa que a justiça é, para a alma, precisamente o que a saúde é para o corpo, e assim ele chega à conclusão de que é preciso ser cauteloso para não poluir a própria alma com ações injustas. Nesse “consequencialismo centrado no agente”, como ele tem sido chamado, a moralidade é derivada basicamente do interesse próprio. O objetivo de uma pessoa é conservar a si mesma livre de qualquer contaminação. Além disso, o relato de Platão pressupõe que o mundo inteiro é um “todo bem-ordenado” (*taxis, kosmos*), que requer dos se-

res humanos que eles estejam satisfeitos com os seus papéis e que superem o “desejo por mais” (*pleonexia*) (*Górgias* 508a). Além disso, Platão relembra a ideia órfica de um juízo final, pelo qual as pessoas injustas serão punidas (*Górgias* 523a-).

De um ponto de vista kantiano, a mesma objeção é verdadeira para a *República*. Os três desafios básicos adiantados no início do Livro II, a saber, a reconstrução da justiça pelo contratualismo, a estória do anel de Gíges e a ideia da pessoa perfeitamente justa que é falsamente acusada e discriminada, põem em questão a ideia de que qualquer um que age moralmente poderia fazê-lo a partir de uma motivação intrínseca. Em vez disso, ele sempre age a partir do medo de ser punido ou da esperança de ser recompensado. Mesmo na *República*, Platão chega à conclusão de que o que ele tem de mostrar seria que a justiça se paga, isto é, que a moralidade é vantajosa àqueles que a praticam. Um kantiano ergueria a objeção de que essa ideia de uma vantagem conectada com a motivação moral seria destrutiva para a motivação moral. Motivação moral intrínseca e busca pela própria vantagem parecem ser duas coisas mutuamente excludentes.

Mas, penso que essa crítica é simples demais. Com respeito ao relato platônico da motivação moral, dever-se-ia ter em mente dois pontos. O primeiro é que Platão explicitamente reivindica que a justiça conta entre as classes mais elevadas de bens pelos quais alguém tem de se esforçar, tanto instrumentalmente quanto por causa de si mesmos. A posse da justiça é atraente tanto de uma perspectiva do interesse próprio quanto com respeito ao valor interno dela. Como é bem conhecido, o valor intrínseco da justiça não foi uma visão partilhada na ética antiga. Epicuro, por exemplo, famosamente alegou que a justiça não é um bem intrínseco e a injustiça não é um mal intrínseco. Praticar a justiça é vantajoso por causa da paz interior que ela traz, ao passo que o injusto tem sempre de viver em temor (RS 33-35, Long/Sedley, 22A), Nesse sentido, Platão difere radicalmente de Epicuro. O segundo ponto é que Platão descreve a ideia de adquirir uma alma justa como um tipo de auto-objetivação. A pessoa que se torna justa se assemelha às Formas, no sentido de ter uma estrutura perfeita, onde não há quaisquer interferências perturbadoras. Visto a partir dessa perspectiva, é falso dizer que a pessoa justa é ainda orientada ao seu benefício – ao menos na medida em que está em questão a *pleonexia* por riqueza, poder e prestígio. Auto-objetivação é uma das ideias centrais de diversas abordagens éticas antigas; ela é, por exemplo, crucial para a

ideia estóica de viver de acordo (com a natureza), ou seja, transcender a própria perspectiva estreita do autointeresse.

Um autor adicional que merece ser investigado nesse contexto é Aristóteles. Não sendo adepto de um tipo forte de ética metafísica, ele não está convencido de que a motivação moral possa ser retificada por assimilar a si mesmo à ordem cósmica ou à ordem natural perfeitas. Pode-se corretamente indicar que, mesmo de acordo com ele, a felicidade perfeita consiste em estruturar a própria alma em um estado harmonioso de ordem invariante. Mas, isso claramente não é nenhum equivalente à motivação moral. O que, segundo a minha opinião, está perto do nosso critério kantiano é a descrição de Aristóteles da pessoa virtuosa que realiza a ação correta a partir da alegria e do prazer. Aristóteles discute o caso em que as pessoas fazem a coisa moralmente correta (a “justiça”) sem fazê-la com o tipo correto de motivação (por exemplo, *Ética a Nicômaco* VI.13, 1144a13-20⁹).

IV

Permitam-me passar agora à minha próxima questão, isto é, a primazia dos aspectos morais. Algumas das questões a levantar aqui são as seguintes: podemos encontrar um “dever moral”¹⁰ na filosofia antiga? Existem exemplos que mostram que um filósofo recomendou aos seus discípulos seguir os interesses dos outros? E, se existem, eles são considerados primordiais ou categóricos?

De fato, existem ao menos alguns candidatos a um dever moral: Aristóteles, por exemplo, faz uso de expressões como “*dei*” ou “*prepei*” no intuito de exprimir padrões que se aproximam da ideia de uma obrigação moral. As expressões “*dei*” ou “*to deon*” significam alguma coisa que deveria ser feita ou que é correto que seja feita. Aristóteles distingue os dois significados do que é praticamente necessário e do que é bom (*Refutações sofísticas* 4, 165b35-). Um exemplo claro para um significado moral de *to deon* no sentido de “o que é correto e deveria ser feito” é *Ética a Nicômaco* (IX.8, 1169a10). O conceito de *prepon* em Aristóteles está também próximo ao significado de “padrão prático objetivo”, no sentido de uma norma que um agente que quer proceder adequadamente deve adotar. Na vida prática, *to prepon* é, de acordo

⁹ Ver IRWIN, T. H. *Plato's Ethics*. New York, 1995.

¹⁰ Cf., no original, “*moral ought*”. N. do T.

com Aristóteles, o conjunto de padrões que capacita alguém a dar a todos o que é apropriado (*Ética a Nicômaco* IV.12, 1127a2), com respeito às pessoas envolvidas e à situação (IV.4, 1122a25-). Além disso, o que é significado por *to prepon* depende também do agente em consideração (IV.5, 1122b24). Portanto, tanto *to deon* quanto *to prepon* não são equivalentes completos de obrigações morais – nem na forma nem no conteúdo –, mas podem tomar de forma aproximada esse significado.

Os estóicos oferecem, também nesse caso, o exemplo mais claro para uma posição que faz justiça à ideia de caráter moral primordial. Eles são exemplos ali onde fazem uso do conceito de *prepon* ou de *decorum* no sentido de “padrão moral objetivo, indicando o que é bom para os seres humanos”. De acordo com a abordagem estóica de valor, há somente um bem, a saber, a “virtude” (*aretê*). Não se trata de um meio para a felicidade, mas da própria felicidade. Assim, a virtude está excluída de qualquer uso instrumental; ela é valiosa precisamente por causa de si mesma. Além disso, os estóicos mantêm que nenhuma outra coisa – riqueza, poder, prestígio, saúde, prazer e coisas semelhantes – é intrinsecamente boa. Dado que a posse da virtude já é suficiente para a felicidade perfeita, outras coisas poderiam parecer preferíveis, mas o valor delas é incomensuravelmente mais baixo do que aquele da *aretê*. Isso não exclui, de acordo com os estóicos, que alguém possa considerar essas coisas como valiosas e de auxílio. Mesmo se elas são julgadas como “indiferentes” (*adiaphora*) comparadas com o bem real, a *aretê*, elas podem ser obtidas, desde que nenhuma questão moral relevante esteja em jogo. Isso é precisamente o que um kantiano quer: bens morais são primordiais e têm prevalência tão logo entram em jogo. O empreendimento individual de tornar-se virtuoso não é, pois, dirigido a uma identidade pessoal estável que facilita uma vida bem sucedida dominada pelo interesse próprio. A virtude não é considerada como um instrumento para obter bens de senso comum, mas como uma alternativa radical a eles. Para um kantiano, talvez os estóicos cheguem até a ir longe demais, dado que dão à moralidade um papel positivo forte dentro da vida de alguém, ao passo que a função da moralidade em Kant parece ser antes uma função negativa (“regulativa”). De todo modo, os estóicos diferem consideravelmente de Kant ao alegar que a virtude leva ou é idêntica à felicidade¹¹.

¹¹ A ideia estóica da predominância da moralidade pode ser explanada adicionalmente, ao olhar-se para o conceito de disciplinas estocásticas e não-estocásticas e ao levar em consideração a diferença entre “fim” (*telos*) e “objetivo” (*skopos*). Uma disciplina estocástica é caracterizada pela

Mas, separadamente do conceito estóico de dever moral, encontramos a ideia da primazia de aspectos morais basicamente expressa em uma breve passagem tomado do *Críton*. Ao discutir o preceito moral de que a injustiça não deve ter efeito recíproco, o Sócrates platônico pergunta ao seu interlocutor Críton se ele consente com esse princípio, muito embora, de acordo com Sócrates, ele seja mantido só por uma pequena minoria, enquanto todos os outros o recusam. Seguindo a Sócrates, aqueles que o rejeitam e aqueles que o adotam são membros de dois grupos completamente diferentes de homens; esses grupos são incapazes até mesmo de entrar em discussão uns com os outros e tratam uns aos outros com desdém. Cito as sentenças pertinentes:

[**Texto 3**] Platão, *Críton* 49c10-d9:

Sócrates. Pois, não devemos retaliar ou responder mal por mal a quem quer que seja, seja qual for o mal que possamos ter sofrido dele. Mas, eu gostaria que considerasses, Críton, se realmente queres dizer o que estás dizendo. Afinal, essa opinião jamais foi mantida, e jamais será mantida, por qualquer número considerável de pessoas, e aqueles que têm concordância e os que não têm concordância sobre esse ponto não têm nenhuma base comum (*toutois ouk estin koinê boulê*) e podem somente desprezar uns aos outros, quando vêem o quão amplamente diferem. Dize-me, então, se concordas e assentes ao meu primeiro princípio, de que nem a injúria, nem a retaliação, nem o repelir mal por mal seja jamais correto.

competência de atingir o *telos*, à medida que a disciplina é praticada corretamente. Assim, se alguém segue as regras e os padrões de contar e calcular definidos pela aritmética, ele chegará, em um dado caso de cálculo, ao resultado correto. Uma disciplina como a medicina, contudo, está em uma condição pior: aqui é perfeitamente possível que alguém siga todos os preceitos e as regras e seja um médico profissional, mas falhe, no entanto, em obter a saúde dos seus pacientes. A medicina é uma disciplina não-estocástica, dado que, quando tudo o que puder ser feito pelos médicos profissionais tiver sido feito, a saúde pode ainda não ser recuperada. Assim, podemos imaginar casos em que um médico merece louvor pelo seu procedimento correto, sem ser bem-sucedido, e casos em que alguém é bem-sucedido em curar uma pessoa doente sem ter praticado os padrões médicos corretamente. Para os estóicos, a felicidade é o *telos*, e a filosofia é uma disciplina estocástica com respeito a esse fim crucial. Mas, existe, em adição, um *skopos* que queremos ver realizado: o nosso bem-estar em termos de valores não-morais. No que concerne a essas coisas, a filosofia é não-estocástica, isto é, ela não garante o sucesso. Para os estóicos, como para Kant, é um equívoco considerável integrar – como Aristóteles fez – bens não-morais à mesma classe dos bens morais e ver a felicidade como uma combinação de ambos. Os bens morais são completamente diferentes dos bens não-morais.

Um ponto interessante neste texto consiste na formulação *toutois ouk estin koinê boulê*: para aqueles que concordam e para aqueles que discordam não há nenhuma *koinê boulê*, nenhuma base comum para a discussão política, nenhuma assembleia democrática, nenhuma convenção pública. Sócrates, a partir daí, expressa a sua distância da política democrática em uma questão moral fundamental, que ele, aparentemente, considera como constitutiva para dois diferentes grupos de pessoas. Para Sócrates, existem questões morais que não podem ser resolvidas pelo debate político. A visão socrática é que existe um princípio moral estritamente válido que proíbe a retaliação.

O ponto de partida antipolítico socrático desenvolvido no *Críton* é de certa forma surpreendente, e isso é assim por duas outras razões. A primeira é que a maioria de nós não esperaria que Sócrates fosse um deontologista moral. Ele realmente defende a ideia de que a moralidade é baseada em mandamentos estritos, reforçando regras que não têm exceção? A passagem mencionada não deixa nenhuma dúvida de que o que Sócrates defende aqui é um tipo de “absoluto moral”. A segunda razão porque a posição de Sócrates parece surpreendente é a certeza cognitiva que ela implica. Sócrates considera a regra que proíbe a retaliação como um princípio estável e inabalável. Mas, conseqüentemente, ela pressupõe um tipo de conhecimento invariável. Segue-se disso que ele possui conhecimento, apesar da sua afirmação muitas vezes repetida de não ter nenhum conhecimento? Como podemos reconciliar o seu conhecimento com o caráter abertamente cético das suas conversações?

O primeiro ponto talvez não seja tão difícil de resolver. Ele encontra uma solução convincente tão logo consideramos o Sócrates platônico como um eudaimonista deontológico. Note-se que ele está longe de ser um deontologista kantiano: Sócrates não acredita que absolutos morais entram como elementos primordiais de necessidade prática que excluem, ao menos temporariamente, o esforço de um agente por felicidade. Para Sócrates, por contraste, aspectos deontológicos desempenham um papel funcional *dentro do* eudaimonismo. A ideia por detrás disso é que existem regras morais infalíveis e estritas que permitem ganhar de modo confiável a felicidade. Todos aqueles que as adotam não podem perder-se. Até onde posso ver, Sócrates aceita diversos absolutos morais, pelo menos os seguintes três: (1) “Não cometa atos injustos (mesmo se em resposta a um ato ruim)”, (2) “Torne-se tão racional quanto possível” e

(3) “Sempre acredite que os deuses se importam com os (bons) seres humanos”. Mas, como podem a deontologia e o eudaimonismo ser internamente conectados? Em que sentido a felicidade pode ser produzida pela obediência a uma regra moral? Creio que o termo chave que se faz necessário para essa tentativa de reconciliar essas duas coisas muito diferentes é o que é chamado, em terminologia moderna, de “consequencialismo relativo ao agente”: o que o Sócrates platônico defende é a ideia de que todos os seres humanos têm uma responsabilidade primária pela sua alma. Mais precisamente, ele pensa que todos os que cometem más ações prejudicam, a partir daí, a sua alma, independentemente das condições e das consequências do seu comportamento, ao passo que todos que evitam fazer atos injustos possuirão, por conseguinte, uma alma sem máculas. No julgamento divino final, a qualidade moral de alguém será medida exclusivamente de acordo com esse critério. Em outras palavras, os juízes (a saber, Minos, Radamanthis, Aiacos e Triptólemo, como nos é relatado no *Górgias*) avaliam as pessoas falecidas não por adotar um procedimento deliberativo complexo. Eles não levantam a questão, por exemplo, se as injustiças feitas por Sócrates devem ser interpretadas como reações a atos prejudiciais de outros, diga-se Anito e Meleto, ou se Sócrates, por ter prejudicado Anito e Meleto durante a sua vida, queria produzir um efeito positivo como um todo (como sustentariam os defensores de um consequencialismo neutro com respeito ao agente). O único padrão que é relevante para o seu veredicto é a pergunta se a alma de alguém está contaminada ou sem mácula.

A ideia de absolutos morais está presente também em uma passagem a ser encontrada na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles:

[**Texto 4**] Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II 6, 1107a8-17:

Mas, nem toda ação nem toda paixão admite um meio; ora, algumas têm nomes que já implicam maldade, por exemplo, ressentimento, ausência de vergonha, inveja e, no caso das ações, adultério, roubo, assassinato; pois, todas essas coisas e semelhantes implicam pelos seus nomes que elas mesmas são más, e não os seus excessos ou as suas deficiências. Jamais é possível, então, estar certo com respeito a elas; deve-se sempre estar errado. Nem a bondade ou a maldade com respeito a tais coisas depende de

cometer adultério com a mulher correta, no momento correto, e do modo correto, mas simplesmente fazer qualquer delas é fazer o que é errado. Seria igualmente absurdo, então, esperar que, em uma ação injusta, covarde e voluptuosa, deveria haver um meio, um excesso e uma deficiência; afinal, naquela medida haveria um meio de excesso e de deficiência, um excesso de excesso e uma deficiência de deficiência. Mas, assim como não há nenhum excesso ou nenhuma deficiência de temperança e coragem porque o que é intermediário é, em certo sentido, um extremo, assim também das ações que mencionamos não há nenhum meio nem qualquer excesso e deficiência, mas, seja como for que elas sejam feitas, elas são erradas; pois, em geral, não há nem meio de um excesso e uma deficiência, nem excesso e deficiência de um meio.

Considerarei agora um exemplo para a ocorrência de “necessidade prática” com respeito a alegações morais. Ele pode ser encontrado no tratado de Plotino sobre a vontade livre e o determinismo (*Enéada* VI.8 [39]). Em uma passagem que parece surpreendente para um libertarista e um intelectualista, Plotino admite que Hipócrates, como um médico, não é livre para decidir se deveria praticar a sua arte médica. Hipócrates está obrigado a fazer isso pelas circunstâncias convincentes que forçam o uso de técnicas médicas.

[**Texto 5**] Plotino, *Enéada* VI.8 [39] 5.7-20:

Mas, como isso [isto é, as condições externas contingentes da agência] está em nosso poder? Por exemplo, se somos corajosos [só] porque há uma guerra? O que quero dizer é de que modo a atividade, então, está em nosso poder se, caso a guerra não irrompesse, não seria possível levar adiante essa atividade? Mas, dá-se também o mesmo com as outras ações feitas de acordo com a virtude, dado que a virtude é sempre compelida a fazer isso ou aquilo, para poder dar contas do que aparece. Pois, certamente se alguém concedesse à própria virtude a escolha se ela gostaria, no intuito de ser ativa, que houvesse guerras, para que ela pudesse ser corajosa, e que houvesse injustiça para que ela pudesse definir o que é justo e pôr as coisas em ordem,

e [que houvesse] pobreza para que ela pudesse exibir a sua liberalidade, ou se ela gostaria de ficar tranquila pelo fato de que tudo estivesse bem, ela escolheria repousar de suas atividades práticas, porque nada precisaria da sua ação curativa, tal como se um médico, por exemplo, Hipócrates, devesse desejar que ninguém precisasse da sua habilidade.

Como Plotino mantém nessa passagem muito interessante, precisamente o nosso comportamento moral não é livre, mas forçado. Ele é devido às circunstâncias que o agente tem para agir dessa maneira. O agente poderia preferir permanecer inativo; mas, ele não está autorizado a abster-se de agir. Ele poderia, às vezes, desejar enfrentar uma situação desafiadora, no intuito de dar prova da sua excelência. Se entendo a passagem citada corretamente, Plotino enfatiza duas coisas notáveis. Primeiramente, o fato de que todo agente está direcionado à sua própria felicidade sob condições de outro mundo é algo que pode ser excluído por necessidade morais. Como Plotino explicitamente defende, a virtude de Hipócrates é forçada a agir (*anankazomenês tês arêtes*). Em segundo lugar, a pessoa que está moralmente em questão não deseja realmente entrar em uma situação desafiadora, dado que as circunstâncias sob as quais ela teria de praticar a sua virtude devem ser desfavoráveis e indesejáveis. Essa descrição se assemelha, em grande medida, ao que encontramos na descrição moderna da necessidade prática (um exemplo disso é o caso do comerciante descontente, na *Fundamentação* de Kant, que está agindo moralmente a partir do dever apenas).

V

Se agora nos voltamos à pergunta final sobre os bens morais relevantes, temos de notar um fato impressionante: Aristóteles e os peripatéticos possuem a única posição defendida na Antiguidade que é capaz de lidar adequadamente com esse ponto. Só Aristóteles e a sua escola reconhecem a importância de bens exteriores e, portanto, aceitam a vida, a saúde, a liberdade política, etc., incluindo todos os meios necessários para elas, como bens genuínos. Em Aristóteles, contudo, está ausente a ideia de uma prevalência categórica dos aspectos morais comparados com os aspectos não-morais da agência, como vimos com respeito aos

estóicos. Mas, há outro aspecto que não foi suficientemente exprimido na tradição aristotélica: a ideia de que todos podem legitimamente alegar ter direitos com respeito a esses bens. De Aristóteles com frequência se diz que ele desenvolveu direitos subjetivos individuais¹², mas, mesmo se isso for verdade, ele não combinou isso explicitamente com uma lista de bens morais básicos.

Peço permissão para explicar esse ponto com um pouco mais de detalhes. O que chamamos de moralidade está crucialmente fundado na ideia de que existem bens básicos que cada pessoa está autorizada a reivindicar legitimamente. Em nossa visão mais ou menos comum, todos estão obrigados a respeitar ou talvez mesmo a proteger e promover esses bens. Listas de tais bens normalmente incluem a vida, a integridade física, a saúde psicofísica, a autonomia psicofísica, certa quantidade de propriedade, uma renda suficiente, participação política, reconhecimento social, educação básica e coisas semelhantes. Assim, pois, moralmente relevantes são aquelas ações ou situações em que um agente põe em perigo ou viola bens desse tipo com respeito à outra pessoa. Agora, se é verdade que estamos diante de uma implicação crucial de nossa visão comum da moralidade, não se pode dizer de um autor histórico, que não reconhece bens desse, que ele partilha da nossa perspectiva sobre a moralidade.

Esse é um ponto com respeito ao qual, mesmo autores cristãos, ao final da Antiguidade, têm sérios problemas. Tome-se, por exemplo, Agostinho, que, no seu *De libero arbitrio*, discute o problema se poderíamos imaginar a existência de casos apropriados para matar alguém (I.9-13). Cometer um “homicídio” (*homicidium*) é permissível, assim é dito, se, e somente se, não existe nenhum “desejo inadequado” (*libido*) subjacente quando o agente o faz, por exemplo, se um soldado mata alguém na guerra ou se uma pessoa *A* mata a pessoa *B* por engano ou inadvertidamente. Mas, dado esse exemplo, Agostinho fica diante de um sério problema. Dado que ele alega que o desejo inadequado significa uma tendência dentro do agente que é dirigida para os bens terrenos, pode-se tirar a conclusão de que ele não é permissível nem sequer no intuito de evitar que alguém mate, roube ou violente a mim mesmo ou a

¹² Ver a discussão in: NUSSBAUM, M. C. “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Suppl. Vol.), 1988, p. 145-184; MILLER, F. D. Jr. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford, 1995; COOPER, J. Justice and Rights in Aristotle’s Politics. In: *The Review of Metaphysics* 49 (1996), p. 859-872; KRAUT, R. “Are There Natural Rights in Aristotle?” In: *The Review of Metaphysics* 49 (1996), p. 755-774.

alguma outra pessoa. A razão disso é que a vida na terra, a propriedade e a autonomia sexual são, de acordo com Agostinho, apenas bens supostos, que são, se apreciados em demasia, baseados em um amor próprio pecaminoso. Assim, somos confrontados com o fato inquietante de que, mesmo para um neoplatônico cristão, é difícil aceitar valores morais, ou seja, outros bens que não aqueles do outro mundo. A pergunta a ser endereçada a Agostinho é essa: por que um agente deveria ter a permissão de defender os seus bens terrenos ou os bens de outros, se aquelas coisas não são bens reais ou não contribuem realmente para a felicidade? Por que, por exemplo, defender as nossas vidas, se um retorno à nossa origem divina é tão altamente desejável? Parece ser um problema comum para todos os filósofos morais da Antiguidade, incluindo os cristãos, que eles não têm de fazer isso.

Para resumir as observações feitas até aqui, a questão da moralidade na ética antiga permanece uma questão bastante controversa. Alguns elementos que formam partes cruciais da nossa ideia moderna de moralidade estão presentes, outros não estão. Creio que seria absurdo responder à pergunta de uma forma simples.

Não levei em consideração os sofistas. Eles podem ser mais ou menos descritos como fazendo ética desde uma perspectiva do interesse próprio. No caso deles, parece verdadeiro dizer que os discípulos ou os ouvintes são, ao mesmo tempo, fregueses. Mas, na filosofia moral clássica e helenística, as coisas mudaram. Um ponto notável é que a figura que inaugura essa mudança, Sócrates, rejeitava receber pagamento por sua tentativa de melhorar aqueles com quem entrava em contato. Platão, Aristóteles e os estóicos oferecem exemplos claros de filosofias morais que contêm aspectos de necessidade prática, objetividade e motivação moral – em medida diferente, em cada um dos casos. Mas, o que falta em todas essas posições é o tipo de intersubjetividade de exigências e obrigações que são conhecidas a partir do kantismo. Há uma diferença considerável entre a ética antiga e o pensamento moderno sobre a moralidade, mas ela não é uma diferença maior.

LEVINAS E KAFKA - A PRONÚNCIA DO ABSOLUTO E O DIZER COMO DESEJO DE JUSTIÇA NA TEMPORALIDADE¹

Ricardo Timm de Souza²

I

Preâmbulo

“A essência – a temporalização – é a verbalidade do verbo.”

E. LEVINAS³



fato de que Emmanuel Levinas tenha se tornado, desde pelo menos meados da década de 1990, um filósofo incontestavelmente consagrado no nível internacional mais significativo em todas as esferas da cultura, não significa que a compreensão de sua obra seja geral, especialmente por parte de quem a aborda sem nem ao menos o necessário domínio das categorias de grande complexidade que, oriundas de inspirações tão diversas como as obras de H. Cohen, Rosenzweig, Husserl, Bergson, Bloch, Heidegger e Blanchot, entre tantas outras, e tecidas ao longo de décadas de diálogos filosóficos com J. Wahl, Ricoeur, Buber, Fackenheim, Derrida, entre tantos outros, habitam sua obra e exigem bem mais do que leituras apresadas e abordagens colaterais. Acontece ainda, presentemente, relativamente à obra de Levinas, algo semelhante ao que aconteceu com a obra de Derrida cerca de vinte anos atrás, quando aquele era chamado de “irracionalista” e, portanto, de “não-filósofo”, inclusive por quem nem ao menos o havia lido: ataca-se o que não se conhece com o bordão de etiquetamentos arbitrários e diversos, inclusive desatinos proferidos *ex cathedra*, que vão de classificações de Levinas como “místico” ou “teólogo” a “erudito judeu”. Tais ataques não passam, evidentemente, de reações defensivas de modelos filosóficos *instalados* que, sentindo-se

¹ Este texto, originalmente base de Palestra proferida na PUCRS em 2010, será editado, bastante ampliado e modificado, em nosso livro *Kafka, a justiça, o Veredicto e a Colônia Penal*, São Paulo: Perspectiva, no prelo.

² PUCRS.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Academic / Biblio Essais, 1974, p. 61 (doravante abreviado AE. Todas as traduções nossas).

instados pela incisividade de um pensamento sem concessões e que os provoca, procuram elaborar estratégias de defesa de suas posições a partir de enunciados gerais, em lugar de, ao longo de um diálogo filosófico real, procurar antes compreender os argumentos do autor lituano-francês, para então, e apenas então, contra-argumentar.

O presente texto, na esteira de vários estudos que temos dedicado ao autor e no espírito de colaborar para uma maior compreensão de categorias centrais do pensamento de Levinas⁴, procura, na preocupação de colaborar para evitar a injustiça acima referida cometida, ainda hoje, contra o pensador, abordar apenas um ponto, embora central, na sua obra: o real sentido de linguagem que habita a verbalidade-temporalidade do verbo Dizer (Dire) para além de sentenças acabadas ou pronúncias cristalizadas em sua fixidez do Dito (Dit). Para tal, estabeleceremos metodologicamente o contraste entre tal categoria – Dizer – e a noção de “linguagem paralisada na pronúncia absoluta” característica da obra de Franz Kafka e à qual temos, igualmente, dedicado uma série de estudos⁵. O recorte, aqui, será exclusivamente a partir do texto “O veredicto”. Assim, examinaremos rapidamente esta obra-prima do autor tcheco pelo prisma que aqui nos interessa, e, a seguir, mostraremos como a concepção de “Dizer” de Levinas é uma contraproposta exata à exaustão dos tempos frenéticos que vivemos e que Kafka tão bem diagnosticou⁶.

⁴ Cf. obras de Levinas. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic / Biblio Essais, 1974; *Totalité et infini*. Paris: Kluwer Academic, s/d; *Entre Nós - Ensaios sobre a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997; *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1995; *Difficile liberté - Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976 ; *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/P.U.F., 1994 ; *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002; *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo, Perspectiva, 2003; *Da existência ao existente*. Campinas, Papirus, 1998; *Do sagrado ao santo - cinco novas leituras talmúdicas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

⁵ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação - sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996; *O tempo e a Máquina do Tempo - estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998; *Metamorfose e Extinção - sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000; *Sobre a construção do sentido - o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003; *Justiça em seus termos - dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010; *Adorno & Kafka - paradoxos do singular*. Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010; “Tensão e expressão - Kafka, hermeneuta do tempo patológico”, in: DUARTE, R. - FIGUEIREDO, V. (Orgs.), *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 145-156; “Kafka: totalidade, crise, ruptura”, in: GAUER, Ruth M. C. (Org.), *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 33-56.

⁶ Cf., entre outros: SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a Máquina do Tempo - estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998; *Metamorfose e Extinção - sobre Kafka e a*

II

Kafka e a pronúncia do absoluto: “O Veredicto”

“Nossa organização administrativa é sem falha”
Bürgel, funcionário d’O Castelo⁷

A sentença – uma história. Para F.⁸ – ou *O veredicto*, como é mais conhecida, a primeira obra reconhecida por seu autor como plenamente madura, escrita na noite entre 22 e 23 de setembro de 1912 – além de se constituir em uma verdadeira obra *inaugural*, tem também como característica franquear a entrada do leitor ao universo da escrita kafkiana. Tudo o que seguirá já está de certo modo anunciado nesta obra-prima. Também não é difícil, independentemente da intenção de Kafka de publicar conjuntamente *O veredicto* e *Na colônia penal* (além de *A metamorfose*) sob o título conjunto de “Punições”⁹, perceber a que ponto ambas as novelas, se assim podemos chamar esses textos, se implicam mutuamente.

O veredicto – que pode ser lido também como um acerto de contas precoce e definitivo de Kafka com a psicanálise (argumento que aqui não podemos desenvolver) – é, porém, muito mais do que isso, sendo possível sua leitura como uma intrincada alegoria *do absoluto* e de sua pronúncia – uma *pronúncia absoluta*. De fato, em fim de contas, tudo conduz à sentença absoluta e irrevogável do final da obra, uma condenação tão indubitável quanto a convicção da culpa dos condenados d’*A colônia penal*. Esta pronúncia, que veda toda saída da esfera da Totalidade, assume aqui, nesta obra plena de energia ainda juvenil, uma forma visível, um contorno preciso em sua silhueta. Pois, se é verdade que em Kafka o que se encontra é a interdição opaca – absoluta – por parte do

patologia do tempo. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

⁷ Apud LÖWY, Michael. *Franz Kafka – sonhador insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005, p. 163.

⁸ KAFKA, Franz. “Das Urteil”, in: Kafka, F. *Gesammelte Werke in zwölf Bänden nach der kritischen Ausgabe*, Frankfurt a. M., Fischer, 1994, Vol. *Ein Landarzt und andere Drucke zu Lebzeiten*, p. 37-52. Utilizaremos, para maior facilidade de acesso, a tradução de M. Carone “O veredicto”, in: KAFKA, F., *O veredicto / Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 7-25. (doravante abreviado V).

⁹ Sobre esta questão, cf. o Posfácio de M. Carone à sua tradução de ambas as obras, in: KAFKA, F., *O veredicto / Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 73-81.

absoluto, seja nas figuras paterno-punitivas dos pais da *Metamorfose*, além das duas novelas referidas, seja na difusividade mais abstrata do *Processo* e do *Castelo*, seja ainda nas extremamente sofisticadas obras finais *A construção* ou *Josefina, a cantora, ou o povo dos camundongos*, por exemplo, é-nos suficiente uma análise da referida *O veredicto* para que se evidencie a que ponto a obra de Kafka se constitui finalmente na descrição de uma determinada paralisia da linguagem, de uma proliferação absoluta – totalizante – do Dito, do enunciado, do já proferido, do tempo-temporalidade interditado, em detrimento do Dizer em processo/processamento temporal de seu dizer.

Porém, também o proferir do absoluto tem uma história. A análise de *O veredicto* evidencia a que ponto a novela é uma espécie particular de testemunho desta história. Como narrativa kafkiana modelar, *O veredicto* inicia aureolada por uma relativa reserva energética que traz já consigo o insinuar-se da impotência por detrás de sinais alvissareiros:

Era uma manhã de domingo no auge da primavera. Georg Bendemann, um jovem comerciante, estava sentado no seu quarto, no primeiro andar de um dos prédios baixos, de construção leve, que se estendiam em longa fila ao longo do rio, diferentes de um do outro quase só na altura e na cor. Tinha justamente acabado de escrever uma carta a um amigo que se achava no estrangeiro, fechou-a com uma lentidão lúdica e depois, o cotovelo apoiado sobre a escrivaninha, olhou da janela para o rio, para a ponte e para as colinas da outra margem, com seu verde sem vigor.¹⁰

“Uma manhã de domingo no auge da primavera”; a estação da fertilidade, do renascer, tem alguns dias ainda mais privilegiados que o normal, e talvez o domingo seja um desses, especialmente em suas promissoras horas matinais. Georg Bendemann acaba de gozar de um momento totalmente inocente e fértil – uma longa carta contém sempre algo inesperado e, não obstante, o verde das colinas já é sem vigor. O sem vigor (o que pode ter menos vigor do que o verde sem vigor em plena primavera?) habita desde já – desde sempre – o que de vigoroso pode ser mobilizado. Trata-se da história de uma sentença cumprida e, portanto, nada salva dela – mas

¹⁰ V, p. 9. No original: “...a um amigo de juventude...”, o que ajuda a sugerir a ideia de distância estabelecida.

Georg Bendemann, tal como Gregor Samsa que gostaria de acordar de sua lucidez e não se ver inseto, mesmo sabendo que tal é impossível, gostaria de acreditar que o gesto lúdico de fechar a carta contivesse mais esperança do que é permitido esperar pela ordem dos fatos que, de algum modo, *já* se anunciam, pois *desde sempre* se anunciam.

Porém estamos no início da descrição que, como toda obra de Kafka, é sempre uma “*Beschreibung eines Kampfes*”, “descrição de uma luta”; e, por agora, cumpre considerar tudo o que está em jogo:

Ficou pensando como esse amigo, insatisfeito com suas perspectivas na própria terra, já fazia anos havia literalmente se refugiado na Rússia. Tinha agora uma casa comercial em São Petersburgo, que a princípio havia caminhado muito bem, mas que se parecia há muitos ter estacionado, conforme se queixava o amigo nas suas visitas cada vez mais raras.¹¹

O que de início parece bom logo decai, estaciona, perdura por inércia e vive de resquícios de um passado irrecuperável. Ao verde sem vigor junta-se agora uma “cor amarela” que parece apontar “para uma moléstia em evolução”; cores inerciais, que indiciam uma espera que não pode confluir senão na decadência final, um termo antes do fim. Pois o fracasso é sempre indecoroso, vergonhoso, ainda quando ao fracassado não cabe culpa; ele será esmagado pelas circunstâncias, numa possibilidade que remete sempre a uma realidade que se insinua por detrás da condicionalidade do verbo que reflete e que se escusa, ao considerar todas as variáveis, por permanecer exatamente como está, em um recorrente tema da escrita de Kafka¹². O fim encontra o início, e uma breve digressão espiritual circula em torno ao pólo atrator da fixidez que desanima qualquer impulso de *evasão* e retorna ao mundo conhecido, sem vigor.

Para Georg, entretanto, muita coisa havia mudado no curso desses três anos. Sobre a morte da mãe de Georg, que havia ocorrido dois anos antes, e depois da qual ele passara a viver em comum com o velho pai na casa, o amigo naturalmente tinha recebido notícia e manifestado o seu pesar numa carta de tamanha

¹¹ V, p. 9-10.

¹² Cf. SOUZA, R. T. “Tensão e expressão – Kafka, hermenêutica do tempo patológico”, in: DUARTE, R. – FIGUEIREDO, V. (Orgs.), *Mimesis e Expressão*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 145-156.

secura, que o motivo só podia ser que no estrangeiro o luto por um acontecimento dessa natureza é inteiramente inconcebível.¹³

O “velho pai” aparece pela primeira vez, é um sobrevivente da morte da mãe, da morte como tal, e convive com Georg “após a morte da mãe”. Mas o pai e seu peso aparecem agora como superados por um sucesso extraordinário que evidencia, retrospectivamente, que os dois últimos anos o sucesso comercial – contraste com o amigo fracassado – evocam complacentes lembranças de um efetivo vigor¹⁴.

Georg é definitivamente diferente de seu amigo distante; ficou noivo da senhorita Frieda Brandenfeld e, apesar de considerar todas as possibilidades que poderiam significar a diluição dessa distante amizade pelo anúncio de noivado, resolve mesmo assim testemunhar uma fidelidade que a distância não parece haver anulado.¹⁵

Na carta escrita ao amigo, tudo está perfeitamente descrito, porém não há espaço para a celeridade, ou para algum ato que se sugira impensado: algum tipo de sentimento vagamente inercial neste domingo cálido detém Georg “por longo tempo” à escrivaninha. Após este longo tempo, Georg comparece ao quarto do pai, comparece à sua presença que, sombria, não ficou no passado como a mãe morta ou o amigo distante.

Finalmente enfiou a carta no bolso e, do seu quarto, atravessando um pequeno corredor escuro, entrou no quarto do pai, ao qual não ia já fazia meses. De resto não havia necessidade disso, pois sempre encontrava o pai na loja e almoçavam juntos num restaurante; à noite, efetivamente, cada um cuidava de si a seu critério, mas na maioria das vezes quando Georg não estava com os amigos ou visitava a noiva, o que acontecia com mais frequência, ficavam sentados ainda um pouco na sala de estar comum, cada qual o seu jornal. Surpreendeu Georg como estava escuro o quarto do pai mesmo nessa manhã ensolarada. A sombra era pois lançada pelo muro alto que se erguia do outro

¹³ V, p. 11.

¹⁴ Cf. V, p. 11-12.

¹⁵ Cf. V, p. 13.

lado do estreito pátio. O pai estava sentado junto à janela, num canto enfeitado com várias lembranças da finada mãe, e lia o jornal segurando-o de lado para compensar alguma deficiência da vista. Sobre a mesa jaziam o resto do café da manhã, do qual não parecia ter sido consumida muita coisa.¹⁶

Não há sol que desvaneça a escuridão; sombras se projetam desde algum outro lugar. O espaço é ocupado pelo estranho gigantismo do pai que, *ele mesmo uma sombra*, velho, todavia, apenas mordiscando seu desjejum, fazendo-se mui moderadamente presente à cena, *sem apetite*, ergue-se já e se movimenta, ocupando espaços, respondendo resignadamente à presença do filho:

- Ah, Georg! – disse o pai e caminhou ao seu encontro. Seu roupão pesado se abriu quando andava e as pontas esvoaçaram em volta dele. “Meu pai continua sendo um gigante”, pensou Georg consigo.

- Aqui está insuportavelmente escuro – disse depois.

- É verdade, está escuro – respondeu o pai.

- Você fechou também a janela?

- Prefiro assim.

- Fora está fazendo bastante calor – disse Georg como um acréscimo ao que havia dito antes e sentou-se.

O pai retirou a louça do café e colocou-a em cima de uma cômoda.¹⁷

Georg está ali para prestar conta de sua intenção. E não é sem dificuldade que tal é expresso; há que reconstruir conjuntamente com o pai toda a racionalidade do processo (racionalidade que, aliás, passará logo por duras provas), culminando naturalmente no pudor do trato com o anônimo amigo:

- Na realidade eu só queria dizer a você – continuou Georg, acompanhando completamente absorto os movimentos do velho – que acabo de anunciar a São Petersburgo o meu noivado.

Puxou um pouco a carta de dentro do bolso e deixou-a cair outra vez.

¹⁶ V, p. 14-15.

¹⁷ V, p. 15.

- Como assim, a São Petersburgo? – perguntou o pai.
- Ao meu amigo, é claro – disse Georg buscando os olhos do pai.
- “Na loja ele é totalmente diferente do que é aqui, sentado com o todo o peso do corpo e os braços cruzados sobre o peito”, pensou.
- Ah, sim, ao seu amigo – disse o pai com ênfase.
- Você sabe muito bem, pai, que a princípio eu quis ocultar o meu noivado dele. Por consideração, por nenhum outro motivo. Você mesmo sabe que ele é uma pessoa difícil. Eu disse cá comigo: ele pode ter notícia do meu noivado através de terceiros, embora seja pouco provável com o tipo de vida solitária que leva – isso eu não posso evitar – mas, por mim é que ele não deve ficar sabendo.
- E agora você mudou de opinião? – perguntou o pai, pôs o amplo jornal sobre o parapeito da janela e sobre os óculos, que cobriu com a mão.
- É, agora mudei de opinião. Se ele é um bom amigo, pensei comigo, então um noivado que me faz feliz é também uma felicidade para ele. Por isso não hesitei mais em anunciá-lo. Antes porém de remeter a carta, queria dizer isso a você.¹⁸

É neste momento, neste dizer, neste anúncio, que inicia a *inversão* do processo. Toda a racionalidade laboriosamente articulada, todas as razões aduzidas e não aduzidas, reúnem-se, a partir desse anúncio, em torno a um pólo de referência que as fará explodir na imbricação penosa com emoções moderadas que as constituem. O pai inicia sua arenga sobre a questão da verdade, sobre o tema da traição, coisas que “escapam ao controle”, evoca a imagem da mãe morta numa untuosa atribuição de culpa ao filho ingrato e pouco amoroso e conflui seu discurso a uma pergunta infinitamente simplória e infinitamente complexa:

- Georg – disse o pai esticando para os lados a boca desdentada -, ouça bem. Você veio a mim para se aconselhar comigo sobre esse assunto. Isso o honra, sem dúvida. Mas não é nada, é pior do que nada, se você agora não me disser toda a verdade. Não quero levantar questões que não cabem aqui. Desde a

¹⁸ V, p. 16.

morte da nossa querida mãe aconteceram certas coisas que não são nada bonitas. Talvez chegue a hora de também discuti-las – e talvez ela chegue mais cedo do que pensamos. Na loja muita coisa foge ao meu controle, talvez não pelas minhas costas – não quero agora supor que seja pelas minhas costas – não tenho mais força suficiente, minha memória começa a falhar, já não tenho visão para tudo isso. Em primeiro lugar, é o curso da natureza; em segundo, a morte da nossa mãe me abateu muito mais do que a você. Mas já que estamos falando desse assunto, dessa carta, peço-lhe por favor, Georg, que não me engane. É uma ninharia, não vale nem um suspiro, por isso não me engane. Você realmente tem esse amigo em São Petersburgo?

Georg levantou-se, embaraçado.¹⁹

Embaraço. A questão e a resposta são “uma ninharia, não valem nem um suspiro”, mas tudo se decide aí. A realidade normalmente concebida “normal”, está, *in toto*, posta em questão – argumento típico de Kafka em suas construções. *O baque é absoluto*. Nada mais parece se sustentar, pois tudo se liquefaz e se aninha no interior desta pergunta absolutamente disparatada e que contém toda a desconfiança do mundo – “você realmente tem esse amigo em São Petersburgo?”. De certo modo, tudo o que segue é a história do subsequente choque, do *embaraço* de Georg – apesar de toda a repugnância que recende de sua cuidadosa cronologia e detalhismo em relação aos fatos, justamente para evitar a incompreensão e, por fim, a *irracionalidade* – e da forma como este tenta, mobilizando todos os seus recursos mais amorosos, neutralizar a *fenda* que a pergunta abriu no esboço de discurso que se anunciava e que nada mais evitará que se transforme em uma espécie de buraco negro do sentido, transformada que é em expressão de puro poder. Aliás, também muito típico de Kafka – veja-se, por exemplo, os autoconsolos patéticos de Gregor Samsa, do médico rural e de Josef K., entre outros, quando se veem na situação precisa do anúncio de sua derrocada final – é a estrutura de negação vagamente neutralizante da qual Georg lança mão²⁰.

E, não obstante, toda a arenga de Georg, as pequenas justificativas que usa para cada futuro ato desde já abortado, a invectiva da

¹⁹ V, p. 16-17.

²⁰ Cf. V, p. 17-18.

novidade que significaria a reordenação completa do estado de coisas, como se tal anulasse o que acaba de – inelutavelmente – se anunciar, tudo isso é fundamentalmente inútil – o pai *não* se deitará na cama de Georg como o jovem desejaria para maior conforto do velho, tal retorno a um estado de coisas que nunca existiu realmente está fora de cogitação: chega sempre *tarde demais*. Segue-se então a reiteração da lúcida senilidade do pai, lucidez obstinada, excessivamente *clara*, de uma ideia que se choca com o desarrazoado do conteúdo. Emerge então, das profundidades da denúncia, a acusação mortal: *trapaceiro*. E não um trapaceiro ocasional ou por impulso, mas um trapaceiro contumaz, desde *sempre*, como que ontologicamente determinado:

Georg estava em pé bem ao lado do pai, que tinha deixado pender sobre o peito a cabeça de cabelos brancos e desgrenhados.

-Georg – disse o pai em voz baixa, sem se mover.

Georg ajoelhou-se imediatamente ao seu lado, viu nos cantos dos olhos do rosto cansado do pai as pupilas dilatadas se voltarem para ele.

-Você não tem nenhum amigo em São Petersburgo. Você sempre foi um trapaceiro e não se conteve nem diante de mim. Como iria ter justamente lá um amigo? Não posso de maneira alguma acreditar nisso.

- Pense outra vez, pai – disse George, erguendo o velho da cadeira e lhe tirando o roupão, enquanto o pai ficava em pé numa posição frágil. –Agora vai fazer três anos que meu amigo nos fez uma visita. Ainda me lembro que você não simpatizou muito com ele. Pelo menos duas vezes omiti de você a sua presença, embora ele estivesse sentado logo ali no meu quarto. Eu podia compreender perfeitamente sua aversão por ele: meu amigo tem muitas idiossincrasias. Mas depois você sem dúvida se entendeu bem com ele. Na ocasião fiquei muito orgulhoso porque você lhe deu atenção, assentiu com a cabeça e lhe fez perguntas. Se pensar um pouco, logo vai se lembrar. Daquela vez ele contou histórias incríveis sobre a revolução russa. Como por exemplo ter visto, numa viagem de negócios, durante um tumulto em Kiev, um padre, que no alto de uma sacada, havia cortado na palma da mão uma grande cruz de sangue, levantando-a enquan-

to conclamava a multidão. Você mesmo contou aqui e ali essa história para outras pessoas.²¹

Georg reúne todas as energias que lhe sobram após o embaraço, a conturbação que significou a afronta direta às suas boas intenções proferidas, e tenta, no limite de suas possibilidades, minimizar tal choque, lembrando presenças *dissimuladas* do amigo que se alternam com evidências cabais de sua existência, como o fato de que o próprio pai a evocava em suas histórias “a outras pessoas”, o desdizer anterior do pai ao seu próprio dito de agora. Georg é inteligente e utilizou todos os mecanismos que esta sua inteligência lhe fornece – como, por exemplo, conduziu o pai à impossibilidade da negativa da existência do amigo – *como se isso fosse o que realmente estava em questão*. Pois nenhuma inteligência, nenhuma razoabilidade, pode dar conta do que virá. Por enquanto, porém, é a evidente senilidade do pai que o preocupa, é a aparente impotência do velho de boca desdentada e olhar esgazeado que se constitui em uma acusação contra o filho descuidado:

Nesse meio tempo Georg tinha conseguido fazer o pai se sentar outra vez, despindo com cuidado a calça de malha que ele vestia sobre as ceroulas de linho, bem como as meias. A ver que a roupa de baixo não estava muito limpa, censurou-se por ter descuidado do pai²².

Das palavras às ações. Mas ações que dão lugar a um *sentimento terrível*, embora, a seguir, tudo pareça “estar bem”. As aparências de que as coisas estão bem se mesclam com sentimentos duvidosos, e desse cadinho emerge algo como a culpa. Inicialmente, porém, os acontecimentos reais assumem a aparência de farsa, pela própria culpa de Georg, e a farsa do pai, que joga o jogo proposto pelo filho ao olhá-lo de modo “não inamistoso”, se confunde com os acontecimentos reais; essa amálgama impossível é o lugar da última esperança de Georg:

Carregou nos braços o velho para a cama. Teve um sentimento terrível quando, ao dar uns poucos passos

²¹ V, p. 18-19.

²² V, p. 19.

até lá, notou que o pai estava brincando com a corrente do seu relógio. Não conseguiu colocá-lo logo na cama, tão firme ele se agarrava à corrente.

Mas mal o pai ficou na cama tudo pareceu estar bem. Ele mesmo se cobriu e depois puxou o cobertor bem acima dos ombros. Ergueu os olhos para Georg de um modo não inamistoso.

- Você já se lembra dele, não é verdade? – perguntou Georg enquanto lhe fazia um aceno de estímulos na cabeça.

- Estou bem coberto agora? – perguntou o pai, como se não pudesse verificar se os pés estavam suficientemente protegidos.

- Então você já se sente bem na cama – disse Georg, estendendo melhor as cobertas sobre ele.

- Estou bem coberto agora? – perguntou o pai outra vez; parecia estar particularmente atento à resposta.

- Fique tranquilo, você está bem coberto.²³

Chegou-se agora ao momento de decisão, onde toda névoa possível se converte num tipo de lucidez absoluta, delirante. Tudo o que antes aconteceu não foi senão o pálido prenúncio do que agora se precipita. *O pai usurpa doravante totalmente a palavra de Georg.* Não bastasse o desapontamento do desatino senil que o velho tinha manifestado há pouco a Georg, emerge agora o desatino perfeitamente lúcido do absoluto, num *espasmo* de força e poder. Sob qualquer aspecto que se observe, a voz do pai se constitui em uma *pronúncia da culpa* de Georg, em uma imputação total de impostura que apenas a um observador ocasional soa como mero desamor, na medida em que é realmente algo desmedidamente mais profundo, *radical*, inescapável:

- Não! – bradou o pai de tal forma que a resposta colidiu com a pergunta, atirou fora a cobertura com tamanha força que por um instante ela ficou completamente estirada no vôo e pôs-se em pé na cama, apoiando-se de leve só com uma mão no forro. – Você queria me cobrir, eu sei disso, meu frutinho, mas ainda não estou recoberto. E mesmo que seja a última força que tenho, ela é suficiente para você, demais para você. É claro que conheço o seu amigo.

²³ V, p. 19-20.

Ele seria um filho na medida do meu coração. Foi por isso que você o traiu todos esses anos. Por que outra razão? Você pensa que não chorei por ele? É por isso que você se fecha no seu escritório: ninguém deve incomodar, o chefe está ocupado – só para que possa escrever suas cartinhas mentirosas para a Rússia. Mas felizmente ninguém precisa ensinar o pai a ver o filho por dentro. E agora que você acredita tê-lo aos seus pés, tão submetido que é capaz de sentar em cima dele com o traseiro sem que ele se mova, o senhor meu filho se decidiu casar!²⁴

Não bastassem todas as cavilações de um filho traidor e indigno, a traição maior, usurpação de poder e conluio com uma mulher que trai pela sua própria presença a memória da falecida mãe, é finalmente anunciada. Tudo fica aterrorizantemente claro. Georg está agora esvaaziado, ante o absoluto da desrazão e do terror, de qualquer sentimento – exceto a comoção da distância que o amigo de São Petersburgo significa, uma distância perdida, a saudade do que se poderia ter realizado e está terminantemente interditado²⁵. De nada adiantam, porém, tais considerações mnemônico-psicanalíticas. A realidade se choca com a imaginação, atropela o sonho e o devaneio. O pai quer completar sua invectiva final, a descrição completa da traição da qual não há volta nem fuga, e para isso não bastam palavras, até gestos inusitados, explosões energéticas são necessárias:

- Mas olhe para mim! – bradou o pai, e Georg, quase distraído, correu até a cama para registrar tudo, mas ficou parado no meio do caminho.

- Só por que ela levantou a saia – começou o pai em voz de falsete -, só porque a nojenta idiota levantou a saia – e para fazer a mímica suspendeu tão alto o camisolão, que dava para ver na parte superior da coxa a cicatriz dos seus anos de guerra –, só porque ela levantou a saia assim, assim e assim, você foi se achegando, e para que pudesse se satisfazer nela sem ser perturbado, você profanou a memória da sua mãe, traiu o amigo e enfiou seu pai na cama para que ele não se movesse. Mas ele pode ou não se mover?

²⁴ V, p. 20-21.

²⁵ Cf. V, p. 20.

E, sem se apoiar em nada, passou a esticar as pernas para frente. Resplandecia de perspicácia.²⁶

“*Resplandecia de perspicácia*” – “*strahlte vor Einsicht*”, na bela expressão do original. Tudo o que virá é expressão de uma perspicácia *maníaca* em sua convicção, na Razão de sua certeza que abrange todos os espaços e tempos, apesar das patéticas ilusões de Georg, cada vez mais distraídas, fugazes, distantes – e, não obstante, recolhendo o que ainda sobra de sua vigília, recolhendo forças dispersas, que aninha num ponto preciso de *última defesa*.

Georg encolheu-se a um canto o mais possível distante do pai. Fazia já algum tempo tinha tomado a firme decisão de observar tudo de maneira absolutamente precisa, para não ser surpreendido num descaminho, seja por trás ou de cima para baixo. Lembrou-se nesse momento da decisão há muito esquecida e a esqueceu de novo, como um fio curto que se enfia pelo buraco de uma agulha.

- Mas seu amigo não foi atraído! – exclamou o pai, sublinhando a fala com o dedo indicador que se mexia de lá pra cá. – Eu era o seu representante aqui no lugar.²⁷

A “última defesa” faz água, e segue-se uma última e espasmódica expressão do incômodo de Georg. *Nem mesmo a expressão final de capitulação é autorizada*:

- Comediante! – gritou Georg sem conseguir se conter, reconheceu logo o erro e, com os olhos arregalados, mordeu – só que tarde demais – a língua com tanta força que se dobrou de dor.

- Sim, sem dúvida interpretei uma comédia! Comédia! Boa palavra! Que outro consolo restava ao velho pai viúvo? Diga – e no instante da resposta seja ainda o meu filho vivo – o que me restava, neste meu quarto dos fundos, perseguido pelos empregados desleais, velho até os ossos? E o meu filho caminhava triunfante pelo mundo, fechava negócios que eu tinha preparado, dava cambalhotas de satisfação e

²⁶ V, p. 21.

²⁷ V, p. 21-22.

passava diante do pai com o rosto circunspecto de um homem respeitável! Você acha que eu não o teria amado – eu, de quem você saiu?²⁸

“Comediante!” – tudo não passou de uma comédia, inclusive a encenação da própria comédia. A razão se utiliza de encenações – colocações em cena do que conta – para atingir seus fins. A razão só não se encerra ainda porque há algo a dizer, passado irrecuperável que mobiliza toda perda que se expressa na *precipitação mortal* na qual Georg se encontra – “você acha que eu não o teria amado...?”. A Georg resta cada vez menos – talvez a esperança de uma queda antes da queda que se anuncia. Mas até mesmo este gesto do pai faz parte da comédia; e a comédia não é senão a antecâmara do embate final de forças:

“Agora vai se inclinar para a frente”, pensou Georg. “Se ele caísse e rebentasse!” Essa palavra passou zunindo pela sua cabeça.

O pai se inclinou para a frente, mas não caiu. Uma vez que Georg não se aproximou como ele esperava, endireitou o corpo outra vez.

- Fique onde está, não preciso de você! Julga que ainda tem força para vir até aqui e que só não faz isso porque não quer. Cuidado para não se enganar! Continuo sendo de longe o mais forte. Sozinho eu talvez precisasse recuar, mas sua mãe me transmitiu a energia que tinha, liguei-me ao seu amigo de uma forma estupenda e tenho aqui no bolso a sua clientela!

“Até no camisolão ele tem bolsos!”, disse Georg a si mesmo; achava que com essa observação podia tornar-lhe a vida impossível no mundo inteiro. Pensou assim só por um instante, pois continuava esquecendo tudo.²⁹

A Georg resta agora apenas o seu foro íntimo, embora já devassado pelos acontecimentos, de constatações fugazes e pequenas estupefações – e aqui temos, novamente, uma estrutura notável e recorrente da escrita kafkiana, especialmente n’O *processo*, entre as obras maiores: por maior que seja o choque, ocorre a surpresa por detrás do choque, numa expressão de vida da banalidade e do *desproporcional*

²⁸ V, p. 22.

²⁹ V, p. 22-23.

aos acontecimentos, uma espécie de frêmito subjetivo de vida fugaz, precária, mas que se obstina em não desaparecer completamente por mais arrasada que já esteja.

Agora os acontecimentos se precipitam. Nada absolutamente é como parece ser. A comédia é apenas uma primeira camada da realidade. Toda a racionalidade não fez senão se transformar em obsessão por seu objetivo, em conjuração vital. Tarde demais, sempre tarde demais, Georg compreende, finalmente, que não pode lutar contra o absoluto, *pois o absoluto já aconteceu fora de qualquer tempo, já foi pronunciado*, ou, na pueril compreensão de Georg, “sempre estive à espreita”, sempre expresso, porque o absoluto se mostra como toda e qualquer possibilidade de expressão, preenche todos os espaços da racionalidade. *Só cumpre agora proferir a sentença absoluta*, desde sempre escrita no ser de Georg.

- Pendure-se na sua noiva e venha ao meu encontro! Vou varrê-la do seu lado, você não imagina como!

Georg fez caretas como se não acreditasse nisso. O pai simplesmente acenou com a cabeça, acentuando a verdade do que estava dizendo, em direção ao canto de Georg.

- Como você hoje me diverti quando veio perguntar se devia escrever ao seu amigo sobre o noivado! Ele sabe de tudo, jovem estúpido, ele sabe de tudo! Escrevi a ele porque você se esqueceu de me tirar o material para escrever. É por isso que há anos ele não vem, ele sabe de tudo cem vezes mais do que você mesmo, amassa sem abrir as suas cartas na mão esquerda enquanto com a direita segura as minhas diante dos olhos para ler.

De entusiasmo, arremessou o braço sobre a cabeça.

- Ele sabe de tudo mil vezes melhor! – gritou.

- Dez mil vezes! – disse Georg para ridicularizar o pai, mas já na sua boca as palavras ganharam uma tonalidade mortalmente séria.

- Estava aguardando há anos que você viesse com essa pergunta. Você acha que eu me preocupava com qualquer outra coisa? Você acha que leio jornais? Olha aí – e atirou na direção de Georg uma folha de jornal que de algum modo tinha sido carregada para a cama – um jornal velho, com um nome já completamente desconhecido de Georg.

- Quanto tempo você levou para amadurecer! Sua mãe precisou morrer, não pôde viver o dia da alegria, o amigo se arruinando na Rússia – três anos atrás ele já estava amarelo de jogar fora – e quando a mim você está vendo como vão as coisas. É para isso que tem olhos!

- Então você ficou à minha espreita – bradou Georg. Compassivamente disse o pai, de passagem:

- Provavelmente você queria dizer isso antes. Agora já não dá mais.

E em voz alta:

- Agora portanto você sabe que existia além de você, até aqui sabia apenas de si mesmo! Na verdade você era uma criança inocente, mas mais verdadeiramente ainda você era uma pessoa *diabólica!* *Por isso saiba agora: eu o condeno à morte por afogamento!*³⁰

Desde um jornal velho, um passado ancestral que Georg não já desconhece completamente, tudo estava escrito. O tempo dilatou-se infinitamente, pois se determinou completamente na sentença; porém, contraiu-se simultaneamente neste Dito definitivo. O Absoluto significa que não há nada absolutamente a fazer, senão com ele coincidir:

Georg sentiu-se expulso do quarto, levando ainda nos ouvidos o baque com que o pai, atrás dele, desabou sobre a cama. Na escadaria, sobre cujos degraus passou correndo como se fosse por cima de uma superfície oblíqua, atropelou a criada que se dispunha a subir para arrumar a casa pela manhã

– Jesus! – exclamou ela, cobrindo o rosto com o avental, mas ele já tinha desaparecido. No portão do prédio deu um pulo, impelido sobre a pista da rua em direção à água. Já agarrava firme a amurada, como um faminto a comida. Soltou por cima dela como o excelente atleta que tinha sido nos anos de juventude, para orgulho dos pais. Segurou-se ainda com as mãos que ficavam cada vez mais fracas, espiou por entre as grades da amurada um ônibus que iria abafar com facilidade o barulho da sua queda e exclamou em voz baixa:

³⁰ V, p. 23-24.

- Queridos pais, eu sempre os amei – e se deixou cair. Nesse momento o trânsito sobre a ponte era praticamente interminável.³¹

O veredicto foi pronunciado, pronunciado absolutamente, detendo definitivamente a linguagem e seu tempo, ou seja, decretando a morte. Cumpre-se. Toda a voz ensurdece, todo ouvido emudece. Tudo se confunde absolutamente na Totalidade realizada. Tempo *paralisado* no Dito definitivo.

III

Levinas e a temporalidade do Dizer

“Porque o lapso de tempo o é também do irrecuperável, do refratário à simultaneidade do presente, do irrepresentável, do imemorial, do pré-histórico. Antes que as sínteses de apreensão e de reconhecimento, realiza-se a ‘síntese’ absolutamente passiva do envelhecimento. É por ele que o tempo se passa.”³²

Em sua obra magna *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Levinas apresenta análises sofisticadas da distinção que referimos na Introdução entre o Dito e o Dizer. Essa distinção é fundamental para que se entenda a linguagem como algo mais do que um encadeamento lógico de signos ou conceitos. Exporemos a seguir alguns aspectos centrais de seu argumento.

Obcecados que somos pelo poder extraordinário de nosso *logos* nomeador, que, por atos de discernimento poderoso e classificador, separa ser e não-ser, permitindo o surgimento do conceito e da ciência³³, olvidamos frequentemente que a *linguagem pressupõe a temporalidade*, ou seja, que a linguagem, em sentido próprio, é a verbalidade própria do verbo – o tempo. Na inspiração direta de Franz Rosenzweig, poderíamos destacar desde já que toda narrativa *inicia*

³¹ V, p. 24-25.

³² AE, p. 66.

³³ Cf. SOUZA, R. T., “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história mult centenária”, in: SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 189-208.

pelo seu início, que toda história narrada refere à sua *origem* que não é mera presença – “aconteceu certa vez”, ou, na fábula, “era uma vez” –, que todo o memorável o é apenas no sentido de um esforço intelectual de reatualizar o *já inscrito* no real – inscrito que nenhuma sentença ou enunciado des-escreve, des-inscreve, de sua própria realidade, assim como com relação a um bebê já nascido – ainda que tenha sobrevivido apenas alguns minutos após seu nascimento – nenhuma força concebível pode fazer como que *não tenha* nascido³⁴. Perceber tal fato, tal evento no seu acontecer, corresponde a re-atribuir ao verbo sua verbalidade dispersa ou errante entre enunciados que se dão como cadeias de conceitos, de nomes. É, pelo verbo, na brevidade do desencontro do idêntico consigo mesmo, ou seja, no fulcro temporal, que a tautologia é evitada:

O verbo, entendido como nome que designa um acontecimento, aplicado à temporalização do tempo, a faria ressoar como acontecimento, quando todo acontecimento supõe já o tempo, sua modificação sem mudança; a defasagem do idêntico, formigando por detrás das transformações (...). Mas o verbo alcança sua própria verbalidade quando cessa de nomear ações e acontecimentos, quando cessa de nomear. É aí que a palavra “tem modos” (“a des façons”) únicos em seu gênero, irreduzível à simbolização que nomeia ou evoca.³⁵

A palavra vibra por entre seus significados *no tempo*, modaliza-se – eis sua verbalidade primigênia, o que impede sua neutralização, e que impede, igualmente, que ela se identifique totalmente consigo mesma, ou seja, que se anule enquanto palavra *a ser dita*. O ser “não é” si mesmo a não ser na sua verbalização, no seu acontecer no tempo, ou seja, no tempo que é seu acontecer:

Entre o verbo e o ser – ou a essência do Ser – a relação não é aquela própria do gênero à espécie. A essência – a temporalização – é a verbalidade do verbo. O ser,

³⁴ Cf. ROSENZWEIG, Franz. “Das neue Denken”. In: ROSENZWEIG, Franz. *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III). Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984, p. 139-161.

³⁵ AE, p. 60-61.

do qual se quer sugerir sua diferença em relação ao ente, o estranho prurido temporal, a modificação sem mudança (mas, nele, se recorre a metáforas tomadas do temporal e não do tempo, metáforas como processo ou ato de ser, como desvelamento), tal ser é o verbo mesmo. A temporalização é o verbo do ser.³⁶

O que temos, então, é uma re-iteração (meta)lógica do ser em seu acontecer, antes de qualquer fixação de conceitos – conceitos que derivam, exatamente, da fixação de referências intelectuais relativamente sólidas no decorrer dos acontecimentos, de forma a que certos acontecimentos sejam de algum modo re-vividos ou pre-vistos em um determinado enunciado como, por exemplo, em uma hipótese científica que retira do fluxo do acontecer aquilo que é conceitualmente relevante e comunicável desses acontecimentos. A esse *acontecer* do ser na temporalidade podemos denominar, exatamente, *linguagem* – pois

a linguagem não se reduz... a um sistema de signos que duplicam os seres e as relações – concepção que se imporia se a palavra fosse Nome. A linguagem é, antes, excrescência do verbo. E é já como verbo que conteria a vida sensível – temporalização e essência de ser. A sensação vivida – ser e tempo – se escuta já desde o verbo.³⁷

Porém, a linguagem, em sua expressão mais superficial, ou seja, codificada, se apresenta principalmente *como cadeia coerente de enunciados de identidades*; sua interpretação mais fácil e evidente é a identificação, ou seja, a *re-afirmação* da congruência do dito consigo mesmo, a *re-nomeação* que se compraz em corresponder exatamente ao que pretende dizer em seu enunciado – o que normalmente se pode chamar precisão conceitual, o que acontece quando “algo” é identificado como “algo”, “isso” é identificado *com* “isso”:

Mas a linguagem é também um sistema de nomes. Na fluência verbal ou temporal da sensação, a denominação designa ou constitui identidades. Através da claridade que a temporalização abre no sensível,

³⁶ AE, p. 61.

³⁷ AE, p. 61.

ao descobri-lo por seu próprio passado e ao reuni-lo mediante a retenção e a memória – reunião que Kant sem dúvida percebia antes de toda idealização do sensível nas diversas sínteses da imaginação – a palavra identifica “isso como isso” e assim enuncia a idealidade do mesmo em meio ao diverso (...) A palavra é nomenclatura tanto quanto denominação ou consagração “disto como isto” ou “disto como aquilo” – dizer que é também entendimento e escuta absorvidos no dito, obediência no seio do querer (“pretendo dizer isto ou aquilo”), kerigma no fundo de um fiat. Antes de toda recepção, um já dito anterior às línguas expõe a experiência ou a significa (propõe e ordena) em todos os sentidos do termo, oferecendo assim às línguas históricas faladas pelos povos um lugar, permitindo-lhes orientar e polarizar a seu gosto a diversidade do tematizado.³⁸

Pois a identificação não é o fruto de uma arbitrariedade qualquer, mas a expressão de um instante inconfundível, o momento do acontecimento que se autoconsagra, ao consagrar, pela linguagem Dita, o real percebido; essa é a razão pela qual todo dito ou enunciado, antes de ser meramente dito ou enunciado, é desde sempre *já dito*, já dado que assume consciência de realidade. Assim, a identificação não é conhecimento, mas re-conhecimento, conhecimento qualificado pela congruência (identificatória) entre o conceito e o que ele designa em um determinado âmbito de significação, pois “a identificação é kerigmática. O dito não é simples signo ou expressão de um sentido: antes, proclama e consagra isto enquanto isto”³⁹. Em outros termos, o que é necessário ressaltar é que estamos às voltas, em última instância, com uma *intriga da identidade* acutilada pelos desafios do tempo: jogo de cambiantes que se reencontram na parte “resistente” (ou seja, que resiste ao perecer que acompanha o que existe) do percebido. Não se trata, ainda uma vez, de arbitrariedade, mas de vocação que designa o ser que cabe ao conceito e o conceito que cabe ao ser: identificação, “jogo lógico da consciência”:

No sensível como vivido, a identidade se mostra, se faz fenômeno, pois no sensível como vivido se

³⁸ AE, p. 61-63.

³⁹ AE, p. 62.

entende e “ressoa” a Essência – lapso de tempo e memória que o recupera, consciência; o tempo da consciência é ressonância e entendimento do tempo. Mas esta ambiguidade e esta função gnosiológica da sensibilidade – esta ambiguidade do entendimento e da intuição que não esgota a significação do sensível e da imediatez – é seu jogo lógico e ontológico como consciência. Jogo que não se inicia por capricho e cujo horizonte é necessário mostrar; mas jogo que não descobre as responsabilidades que o suscitam. Ao analisar o sensível em meio à ambiguidade da duração e da identidade, que já é a ambiguidade do verbo e do nome que relampeja no Dito, o encontramos já dito.⁴⁰

E, por sua vez, tal intriga de identidade simultaneamente significa e é possibilitada por uma *detenção do tempo*, com o que chegamos ao coração do argumento. Ocorre, na precisão que conceitualiza corretamente o ser que se apresenta ao intelecto, uma recriação da própria ideia de consciência; consciência é, agora, o retorno do já Dito a si mesmo pela consagração do Dito, na qual se dilui o imponderável daquilo que sustenta o Dito – o Dizer. Pois “é no *já dito* que as palavras – elementos de um vocabulário historicamente constituído – encontrarão sua função de signos e um uso, e farão pulular todas as possibilidades do vocabulário”⁴¹. A detenção do tempo, por seu lado, não é algo sem consequências ou alguma veleidade intelectual, mas, simultaneamente, uma necessidade do Dito e a decretação da morte do Dizer por presumida absorção no desde sempre já Dito redescoberto, identificado no enunciado de realidade, ou seja, naquilo que torna o Dizer – o tempo – supérfluo:

A linguagem atuou e o Dizer que portava este Dito, mas que ia mais longe, se absorveu e morreu no Dito – se inscreveu (...) Na remissão ou detenção do tempo, o Mesmo modificado se retém quando está a ponto de se perder, se inscreve na memória e se identifica; se diz. Vivências, “estado de consciência”, o ser designado por um substantivo é de-tido, segundo o tempo do vivido, em vida, em Essência, em ver-

⁴⁰ AE, p. 63-64.

⁴¹ AE, p. 65.

bo; mas, mediante a claridade que abre a diástase da identidade, mediante o tempo, o Mesmo encontra o Mesmo modificado – isto é a consciência.⁴²

De algum modo, o nascimento da consciência do Dito enquanto tal significa necessariamente o anúncio de uma morte, a morte daquilo que não é ele – o Dizer. Essa é a razão pela qual é possível conceber uma hipótese científica: ao destacar, no campo do real percebido, aquilo que se presta à conceitualização *fora do tempo* – de modo que uma determinada experiência científica é repetível na medida em que se repetirem ou forem reproduzíveis as condições dadas – a hipótese tem de, necessariamente, abdicar da mutação concreta do real, de sua concretude temporal da qual o que se presta à conceitualização foi retirado. Não há convivência pacífica possível entre o Dito e o Dizer, pois o Dito só é possível se significar propriamente uma detenção – uma *interdição* – do Dizer imponderável que não cabe nele, no Dito. Em suma, temos aqui a origem da concepção de linguagem tal como é normalmente compreendida, ou seja, como articulação lógica entre Ditos que pressupõe necessariamente a exclusão daquilo que não cabe no Dito, ou seja, de sua própria origem, do tempo de seu nascimento. A identidade é a negação do tempo de nascimento, pois só pode ocorrer nascimento no interstício entre a identidade e o que não é ela, ou seja, em alguma instância pré-identificatória, *diferencial* no sentido de Derrida, incompleta em termos de autoclarificação identificatória, de Identidade. O fluxo contínuo do nascimento – o tempo – é continuamente reabsorvido no Dito que se re-diz porque se re-identifica, se reencontra consigo mesmo. O decorrer do tempo se inverte em um seu simulacro; tempo, agora, é o processo de re-incorporação da potência do Dizer na potência consolidada do Dito:

A identidade dos entes remete a um dizer teleologicamente orientado ao kerigma do dito e absorvendo-se nele até o ponto de se fazer esquecer; remete a um Dizer correlativo do Dito ou que idealiza a identidade do ente constituindo-o também, recuperando o irreversível, coagulando a fluência do tempo em um “algo”, tematizando, doando um sentido, tomando posição ante este “algo” fixado no presente, re-presentando-o

⁴² AE, p. 64.

e arrancando-o deste modo à labilidade do tempo. O Dizer, dirigido ao Dito e se absorvendo nele, correlativo do Dito, nomeia um ente na luz ou na ressonância do tempo vivido que deixa aparecer o fenômeno, luz e ressonância que podem, por sua vez, se identificar em um outro Dito.⁴³

Teremos chegado, então, ao termo da possibilidade da linguagem, mesmo do discurso? Consistirá a linguagem, finalmente, não mais do que na descrição das formas de identificação e re-identificação da realidade consigo mesma, ou seja, do reencontro do Mesmo consigo mesmo – da totalização? Ou o próprio processo de totalização, a crescente lucidez compreensiva da Totalidade carrega em si o germe de sua desagregação, ao pressupor sua identificação com tudo o que não é ela – o que por sua própria lógica autodefinidora é insustentável, pois a Totalidade finalmente só se compreende em contraste com o que não é ela, e, portanto, se não há nada fora dela, ela não se compreende absolutamente?⁴⁴

No que aqui nos concerne, a análise do que temos designado genericamente por “Totalidade” não se dirige a modalidades sofisticadas ou abrangentes de compreensão da questão das totalizações como sintoma cultural ou ponto de inflexão da(s) racionalidade(s) – tarefa a que nos propusemos em outros escritos⁴⁵ – mas, simplesmente, ao tema da linguagem e seus sentidos. Partimos, assim, daquilo que constitui uma das questões norteadoras da problematização do Dito enquanto repositório fechado de sentido, no entender de Levinas:

A sensibilidade na qual as qualidades das coisas se transformam em tempo e em consciência – independentemente do espaço não-sonoro no qual elas têm toda aparência de se desenrolar em um mundo mudo – já não foi dita? Não se pode entender o

⁴³ AE, p. 64-65.

⁴⁴ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação* – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p. 15-29.

⁴⁵ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação* – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996; *O tempo e a Máquina do Tempo* – estudos de filosofia e pós-modernidade, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998; *Sentido e Alteridade* – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000; *Razões plurais* – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004; *Em torno à Diferença* – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

como de suas variações qualitativas a partir do verbo enunciado? As sensações nas quais se vivenciam as qualidades sensíveis não ressoam adverbialmente e, mais precisamente, como advérbios do verbo ser? Deste modo, se pudessem ser surpreendidas aquém do Dito, não revelariam uma outra significação?⁴⁶

Linguagem que diz *antes* de si mesma, antes de sua compreensão como linguagem propriamente, “aquém do Dito”, aquém que trai sentidos e significações que, uma vez carreados para o âmbito da explicação de sentidos que significa a análise dos enunciados, dos Ditos, já não são recuperáveis; linguagens que dizem sem nem ainda dizerem, ao nascerem como *possibilidade* de linguagem – todas as entrelinhas que a procura por clareza renegou ao olvido ou à insignificância – tudo aquilo de que se alimenta, por exemplo, a literatura e a arte – essas linguagens se anunciam desde sua sombra ou não-presença, desde suas intenções abortadas. Não o fazem, porém, para estabelecer uma guerra de sentido com as ideias claras e distintas que habitam o domínio da racionalidade normal, mas para estabelecer, por fidelidade à sua existência que desafia a promulgação implícita ou explícita de sua não-existência, e *apesar* dessa promulgação, um arco compreensivo mais amplo que aquele gerado pela análise exclusiva das expressões de linguagem que os conceitos constituem. Quem diz algo, ao ter a intenção de dizer já está dizendo muitíssimo: está se aproximando do destinatário do seu verbo, está franqueando a distância infinita da mudez que não necessita apenas de palavras para ser rompida. O dizer original é não apenas a quebra do círculo tautológico potencial ou real no qual pode mergulhar a linguagem reduzida a seus elementos imediatamente percebidos, a seus conceitos e entrelaçamentos, mas é igualmente impossibilidade de conceber esta configuração totalizante, pela percepção de que a própria linguagem nunca diz nada apenas para si mesma, ou seja, só fala, a rigor, a um Outro. A linguagem é, em certo sentido, uma particular oferta de acordo, todavia

...um acordo que somente é possível de modo semelhante a um arpejo, o qual, longe de desmentir a inteligibilidade, é a própria racionalidade da significação mediante a qual a identidade tautológica – ou o Eu

⁴⁶ AE, p. 61.

– recebe o ‘outro’ e toma para ele o sentido de uma identidade insubstituível ao ‘dar-se’ ao outro.⁴⁷

Isso porque é possível perceber, no núcleo daquilo que anima a linguagem, na sua origem energética, uma dimensão clara de flexibilização das modalidades de inteligibilidade; a linguagem nunca é apenas o que é descritível por sua análise, mas sempre, também e anteriormente, as *intenções* que a animam, que *movem* o Dizer que conflui, na multiplicidade de sua expressão, em Ditos analisáveis multiplicidade que configura, finalmente, este Dizer mesmo, a pulsão de sua verbalidade temporal:

A significação da percepção, da fome, da sensação, etc., como noções, significa pela correlação de termos na simultaneidade de um sistema linguístico. Ela deve ser distinguida da significância do “um-para-o-outro” – do psiquismo que anima a percepção, a fome e a sensação. Aqui a animação não é uma metáfora, mas, se é que se pode falar assim, uma designação do paradoxo irreduzível da inteligibilidade: do outro no mesmo, do tropo do “para-o-outro” em sua inflexão prévia. Significação na significância mesma, fora de todo sistema, antes de toda correlação, acordo ou paz entre planos que, uma vez que se os tematiza, estabelecem uma clivagem irreparável que, como os vocábulos com diérese, mantêm um hiato sem elisão, duas ordens cartesianas – corpo e alma – que carecem de espaço comum para se tocarem, carecem de qualquer topos lógico para formar um conjunto.⁴⁸

...eis aqui a redução do Dito ao Dizer para além do logos. É possível demonstrar que não há questão do Dito e do ser senão porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam por justiça. Só assim se fará justiça ao ser; só assim se poderá compreender a afirmação, estranha se se a toma ao pé da letra, de que pela injustiça “ficam abalados os fundamentos da terra”.⁴⁹

⁴⁷ AE, p. 113.

⁴⁸ AE, p. 113.

⁴⁹ AE, p. 77.

Chegamos agora ao núcleo de nossa análise. A sua expressão mais formal inverte, nos termos de Levinas, a compreensão da linguagem como versão ao Ser, o que não é pouca coisa; estamos já às voltas com a inversão da primazia do ontológico – da linguagem que refere o Ser – em favor da preeminência do ético – do *sentido* que assume ou deve assumir essa referência ao Ser, o seja, o Dizer:

Mas o poder de dizer, no homem, qualquer que seja sua função rigorosamente correlativa do Dito, está a serviço do ser? Se o homem não fosse mais que Dizer correlativo do logos, a subjetividade poderia ser compreendida como um valor de função ou um valor do argumento do ser. Mas a significação do Dizer vai além do Dito; não é a ontologia que suscita o sujeito falante; ao contrário, é a significação do Dizer, que vai além da essência reunida no Dito, que poderá justificar a exposição do ser ou a ontologia.⁵⁰

E, por sua vez, a expressão do conteúdo efetivo da questão a que tal análise nos conduziu, nos leva ainda mais longe: exige uma interpretação que apenas superficialmente pode parecer dispensável ou leviana. Pois a questão, em sua máxima profundidade é: o que quer o Dizer *realmente* dizer? O que *deseja* quem diz algo? A formulação clássica desta questão, remontando a Platão e, especialmente, ao diálogo entre Santo Agostinho e seu filho Adeodato, reveste-se de novas roupagens e renasce mais viva do que nunca.

A essa questão, é possível avançar já uma resposta que não a trai: quem diz algo – o Dizer – *deseja justiça*. Justiça para si, justiça para o Dizer, tempo de Dizer, intimidade do Dizer antes de toda expressão, mas que já é expressão de sua intencionalidade mais própria. Quem diz algo deseja que o já Dito não englobe a priori seu Dizer, ou seja, que seu Dizer seja vivo, tenha realidade vital, e não meramente formal ou burocrática. Tal significa: quem diz algo deseja que seu Dito seja levado a sério pelo acolhimento que tal Dito merece e que não pertence ao âmbito do mesmo: deseja que seu Dizer seja uma *expressão* da necessidade de justiça para

⁵⁰ AE, p. 66. Segue Levinas: “O imemorial não é o efeito de uma debilidade da memória, de uma incapacidade para franquear os grandes intervalos de tempo, para ressuscitar passados excessivamente profundos. É a impossibilidade para a dispersão do tempo de reunir-se no presente, a diacronia insuperável do tempo, algo para além do Dito. Não é uma debilidade da memória que constitui a diacronia, mas a diacronia que determina o imemorial” (Id., *ibid.*).

com o Dito. Em suma, quem diz algo, antes de mais nada, *diz necessitar*, desejar justiça; todo o demais daí decorre. Essa é a inteligibilidade primeira do Dizer, sua intencionalidade originária – expressar que *nem tudo* ainda foi dito – pois que o tempo se dá – e que, portanto, *há tempo* para, pelo dizer, pela correspondência ao Dizer, manter viva a procura pela justiça – pois “o tempo certo está aí” (Rosenzweig). Temos aqui, portanto, pela análise do binômio Dito-Dizer, uma nova concepção de linguagem, ou a expressão da temporalidade que ela (nos) constitui e que por ela se (nos) constitui, em sua intenção para além da articulação lógica de conceitos: *linguagem, em suas dimensões mais elementares e decisivas, ainda antes da fixação conceitual, é a procura pela justiça e a expressão temporal de seu desejo*, ou de sua “loucura por”, como diria Derrida. Linguagem é o desejo de Justiça, é o que nós somos, ou seja, tempo de expectativa e tempo de construção de justiça⁵¹. Essa é a razão pela qual muitas das mais eloquentes linguagens são *mudas*, ou pela qual um simples murmúrio visceral pode ser mais eloquente que o mais elaborado dos discursos. Pois a linguagem – muito além da corrente linguagem falada (ou, por derivação, da escrita), muito além da inteligibilidade clara e distinta que, supomos, toda linguagem deve portar – se constitui na única expressão daquilo que somos em termos de profundidades: *temporalidade e sentido de temporalidade*. Talvez o *Dizer* seja a única forma de dizer o que subjaz a todo pensar: o *Tempo*, ou seja, o real.

⁵¹ Defendemos alhures, na trilha de outros autores, a tese de que o que nos constitui anteriormente a qualquer espessura ontológica é a *ancestralidade do desejo por justiça*, para nós, para os outros, para todos os outros, para nós *com* os outros. Cf., entre outros textos, especialmente: SOUZA, R. T. *Justiça em seus termos* – dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

RACISMO, RECONHECIMENTO, RESPEITO: AXEL HONNETH E O DÉFICIT FENOMENOLÓGICO DA TEORIA CRÍTICA

Nythamar de Oliveira, PUCRS¹

“The pragmatists never really developed an adequate discourse for dealing with the tangled issues of class, race, and gender.” Richard J. Bernstein, “The Resurgence of Pragmatism,” *Social Research* 59 (1992): 829–30.

I

A chamada guinada pragmática (*pragmatic turn*) em teoria crítica, identificada em autores tão diversos quanto Habermas (a partir dos anos 80), Honneth, Fraser e Benhabib, assinala não apenas a passagem de uma segunda geração a uma terceira que promete saldar um déficit sociológico-político, mas acima de tudo uma reformulação do problema moderno da subjetividade em sua concretude social (não apenas objeto de uma ontologia social, mas de uma psicologia do desenvolvimento e de uma hermenêutica da subjetivação) e do problema correlato da intersubjetividade (co-constitutiva, autoconstitutiva, histórica e narrativamente autocompreendida). Ao contrário de abordagens que apenas ofereciam releituras de Hegel e de problemas relativos à *Sittlichkeit*, novos *rapprochements* com autores tão distintos quanto Mead, Dewey, Sartre, Foucault e Derrida permitiram que Honneth, Fraser e Benhabib desvelassem um verdadeiro déficit fenomenológico da teoria crítica, através de suas respectivas teorias do reconhecimento, da justiça redistributiva e da cultura cosmopolita (Rush, 2004). Desde as suas primeiras interlocuções com a segunda geração da teoria crítica nos anos 70, Dick Bernstein vislumbrou o que seria mais tarde consolidado como uma guinada pragmático-linguística na articulação entre teoria e práxis em Habermas, em grande parte influenciado pelas leituras de pensadores pragmatistas como Peirce, Dewey, Mead, Kohlberg e Rawls. As pesquisas sociais e constatações empíricas de “*thick descriptions*” não logram dar conta da normatividade inerente às complexas formas de vida social,

¹ Uma versão original desse paper foi apresentada no GT “Teorias da Justiça” no XIV Encontro Nacional da Anpof, em Águas de Lindoia, SP, em 5 de outubro de 2010.

padrões culturais e valorativos do mundo da vida, mas servem para nos indicar “pistas” (*Leitfäden, phenomenological leading clues*) significativas. Tanto na fenomenologia hegeliana quanto na husserliana, tais pistas remeteriam a uma subjetividade idealista ou transcendental, segundo um modelo solipsista de filosofia da consciência a ser superado pela crítica materialista da historicidade e seus processos de reificação social. Segundo o próprio Habermas, uma das grandes lições pragmatistas de Bernstein para a teoria crítica consiste precisamente em destranscendentalizar a guinada linguístico-pragmática já iniciada por Wittgenstein e Heidegger no início do século passado, indo na direção de uma verdadeira “guinada pragmatista”.² O programa teórico-crítico da filosofia social do século XXI deve, portanto, radicalizar a postura pós-metafísica esboçada na quere-la positivista herdada pela segunda geração da Escola de Frankfurt com relação à primeira sem perder de vista o desafio normativo de processos emancipatórios. Em particular, creio que a recepção latino-americana da teoria crítica deve seguir a orientação pragmatista da última geração, sobretudo quanto ao resgate hermenêutico da normatividade, inerente ao chamado déficit fenomenológico, como o encontramos na concepção de cultura e seus correlatos “identidade cultural”, “identidade étnico-racial”, “identidade de gênero” etc. É precisamente neste contexto normativo que gostaria de situar a minha investigação filosófica sobre o racismo.

Ao contrário do que pretendem alguns teóricos sociais, creio que o problema moral do racismo e das relações sociais no Brasil está longe de ter sido esgotado em discussões acerca do sistema de cotas, ação afirmativa e políticas distributivas. O problema étnico-racial não consiste tanto em reduzir as relações sociais a uma dicotomia bipolar branco-negro, a conceitos racializados ou a concepções pseudocientíficas de raça, pela importação de categorias americanas ou europeias, mas na própria autocompreensão de uma identidade cultural que passa inevitavelmente pela construção de elementos raciais, manifestos em práticas racistas de exclusão social, desrespeito e falta de reconhecimento. Como seria simplesmente impossível explorar todos os diferentes aspectos teórico-conceituais que têm sido tematizados em debates sobre a questão racial no Brasil, gostaria de focar unicamente o problema

² Cf. o ensaio de Habermas dedicado ao seu mais importante interlocutor pragmatista americano, “The Moral and the Ethical: A Reconsideration of the Issue of the Priority of the Right over the Good”, in Seyla Benhabib & Nancy Fraser (eds), *Pragmatism, critique, judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, MIT Press, 2004, pp. 29-44.

moral da normatividade que subjaz a concepções sociais e políticas pertinentes para uma teoria crítica da justiça. Estou assumindo, assim, um posicionamento pragmático, seguindo um “*pragmatic/pragmatist turn*” na teoria crítica da sociedade que a aproxima de problemas culturais, onde situo o problema moral do racismo, notadamente na terceira geração de pensadores tais como Axel Honneth, Rainer Forst, Nancy Fraser e Seyla Benhabib. A minha concepção pragmatista do “déficit fenomenológico da teoria crítica” aplicada a uma leitura antirrealista do problema moral do racismo foi originariamente formulada em comunicações apresentadas em três eventos distintos no Cebrap (*Colloquium on Inequalities in the World System*, setembro 2009), no IV Simpósio Internacional sobre a Justiça (outubro 2009) e na University of Oregon (fevereiro 2010) e que estão publicadas, em duas versões complementares, na Revista *Civitas* e na *Newsletter da American Philosophical Association (Fall 2010, Volume 10, Number 1)* disponibilizadas online.³

II

A fim de evitar uma definição dogmática de raça e etnia de forma a responder ao problema da normatividade inerente à crítica do racismo, creio que podemos adotar uma argumentação construcionista social fraca ou mitigada (*weak social constructionist*) que corresponde *grasso modo* aos mais recentes trabalhos de cientistas sociais, historiadores e teóricos empíricos sobre identidade étnico-cultural e problemas raciais, particularmente em nosso contexto latino-americano. Como George Reid Andrews formulou em termos explícitos, “raça não é um fato científico, mas uma construção social, cultural e ideológica.”⁴ Ou como observou Naomi Zack, “não há fatos científicos sobre a raça que apoiam o conceito ordinário de raça. Existem fatos históricos sobre a raça como conceito social.”⁵ O problema moral da normatividade (assim como os seus correlatos no direito e na política) deve ser, com efeito, sistematicamente revisitado à luz de juízos reflexivos sobre fatos históricos cujo teor normativo foi recalcado pela memória triunfante da história dos vencedores, por exemplo, o fato de que durante séculos a escravidão tenha sido moral-

³ Cf. <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/6897/5024>; http://www.apaonline.org/documents/publications/v10n1_Hispanic.pdf

⁴ ANDREWS, George Reid. *Afro-Latin American: 1800-2000*. Oxford University Press, 2004, p. 06

⁵ ZACK, Naomi. *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 10.

mente aceitável para ocidentais e orientais, assim como a exclusão social de mulheres e minorias étnicas. A ideia rawlsiana do equilíbrio reflexivo em sentido amplo (*wide reflective equilibrium*) pode ser aqui evocada no intuito de calibrar os nossos juízos ponderados e intuições morais de um mundo social vivido, como numa abordagem hermenêutica da socialidade. Desde um ponto de vista analítico-filosófico, seria, igualmente, demasiado simplista pretender eliminar o termo “raça” de todo discurso científico (por exemplo, em história natural, evolução social e etnologia) e do uso cotidiano ou da linguagem ordinária (*folk conceptions*). Não se trata de simplesmente descartar qualquer importância biológica ou genética para determinadas análises de grupos étnicos, nem de apenas igualar raça e etnia, mas dentro da perspectiva de uma filosofia social, eu me proponho aqui a justificar um construcionismo social mitigado, capaz de refletir uma concepção pragmática, fenomenológica e perspectivista. A minha proposta se insere, portanto, num programa de pesquisas que se propõe a articular uma leitura latino-americana da teoria crítica em termos pragmáticos que façam jus a uma autocompreensão das patologias sociais de exclusão racial que caracterizam a sociedade e cultura brasileiras. Desde uma perspectiva de filosofia da cultura latino-americana, é mister desconstruir os chamados mitos da democracia racial (o que já implica numa desconstrução do conhecimento supostamente “científico” e de concepções históricas ultrapassadas de raça, geralmente eurocêntricas, racializadas ou racistas), que não se limitam ao caso brasileiro, mas encontram-se em variadas versões de tal discursividade sobre a “identidade latino-americana”. Antes mesmo da publicação de *Casa Grande e Senzala* por Gilberto Freyre em 1933, podemos pensar, por exemplo, em *Nuestra América*, de José Martí (1891), *Ariel*, de José Enrique Rodó (1900) e *La Raza Cósmica*, de José Vasconcelos (1925). O problema moral do racismo se articula, outrossim, dentro de uma pesquisa interdisciplinar em filosofia social que abrange não apenas questionamentos filosóficos (normativos, ético-políticos e epistêmicos), mas também sociológicos, históricos, antropológicos, psicológicos, jurídicos e de ordem cultural cada vez mais complexa. Como observou Lilia Moritz Schwarcz em entrevista recente a um jornal de Porto Alegre, “todo brasileiro se sente uma ilha de democracia racial cercada de racistas por todos os lados”⁶. Na minha presente investigação, procurei apenas

⁶ *Zero Hora*, Caderno Cultura, 4 de setembro de 2010, p. 5.

esboçar algumas dessas inúmeras facetas de interface interdisciplinar com um intento especificamente normativo. Assim, o problema do racismo que também interessa a historiadores, sociólogos e antropólogos poderia ser tematizado em termos mais propriamente normativos desde que seja reformulado, por exemplo, numa perspectiva da filosofia social, como a da teoria crítica. Creio que podemos reformular o nosso problema em termos analítico-filosóficos:

D1: Não há nada que justifique uma concepção científica de raça.

D2: Há racismo (no Brasil e alhures).

P1: O racismo é moralmente errado.

Temos, portanto, pelo menos três desafios filosófico-conceituais:

I. O problema moral da normatividade é, a meu ver, o problema moral por excelência que subjaz à própria concepção filosófica de ética e de filosofia política, recentemente reformulado em termos metaéticos por Michael Smith como o problema correlato do realismo moral (tese cognitivista realista quanto à objetividade dos valores morais), da praticidade (i.e., o juízo moral é suficiente para explicar a ação que deve ser realizada) e do internalismo (em termos humeanos, “*an agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume’s terms, distinct existences*”)⁷. A fim de justificar P1, enquanto exemplo de um juízo moral que pode ser estabelecido em oposição a leituras não-cognitivistas de Hume, Smith propõe:

ÿ (J « B) [tese do cognitivismo]

ÿ (M ® D) [pró-atitude da parte do agente]

ÿ (J ® M) [internalismo moral]

A interpretação internalista de uma teoria motivacional humeana e a leitura cognitivista do realismo moral de Smith podem ser, decerto, contestadas (como tem sido feito) por realistas e antirrealistas, cognitivistas e não-cognitivistas. Embora não pretenda desenvolver esse argumento neste *paper*, creio que o construtivismo (kantiano ou ralwsiano), enquanto modelo cognitivista antirrealista, se mostra uma alternativa ra-

⁷ SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994, p. 12.

zoável defensável que viabiliza uma leitura do construcionismo social fraco, capaz de responder a críticas naturalistas do racionalismo e do idealismo. Assim como Habermas e Honneth se aproximam de uma concepção de “realismo mitigado” em suas respectivas propostas de reconstrução de uma teoria crítica da sociedade que dê conta de seus fundamentos normativos sem recorrer a um fundacionismo ou realismo moral, creio que suas estratégias metodológicas de vincular a reprodução social a formações reflexivas da cultura (incluindo uma cultura política e um *ethos* democrático) e da personalidade ou do eu podem ser explicitadas através do pressuposto fenomenológico-hermenêutico de suas respectivas apropriações de um mundo da vida e de uma gramática moral que subjazem a processos de socialização e individuação. O que denomino de “déficit fenomenológico da teoria crítica” encerra uma ambiguidade e um paradoxo: graças à guinada pragmatista iniciada por Habermas e Honneth, podemos resgatar uma dimensão fenomenológico-hermenêutica recalçada pela tensão normativa entre materialismo e utopia na primeira geração da Escola de Frankfurt e paradoxalmente refletida no abandono do recurso à psicanálise e ao discurso emancipatório quase-messiânico de Benjamin, Bloch e Marcuse.⁸ Todavia, como observou Simone Chambers, Habermas e Honneth ainda parecem contentar-se com um nível passivo de reflexividade em suas respectivas apropriações do mundo, da vida e da gramática moral em termos empíricos, o que impede uma visão mais concreta dos atores e agentes sociais a partir de suas valorações, motivações e pró-attitudes normativas, muitas vezes traduzidas em termos de identidade étnico-cultural, de gênero e de sexualidade, segundo contextos diferenciados de justiça social, como insistem Fraser, Benhabib e Forst.⁹ O problema do multiculturalismo, a meu ver, pode destarte contribuir para levar a cabo a completude e radicalidade concretas da guinada pragmatista e saldar o déficit fenomenológico da teoria crítica.

II. O problema metaético de diferenciar entre proposições descritivas (tais como D1 e D2) e prescritivas (do tipo P1).

Desde que filósofos analíticos não-cognitivistas ofereceram diferentes argumentos para se contrapor ao intuicionismo do realismo moral

⁸ BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia* : A study of the Foundations of Critical Theory. Columbia University Press, 1986.

⁹ Cf. Simone Chambers, “The Politics of Critical Theory,” *The Cambridge Companion to Critical Theory*, p. 291 ss.

de G.E. Moore, várias contribuições foram feitas em teoria semântica e lógica deôntica para tornar o problema dos “comprometimentos ontológicos” (*ontological commitments*) em metaética incomensurável em termos de uma equiparação entre realismo e cognitivismo. A aporia de se atribuir valor de verdade a proposições valorativas, particularmente, a juízos ou crenças morais, foi notadamente evidenciada a partir das publicações de R.M. Hare, diferenciando sentenças prescritivas (P1) de sentenças descritivas (D1 e D2)¹⁰. Com efeito, tanto em termos linguístico-semânticos quanto lógico-deônticos, apenas posições mais conservadoras ou dogmáticas (por exemplo, de um realismo moral platônico análogo ao de uma crença teológica teísta) podem evitar os chamados dilemas morais em ética aplicada (por exemplo, de ser a favor ou contra o aborto, a eutanásia, pena de morte ou políticas públicas de ação afirmativa).

III. O problema ontológico-semântico de diferenciar entre proposições teóricas (em filosofia da ciência) e práticas (ontologia social). Em que sentido podemos compatibilizar D1 e D2? Esta questão merece ser examinada mais cuidadosamente neste paper, visando o problema da normatividade, que nos obriga a assumir “compromissos éticos” (*ethical commitments*).

III

Devido a diversas tentativas de conceber uma raça pura ou concepções puras da raça, o racismo inevitavelmente surgiria, após formulações modernas de raça, tais como as propostas por Immanuel Kant e Johann Herder, diferentemente de concepções antigas que apenas refletiam preconceitos de exclusão social pela língua, tribalidade ou nacionalidade sem maiores pretensões de embasamento científico ou histórico. Com efeito, se há algo universal ou próximo de um ideal kantiano de universalidade foi o modo como o racismo ou concepções racistas de raça seriam amplamente desenvolvidos, viabilizando justificativas pseudocientíficas e ideológicas¹¹. A ideia de tipos ou grupos étnicos representativos de certos povos, tribos ou nações, como o exemplo bíblico dos “filhos de Noé” (Sem, Cão, Jafé, aludindo respectivamente às “três raças” semita, africana e europeia; cf. Gênesis 10), pôde, assim, ser

¹⁰ HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark (eds). *Metaethics after Moore*. Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press, 2006.

¹¹ BERNASCONI, Robert (editor). *Race*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 12ff.

reformulado em termos ideológicos com pretensões científicas em Gobi-neau, confirmando a suspeita de Foucault de que a “ideia da pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças”, preparando o terreno para a emergência do racismo moderno como “discurso revolucionário pelo avesso”¹². Assim, a desconstrução da raça, da mestiçagem ou das misturas raciais emerge em estudos culturais e movimentos identitários como uma estratégia de contra-movimento, como se fosse algo inevitável em meio a ondas de racismo. Com efeito, a maioria dos filósofos latino-americanos concordam que uma identidade latino-americana parece favorecer tal concepção privilegiada de raças misturadas com as contingências que levaram a um desenvolvimento de mestiços, mulatos, morenos, pardos, *zambos* e todos os tipos de combinações de mistura racial no subcontinente¹³. Nesse sentido, Linda Alcoff¹⁴ apropriadamente rebate os comentários controversos de Samuel Huntington sobre hispânicos e imigrantes latino-americanos terem de se tornar como protestantes anglo-americanos brancos (“*wasps*”, *white anglo-saxon protestants*), a fim de realizar o “sonho americano”. Como Stephen Satris também denunciou, a supremacia racial revela-se sobretudo no “branco puro” em oposição ao outro “de cor” (*colored*)¹⁵. Afinal, o outro parece uma ameaça sempre que alguém toma a identidade étnica como uma visão exclusivista do grupo dominante, com traços culturais e características fixos, rígidos e homogêneos, tais como um ritual religioso, costumes ou práticas cotidianas.

IV

A distinção rawlsiana entre conceitos e concepções (para opor a sua própria concepção de justiça como equidade a conceitos concorrentes de justiça, assim como os conceitos de um senso de justiça e de elaborações teóricas de um povo) foi recentemente evocada em *A Theory of Race* (2009), de Joshua Glasgow, que pretende reformular os

¹² FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*: Cours au Collège de France (1975-1976). Eds. Bertani, M. & Fontana, A. Paris: Seuil / Gallimard, 1997, p. 61s.

¹³ Cf. NUCCETELLI, Susana; SCHUTTE, Ofelia and BUENO, Otavio. *Companion to Latin American Philosophy*. Blackwell Publishing, 2010.

¹⁴ ALCOFF, Linda Martin and Eduardo Mendieta, eds. *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Oxford: Blackwell, 2008.

¹⁵ ZACK, Naomi. *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 54.

fundamentos normativos do problema semântico-ontológico da raça, propondo um “reconstrucionismo racial” como uma forma de substitucionismo alternativo ao antirrealismo de concepções eliminativistas de raça (ou seja, que devemos eliminar a raça inteiramente, como sugerem, por exemplo, Appiah, Blum, Corlett, Zack) e ao realismo dos antieliminativistas que defendem algum tipo de conservacionismo racial (Du Bois, Outlaw, Sundstrom, Taylor). De acordo com Glasgow, o debate contemporâneo consiste, em última análise, em argumentar se devemos eliminar ou conservar a raça, num discurso público racial ou da linguagem ordinária (*folk discourse*). A fim de justificar o sentido dos conceitos populares ou cotidianos de raça, no entanto, especialistas em teoria racial tendem a confiar no que os especialistas (*experts*) entendem por “raça”¹⁶. A fim de evitar lacunas normativas e empíricas entre a “espessura” semântica do conhecimento científico, dos relatos biológicos e das concepções “finas” do construcionismo social, Glasgow recorre a um equilíbrio reflexivo rawlsiano que busca calibrar nossas intuições normativas com nossas teorias a serem alteradas (por exemplo, quando se torna evidente que identidades mestiças nos forcem a eliminar a regra de uma gota de sangue, *one-drop rule*), e vice-versa, na medida em que nossas políticas e práticas sociais são afetadas por nossas concepções teóricas. Apesar de considerar a proposta de Glasgow original e altamente plausível, creio que a sua indeterminação semântica de raça deixa a desejar. Mesmo se admitirmos que não seria o caso de simplesmente substituir um termo por outro, digamos, politicamente correto, a fim de denunciar o preconceito racial e as várias formas de racismo, ainda há o problema semântico-ontológico das interações sociais e do uso da linguagem em práticas cotidianas, relações intersubjetivas e interações comunicativas que tem sido identificado, desde Husserl e Schutz, com o mundo da vida (*Lebenswelt*), que não deveria ser apenas relegado a um nível empírico de constituição passiva (por ex., na socialização de grupos étnicos). As complexas interações entre o que há de familiar e de estranho (*Heimwelt* e *Fremdwelt*) no mundo da vida não somente inviabilizam concepções homogêneas e rígidas de cultura e raça, mas favorecem concepções híbridas, instáveis e irreduzíveis em diferentes registros de identidade étnico-cultural, segundo uma fenomenologia da socialidade que articule elementos psicológico-

¹⁶ GLASGOW, Joshua. *A Theory of Race*. New York: Routledge, 2009, p. 42.

sociais com formações histórico-discursivas e linguístico-culturais¹⁷. A meu ver, um verdadeiro déficit social-fenomenológico mascara as lacunas normativas existentes na articulação de Glasgow entre ontologia e semântica – de resto, um ponto cego frequente em muitos registros analíticos. Se termos raciais pretendem se referir a espécies naturais ou sociais (dadas ou construídas), de forma que o ontológico pode ser dito antes mesmo de pretender reivindicar qualquer normatividade, a semântica e a ontologia se antecipam a uma tarefa que consistiria principalmente na criação valorativa de normatividade e na busca de um enquadramento teórico adequado entre ontologia e semântica, de modo a eliminar as pretensões biológicas e as distorções semânticas. Mesmo assim, teríamos de enfrentar a realidade social do racismo. Neste caso, teríamos claramente uma proposta de solução teórica para um problema prático: D1 e D2 seriam considerados juízos constataativos com diferentes níveis de aprofundamento teórico, e por isso uma leitura mais “científica” tenderia a propor a eliminação completa do discurso sobre raça (mais ou menos como se propõe a eliminação do discurso religioso). A meu ver, tal abordagem naturalista ainda prescindiria, neste caso, de uma justificativa para a sobreposição valorativa de normatividade com relação a estados de coisas encontrados ou até mesmo socialmente construídos da realidade. A persistência de uma crítica ao naturalismo consiste precisamente em reconhecer que mesmo que admitamos a sobreveniência (*supervenience*) de valores morais com relação a fatos, eventos ou propriedades naturais ou físicas, ainda assim não seria possível reduzir propriedades morais a tais estados de coisas. Na concepção do construcionismo social, isso equivale a reconhecer que, embora sejam socialmente construídos, valores morais, práticas, dispositivos e instituições como família, dinheiro, sociedade e governo não podem ser reduzidos a propriedades físicas ou naturais, mas também, por outro lado, prescindem das mesmas na própria constituição de seus elementos intersubjetivos de autocompreensão – daí o adjetivo “mitigado” (*weak*) para diferenciá-lo de um construcionismo subjetivista, relativista ou pós-moderno¹⁸. A aproximação com uma reformulação do construtivismo kantiano, como propôs Rawls ao revitalizar um modelo pragmatista em filosofia política, permite-nos visitar a

¹⁷ STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996, p. 198.

¹⁸ HACKING, Ian. *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 1999.

concepção rawlsiana de equilíbrio reflexivo, enquanto dispositivo procedimental de representação capaz de articular o construtivismo entre concepções de uma teoria ideal e nossas ideias intuitivas sobre a justiça, o bem e o que é, afinal, moralmente desejável e aceitável, nas mais diversas formas de vida, crenças e valorações expressas por um *ethos* social ou um *modus vivendi* qualquer, em nível de uma teoria não-ideal. O *rapprochement* entre equilíbrio reflexivo e mundo da vida é, desta forma, viabilizado pela formulação de uma fenomenologia moral antirrealista. Assim, como Kant antes dele, Rawls não toma como pressuposto que “há fatos morais” (tese principal do realismo moral robusto), embora reconheça que grupos sociais concretos compartilhem desde sempre juízos morais, mais ou menos ponderados ou resultantes de deliberação e reflexão morais. Mesmo que a socialização de indivíduos possa explicar como se dá, em grande parte, tal processo de valoração ético-moral, o fenômeno intersubjetivo de “seguir regras” num determinado contexto social não seria redutível a meras constatações empíricas, como já sugeriu o segundo Wittgenstein, mas prescinde de uma análise linguístico-filosófica dos complexos jogos de racionalidade que subordinam meios a fins, na medida em que uma concepção filosófico-analítica de ética se define, antes de mais nada, como um estudo lógico-semântico da linguagem moral. Embora tenha se esquivado de elaborar uma metaética ou de tecer comentários sobre filosofia da linguagem e metafísica (“*Rawls’s metaethical quietism*”, segundo a fórmula lapidar de Timmons), Rawls iniciou uma releitura coerentista do antirrealismo moral e do construtivismo kantiano. Assim, o problema moral do racismo, como seria aplicado ao direito e a políticas públicas, poderia ser agora articulado como uma “fenomenologia moral” que pudesse dar conta da “gramática moral” que subjaz às concepções da “teoria ideal de fala” no agir comunicativo (Habermas), “*surplus of validity*” nas expectativas de reconhecimento (Honneth) e “contextos de tolerância” enquanto contextos de justiça (Forst). Desse modo, a presente pesquisa visa reconstruir o que seria uma “fenomenologia moral da justiça”, combinando leituras fenomenológico-hermenêuticas com uma fenomenologia analítico-semântica de uma “perspectiva da primeira pessoa” (ou, segundo a expressão consagrada por Thomas Nagel, a sua experiência de “*what-it-is-likeness*”). De acordo com T. Horgan e M. Timmons, o termo “fenomenologia moral” tem sido pouco

desenvolvido em filosofia analítica e tem sido usado de maneira vaga ou abrangente para compreender um ou mais dos três aspectos enraizados no complexo fenômeno da experiência moral:

*(1) its grammar and logic, (2) people's critical practices regarding such thought and discourse (including, for example, the assumption that genuine moral disagreements are possible), and (3) the what-it-is-likeness of various moral experiences, including, but not restricted to, concrete experiences of occurrently morally judging some action, person, institution, or other item of moral evaluation.*¹⁹

V

O problema do construcionismo social fraco exige uma abordagem de fenomenologia moral na medida em que não podemos nos esquivar de perspectivas intersubjetivas e subjetivas (da primeira pessoa) na autocompreensão e na comunicação entre seres humanos. Não se trata de retomar uma concepção “robusta”, transcendental e estática de fenomenologia, mas de revisitar o que seria uma fenomenologia genético-generativa, hermenêutica. Processos históricos devem ser destarte compreendidos dentro das características de transformação da vida humana e de seus ambientes de lutas pela sobrevivência e por reconhecimento entre seus pares. A própria racionalidade enquanto característica peculiar dos seres humano deve hoje ser compreendida como resultante de um longo processo de evolução biológica, onde se dá também uma evolução social e cultural. Como sabemos, o pensamento evolucionista de Darwin somente recentemente recebeu a devida atenção da filosofia moral. Se a moral e a consciência moral (mesmo no sentido kantiano) resultam de um processo cultural-evolutivo, o problema de entender a ligação entre meme e gene (antes concebido como *nurture-nature*), assim como entre uma evolução social (cultural, linguística e histórica) e a evolução biológica, pode iluminar nossa problemática ético-normativa quando lidamos com questões de raça, etnia e gênero. Ora, se tomarmos a concepção de vida num sentido mais amplo, tanto a vida humana quanto os valores humanos de moral e cultura nos remetem a uma visão

¹⁹ HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. “Prolegomena to a future phenomenology of morals”, in: *Phenomenology and Cognitive Science* (2008) 7:115–131, 2008, p. 116.

antropocêntrica de vida e natureza, na qual os seres humanos ocupam um lugar de destaque, mais ou menos como “coroa da criação” segundo uma conhecida metáfora da tradição judaico-cristã. Com a emergência da ética animal e de movimentos em favor dos direitos dos animais nos anos 70, ficou cada vez mais difícil defender uma concepção “especista” que privilegia o ser humano em detrimento das demais espécies, sobretudo agora quando podemos também falar de pessoas não-humanas. Com efeito, Peter Singer forjou o termo “especismo” (*speciesism*) por analogia a “racismo” e “sexismo”, de forma a estender o igualitarismo a outras espécies de animais sencientes.²⁰ Por outro lado, com a emergência de uma ética ambiental e com a consolidação de uma conscientização ecológica global, não parece apropriado exaltarmos a vida humana em detrimento da fauna e da flora que tem sido ameaçada pela dominação e exploração humana da natureza. Parece-nos, portanto, que seria mais interessante entendermos como o ser humano acabou roubando a cena nos processos evolucionários da natureza justamente porque pensou que era o ator principal, quando na verdade ainda continua buscando compreender qual é, afinal, o seu lugar no vasto universo (parafrazeando Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*). Ao menos hoje, mais do que nunca, reconhecemos que a dominação irresponsável e abusiva da natureza, a destruição sistemática de seus ecossistemas e as guerras que temos travado contra outros seres humanos a fim de supostamente garantir uma dominação hegemônica apenas contribuem para o nosso próprio aniquilamento. A autopreservação do ser humano, hoje mais do que nunca, é correlata à nossa autocompreensão e à nossa compreensão de sustentabilidade, não apenas de nosso meio ambiente, mas de nossas instituições sociais, econômicas, jurídicas e políticas. Somente uma visão de sustentabilidade abrangente pode nos assegurar um futuro promissor, para nós mesmos e futuras gerações, assim como para outras espécies de vida animal e vegetal. A luta contra o racismo e contra diferentes formas de discriminação e exclusão social tem unido povos e grupos sociais em todo o planeta. Assim como a gramática moral dos direitos humanos, o problema moral do racismo demanda uma autocompreensão do modo de ser da nossa espécie humana, na medida em que, como dizia Hans-Georg Gadamer, o ser que pode ser compreendido é linguagem e toda autocompreensão é correlata a uma

²⁰ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York Review/Random House, 1975; revised edition, New York Review/Random House, 1990; reissued with a new preface, Ecco, 2001).

consciência histórica.²¹ Isso significa que uma abordagem hermenêutica do problema moral do racismo pressupõe um verdadeiro programa interdisciplinar de pesquisas empíricas em constante diálogo intercultural com diferentes tradições filosóficas (sobretudo, a teoria crítica, os estudos culturais e a emergente filosofia analítica da raça), num processo reflexivo de autocompreensão da história, da linguagem e das culturas que contribuem para entendermos a chamada “natureza humana”. A fim de desconstruir concepções eurocêntricas e as inúmeras tentativas da filosofia ocidental se reconciliar com o seu outro – o outro abstrato da razão, o outro demonizado das ideologias racistas e o outro concreto que irrompe como ameaça no horizonte das identidades culturais – é mister revisitar os modelos e argumentos que foram desenvolvidos para fundamentar a moral com pretensões universais. Por outro lado, tanto os modelos particularistas e contextualistas quanto os chamados pós-modernos parecem incorrer no mesmo tipo de deficiência argumentativa que solapa os modelos comunitaristas, na medida em que buscam justificar um *ethos*, crenças, valores ou tradições inerentes a comunidades específicas, substantivadas em doutrinas abrangentes sem quaisquer pretensões de validade normativa universal, mas suscetíveis de incorrer em um relativismo ético.

VI

O problema moral do racismo pode ser, a meu ver, reformulado através de uma concepção hermenêutica de normatividade, na medida em que nos remete à diferenciação ontológico-semântica entre “compreender” (*verstehen*) e “explicitar” (*erklären*) fenômenos naturais e culturais. Decerto toda cultura se desenvolve “dentro” da natureza, e na medida em que não há nada “fora” da natureza, o naturalismo num sentido amplo pode ser facilmente compatibilizado com a hermenêutica, assim como tem sido articulado com concepções analíticas de fenomenologia moral e de normatividade ética. Mas tudo depende, em última instância, de como definimos “naturalismo” e do que está em jogo numa abordagem do problema normativo. Afinal, o que é naturalismo? Podemos falar de um naturalismo metodológico (*Methodological Naturalism*) ou científico (*Scientific Naturalism*), no sentido proposto pelo programa de

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1986 [1960], p. xxii.

uma epistemologia naturalizada (*naturalized epistemology*), seguindo a fórmula lapidar de W.V.O. Quine, para quem as hipóteses são formuladas com o fito de explicar, controlar e prever eventos pela observação de causas naturais, podendo ser confirmadas ou refutadas. O chamado naturalismo forte, seguindo os trabalhos de Quine e mais recentemente das ciências cognitivas, da sociobiologia e das neurociências, tem implicações reducionistas não apenas para a filosofia da mente e para a filosofia da linguagem, mas também para a psicologia moral e concepções ético-normativas. Podemos também evocar um naturalismo metafísico (*Metaphysical Naturalism*) ou ontológico (*Ontological Naturalism*), segundo o qual a existência de coisas, fatos, propriedades ou entes é o que, em última análise, determina a natureza da realidade. Autores como Habermas, Apel, Ricoeur e pensadores morais contemporâneos buscaram reabilitar um universalismo ético, entre o universalismo abstrato kantiano e o relativismo inerente a concepções naturalistas, contextualistas e comunitaristas, de forma a evitar o reducionismo do relativismo cultural e a chamada falácia naturalista (de inferir ações prescritíveis de fatos descritíveis). Interessantemente, a vida é ao mesmo tempo algo a ser descrito em termos de um naturalismo, na medida em que a vida é um fenômeno natural, mas a vida humana e a vida em geral tematizada pelos seres humanos é algo que deve ser prescrito, por exemplo, como algo a ser preservado, sagrado, na medida em que dizemos que viver é melhor do que cessar de viver e que devemos viver bem (em grego, *eu zein*). A vida pode ser descrita em termos de lutas, guerras e processos seletivos que acabam por premiar os mais fortes ou os mais aptos à sobrevivência. A competição é tão fundamental e propícia à preservação da nossa espécie quanto à cooperação. De Hobbes a Rawls, a ideia de socialidade enquanto cooperação social determinou o papel regrador e apaziguador de um modelo contratualista, assim como o próprio Hobbes, Maquiavel, Hegel e Nietzsche destacaram a dimensão agonística que caracteriza os processos civilizatórios da humanidade. Com efeito, ambas as dimensões descritivas e prescritivas da competição e socialidade estão presentes em autores como Hobbes, Kant e Habermas, mesmo quando são insatisfatórios nas suas respectivas argumentações em favor da vida social humana.

Afinal, compreender a vida como um bem, valorizar a vida e, sobretudo, tomar a vida humana como um fim em si mesmo, um bem supremo,

algo sem preço e de valor inigualável, essa tem sido uma preocupação constante que favorece uma leitura interpretativa da instigante relação entre natureza e cultura, vida e normatividade. O termo “cultura” pode ter uma acepção mais ampla do que “civilização”, de forma a também abranger culturas pré-literárias com um nível de evolução relativamente “primitivo”. Citando Spengler e Toynbee, historiadores como Burns procuraram explicar a evolução cultural através de processos civilizatórios, precedidos de desenvolvimentos tecnológicos e culturais amplamente conhecidos como Idade da Pedra e Idade dos Metais, num longo período que se estende por volta de 1 milhão a 25.000 anos antes da era cristã. A emergência, consolidação e transmissão da linguagem falada, o conhecimento do fogo, práticas sociais como o sepultamento dos mortos, a invenção da roda, de armas e de utensílios de pedra (durante o Paleolítico inferior), agulhas, arpões, anzóis, magia, arte e o desenvolvimento paulatino da organização social (Paleolítico superior), a agricultura, a domesticação de animais, a navegação e o aprimoramento de instituições sociais (Neolítico), todos esses longos processos de evolução cultural contribuíram para a formação do chamado “homem civilizado”, do *Homo sapiens sapiens* (tendo florescido há cerca de 200.000 a 50.000 anos) que domina técnicas de trabalho com matérias da natureza como o bronze e o ferro, assim como desenvolve uma escrita e transmite de uma geração a outra seus legados culturais da arte, da tecnologia, da ciência e da literatura.²² Segundo tal perspectiva historiográfica ou etnográfica, técnica e cultura seriam como matéria e forma de processos civilizatórios: uma cultura mereceria a denominação de “civilização” quando atingisse um nível de progresso em que a escrita tivesse um largo uso, em que as artes e as ciências alcancem um certo grau de adiantamento e as instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas se desenvolvessem suficientemente para resolver ao menos alguns dos problemas de ordem, segurança e eficiência com que se defronta uma sociedade complexa. Embora a história, a antropologia, a sociologia e a psicologia tenham contribuído com mais de uma centena de definições consistentes e *insights* quanto ao significado e alcance da cultura, como Mukerji e Schudson observaram, “não há uma única disciplina que detenha o monopólio da palavra *cultura*”.²³ A tradicional oposição, sobretudo em língua inglesa, entre cultura e civilização (como algo mais ou menos

²² Edward McNall Burns, *História da Civilização Ocidental*. Porto Alegre: Editora Globo, 1979, p. 28.

²³ Chandra Mukerji & Michael Schudson, *Rethinking popular culture: Contemporary perspectives in cultural studies*. University of California Press, 1991, p. 35.

amplo e vago para dar conta dos processos de desenvolvimento histórico) se torna mais problemática ainda quando pensamos nas aproximações e contrastes que encontramos no uso dos termos *Kultur*, *Zivilisation* e *Bildung* em pensadores pós-kantianos como Fichte, Hegel, Schelling, Marx, Nietzsche e Freud, seguindo a oposição iluminista entre natureza (*Natur*) e liberdade (*Freiheit*) ou espírito (*Geist*). A hermenêutica de Gadamer favorece uma releitura dessas tradições que promovem uma verdadeira autocompreensão da cultura como valores, crenças e juízos compartilhados por uma comunidade, geralmente mais próxima das artes (sobretudo da música, da literatura, do teatro e da retórica) do que da ciência e das emergentes tecnologias, seguindo as tensões entre esclarecimento e romantismo, cultura erudita e cultura popular, *avant-garde*, modernismo e pós-modernismo. Obtemos claramente um sentido mais amplo e sentidos mais restritos do que venha a ser cultura, o que nos remete inevitavelmente a processos de autocompreensão e de interpretação de culturas. Uma identidade cultural, com efeito, não pode ser reduzida a uma única tradição ou escopo de significação cultural – por exemplo, a uma identidade étnica, racial, religiosa, nacional, sexual, de gênero ou de qualquer significante cultural em particular. Além de ser porosa, fluida, dinâmica e passível de mutações ou transvalorações radicais, toda cultura pode ser combinada com outra ou mais culturas diferentes, num complexo processo conhecido como hibridismo cultural. Assim, um brasileiro pode ser diferenciado como nissei, teuto-gaúcho, afrodescendente ou tupi-guarani, além de poder ser, ao mesmo tempo, judeu, espírita, pó-de-arroz, gremista, petista e/ou homossexual. Uma cultura política, assim como uma “cultura jesuíta” e uma “cultura de prevenção”, pode assumir espaços de significação mais ou menos amplos e interpenetráveis, de forma a desafiar quaisquer definições rígidas. As pesquisas vigentes em filosofia da cultura tendem a se consolidar cada vez mais como inter/multi/transdisciplinares nas suas variadas abordagens inter/multi/transculturais. Em última análise, como frisou Jay Newman, a cultura não pode ser confinada aos seus produtos culturais, “artefatos” e “objetos” resultantes de seus processos sutis de reificação, em oposição à insuficiência positivista e frustradas tentativas de obter uma definição isenta de valoração (*value-free*) e supostamente científica de cultura, independentemente de suas interpretações reflexivas.²⁴ Se quisermos evitar reducionismos inerentes a contraposições generalizantes

²⁴ Jay Newman, *Inauthentic Culture and Its Philosophical Critics*. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 1997, p. 121.

entre naturalismo e culturalismo, seguindo a oposição neokantiana entre fato e valor ou a querela psicológica entre inatistas e behavioristas, entre o que é natural e o que é cultural e socialmente adquirido (*nature-nurture*), temos de recorrer a uma concepção hermenêutica de cultura como a mais promissora e capaz de dar conta do crescente conflito de interpretações e da profícua diversidade de culturas, de pluralismos e identidades culturais. Segundo a psicóloga naturalista midiática Susan Blackmore, a cultura não passa de um amontoado de memes (*a mass of memes*), num sentido mais ou menos próximo ao de Hume quando definira o eu como um feixe de percepções (*the self is a bundle of perceptions*):

*Culture is carried forward by memes, [which are] units of ideas, habits, skills, stories, customs, and beliefs that are passed from one person to another by imitation or teaching. Memes are, in effect, units of information that are self-replicating and changeable, just as genes are.*²⁵

Assim como os genes formam e informam os organismos vivos e as suas funções vitais, mitos, invenções, linguagens e sistemas políticos são estruturas feitas de memes. Mas nem tudo é um meme. Por exemplo, jogar futebol, recorrer a esquemas táticos e técnicas futebolísticas podem constituir um meme, mas as habilidades pessoais, o jogo de cintura, a ginga e a experiência corpórea de jogar futebol não são memes. A experiência pessoal e o corpo próprio (*corps propre*) demandam, com efeito, uma análise fenomenológica e uma hermenêutica da subjetividade. Este seria, de resto, um ponto de ruptura com o naturalismo de pensadores analíticos como Daniel Dennett e Fred Dretske, que negam a importância da fenomenologia para um relato da interação entre memes e genes nos processos evolutivos da natureza e da humanidade. Cremos, outrossim, que uma fenomenologia moral pode contribuir para uma hermenêutica analítica de fenômenos sociais na busca de uma justificativa de normatividade. Uma análise hermenêutica da normatividade pode resgatar a dimensão semântico-pragmática de correlatos socioculturais que tende a ser ofuscada pelo predomínio da dimensão ontológica da hermenêutica filosófica de Gadamer, tornando-a mais defensável no seu intento prático-normativo.

²⁵ Susan Blackmore, *Conversations on consciousness: What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human*. Oxford University Press, 2006, p. 24.

VII

A guisa de conclusão, podemos evocar três objetivos principais que pautaram os problemas gerais que serviram de pano de fundo conceitual para a minha pesquisa sobre o construcionismo social, compatibilizado com um construtivismo kantiano de forma a abordar o problema moral do racismo sem recorrer a uma fundamentação moral do político, seguindo intuições de Habermas, Honneth e a guinada pragmática (Benhabib, Fraser, Baynes, Forst), a saber: (1) o problema do método fenomenológico-analítico: a possibilidade e a relevância de resgatar uma “semântica transcendental” de inspiração kantiana e a reconstrução da teoria crítica através de uma pragmática formal discursiva ou de uma teoria intersubjetiva do reconhecimento, visando uma reformulação hermenêutica; (2) o problema metaético da moral, anterior a toda reformulação da ética normativa e contribuições críticas de modelos neoaristotélicos, comunitaristas e não-cognitivistas (em particular, versões do antirrealismo, naturalismo e cognitivismo); (3) a relação entre justiça, alteridade e reconhecimento, em particular, os seus pressupostos ético-morais subjacentes a concepções liberais e comunitaristas de uma democracia reflexiva, deliberativa e participativa, enfocando, sobretudo, o problema da correlação entre concepções ético-normativas e metaéticas em função de sua aplicabilidade em diferentes domínios da ética aplicada e da filosofia social (incluindo a filosofia política e a filosofia do direito). Trata-se, portanto, de reexaminar argumentos cognitivistas e antirrealistas, visando à reformulação de uma justificativa defensável de normatividade moral, de forma a responder aos desafios decorrentes do pluralismo e do relativismo cultural que caracterizam o nosso século. Não se trata, em última análise, de resolver um problema semântico ou de realismo ontológico – seja biológico ou do tipo social – em termos histórica e culturalmente construídos através dos séculos como *ethnos*, *genos*, nações, tribos e povos. Embora não exista algo como “raça”, o racismo existe em quase todo lugar. Em oposição a modelos realistas e eliminativistas, a teoria crítica do reconhecimento de Honneth tem sido evocada na defesa de um construcionismo social mitigado, de forma a resgatar a dimensão fenomenológico-moral que subjaz a quaisquer pretensões normativas socialmente ancoradas no mundo da vida e traduzidas em lutas pelo reconhecimento de identi-

dades étnicas em movimentos sociais. Enquanto patologia social da razão moderna, o racismo nos remete sempre a instâncias particulares de uma ontologia social histórica e intersubjetivamente constituída, ao mesmo tempo em que rechaça o universalismo e o essencialismo de discursos realistas com pretensão científica ou ideológica. Por isso, não podemos simplesmente descartar ou eliminar o uso de termos adotados na linguagem comum ou popular (*“folk concept of race”*). A gramática moral dos conflitos étnico-raciais, na esteira da teoria do reconhecimento de Honneth, serve precisamente para desvendar as contradições sociais e os desafios ético-normativos inerentes a todo relativismo cultural. A construção e o desenvolvimento do eu (*Selbst, self, moi*) são correlatos à co-constituição de uma identidade sociocultural e contextos semânticos de autocompreensão (históricos, narrativos, discursivos, comunicativos, de memórias e de rituais), de forma a estabelecer esferas de reconhecimento mútuo na vida afetiva íntima, nas relações sociais e nos arranjos institucionais. Uma versão fraca do construcionismo social é antirrealista, na medida em que recusa o universalismo e o essencialismo, remetendo a fatos históricos e a uma ontologia social. Que o racismo seja uma realidade social e, ao mesmo tempo, uma construção social, que haja racismo apesar de não haver nada que corresponda a “raça”, pode ser compreendido em termos cognitivistas, antirrealistas e não-naturalistas. Em última análise, o problema normativo de articular as proposições descritivas D1 e D2 consiste em constatar que, embora o racismo se exprima em função de um conceito pseudocientífico de raça, temos que lidar, antes de mais nada, com um problema moral (P1) que não depende de uma formulação realista ou naturalista. Em seu programa de pesquisa atual sobre “Paradoxos da Modernização Capitalista”, Honneth se propõe a investigar tais paradoxos visando à transformação estrutural dos princípios normativos da integração cada vez mais difícil particularmente nas relações étnicas em sociedades democráticas globalizadas. A fim de evitarmos tanto os perigos de um separatismo étnico quanto de uma etnificação ou racialização induzida, podemos recorrer a uma concepção de sociologia da cultura capaz de denunciar o racismo sem pressupor uma hegemonização multiculturalista nem um republicanismo neoconservador, reconhecendo as reivindicações conflitantes de grupos que partem de diferentes programas e concepções de autocompreensão:

At a time when, on the one hand, ethnic minorities are able to attain a higher level of social recognition through legal guarantees and, on the other, the contemporary forms of social inequality are frequently 'ethnified,' the expanded contestatory ability of ethnic minorities made possible by gains in legal recognition also gives rise to an 'ethnic separatism' of both the majority (dominant culture [Leitkultur]) and minorities (fundamentalism), which can lead to intensified ethnic mobilization instead of ameliorating relations between ethnic groups democratically. One consequence of this is, for example, the social pressure to 'ethnify' oneself, which can seriously erode individuals' increased options for articulating social affiliation.²⁶

²⁶ Cf. <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/paradox.htm>

O QUE É REVOLUÇÃO? REFLEXÕES SOBRE O SIGNIFICADO DOS ANOS 1989-1990

Dick Howard¹



Para compreender o significado das rupturas que ocorreram em 1989, é desejável recolocá-las em um contexto histórico mais amplo no qual as revoluções francesa e americana (elas mesmas situadas em um movimento mais geral descrito por R. R. Palmer em *L'Âge des révolutions démocratiques*) constituem o ponto de partida. As esperanças políticas que surgiram com essas revoluções democráticas não foram realizadas nem na França, nem nos Estados Unidos e menos ainda em outros lugares. De fato, os dois séculos seguintes viram a aparição – e, para ser sincero, o sucesso bastante relativo – de diversas formas de *antipolítica*. Antes de prosseguir, é conveniente esclarecer que, com esse conceito, não me refiro àquilo que vários dissidentes da Europa Central e Oriental entendiam por esse termo, nem à oposição da sociedade contra o Estado totalitário. Não se trata, muito menos, da tentativa de criar uma sociedade civil autônoma que não reconhece o Estado, ou da busca existencialista daquilo que V. Havel chamava de “viver na verdade”. O que quero dizer com esse termo é uma tendência histórica persistente e global que permite compreender que esses movimentos dissidentes, por mais paradoxal que isso possa parecer, conteriam, de fato, uma força *política* determinante na queda dos totalitarismos ainda existentes.

I

Não aprendemos nada com 1989

A antipolítica tem origem no próprio nascimento do pensamento político. Platão, que escrevia após a derrota de Atenas e da restauração da incerta democracia que condenou Sócrates à morte, já se voltava à antipolítica. Segundo Platão, a cidade justa deve ser governada por filósofos-reis, servidores altruístas da verdade, cuja autoridade torna supérflua,

¹ Este texto foi primeiro apresentado em um colóquio (“Geschichtsforum Berlin”) em Berlim em maio de 2009. Uma versão em alemão deste artigo foi publicada na revista *Blätter für deutsche und internationale Politik* em agosto de 2009. Traduzido do inglês para o francês por Béatrice Taupeau. Versão em português traduzida por Walter Valdevino.

ou até mesmo nociva, a participação dos cidadãos. Em reação a essa filosofia antipolítica de Platão, Aristóteles reconhece o papel do particular, da diversidade e da diferença na construção de uma cidade (*polis*) composta de seres finitos que vivem juntos não somente para assegurar a sobrevivência da espécie, mas também para “bem viver”. Se o conflito entre essas duas visões da política caracteriza a história do pensamento político desde seus primórdios, ele ganha todo seu sentido na época moderna, que vê a concepção teleológica do mundo transformar-se em uma concepção histórica e progressista. As formas contemporâneas da antipolítica que nos interessam não se definem, elas próprias, como tais. Bem ao contrário, o liberalismo econômico, o conservadorismo e o socialismo, para citar somente esses, se concebiam como o meio de realizar a justiça e o “bem viver”, objetivos tradicionais da política. Fundados sobre uma ideologia que necessitava de um programa e do apoio de diversos interesses políticos e sociais, esses movimentos puderam levar a termo alguns de seus projetos em um mundo cuja estabilidade, na verdade relativa, repousava em sua rivalidade (o que incluía sua oposição aos defensores do poder absoluto do Estado) – estabilidade que teve fim com a explosão que sacudiu o mundo em 1914. Somente o confisco impiedoso do poder pelos regimes totalitários permitiu reconhecer os fundamentos contraditórios da antipolítica. Os totalitarismos nazista e bolchevique pretendiam encarnar um valor último cuja realização confirmaria a inutilidade do debate político ou da participação individual. Esses totalitarismos, através de suas vicissitudes, não toleravam a atividade política a não ser que ela fosse direcionada contra os inimigos de seu poder absoluto. Assim, os militantes eram, para retomar a expressão de Harold Rosenberg, “intelectuais que não pensavam”. Eles não pensavam porque bastava consultar a linha política do partido para distinguir entre o verdadeiro e o falso. Em razão da negação do “particular” e da “ambiguidade”, pensar tornara-se inútil. Os militantes totalitários eram privados, assim, de sua autonomia no sentido literal do termo: a capacidade de um indivíduo, ou de uma comunidade, de se dotar de leis próprias. Essa autonomia constitui, no entanto, a própria essência da política democrática. Não estou tentando comparar os movimentos que dominaram a vida política ocidental durante os dois séculos após as revoluções democráticas com o totalitarismo. O que quero dizer é que o totalitarismo radicalizou a característica antipolítica do pensamento que emergiu após as revoluções democráticas porque seus

adeptos não souberam compreender nem aceitar as incertezas políticas, a instabilidade e os conflitos inerentes à vida política, social e democrática. O liberalismo econômico, o conservadorismo ou ainda o socialismo (para ficar apenas nessas tendências gerais) certamente tentaram reintroduzir princípios de certeza, de estabilidade e de harmonia no mundo pós-revolucionário. Mas o totalitarismo, menos idealista e mais intolerante em relação à ambiguidade, deu um passo além em direção à antipolítica, simplesmente recusando-se a compreender o mundo sob o pretexto de que era preciso, antes de tudo, mudá-lo. Desse ponto de vista, os acontecimentos de 1989 permitiram voltar aos próprios fundamentos das revoluções democráticas através dos esforços para criar uma vida política livre – na Europa Ocidental, na qual as democracias permaneceram surdas às hipóteses antipolíticas e nos países do antigo bloco comunista. O fato de que o totalitarismo – certamente revisado e corrigido, ou mesmo pacificado e reduzido a encantos estereotipados - não tenha sido colocado em xeque por elementos externos, mas tenha sucumbido às próprias contradições, poderia ter sido interpretado como uma espécie de “vingança da política”, um retorno do reprimido. Quaisquer que sejam as razões disso, sem dúvida numerosas, não foi isso que ocorreu. A indiferença em relação a esse novo potencial político se explica, acredito, pelo declínio de nossa capacidade de formular um pensamento político ao longo de dois séculos de dominação antipolítica. Como explicar esse declínio e a hegemonia da antipolítica? Por que os atores políticos da Europa Oriental se satisfizeram com o fim de um regime envelhecido sem ter imaginado as características de sua nova vida política? Muitas questões essenciais para compreender a estranha passividade do Ocidente face ao colapso do comunismo - colapso que não teve eco maior do que a queda imperceptível de uma árvore bem no meio de uma floresta.

II

Uma revolução pode ser democrática?

Apreender as reviravoltas dos anos 1989-1990 requer a definição do caráter “revolucionário” das revoluções francesa e americana. Afinal de contas, a história já tinha conhecido numerosas mudanças de dirigentes ou de regimes no passado. Os eventos de 1689, que os

britânicos chamam de “Revolução Gloriosa” serviram, ademais, de modelo aos artesãos da Revolução Francesa e da Americana. Dito isso, a *Declaração de direitos*, que provocou a mudança do regime na Inglaterra, limitou-se a definir os direitos do Parlamento. No caso da França e dos Estados Unidos, assistimos a uma radicalização do conceito de *direito*. Essas revoluções foram a expressão de um modo de vida e de pensamento decididamente “moderno”, livre de toda referência à transcendência de Deus (e aos administradores do direito divino, quer se tratasse de monarcas ou de parlamentos) ou da natureza (e ao determinismo de suas leis objetivas e inflexíveis). O direito natural, em sua acepção moderna, toma uma dimensão subjetiva fundada na natureza humana e serve para ditar as normas que guiam o homem em suas relações sociais. As *Declarações* das duas revoluções apoiaram-se sobre o que Jefferson chamou de “verdades evidentes”, consideradas como *imanes* ao mundo. A *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* se inspira igualmente no direito natural ao afirmar que “a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos problemas públicos e da corrupção dos governos”. Portanto, mesmo que esses direitos sejam considerados como imanes à sociedade, há, de fato, uma lacuna entre o direito natural e as leis positivas ditadas pelo Estado para assegurar seu respeito. É precisamente a partir dessa dicotomia que nasce a possibilidade da crítica social e que residem os fundamentos da política democrática. É também a faísca que inflama o coração e o espírito dos revolucionários, abrindo a via para consequências inesperadas. Os obstáculos para a realização do direito natural se impuseram aos artífices da revolução de modo acentuado no caso da França,² apesar da proclamação da igualdade política e da abolição do regime feudal na noite de 4 de agosto de 1789. De fato, a realidade não se submetia mais à retórica revolucionária. Tornou-se evidente que apenas o exercício do poder do Estado poderia garantir a realização do direito natural e das liberdades individuais. Isso parecia mesmo inexorável, dadas as radicalizações sucessivas que viram o poder do Estado aumentar em razão da cres-

² A sociedade americana já era fundada sobre uma certa igualdade social. A tarefa dos Pais Fundadores não foi a de reformar a sociedade com a ajuda de instituições políticas existentes, mas justamente a de se dotar de uma constituição que definisse um novo Estado. A *Declaração de Independência* não faz parte da constituição americana, enquanto que o direito constitucional francês integra a *Declaração de direitos do homem e do cidadão*. Nos Estados Unidos, os movimentos radicais sempre se apoiaram não na constituição, mas na *Declaração* e em sua teoria de direitos naturais.

cente resistência da sociedade ao seu projeto igualitário. Esse voluntarismo revolucionário desembocará no Terror, que encontrará seus detratores entre os “indulgentes” e os “indiferentes”, acusados de encorajar “objetivamente” os inimigos de sua causa. Ao paroxismo de seu poder, Robespierre justificou sua política em seu discurso sobre os *Princípios da moralidade política*. Segundo ele, para construir uma “verdadeira democracia”, a igualdade deve reinar. É a condição para que a “virtude” do povo, livre das forças da contrarrevolução, possa se exercer livremente. Assim, o sistema revolucionário de Robespierre deveria aliar “a virtude, sem a qual o terror é funesto, e o terror, sem o qual a virtude é impotente”. Pré-moderno em sua referência às virtudes clássicas, ele expunha com audácia uma realidade totalmente distinta das revoluções modernas. Os revolucionários pretendiam encarnar uma forma de “virtude” e ter acesso a uma “verdade”. Seu recurso à força se assemelha àquele da “parteira” ou do “servidor altruísta” que ajuda a sociedade a tornar-se o que ela realmente é ou o que ela deveria ser. Em sua tentativa extrema de salvar o princípio da revolução, os revolucionários colocaram fim à sua realidade democrática: a crítica torna-se oposição, a passividade, uma ameaça, a política se resume imediatamente ao exercício do poder. Em relação aos acontecimentos que nos interessam, a Revolução Francesa constitui o primeiro estágio do desenvolvimento da antipolítica. O ímpeto “revolucionário”, fundado na autonomia – definida como o meio e o fim da política – e a negação de normas transcendentais que regem a sociedade civil deveriam abrir a via para a liberdade democrática. Mas autonomia e anarquia pareciam andar de mãos dadas. A tomada de consciência dos jacobinos – apenas o exercício do poder do Estado poderia derrubar as hierarquias sociais –, associada à sua implacável “virtude”, tornava claro seu objetivo, a saber, o fim de toda a distinção entre Estado e a sociedade civil. Paradoxalmente, erradicar essa distinção implicava que o Estado se tornasse mais forte. A realização da política jacobina deveria, em outros termos, eliminar a necessidade da política. Não tomemos Robespierre nem seus adeptos como responsáveis. Acusá-los de terem se distanciado do “espírito” da revolução não o fará renascer. Além disso, antes mesmo dos jacobinos terem tomado o poder, os revolucionários tinham procurado erradicar os órgãos intermediários do poder graças aos quais os indivíduos podiam exprimir suas particularidades respei-

tando a diversidade e protegendo suas vidas privadas. Entre todas as medidas revolucionárias pré-jacobinas, incluindo aqueles que visavam privar a Igreja de sua independência, a mais conhecida foi a lei Le Chapelier que, desde 1791, proibiu qualquer forma de organização de trabalhadores. De um ponto de vista filosófico, uma vez realizada a lei natural, o caráter universal da nova ordem político-social excluiria e tornaria supérflua toda forma de distinção. Em sua tradução política, a realização da lei natural tem por objetivo apagar toda distinção entre a sociedade civil e o Estado. As teorias políticas autônomas e a ação política não têm mais, portanto, lugar para existir. É o nascimento do ideal (ou do pesadelo) antipolítico. A herança dos anos 1789 e 1793, longe de ser a criação de uma *democracia republicana* que deveria combinar as vantagens da igualdade política e a força inovadora das liberdades individuais, resumiu-se à busca de uma *república democrática* na qual igualdade social e liberdade política se confundiam. Como explicar a perenidade desse ideal revolucionário que constitui a criação de uma república democrática? Os partidos de esquerda evocam a influência do jacobinismo – assombrado por seus inimigos termidorianos, reais ou fictícios – sobre o imaginário antipolítico dos dois séculos seguintes. Na França, a busca por esse ideal surgiu novamente em 1830, de fevereiro a junho de 1848 e depois em 1871, com a Comuna de Paris. O “espírito” da revolução que finalmente triunfou na Rússia, em 1917, permaneceu intacto apesar da ditadura soviética. Os detratores do totalitarismo foram poucos numerosos e a oposição, principalmente de Trotski, se concentrou sobre o desvio “stalinista” muito mais do que sobre os fundamentos do espírito revolucionário. Dito isso, aqueles que continuaram acreditando nesse ideal não merecem necessariamente a etiqueta de “partidários do totalitarismo”, acusação que diria respeito muito mais à moral do que à política. Parece mais justo descrever seu engajamento simplesmente como antipolítico. A política do terror de Robespierre não era totalitária porque sua visão da revolução estava circunscrita ao conceito pré-moderno de virtudes clássicas. A política totalitária não admite, em si, nenhum limite. Não se trata, aqui, de definir precisamente o conceito de totalitarismo, de se perguntar se a URSS sempre foi totalitária ou, ainda, de se interrogar sobre o significado da expansão iniciada em 1956 ou sobre a plausibilidade do projeto liberal-comunista de Gorbatchev. Não procu-

ro, muito menos, descrever o sistema político e a história dos países signatários do Pacto de Varsóvia. Desejo, simplesmente, destacar a natureza antipolítica dos Estados membros do ex-bloco comunista (principalmente a URSS), cujo objetivo era criar, para seus cidadãos e em seu nome, uma *república democrática*. Esse projeto, tradicionalmente associado aos partidos políticos de esquerda, é, na realidade, comum a todas as formas de antipolítica modernas, como mostraram as críticas ao totalitarismo. A antipolítica, compreendida como a tentativa de apagar a distinção entre a sociedade civil e o Estado, como o desejo de fundir o particular e o universal e de dissolver o indivíduo na sociedade, não é privilégio das políticas de esquerda. De fato, os anos 1780 e 1790 presenciaram o crescimento de duas correntes antipolíticas que sempre existiram. A primeira tem como fonte as teorias de Adam Smith, expostas em *A Riqueza das Nações*, publicado em 1776 (ano da *Declaração de Independência* americana). Sua análise das novas relações socioeconômicas logo após o fim do sistema feudal e do mercantilismo marca o ponto de partida da economia política. O velho professor de filosofia moral certamente não tinha como objetivo substituir a política pela economia. Mas, em uma sociedade moderna, na qual as normas e os valores têm suas fontes nas interações sociais, podemos considerar que sua teoria tende para uma forma de antipolítica de ordem econômica. Embora reconhecesse o impacto negativo da divisão do trabalho e compreendesse que os mecanismos do capitalismo favoreciam a manutenção dos baixos salários, sua fé na lei do mercado dominou os “sentimentos morais” que ele descreveu em seu primeiro livro e que revisou até o final da vida.³ Aos seus olhos, nem a moralidade nem a política podem assegurar a distribuição justa da riqueza, fundamento do poder de uma nação. Somente a lei do mercado pode alcançar o interesse geral, emanção da vontade coletiva dissimulada atrás da miscelânea de interesses particulares. Assim, o liberalismo econômico de Smith constitui uma forma de antipolítica semelhante àquela dos revolucionários modernos que lutaram pelo retorno da unidade face à diversidade e pela erradicação de toda distinção entre Estado e sociedade. A Revolução Francesa deu origem a uma segunda corrente antipolítica: o conservadorismo. Essa corrente pôde se desenvolver somente na época moderna, quan-

³ As numerosas revisões feitas na *Teoria dos sentimentos morais* (1759) são, provavelmente, o sinal de sua insatisfação face às implicações antipolíticas do liberalismo econômico.

do o direito natural subjetivo substituiu o direito natural clássico (ou cristão), segundo o qual existia uma fonte externa de legitimidade política. A obrigação política deveria, a partir de então, encontrar suas normas e suas fontes no seio da sociedade. Contrariamente aos jacobinos, que sonhavam em retornar às virtudes clássicas, Edmund Burke⁴ voltou-se a um passado cuja sabedoria perduraria, de fato, independentemente do que dissessem os espíritos modernos.⁵ Ele condenou os revolucionários por causa de sua fé cega na razão abstrata. Quem seria esse “homem” cujos direitos eram proclamados? Por que adorar uma abstração? Quanto ao Estado, utilizado pelos revolucionários como um instrumento para alcançar seus próprios fins, Burke pensa que ele é anterior ao indivíduo porque ele não é resultado de um contrato como os que regulam o comércio de chá ou de especiarias, mas a condição prévia para esses negócios privados. De modo mais geral, Burke considera as abstrações filosóficas dos revolucionários como uma recusa da complexidade, justamente porque é essa complexidade que inicia o homem no exercício de seu julgamento, previne-o contra os recursos fáceis e coloca limites ao voluntarismo político. Os revolucionários, monopolizados pelo conceito de direito, esqueceram da verdadeira natureza do homem, que é fazer parte da história. Mas essa visão é antipolítica porque busca reconciliar ideal e realidade, erradicar o particular e apagar a distinção entre Estado e a sociedade. No século XIX, a insatisfação crescente face ao liberalismo econômico e ao conservadorismo viu o surgimento do socialismo. Esse pensamento político adquire formas políticas as mais variadas: visões econômica ou utópica, variantes religiosa ou nacionalista. Fala-se até mesmo em socialismo conservador, o que dá a entender que o socialismo está destinado a preencher a lacuna entre liberalismo e conservadorismo, que procuravam justificar a ordem estabelecida. No caso do socialismo, o objetivo imediato é de ordem política: trata-se de derrubar o regime existente. Mas a visão, a longo prazo, continua antipolítica na medida em que o socialismo implica em se emancipar da necessidade da política através da reconciliação entre indivíduo, sociedade e Estado. É por isso que os adeptos da social-democracia tiveram dificuldade para justificar seu “compromisso” face aos ataques das facções mais radicais.

⁴ Pai do conservadorismo, autor de *Réflexions sur la révolution de France*, 1791.

⁵ O que faz lembrar a teoria de Adam Smith, que apela à sabedoria coletiva do mercado.

III

Uma oportunidade perdida

Após essas incursões de ordem histórica, voltemos ao sentido do termo “revolução” e ao significado dos eventos de 1989-1990. Uma revolução moderna abre a via para a renovação do projeto de política democrática, o que requer compreender e ultrapassar as tendências antipolíticas dos dois últimos séculos. É por isso que as reviravoltas de 1989-1990 constituem, para mim, uma verdadeira revolução, tanto para a Europa Oriental quanto para as democracias da Europa Ocidental. A queda das ditaduras da Europa Ocidental – na Grécia (1974), em Portugal (1974) e na Espanha (1975) – não encorajou essas democracias a fazer uma reflexão sobre seus próprios sistemas políticos. Se 1989 foi também o ano do despertar dos democratas chineses, cujo movimento foi reprimido em Tian’anmen, esse movimento foi eclipsado por outros eventos na Europa no mesmo ano. O manifesto por uma China democrática batizado de Carta 08 (dezembro de 2008) talvez consiga voltar aos fundamentos do sucesso democrático que as reivindicações a respeito dos direitos do homem na Europa Centro-oriental tinham despertado. Mas isso ainda terá que ser verificado. A Revolução Francesa, tal como a compreendo, adquiriu uma orientação antipolítica por causa da incapacidade dos revolucionários em reconhecer a existência de limites ao seu projeto político. A autonomia, adquirida simbolicamente com a tomada da Bastilha, transformou-se em uma política voluntarista. Se essa mudança não ocorreu de um dia para o outro, já que a revolução tinha um caráter indeterminado, uma lógica inexorável deu origem a um voluntarismo político pronto a interpretar toda resistência, mesmo passiva, como sendo uma ameaça a ser eliminada. Dito isso, a revolução americana seguiu uma via política diferente, sugerindo que uma revolução fundada sobre os direitos do homem não segue necessariamente um curso antipolítico. Essa é, inclusive, a ideia central desenvolvida por Hannah Arendt em seu estudo comparativo intitulado *Essai sur la révolution*.⁶ Mas no contexto atual, é preciso, sobretudo, lembrar que as

⁶ Ver meu ensaio “Keeping the Republic. Reading Hannah Arendt’s *On Revolution* after the Fall of the Berlin Wall”, em Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, a ser publicado pela Cambridge University Press. Remeto também ao livro no qual descrevi e analisei a diferença entre a democracia republicana à americana e a tentativa francesa de criar uma

reivindicações a respeito dos direitos do homem estavam no centro dos acontecimentos que, apenas há vinte anos, surpreenderam e cativaram a todos nós. Compreender as implicações políticas dos direitos do homem requer um retorno ao ensaio *A questão judaica*, no qual Marx descreve a concepção francesa de direitos do homem como puramente formal e “burguesa”, fruto e reflexo da sociedade capitalista e da alienação e exploração que ela engendra. A futura sociedade comunista, tal como ele a concebe, deve transcender essa visão abstrata e idealista dos direitos do homem graças à realização militante dos verdadeiros direitos do homem em uma sociedade reconciliada com ela mesma e capaz de ultrapassar a distinção entre a sociedade econômica e o Estado político. Nesse sentido, o ideal marxista constitui uma variante da fé antipolítica que foi dominante ao longo desses dois séculos de ilusões. Se essa interpretação parece fazer sentido para muitos, entre os quais aqueles que não necessariamente leram o pequeno texto do jovem Marx, não foi isso que aconteceu com dirigentes de países que, reivindicando para si a doutrina marxista, não compreenderam a força da oposição que iria derrubá-los. A ideia de que a Revolução Francesa era simplesmente a expressão do gaguejar do capitalismo burguês mostra o pensamento antipolítico. Marx equipara os direitos garantidos pela *Declaração* a uma liberdade do homem enquanto mônada isolada e preocupada em se proteger dos outros. Ele esquece, entretanto, que ela libera o homem das amarras de uma sociedade hierarquizada, tornando possível, assim, mas não necessária, a definição das relações entre os indivíduos. Quando denuncia a separação das esferas pública e privada, ele nega que ela permita preservar a liberdade de opinião e o direito de se comunicar com os outros apesar das ordens provenientes do Estado. Da mesma forma, ele vincula o direito à segurança com a vontade de proteger a propriedade privada. Ora, esse direito constitui também, para cada indivíduo, um refúgio contra as prisões arbitrárias ao estabelecer a presunção de inocência. As críticas de Marx não são falsas em si mesmas, mas são antipolíticas. Ele não reconhece que os direitos não são “coisas” que o homem possui, mas a expressão de relações entre os indivíduos. Marx não se dá conta do aspecto mais essencial da *Declaração*, ou seja, saber que ela é uma “autoproclamação”, ato pelo qual o povo exerce sua autonomia e define, por si

próprio, seus direitos. Enquanto tais, eles estão destinados a serem modificados e completados através do mesmo processo político. É nisso que considero as mudanças de regime de 1989-1990 como revolucionárias: da mesma forma que a *Declaração*,⁷ elas fizeram renascer a possibilidade de uma política democrática de direitos. Essas transformações não marcaram o “fim da história” e da política, como declarou Francis Fukuyama; resumir a queda do bloco comunista ao triunfo do liberalismo é tão errado quanto a interpretação que Marx faz da *Declaração dos direitos do homem*. Fukuyama se torna o porta-voz de numerosos ocidentais que, habituados a banhar-se na antipolítica, não souberam ver que os movimentos dissidentes do Leste reivindicavam os direitos que eles próprios consideravam como já garantidos.⁸ Essa incompreensão recíproca – incompreensão da Europa Oriental quanto ao seu próprio projeto, e incompreensão da Europa Ocidental quanto ao seu próprio pensamento político – pôs fim às esperanças trazidas pelas reviravoltas de 1989-1990. O fato de que as democracias da Europa Ocidental tenham simplesmente recebido de modo favorável a queda do comunismo, ao invés de se colocar a questão da significação do fim do sonho de uma república democrática antipolítica explica, em grande parte, porque os movimentos dissidentes da Europa Oriental perderam rapidamente o fôlego e não seguiram seu projeto político. Nós, ocidentais, também perdemos a ocasião de sair de nosso torpor antipolítico. Dito de outra forma, minha tese é a de que o Ocidente não aprendeu nada com o Oriente e que ele é, em parte, responsável pelo fracasso da concretização da revolução política que se tornou possível em 1989-1990, fracasso devido a um modo de vida antipolítico e autossatisfeito no Ocidente. Mas que lições as democracias ocidentais poderiam ter tirado desses eventos? A crítica do totalitarismo e a análise do crescimento da antipolítica não mostram que a política não pode tudo? A política não teria reduzido a nada as condições que permitiram sua existência, sob o risco de se tornar antipolítica ou até mes-

⁷ Devo muito a Claude Lefort, que mostrou em seu trabalho o laço estreito entre a crítica do totalitarismo e a possibilidade de uma vida política democrática. A análise da crítica dos direitos do homem pelo jovem Marx, acima, se apoia em seu artigo, que se tornou clássico, “Droits de l’homme et politique”, em *Invention démocratique* (1981).

⁸ Na realidade, a análise de Fukuyama é mais elaborada, mesmo que sua concepção da política remeta ao período clássico pré-moderno. Consequentemente, não é tanto o triunfo total do liberalismo que ele antecipou, mas uma espécie de conflito nietzscheano entre o último homem (o homem democrático) e o conceito de *thymos*, fundamento do pensamento trágico grego.

mo totalitária? É na impossibilidade de realizar plenamente a política que reside a possibilidade de renovação política nos dias de hoje. Mas cabe à política fixar esses limites: trata-se, novamente, da autonomia, no sentido da lei que estabelecemos para nós mesmos. Além disso, é nesse sentido que os conceitos de antipolítica, de sociedade civil e de “vida na verdade” foram compreendidos nos países da Europa Oriental. É com esses termos que os dissidentes deveriam ter se dirigido às democracias da Europa Ocidental. Sua reivindicação era pela autonomia. Quando os limites da política são definidos pela capacidade de criar as próprias leis (autonomia), a sociedade estará novamente atrelada ao projeto democrático surgido há duzentos anos com as revoluções americana e francesa. Se ignoramos a forma que uma nova política pode tomar, conhecemos as tentações antipolíticas que devem ser evitadas. Em si, isso já é um avanço considerável.

UM OLHAR CRÍTICO SOBRE A “ÉTICA DO RECONHECIMENTO”

Jean-Christophe Merle

Traduzido por Kátia M. Etcheverry e Rodrigo Nunes

As teorias do reconhecimento atuais, e particularmente aquela de Axel Honneth, invocam, dentre outras referências históricas, uma tese de Fichte segundo a qual uma condição para que o eu se “postule a si mesmo”, isto é, uma condição da autodeterminação e da consciência de si de um ser racional finito, reside no “apelo” ou “impulsão” (*Aufforderung*) proveniente de outro ser racional finito. Segundo Honneth, “parece indubitável que, quando Fichte parte do pressuposto de que existe um apelo (*Aufforderung*), ele se refira a um ato de comunicação o qual, por sua vez, não devemos considerar como sendo o produto de elementos subjetivos constitutivos”¹. Enquanto que a teoria fichteana tem sido objeto de crescente interesse por parte dos teóricos que se concentram na relação entre subjetividade e intersubjetividade, Kant permanece, para outros autores como para Honneth, o defensor de uma teoria monológica da racionalidade. Da mesma maneira, devemos constatar que, no campo da educação, tanto de crianças como da humanidade, Fichte e Kant divergem claramente um do outro. O fato de o “apelo” (*Aufforderung*) desempenhar um papel de grande importância na concepção do direito de Fichte poderia nos levar a identificar uma semelhança entre a concepção de educação de Fichte e a política do reconhecimento de Honneth concebida como integração social. Todavia, a política do reconhecimento de Honneth combina um elemento fichteano a um elemento kantiano de uma maneira por certo original, mas, em minha opinião, altamente problemática.

I

O reconhecimento em Kant

Na filosofia prática de Kant, o reconhecimento não desempenha nenhum papel transcendental na constituição do sujeito ou da consci-

¹ Axel Honneth, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität”, in: Jean-Christophe Merle (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin: Akademie-Verlag, 2001, p. 76.

ência de si, e nela não há nada de semelhante ao “apelo” fichteano. No entanto, uma concepção teleológica do reconhecimento constitui o âmago de um modo de entender o termo “reconhecimento”, que é ao mesmo tempo tradicional e mais próxima do sentido honnethiano do que do sentido fichteano deste termo. Na quarta “proposição” da *Ideia de uma história universal*, Kant escreve:

O homem possui uma inclinação a se associar, pois em tal estado ele se sente mais homem, isto é, sente o desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele possui também uma forte tendência a se singularizar (se isolar), pois, ao mesmo tempo, ele encontra em si próprio este caráter antissocial de querer dirigir tudo somente segundo seu ponto de vista; em consequência, ele espera resistências de toda parte, pois ele próprio, por seu lado, se reconhece inclinado a resistir aos outros. Ora, é esta resistência que desperta todas as forças do homem, que o leva a superar sua tendência à preguiça, e, sob o impulso da ambição (*Ehrsucht*), da sede de dominação (*Herrschaft*) ou da cupidez (*Habsucht*), o leva a buscar uma posição entre seus companheiros, que ele tolera com dificuldade, mas os quais não pode, no entanto, dispensar.²

Não é a cupidez, mas ao contrário, a ambição e a sede de dominação, isto é, a aspiração de obter um lugar elevado na sociedade – dito de outro modo, [obter] o reconhecimento social – que Kant cita em primeiro lugar. Contrariamente à cupidez, a qual não é possível satisfazer em todos os seres humanos devido à escassez dos recursos, a ambição e a sede de dominação *seriam* impossíveis de satisfazer em todos os seres humanos em razão de sua própria natureza, mesmo no país da Cocanha. Efetivamente, trata-se de bens relacionais. Não se pode satisfazer todas as ambições e sedes de dominação, e a cupidez delas decorrente, precisamente porque se tratam de tendências cuja essência mesma é a de ser conflituosa e associial.

A ambição, enquanto motivação dos esforços individuais, não contribui apenas para o aumento do volume total dos bens produzidos.

² Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, trad. Luc Ferry, in: *Oeuvres philosophiques*, t. II, Paris: Gallimard, 1985, p. 192 (edição da Académie VIII, 21).

Sua função central é antes a de desenvolver os talentos dos seres humanos em toda a sua *diversidade*. De fato, Kant caracteriza a razão nos seres racionais finitos como aquilo cujos “projetos não conhecem limites. Ela não age, no entanto, de maneira instintiva, mas necessita da pesquisa, do exercício, da instrução (*Versuche, Übung und Unterricht*) a fim de progredir paulatinamente de um grau de inteligência a outro.”³ O objetivo da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), cujo equivalente no campo da educação é a “disciplina” exercida pelos pais, não é apenas de determinar e impor limites à liberdade de cada cidadão, de modo tal que ele não invada a liberdade do outro, mas também de aumentar a diversidade de projetos e esforços empreendidos pelos seres humanos. Kant desenvolve uma metáfora célebre:

É precisamente por estar confinado dentro desta delimitação que constitui a associação civil que essas mesmas inclinações produzem seu melhor efeito. Do mesmo modo, dentro de uma floresta, as árvores, justamente porque cada uma tenta tomar da outra o ar e o sol, se obrigam reciprocamente a procurar se elevar sobre as outras, e, como consequência, crescem belas e retas [...].⁴

O crescimento das árvores em direção ao alto representa um jogo de soma diferente de zero, de resultado positivo, porque ele resulta em seu desenvolvimento em um espaço não ocupado anteriormente por outras árvores, de modo que o espaço total de árvores aumenta. Em seu *Sobre a Pedagogia*, Kant concebe a educação das crianças do mesmo modo que a educação do conjunto da humanidade. Ele aconselha “deixar a criança livre em relação a todas as coisas (excluindo-se aquelas onde a criança pode se ferir a si própria, como por exemplo, se colocar a mão sobre o fio de uma faca), com a condição que assim agindo não impeça a liberdade de outros [...]”⁵ Experimentar novas maneiras de agir, isto é, exprimir diversidade e originalidade, é a maneira pela qual um indivíduo promove a realização de sua própria ambição, o que constitui o

³ Kant, *Idée d'une histoire*, op. cit., p. 194 (edição da Académie VIII, 22).

⁴ Kant, *Idée d'une histoire*, op. cit., p. 194 (edição da Académie VIII, 22).

⁵ Immanuel Kant, *Propos de pédagogie*, trad. Pierre Jalabert, in: *Oeuvres philosophiques*, t. III, Paris : Gallimard 1986, p. 1161 (edição da Académie IX, 454).

mecanismo que assegura o desenvolvimento da diversidade mais ampla possível dentro da espécie humana. O direito é, finalmente, o modo de otimizar a diversidade pela otimização da competição.

Para atingir suas ambições, um ser humano precisa da cooperação de seus semelhantes. Ele desenvolve, assim, uma sociabilidade motivada por sua antissociabilidade, razão pela qual Kant fala de “sociabilidade antissocial”. Esta visão instrumental da sociedade é a segunda parte do conselho prodigalizado por Kant a propósito da educação: “É preciso mostrar-lhe que só pode alcançar seus objetivos permitindo que os outros alcancem os deles [...]”⁶ O reconhecimento social consiste na compreensão da importância de cada pessoa, respectivamente, para a realização de seus próprios objetivos. Nesse contexto, as ambições, o desenvolvimento das disposições naturais e o reconhecimento social são o que constitui a identidade própria.

II

O reconhecimento em Fichte

Ainda que Fichte elabore uma concepção diferente de reconhecimento, ela apresenta um caráter comum à perspectiva kantiana. Segundo o *Fundamentos do Direito Natural*, o “apelo” é uma condição para que o ser racional finito atribua a si próprio uma “livre eficácia” sobre o mundo sensível em que se postula e determina. Segundo Kant, a aspiração ao reconhecimento é o mecanismo que promove a cultura, isto é, a dominação da razão sobre o mundo sensível.

O “apelo” de Fichte apresenta duas dimensões. De um lado, a dedução transcendental do *Fundamentos do Direito Natural* visa demonstrar que o direito é uma condição para que o ser racional se atribua uma livre eficácia, e o *Sistema da Ética* pretende mostrar que a lei moral é mais uma das condições da mesma eficácia livre. Por outro lado, Fichte introduz na dedução transcendental do *Fundamentos do Direito Natural* um fato empírico, que Honneth considera como “irritante”⁷:

O apelo à livre espontaneidade é o que se chama de educação. Todos os indivíduos devem necessaria-

⁶ Ibid.

⁷ Honneth, art. cit., p. 69.

mente ser educados a serem homens, sob pena de não tornarem-se homens. Quanto a esse ponto uma questão se impõe a cada um: se fosse necessário admitir uma origem da espécie humana como um todo e, portanto, de um primeiro casal de seres humanos – e a uma certa altura da reflexão isso é certamente necessário –, quem, por conseguinte, terá educado o primeiro casal de seres humanos? Educados é necessário que tenham sido, pois a demonstração que foi conduzida é universal. Um homem não pode tê-los educado, uma vez que eles devem ter sido os primeiros homens. É, portanto, necessário que um outro ser razoável os tenha educado, o qual não era um homem – obviamente, até que eles fossem capazes de se educar a si próprios reciprocamente. Um espírito se encarregou deles [...]⁸.

Em cada dimensão é difícil identificar o reconhecimento. Na dimensão empírica parece que o espírito provoca mais o desejo de ser livre e de ser reconhecido do que proporciona um reconhecimento real dos seres humanos. É porque ser um ser humano não exige como condição o reconhecimento, um sistema jurídico e a lei moral, mas sim a existência de uma aspiração ao reconhecimento que inclui um sistema jurídico e a lei moral.

No que diz respeito ao “apelo” da dimensão transcendental, observe que lhe faltam certas características do reconhecimento. *Primeiramente*, enquanto que a “Demonstração” do segundo teorema conclui que “é preciso necessariamente” que o ser racional “postule um ser racional fora dele como causa do apelo”⁹, nada nesta “Demonstração” mostra que um segundo ser racional deva receber reciprocamente um “apelo” deste primeiro ser racional. Nenhuma relação de apelos mútuos é mencionada. A possibilidade de um apelo de mão única é confirmada pela referência empírica a um “espírito”, o qual, por definição, não é um ser racional *finito*, e não tem, portanto, necessidade de nenhum apelo. *Em segundo lugar*, não se vê claramente se o apelo deve ser contínuo. O contrário parece mais plausível, e o termo de impulso (*Anstoss*) sugere um fenômeno de ocorrência única. A concepção expressa por Fichte ao

⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel*, trad. Alain Renaut, Paris. Presses Universitaires de France, 1984, p. 55 (edição da Académie de Bavière I 3, 347).

⁹ Ibid. (corrijo na tradução “razoável” por “racional”)

longo de sua vida é a de que, a fim de exercer sua liberdade e sua “livre eficácia”, um ser racional finito precisa de uma “imagem” (*Bild*) ou ainda, como ele afirma em suas obras posteriores, de um modelo (*Urbild*). Não discutirei aqui em detalhe esta problemática maneira de ver, ainda que uma de suas consequências seja a de que, uma vez que o ser racional tenha recebido o modelo e tenha começado a desenvolvê-lo, não lhe resta senão desdobrar as consequências deste primeiro princípio, como o faz o “sábio”, segundo o *Sistema da Ética*.¹⁰ Ora, o reconhecimento não é um fenômeno de ocorrência única, mas uma relação contínua. *Em terceiro lugar*, na dedução, não se pode encontrar nenhum argumento que explique por que o ser racional finito precisa postular e determinar mais do que *um único* ser racional que lhe prodigaliza o apelo. Este ponto é posto claramente em evidência pelo paralogismo que faz passar *non sequitur* da primeira para a segunda frase da seguinte citação:

Do momento que se determina completamente esse conceito, se é levado, a partir do pensamento de um indivíduo, a admitir um segundo, a fim de poder explicar o primeiro. O conceito de homem não é, portanto, de modo algum o conceito de um indivíduo, pois eis aqui uma coisa impensável, mas aquele de um gênero.¹¹

Fichte não explica por que a existência de um indivíduo implica não apenas a existência de um segundo indivíduo, mas também a de toda uma espécie. Se só é preciso um único indivíduo, nada impede que apenas um indivíduo seja suficiente para prodigalizar um apelo a todos os indivíduos. Em tal caso, o reconhecimento entre indivíduos na sociedade não é indispensável para a constituição da consciência de si do sujeito.

É interessante notar que Fichte não utiliza a palavra “reconhecimento” (*Anerkennung*) em sua dedução do direito. De fato, se ele aborda esta questão, é na “subdivisão das profissões humanas possíveis” do *Sistema da Ética* (§§ 28 sq.). Esta subdivisão está fundamentada na concepção, segundo a qual a livre eficácia da razão sobre a natureza requer a união de todos os seres racionais finitos no combate contra a natureza. Neste combate, cada ser racional finito deve cumprir a função que corresponde a seus talentos, cujo desenvolvimento é incumbência

¹⁰ §29, I 4, 327 sq.

¹¹ Fichte, *Fondement du droit naturel*, p. 55 (edição da Académie da Baviera I 3, 347).

da educação, ou mais exatamente à etapa da instrução moral no processo educativo. Em consequência, o reconhecimento social em Fichte se assemelha a uma espécie de reconhecimento resultante da realização honesta do *officium* estóico. Uma vez que a todo indivíduo é atribuída uma profissão que corresponde a seus talentos e à sua utilidade para o bem comum, isto é, para o progresso da sociedade por inteiro, o reconhecimento é radicalmente desconectado da competição social e dos esforços ligados à ambição, à sede de dominação e à cupidez, ou seja, ele é incompatível com elas. O reconhecimento não é atribuído em função de características individuais, mas em função de dedicação ao bem comum, ainda que em uma função subalterna. Os “professores morais do povo” (*moralische Volkslehrer*) têm por tarefa específica ensinar o princípio moral do qual resulta tanto esse progresso da livre eficácia, considerado como um combate contra a natureza, quanto a divisão das profissões. O objetivo da educação não é, como em Kant, que a criança tenha a experiência da livre experimentação dentro dos limites da disciplina, mas, sim, que a criança tenha a experiência da imitação e da reiteração do progresso realizado pelos autores, artistas, etc. anteriores. Temos um exemplo disso no projeto elaborado por Fichte de uma escola de retórica em Zurique¹², bem como do papel conferido aos “sábios”, a saber, o de preservar o patrimônio cultural, que é, para Fichte, a mesma coisa que o conhecimento, e de relacioná-lo a um princípio permanente. Apenas o sábio está habilitado a fazer progredir o conhecimento. Aos outros membros da sociedade não é permitido fazer experiências. Mas o ponto decisivo é o de que todos são seres racionais, conscientes deles mesmos, e exercendo suas eficácias livres porque cooperam todos em sua aplicação sobre o mundo sensível fora da razão.

A política do reconhecimento de Honneth incorpora elementos centrais de duas concepções do reconhecimento e da consciência de si do ser racional finito: as de Kant e Fichte. De um lado Honneth, como Kant, concebe uma sociedade que é caracterizada pela diversidade de indivíduos e desprovida de qualquer plano fichteano destinado ao desenvolvimento dos talentos visando um objetivo coletivo. Em Kant, a liberdade de opções e de experiências é a regra, dentro dos limites fixados pelo direito. No entanto, por outro lado, Honneth deseja uma sociedade que não concede o reconhecimento com base na competição promovida pela

¹² *Plano anzustellender Rede-Uebungen*, II 1, 126 sq.

ambição, pela sede de dominação e pela desigualdade dos talentos. De si próprio, Honneth afirma: “[...] Axel Honneth tenta dar à categoria de ‘reconhecimento’ uma formulação que faça dela o conceito moral fundamental, englobante, do qual se pode deduzir os objetivos distributivos [...]”¹³. Isto o leva a “interpretar o ideal socialista da redistribuição como um valor dependente da luta pelo reconhecimento”¹⁴, o qual não é concebido por Honneth como uma luta competitiva, mas como uma luta por uma distribuição relativamente igualitarista do reconhecimento considerado como um bem fundamental. No que se segue tentarei mostrar a incompatibilidade que existe entre os dois elementos da política do reconhecimento de Honneth, bem como seu fracasso em fornecer um princípio durável e desejável de justiça distributiva. Farei referência principalmente a Honneth, mas mencionarei também alguns outros representantes da política do reconhecimento, aos quais Honneth presta atenção com regularidade.

III

Reconhecimento, compreensão de si e injustiça

Todas as teorias do reconhecimento contemporâneas têm em comum os seguintes elementos fundamentais. *Primeiramente*, o homem enquanto indivíduo só pode se constituir de maneira intersubjetiva. Os elementos constitutivos desta formação intersubjetiva da consciência de si são os seguintes: cada ser humano A deve conceder certa estima a outro ser humano B se B deve poder conceder a A um juízo válido aos olhos de A. Ademais, A deve poder interpretar o comportamento de B mediante o qual se expressa o juízo de B. Finalmente, o ser humano B deve poder perceber A como ser humano, depois lhe conceder certa estima e reconhecê-lo. *Em segundo lugar*, se o processo intersubjetivo de constituição da consciência não tem lugar devido à ausência de um desses elementos constitutivos, o reconhecimento deve então ser adquirido por uma luta pelo reconhecimento. Os teóricos do reconhecimento não tomam como ponto de partida um princípio ou modelo de justiça, mas a experiência da injustiça¹⁵, a qual não consiste, segundo eles, na viola-

¹³ Nancy Fraser e Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt no Main: Suhrkamp 2003, p. 9.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. Emmanuel Renault: *L'expérience de l'injustice*, Paris: La Découverte 2004.

ção de normas de justiça, mas na recusa em satisfazer as expectativas de reconhecimento. No entanto, eles entendem esta última como sendo apenas a frustração de expectativas de reconhecimento *legítimas*. *Em terceiro lugar*, a sociedade pode e deve prover o progresso do reconhecimento. A cada época correspondem formas de reconhecimento particulares. Segundo Axel Honneth¹⁶, a sociedade liberal contemporânea conhece três esferas de justiça, ou de reconhecimento: a do amor, regida pelo princípio da necessidade; a do direito, regida pelo princípio da igualdade; e a das relações de cooperação à qual pertencem notadamente as relações de trabalho, regida pelo princípio de contribuição. Em cada esfera pode ocorrer uma recusa de reconhecimento que equivale a uma injustiça. Ainda que nossas sociedades tornem possível o reconhecimento, temos, segundo Honneth, o dever de desenvolver uma “concepção progressista”¹⁷. O que é desejável no sentido de um desenvolvimento progressista das formas de reconhecimento é, de uma parte, um

processo de individualização [...] e, portanto, de aumento das oportunidades de articulação legítima das partes da personalidade” e, de outra parte, um “processo de inclusão social, portanto, de integração crescente dos sujeitos ao círculo dos membros da sociedade que têm um valor pleno”¹⁸.

Charles Taylor parte da hipótese segundo a qual “existe uma ligação entre o reconhecimento e a identidade”, a identidade “designando aqui a compreensão que os homens têm deles mesmos, uma consciência das características determinantes pelas quais eles se tornam homens”¹⁹. Por conseguinte, uma “real deformação” pode resultar de um “desconhecimento” desta compreensão de si, “se o meio ou a sociedade reflete uma imagem de si restritiva, depreciativa ou menosprezante”²⁰. No que se segue, deixarei de lado o debate – aliás, absolutamente interessante – sobre a questão de saber se esta compreensão de si re-

¹⁶ Axel Honneth: “Umverteilung als Aberkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser”, in: Nancy Fraser & Axel Honneth: *Umverteilung oder Aberkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt no Main : Suhrkamp 2003, p. 214.

¹⁷ Honneth, “Umverteilung als Anerkennung”, art. cit., p. 217.

¹⁸ Honneth “Umverteilung als Anerkennung”, art. cit., p. 218.

¹⁹ Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt no Main: Fischer, 1993, p. 13.

²⁰ Taylor, *Multikulturalismus*, op. cit., 13sq.

presenta uma identidade, como querem Taylor e Emmanuel Renault, ou não, como sustenta Axel Honneth. Não abordarei tampouco a relação bastante problemática que as esferas de reconhecimento mantêm entre si e para a qual Nancy Fraser pertinentemente chamou a atenção.²¹

Limitar-me-ei aqui às seguintes teses fortes das teorias do reconhecimento. A compreensão de si é possível unicamente pelo reconhecimento, e mais precisamente pelo reconhecimento no interior de uma sociedade, portanto sob a forma da integração. Não se entenda por isso apenas que o ser humano deva viver em sociedade juntamente com outros seres humanos, ou ainda que ele deva necessariamente se confrontar com outros seres humanos, e que isto deixa uma marca em seu caráter. O ponto decisivo é, isto sim, que apenas o reconhecimento da parte de outros seres humanos pode constituir a compreensão de si. O reconhecimento não se limita aqui à simples tomada de consciência da existência de um ser humano por seus semelhantes, nem ao respeito por um ser humano da parte de outros seres humanos, no sentido em que eles não o atacam, nem atentam contra a sua liberdade na dimensão jurídica. O reconhecimento inclui a estima. Em virtude disso, o que representa uma injustiça não é apenas um comportamento de desprezo (por exemplo, uma discriminação que viola os direitos individuais), mas o desprezo em si mesmo, o qual seria uma ausência de estima. Só se pode alcançar uma compreensão melhor de si mediante uma maior estima mútua ou uma maior estima de todos.

IV

Estima, luta por reconhecimento e aceitação

Essa tese forte dá origem a problemas consideráveis. À primeira vista, parece plausível afirmar que um ser humano estima a outro de quem espera reconhecimento, em especial se é o desenvolvimento de um jovem e, por excelência, de uma criança, que se tem em mente. Os pais sabem, e podem, várias coisas que a criança ignora, de que não é capaz e das quais depende, de forma que ela também depende dos pais. Mesmo nos casos de desobediência, a relação da criança com os

²¹ Cf. Nancy Fraser: “Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung”, in: Nancy Frase & Axel Honneth: *Umverteilung oder Aberkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt no Main : Suhrkamp 2003, pp. 13-128.

pais é desigual. Mas a estima de A, que é o primeiro a conferir reconhecimento, é a mesma que B lhe confere em troca? Mesmo quando a assimetria não é tão extrema quanto na relação entre a criança e os pais, o problema persiste. Mesmo se tomarmos uma reciprocidade total como ponto de partida, a estima segue dependendo das circunstâncias. Alguém que viva dentro de um determinado círculo de pessoas do qual não pode se afastar pode depender de uma relação de estima recíproca. Por outro lado, se outras opções se fizessem disponíveis a este mesmo ser humano, e ele pudesse, em seguida, escolher, é possível que desenvolvesse outro tipo de estima, mesmo que pudesse finalmente decidir permanecer nesse círculo. Há uma diferença entre o que é dado e o que é escolhido. Aquilo que se escolhe contribui indubitavelmente mais à formação da consciência de si do que aquilo que é dado. Mesmo se abstraímos essa falta de diferenciação entre as formas de estima ou de reconhecimento, a questão segue sendo saber se o reconhecimento no sentido de estima é necessário à consciência de si. No caso de uma recusa de reconhecimento – ou seja, “se o ambiente ou a sociedade refletem uma imagem de si restritiva, depreciativa ou de menosprezo”, “uma deformação real” ocorre de fato? Que daí resulte sofrimento é fora de qualquer dúvida. Mas as teorias do reconhecimento dão como certo que a necessidade de reconhecimento faz parte da antropologia fundamental e não se acaba com a recusa de reconhecimento. Frente a tal negação, a necessidade de reconhecimento pode muito bem se transformar, da expectativa que era, em uma luta na qual o indivíduo tenta coagir outro a reconhecê-lo. Decorre-se que essa luta seja vitoriosa, aquilo que o indivíduo conquista não é a estima de outrem, mas a aceitação de sua existência enquanto outro ser humano. Segundo Hegel, a luta pelo reconhecimento leva à suprasunção da totalidade formada pela particularidade exclusiva dentro da totalidade efetiva do espírito universal do povo. O resultado disso é o reconhecimento no sentido de instituições que possibilitam a coexistência de seres humanos livres. Consequentemente, o resultado de uma luta por reconhecimento vitoriosa não pode ser considerada uma “deformação real”. Se, no entanto, nenhuma luta por reconhecimento acontece, porque o reconhecimento mútuo é concedido pacificamente por meio da estima, as coisas permanecem no nível da totalidade particular. O reconhecimento que se obtém através do amor distingue-se,

pois, por um traço essencial, do reconhecimento obtido pela luta por reconhecimento; somente aquele, e não este, está baseado na estima.

A luta pelo reconhecimento de seus direitos e da sua simples existência pode, de fato, ser a condição da afirmação de um ser humano como ser autônomo, e, conseqüentemente, ser considerada indispensável à constituição da compreensão de si. Satisfazer a necessidade de reconhecimento por meio da estima, no entanto, é outra coisa.

Este ponto se relaciona com outra característica das teorias contemporâneas do reconhecimento. Como Jürgen Habermas, Axel Honneth rejeita os modelos políticos clássicos que são construídos notoriamente sobre o medo da ausência de liberdade, o que vale dizer, o medo de o homem, considerado um ser vulnerável e com necessidades, ser dominado por outros. Habermas e Honneth censuram nesses modelos sua racionalidade estratégica. A integração política clássica, tal como se encontra particularmente na vontade geral de Rousseau, é uma integração no interior de um sistema jurídico e político que existe sem levar em conta a estima mútua ou sua ausência entre os cidadãos. Mesmo naquelas teorias em que virtudes cívicas são necessárias para a conservação do sistema jurídico, não se espera dos cidadãos nada além de seu apoio a esse sistema. Em tal sistema jurídico, os iguais ou concidadãos são reconhecidos apenas num sentido clássico, e não no sentido das teorias do reconhecimento contemporâneas.

É interessante observar que Taylor (bem como James Tully²²), se declara a favor do sentido tradicional do reconhecimento contra aquele da teoria do reconhecimento, uma vez que considera justificado conceder, em nome do “direito à diferença”, direitos especiais a certos grupos, mas se recusa terminantemente a declarar todas as culturas como tendo o mesmo valor e sendo dignas de igual estima. A única igualdade de valor entre culturas, admitida por Taylor, é a imparcialidade do olhar quando começamos a observar outro grupo cultural. Essa imparcialidade inicial não significa absolutamente que, após haver em seguida examinado de maneira informada os outros grupos culturais, os digam de igual valor. Infelizmente, Taylor aplica essa pertinente distinção apenas às relações entre grupos culturais, e não às relações entre indivíduos.

²² Cf. James Tully 1995: *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, assim como Jean-Christophe Merle : *Cultural Minority Rights and the Rights of the Majority in the Liberal State*, in: *Ratio Juris* 11/3, p.268sq.

V

Identidade comum e estima mútua

A afirmação anterior não implica de forma alguma que, para Taylor, os indivíduos devam devotar-se uma estima igual uns aos outros. A integração dos indivíduos e a constituição de sua identidade passa antes por uma representação comum da boa vida ou por uma concepção teleológica.²³ Os indivíduos não precisam devotar-se uma estima em particular, mas apenas adotar a mesma visão do bem, que se espera, então, que inspire um conjunto de normas coletivas. Segundo Taylor, os diferentes membros de uma comunidade sentem-se reconhecidos na medida em que participam de um grupo cultural dotado de uma visão comum do bem. A teoria do reconhecimento de Honneth se concebe, sem dúvida, também como uma “concepção teleológica da justiça social”²⁴ ou da “vida boa”²⁵. Entretanto, como acertadamente sublinhou Nancy Fraser, a visão da boa vida de Honneth não consiste em princípios substanciais nem procedimentais, mas apenas naquele bem que seriam o reconhecimento e a integração em si mesmos, assim como no progresso na realização desse bem.

Com isso, Honneth evita a retomada da apologia de Taylor em favor de direitos especiais ou de divergências em relação aos princípios do sistema jurídico liberal. Taylor critica aquele que segue uma “política que carrega uma igual consideração” a todas as culturas, ou seja, um “liberalismo fundado sobre direitos (...) que não demonstra nenhuma sensibilidade à diferença”²⁶: “Qualifico um tal modelo como insensível à diferença, porque não é capaz de garantir aquilo a que os membros de sociedades realmente aspiram em caráter particular: a perpetuação destas sociedades.”²⁷ Os debates dos anos 80 e 90 viram vicejar as críticas a esse modelo comunitarista. Primeiramente, todas as comunidades desse tipo submetem, indiferentemente, sejam os membros que o desejam, sejam aqueles que não, a restrições à sua liberdade que são consideravelmente mais extensas do que em sociedades liberais. Em segundo lugar,

²³ Cf. Taylor, *Multikulturalismus*, p.55.

²⁴ Honneth “Umverteilung als Anerkennung”, art. cit., p.213.

²⁵ Honneth “Umverteilung als Anerkennung”, art. cit., p.212.

²⁶ Taylor, *Multikulturalismus*, op. cit., p.55.

²⁷ Ibid.

elas entravam o desenvolvimento e as transformações pelos quais toda sociedade, mais cedo ou mais tarde, passa. Disto resulta uma inadequação crescente entre os desejos e as necessidades de seus membros, de uma parte, e uma autoridade inflexível que tende a reações cada vez mais autoritárias. Por outro lado, convém dar crédito à teoria de Honneth por levar em conta essa dinâmica interna a qualquer sociedade.

Assim fazendo, Honneth esquece a intenção que provavelmente seria a base da apologia dos direitos especiais para sociedades de caráter particular de Taylor.

Eu certamente considero falso o ponto de vista de Taylor, segundo o qual existem sociedades em que todos os membros realmente aspiram à perpetuação de sua sociedade no estado em que se encontra, ou em seu estado tradicional. Contudo, existem, sem dúvida, sociedades em que uma parte – talvez a maioria – da população realmente assim o deseja. É perfeitamente possível desejar um estado particular de uma sociedade que os outros membros da sociedade rejeitam. Pode ser o caso que, para satisfazer esse desejo, alguns exijam, ou pelo menos aceitem como mal menor, que se restrinja a liberdade de seus concidadãos. De um lado, nos anos 60, uma parte considerável – por volta de um terço – dos quebequenses preferiam enviar seus filhos a escolas anglófonas. Por outro lado, outros habitantes da mesma província desejavam que todos os pais francófonos enviassem seus filhos a escolas francófonas. Como se sabe, isso levou à adoção de leis proibindo às crianças quebequenses francófonas de frequentar escolas anglófonas.²⁸ Pelas mesmas razões, essas mesmas crianças foram submetidas a um ensino religioso obrigatório, exclusivamente católico romano, enquanto que os pais anglófonos podiam enviar seus filhos para escolas anglófonas, onde, contudo, o catequismo anglicano era por sua vez obrigatório. O argumento dos partidários destas medidas não-liberais para sustentar uma restrição tão considerável de direitos fundamentais consistia em dizer que, sem ela, o tamanho da população francófona do Québec, que até então representava a grande maioria, diminuiria.

Taylor reconhece que um reconhecimento coagido não lograria, ao fim e ao cabo, a satisfação desejada da necessidade de reconhecimento. Taylor escreve: “Um tal julgamento por encomenda é igualmente um ato de formidável condescendência”, porque “os beneficiários potenciais da

²⁸ Cf. Brian Barry 2001: *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001, p.65sq.

política de reconhecimento, os seres humanos aos quais faria bem que se lhes desse atenção, desejam respeito, e não condescendência”.²⁹ Infelizmente, Taylor mais uma vez aplica esta ideia apenas às relações entre grupos culturais, e não às relações entre indivíduos no seio de grupos culturais. Não obstante, Taylor opera a seguinte distinção entre sociedades tradicionais e modernas.³⁰ Nas sociedades modernas, “a identidade pessoal, que não se pode confundir com nenhuma outra, e que se funda na interioridade, não possui esse reconhecimento por si só. Ela deve primeiro conquistar o reconhecimento por meio da troca, e essa tentativa pode falhar”. Taylor não menciona, no entanto, que também nas sociedades tradicionais a identidade poderia revelar-se uma experiência bastante dolorosa, em particular para aqueles que ocupavam as posições sociais mais baixas, que na maior parte das vezes deviam passar toda sua vida sem perspectiva de melhora. O que importa para Taylor é, portanto, mais a *estabilidade* das posições sociais e do reconhecimento individual.

VI

A estima de todos os membros da sociedade não é nem realizável nem desejável

Ainda que em Honneth – diferentemente de Taylor –, não seja a estabilidade de certas formas estabelecidas de reconhecimento social que importem, de maneira que a identidade não tenha no pensamento de Honneth o mesmo papel que no de Taylor, nos dois autores o mais importante é a estabilidade no sentido da estima de todos os membros da sociedade. Dito em outros termos, segundo estes autores, cabe ao sistema jurídico e político a obrigação de operar a integração social de pessoas de valor igual, e nisso reside sua justificação normativa. Honneth escreve:

Todo sujeito humano é tributário, de maneira elementar, de um contexto de formas sociais de interação que são regidas por princípios normativos de reconhecimento mútuo, e a perda de tais relações de reconhecimento tem como consequência experiências de menosprezo ou humilhação que não podem permanecer

²⁹ Taylor, *Multikulturalismus*, art. cit., p.67sq.

³⁰ Taylor, *Multikulturalismus*, art. cit., p.24.

sem consequências nefastas para a formação da identidade dos indivíduos. Mas, dessa estreita engrenagem entre reconhecimento e socialização, resulta, na direção oposta, ou seja, na direção de um conceito de sociedade adequado, que não podemos representarmos-nos a integração social senão como um processo de inclusão por formas de reconhecimento regidas por regras: aos olhos de seus membros, as sociedades não representam uma estrutura de ordem legítima a não ser na medida em que têm condições de garantir relações seguras de reconhecimento mútuo em diferentes níveis. Nesta medida, a integração normativa só pode realizar-se pela via da institucionalização de princípios de reconhecimento (...).³¹

Não tenho nenhuma intenção – pelo menos não aqui – de pôr em dúvida a existência de uma necessidade humana de ser reconhecido como sendo de valor igual, mas sim as três seguintes teses: (1) que essa necessidade possa sempre ser satisfeita, (2) que ela deva ser satisfeita enquanto tal e (3) que, em toda a medida do possível, a sociedade deva velar por sua satisfação, ou seja, que direta ou indiretamente caiba-lhe a tarefa da integração social.

Honneth possivelmente considera o amor, enquanto esfera do reconhecimento, como compreendendo também a amizade. De Aristóteles a Kant, vários são os autores que destacaram o problema psicológico da amizade.³² A amizade exige a igualdade dos amigos, que encontra-se sob constante ameaça. As causas possíveis de perda da amizade são múltiplas: a mudança de opinião ou de gosto, o começo de uma amizade com os inimigos do amigo, a humilhação, a dependência da ajuda do amigo, a decepção de não ser chamado a ajudar um amigo em dificuldades, a crítica a um amigo, a traição ou sua simples suspeita, etc. Todas essas causas para o término de uma amizade podem intervir independentemente do contexto social. A sociedade pode com certeza tornar mais difícil a formação de laços de amizade, como se pode, por exemplo, observar em regimes totalitários, onde cada um desconfia que o vizinho o possa espionar e denunciar. Mas a sociedade não pode es-

³¹ Honneth, “Umverteilung als Anerkennung”, art. cit., p.205.

³² Cf. Jean-Christophe Merle : “L’amitié dans les limites de la simple morale. L’amitié kantienne envers l’humanité”, in: Jean-Christophe Merle & Bernard Schumacher (éd.), *L’amitié*, Paris: Presses Universitaires de France 2005, pp.63-87.

tabelecer incentivos à amizade. Ainda que os amigos possam conduzir-se mutuamente de maneira desigual, e que isto possa eventualmente levar ao término de uma amizade, normalmente não se considera que dar ou não amizade a alguém consista em uma matéria de justiça ou injustiça. Nesta medida, o princípio de reconhecimento que é o amor, no sentido de Honneth, que inclui a amizade, não saberia nem ter o status de instituição, nem fornecer um princípio de justiça. O amor não é, aliás, simplesmente um princípio. Contrariamente à maneira como Honneth os imagina³³, amor e amizade não se distribuem de acordo com o princípio de necessidade, e nem poderia ser esse o caso. Mesmo a esfera do trabalho tampouco funciona segundo o princípio do mérito ou da performance, contrariamente àquilo que afirma Honneth, e tampouco ela saberia distribuir o reconhecimento de acordo com esse princípio.

A teoria do reconhecimento aparece como a imagem invertida de outra teoria que tampouco pode reclamar para si uma validade sem restrições: a concepção segundo a qual a concorrência entre os homens é a força motriz de um progresso que acabaria por beneficiar o conjunto da sociedade, mesmo se, primeiramente, o fizesse passando por muitas injustiças, sofrimentos, humilhação etc. Com efeito, a concorrência não é benéfica à sociedade fora de um quadro de condições determinadas, e razões de justiça exigem contrabalançar certos efeitos da concorrência ou tomar medidas contra eles. A perspectiva das teorias da concorrência é uma perspectiva instrumental que abstrai o fato que os concorrentes podem, às vezes, também ter-se mutuamente em alta estima. Inversamente, a teoria do reconhecimento se concentra unicamente na estima como meio de atingir uma sociedade justa e feliz. O medo de uma falta de reconhecimento se apresenta, ele também, como a imagem invertida do medo da violação de direitos e da liberdade nas teorias políticas clássicas. No entanto, a diferença entre os dois é evidente: os direitos e a liberdade podem de fato ser garantidos com claro sucesso pelas instituições liberais.

Mesmo se o reconhecimento pudesse ser garantido por instituições públicas, esta garantia não seria sempre desejável. A recusa do reconhecimento é, com frequência, um meio importante de crítica social, seja nas mãos da maioria ou de uma minoria. Se a crítica social tenta transformar a sociedade existente, ela pode tanto buscar a integração, como fez o movimento contra a segregação racial nos estados do sul dos

³³ Honneth, "Umverteilung als Anerkennung", art. cit., p.214.

Estados Unidos durante os anos 60, como pode deliberadamente buscar o contrário da integração, como fizeram os movimentos de protesto anticonformistas no mesmo período. *Sobre a liberdade*, de John Stuart Mill, formula a apologia clássica da liberdade de opinião e do direito a um modo de vida livremente escolhido que pode chegar à excentricidade, com a única restrição imposta pelo princípio de não-prejuízo. Ora, sem a possibilidade de negar estima, nem o direito à liberdade de opinião, nem o de vida livremente escolhida seriam possíveis. Uma das justificações desses direitos reside no argumento epistemológico de Mill, de acordo com o qual mesmo posições falsas podem ser heurísticamente úteis, porque podem nos motivar a reexaminar e fundamentar as convicções tradicionais. A recusa em dar estima a alguém também faz parte da expressão de dissensões ou da expressão de uma minoria. Mesmo quando não existem ainda dissensões, uma segmentação da sociedade em grupos que se reconhecem mutuamente no sentido jurídico do termo, mas não no sentido da estima, pode se mostrar um importante meio de proteger-se contra a tirania da maioria e contra todo abuso de poder.

Por estas razões, a necessidade de reconhecimento e sua satisfação não deveriam gozar de nenhuma prioridade sistemática em relação à crítica social. A categoria sociológica de integração não serve para ser erigida em parâmetro normativo. A ausência de integração e de reconhecimento pode tanto ter razões e causas normativamente falsas quanto causas normativamente verdadeiras. O princípio de reconhecimento não é nem um substituto para a justiça política nem um conceito genérico do qual os princípios de justiça seriam derivados.

OS SENTIDOS DO CONCEITO: “A FILOSOFIA DO DIREITO” DE G.W.F. HEGEL¹

Agemir Bavaresco², Danilo Vaz-Curado³ e Paulo Roberto Konzen⁴

Delimitando o problema

Traduzir o tempo em conceitos pode resumir a tarefa de toda a filosofia que busca tornar inteligível sua compreensão do mundo e mesmo sua autocompreensão, e em Hegel, esta frase por ele expressa traduz a fidelidade do filósofo ao tempo e aos acontecimentos merecedores do trabalho exigente da filosofia, mas, quais são as faces e os sentidos do conceito [*Begriff*]? Ou é o conceito uma estrutura monológica, apriorica e destituída de sentido aos discursos pós-hegelianos?

Mapear os sentidos do conceito é a tarefa que nos propomos. Contudo, qual o guia que pode nos oferecer o percurso necessário a tal tarefa? Seguramente a *Filosofia do Direito* de Hegel junto com sua *Ciência da Lógica* foram as suas obras que receberam, ao longo da história de sua recepção, muitos tipos de leituras, ocasionando divergentes interpretações, algumas, em certo sentido até antagônicas⁵. Associado a isto, a *Filosofia do Direito*, junto com a *Ciência da Lógica*, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, são suas obras canônicas e foram lançadas em vida.

No momento em que se lançou a tradução brasileira dos *Princípios da Filosofia do Direito*⁶, é mais do que oportuno apresentar esta busca pelos *sentidos do conceito* em sua *Filosofia do Direito*.

¹ O presente texto é a versão elaborada pelos autores a partir de uma apresentação no projeto *Leituras de Filosofia* do PPG Fil da PUCRS. Uma primeira versão, mais ampla, deste texto foi publicada na revista *Veritas*, v.55, n.3 do ano de 2010, com o título de “As leituras da *Filosofia do Direito* de Hegel: entre hermenêutica e recepção”.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris 1. Professor do PPG de Filosofia da PUCRS. Beneficiário de auxílio financeiro da CAPES - Brasil. Site: www.abavaresco.com.br. E-mail: abavaresco@puccrs.br

³ Doutorando em Filosofia pela UFRGS. Bolsista da CAPES - Brasil. E-mail: danielocostaadv@hotmail.com

⁴ Doutorando em Filosofia pela UFRGS. Bolsista do CNPq - Brasil. E-mail: prkonzen@yahoo.com.br

⁵ Cite-se, por exemplo, os conceitos de Estado [*Staat*], segundo Hegel, estabelecidos por Popper (1945) e por Rosenfield (1983).

⁶ Numa iniciativa inédita, três instituições se uniram: UNICAP, UNISINOS e Loyola, e lançaram a tradução dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, realizada por Paulo Meneses e outros, contando com apresentação do Prof. Denis Lerrer Rosenfield.

Assim, neste trabalho, nosso objetivo se restringe a reler a *Filosofia do Direito* de Hegel desde um prisma de leitura filosófico-político, de modo a correlacionar as formas hermenêuticas de sua abordagem aos modos de sua recepção, segundo o critério de selecionar alguns autores representativos, tanto pela fecundidade de sua interpretação, como pela capacidade de produtividade das teses desenvolvidas, apuradas através da permanência de suas obras no debate filosófico hegeliano contemporâneo, de modo a que se possa estabelecer um panorama amplo dos modos de leitura e impacto da *Filosofia do Direito* hegeliana apto a revelar os diversos sentidos do conceito.

Espera-se, portanto, apresentar a *Filosofia do Direito* hegeliana nos diversos sentidos conceituais desenvolvidos na tradição, expondo pelas reconstruções das exegeses aqui apresentadas como é possível numa interpretação, unir a fidelidade à letra do texto com a plurivocidade de respostas possíveis, pois os clássicos são assim, sempre aptos a se reescreverem segundo as urgências dos seus leitores.

Advirta-se que como critério auxiliar para delimitação do problema e da escolha dos autores, foram selecionados apenas as leituras e os pensadores que estabeleceram seu marco exegético por fidelidade a escritura hegeliana, ou seja, autores que demonstram a fecundidade no que foi por Hegel publicado em vida, e não em anotações ou fontes não confiáveis, pois indiretas e divergentes entre si.

Urge observar um dos aspectos centrais da *Filosofia do Direito* de Hegel, e que as formas de abordagem aqui escolhidas para iluminar a recepção existente e a vindoura partilham, e que consiste no estabelecimento das relações entre substrato lógico-metafísico e a coextensividade deste mesmo substrato referencial no mundo e nas figurações do político. Sobre isso, Rosenfield registra várias observações: “Uma leitura atenta do texto hegeliano evidencia claramente – e Hegel o diz claramente – que se trata do *conceito pensado do Estado* e não das suas origens históricas ou das formas estatais vigentes em sua época”.⁷

⁷ ROSENFELD, Denis Lerrer (1983). *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, p. 219. Cf. Idem. Comentário da nota 1, p. 278: “(...) ponto central da Filosofia Política de Hegel, ou seja, as relações entre o lógico e o político. Analisar-se-á o que foi publicado pelo próprio Hegel, pois é a única forma de se apreciar a significação lógica das categorias políticas”. Também cf. ROSENFELD, Denis Lerrer (1984). “Invertendo a inversão ou lendo Marx a partir de Hegel”. In: *Revista Filosofia Política* 1. São Paulo: L&PM. p. 28-30: “(...) a ordem de determinação destas determinações-de-reflexão dependerá da esfera do real na qual elas se desdobram e, historicamente falando, da contingência de sua realização. Desconsiderar este componente lógico central da *Filosofia do Direito* tem como resultado a sua assimilação a um tratado político qualquer, mera representação

Este intento insere-se no escopo mais amplo de proporcionar instrumentos ao debate e à recepção da *Filosofia do Direito* hegeliana, especialmente em sua face político-filosófica, de modo que optamos por dividir o texto em duas correntes principais; uma alemã, centrada na figura de Joachim Ritter e outra francesa, onde se analisa a recepção da filosofia política de Hegel, desde Bernard Bourgeois e Eric Weil.

Sem sentido de exclusão de outros autores, nos restringimos nestes três autores em vista de seu impacto no estudo da assim chamada filosofia prática em geral e da filosofia política centrada na *Filosofia do Direito* de Hegel em particular, bem como face ao fato de que tais recepções não se coadunam com os conhecidos clichês e modismos passageiros que diuturnamente assolam o debate filosófico.

I

A leitura de filosofia política alemã

A Filosofia Política de Hegel sempre foi alvo de intensas discussões, tanto no âmbito da *Hegelforschung*, como na literatura não-especializada. As acusações⁸ e os encômios⁹ à sua tradução conceitual da realidade política se amontoaram de modo a dificultar o acesso aos não-iniciados sobre a sua própria obra, bem como obstaculizam o próprio posicionamento crítico das gerações posteriores sobre seu edifício conceitual.

“ideológica” do existente. (...) Não é arbitrário que a Filosofia Política de Hegel apareça como uma Filosofia do Direito pois, para ele, o político é o que provém da “polis”, que a institui no seu movimento de determinação de si (...).”

⁸ Entre os opositores de Hegel e da sua Filosofia Política, em seus mais diversos motivos, podemos citar três autores e livros paradigmáticos: (i) Rudolf Haym, in *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Verlag von Rudolf Gaertner, 1857; (ii) Hermann Heller, in *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*. Berlin: BG Teubner, 1921 e (iii) Karl Raimund Popper, in *The Open Society and Its Enemies*, V. 2: „*The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*”, Routledge, 1945, onde Hegel é respectivamente apresentado como (i) um conservador político e filósofo do Estado prussiano, (ii) defensor do poder supremo do Estado [*Staatsgewalt*] e (iii) como um inimigo da sociedade plural e democrática.

⁹ Dentre os filósofos que buscaram avaliar positivamente o legado político hegeliano, podemos citar: (i) Karl Rosenkranz, in (a) *Hegels Leben*. Berlin: Duncker und Humblot, 1844 e (b) *Apologie Hegels gegen Herrn Dr. Haym*. Berlin: Duncker und Humblot, 1858, (ii) Joachim Ritter, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 e (iii) Denis Lerrer Rosenfield, in *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la “Philosophie du droit” de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1984, onde respectivamente podem ser encontradas as chaves para o confronto com a maioria das teses negativas e pejorativas expostas na nota anterior.

Hegel, como todo o filósofo, pela amplitude temática de suas abordagens, permite a discussão de suas ideias de diversas formas, seja pela reconstrução genética de seu itinerário, seja pela oposição temática de sua obra frente à tradição e aos seus contemporâneos, ou mesmo tomando-se sua obra como resposta às aflições de seu tempo. Hegel serve tanto aos intentos filosóficos de ordem *aporética* como às perspectivas filosóficas *sistemáticas*, sendo neste entorno recepcionada sua obra.

Todas essas formas de abordagem filosófica são explicáveis e, ao mesmo tempo, limitadas. Cientes de tal exercício, aqui nós propomos uma exegese que se restringe à compreensão do conceito de eticidade [*Sittlichkeit*], a partir de Hegel, porém sob o lastro da recepção de seu pensamento pela obra do filósofo alemão Joachim Ritter, especialmente das discussões contidas no livro *Metaphysik und Politik*.

Investigaremos como a eticidade se estrutura em Hegel, especialmente em seus *Princípios de Filosofia do Direito*, e a explicitaremos mediante a tessitura argumentativa desenvolvida por Joachim Ritter, de modo a proporcionar a compreensão desse conceito fundamental, ao mesmo tempo unindo a exegese conceitual – de Hegel – à apropriação semântica contemporânea e potencial de diagnose – de Joachim Ritter – para, ao final, quiçá apresentarmos a atualidade de tal conceito.

Em sua *Filosofia do Direito*¹⁰, a Eticidade [*Sittlichkeit*] ocupa a terceira parte do livro, antecedida pelo Direito Abstrato e pela Moralidade, demarcando-se como o momento culminante da obra. Tomaremos a estruturação da eticidade num duplice sentido: como momento de elevação [*Erhebung*] do Direito Abstrato e da Moralidade ao estágio da vida ética ou da eticidade e, ao mesmo tempo, também como suprassunção [*Aufhebung*] do espírito livre, momento máximo do espírito subjetivo, à vontade livre em si e para si, que quer a vontade livre como instituição autoconsciente do Espírito. É nessa dupla carga semântica que demarcaremos a (re)construção da eticidade.

Poderíamos afirmar que a construção do conceito de eticidade em Hegel, especificamente em sua *Filosofia do Direito*, inicia seu estruturar-se mediante a união, sem dissolução das particularidades próprias a cada momento, da capacidade subjetiva dos agentes de se relacionarem com as coisas como *pessoa*, que se apropria e põe sua vontade sobre os objetos apropriáveis – no Direito Abstrato – e do

¹⁰ Utilizamos aqui a versão da Suhrkamp, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1970 em cotejo com a tradução de Paulo Meneses *et al.* da *Filosofia do Direito*, publicada pela Unisinos/Loyola em 2010.

atuar como *sujeito*, que se relaciona com outros sujeitos, justificando suas condutas e deliberações – na Moralidade.

Nesse contexto de estruturação por elevação [*Erhebung*] da *eticidade* na *Filosofia do Direito*, o Direito Abstrato é a conformação do agir face à norma sem a deliberação prática sobre a legitimidade ou não das determinações volitivas assumidas; ou seja, a ação [*Handlung*] é apropriada pela legalidade e seu efetivar-se, nesse momento, é o agir livre, enquanto mero atuar segundo a norma.

A Moralidade eleva a ação das pessoas face ao Direito Abstrato ao *status* de sujeito de direitos, ao vincular o atuar à deliberação dos agentes face à lei, a qual é entendida, não como a regra heterônoma da norma, mas como a lei autônoma do agir, justificando-a e responsabilizando-se perante seu atuar. Através da Moralidade, é desenvolvida na economia da Filosofia Política hegeliana a dupla capacidade legitimatória do agente, ao exigir a conformidade de suas ações face à lei e à sua deliberação interna, legitimando-o em face de outros sujeitos de direito que também se autodeterminam mediante fins, ou seja, moralmente.

É em tal contexto de mútuo imbricamento de legalidade e de moralidade, realizado pela *Erhebung* dos momentos do *Direito Abstrato* e da *Moralidade* ao estágio da *Eticidade*, que se demarca o primeiro passo da *Sittlichkeit*, a saber, pela afirmação da subjetividade das pessoas como *sujeitos livres*, em que o universal do Estado e das instituições objetivas se identifica com a vontade subjetiva.¹¹

É esta união entre legalidade e moralidade, recebida como herança da precedente Filosofia kantiana, que determina o ponto de arranque do conceito hegeliano de eticidade desenvolvido em sua *Filosofia do Direito*,¹² que corresponde, na esfera das figurações históricas, à afirmação do princípio da subjetividade e do seu relacionar-se com as instituições, enquanto efetivação da vontade particular na e mediante a vontade geral,¹³ equivalente no âmbito do desenvolvimento do conceito,

¹¹ Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 282.

¹² Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 284-285, „Daher nimmt Hegel in der Rechtsphilosophie die Kantische Position von Legalität und Moralität zum Anfang und Ausgangspunkt“.

¹³ É importante não confundir a posição hegeliana de *Erhebung* da legalidade e da moralidade em direção à eticidade e a posição de Kant, que, conhecendo a distinção entre legalidade e moralidade, limita o atuar livre à esfera do direito, como única forma e realidade da ação humana, não reconhecendo à moralidade o papel fundamental de legitimação do atuar jurídico ou *secunde lege*.

à passagem [*Übergang*] do ponto de vista kantiano da legalidade e da moralidade à *eticidade* pelo percurso que se estende da família à sociedade civil burguesa e culmina no Estado.¹⁴

Hegel, ao tratar da constituição e do plano da obra, desdobra a eticidade nessa dúplici dinâmica de *Erhebung* e de *Aufhebung*, ao afirmar, em sua *Filosofia do Direito*, no § 33, letra “C”, a eticidade como: (i) “a unidade e a verdade desses dois momentos abstratos” – do Direito Abstrato e da Moralidade – “a *ideia* em sua existência universal em si e para si”,¹⁵ ao mesmo tempo em que precisa a carga semântica da *eticidade* como diversa da moralidade e até antinômica,¹⁶ e (ii) o desdobrar internamente da eticidade, sob a forma de liberdade [*Freiheit*], enquanto substância ética [*sittliche Substanz*], que se desenvolve nas esferas concêntricas e interligadas da família, da sociedade civil burguesa e do Estado.

No Estado, do ponto de vista lógico, acontece o acabamento [*Vollendung*] que é a efetivação, no sentido de mais alto desenvolvimento do conceito de eticidade, através do mútuo reconhecimento da vontade singular nas diversas esferas de realização de seu Si com a *vontade geral* [*volonté générale*] do Estado, identificando-se o conceito e a atividade de suas configurações no ato de cada sujeito ético. Nesse estágio da eticidade, *a substância ética é o próprio sujeito*.

Essa *realidade viva*, que é a eticidade hegeliana, é apontada por Joachim Ritter¹⁷ como o resultado da relação entre a *Erhebung*, movimento interno à obra de elevação dos conteúdos conceituais dos estágios mais imediatos e abstratos aos mais concretos, e a *Aufhebung* que, sendo também uma elevação interna à obra, conecta o *desenvolvimento* do conceito com um determinado conjunto de determinações do pensar, as quais estão se efetivando no tempo, *v. g.* o *Direito* [*Recht*], ao mesmo tempo em que demonstra como este desenvolvimento interno à obra é reciprocamente o desenvolvimento do *Espírito* [*Geist*] na sua exteriorização como História [*Geschichte*].

¹⁴ Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 289.

¹⁵ HEGEL (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, § 33, p. 87. No original: „Die *Einheit* und *Wahrheit* dieser beiden abstrakten Momente (...) – die *Idee* in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die *Sittlichkeit*“.

¹⁶ Cf. HEGEL (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, § 33, p. 88. „[...] *Moralität* und *Sittlichkeit*, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen.“

¹⁷ Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 293-294.

Nesse contexto, a suprassunção [*Aufhebung*] é um dos conceitos internos à Ciência do Direito [*Rechtswissenschaft*] no sentido hegeliano do termo, elevando-os do Direito Abstrato à Eticidade, bem como é a efetivação do princípio da liberdade, mediante a demonstração da efetivação de seu princípio na história pela narrativa conceitual de seu percurso da Grécia até a Alemanha do ano de 1821. Por isso, Hegel pode afirmar que os gregos eram *éticos*, mas que não conheceram a moralidade. A dissolução da *eticidade* grega e o emergir da subjetividade livre com o cristianismo, através da *corrupção*¹⁸ dessa comunidade, desse todo ético, suprassume-se, permitindo o emergir do princípio da personalidade livre e da moralidade; não obstante, a moralidade que emerge como o princípio dos *novos tempos*, segundo Hegel, é limitada, por restringir-se à realização da vontade unicamente a *determinações internas*, sendo incapaz de correlacionar conceito e experiência, tempo e história, mundo e sujeito.

Ora, é nessa tensão da *substância ética*, corrompida pelo princípio da modernidade – a moralidade –, segundo Ritter,¹⁹ que ocorre a recuperação por Hegel de Aristóteles²⁰ face a Kant, emergindo na concepção hegeliana o papel fundamental a ser desempenhado pela moralidade nas discussões acerca das condições de deliberação do agir livre e de sua conversão na eticidade, como condição de efetivação desse mesmo agir como *télos da pólis*.

Para Ritter, a suprassunção [*Aufhebung*] das determinações do desenvolvimento conceitual do *agir livre* na história conduziu Hegel a buscar e introduzir os princípios da Filosofia Política aristotélica como reagentes e como contraposição ao formalismo moral kantiano, afirmando inclusive que

a *Filosofia do Direito* de Hegel exercita a correção desta <abstração>. E para isso renova a ética das instituições própria da tradição da <Política> de Aristóteles, porém o faz de maneira tal que nesta é introduzido o grande princípio da subjetividade e da moralidade e a faz o seu sujeito.²¹

¹⁸ Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 293.

¹⁹ Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 296-297.

²⁰ Cf. RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 298, chega inclusive a afirmar categoricamente que a Filosofia do Direito de Hegel mantém a tradição aristotélica.

²¹ RITTER, Joachim (1969). *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 300. „Die Re-

Na presente leitura da *eticidade* hegeliana, que fizemos com Joachim Ritter, torna-se claro como a *Sittlichkeit* se opõe à separação kantiana entre virtude e direito ou moralidade e legalidade, ao introduzir o âmbito moral como próprio da efetivação das instituições éticas, contrabalançando o papel do agir individual e moral com o agir histórico e, portanto, ético e institucional, através da incorporação das aquisições morais epistêmicas, oriundas de Kant, não como privadas e restritas ao sujeito tomado de modo isolado, porém incorporadas no mundo do Direito e das instituições objetivas.

A atualidade do conceito hegeliano de *eticidade*, segundo esta leitura, reside no resgate elaborado por tal conceito do âmbito *Político*, inscrevendo-o como critério de legitimação das ações privadas de seus sujeitos constituintes. Afinal, Hegel conheceu a separação entre legalidade e moralidade, mas, ao contrário de Kant, a reformulou sob os moldes de uma legalização da moral, em que as normas, – no sentido de lei positiva –, devem se justificar nos seus espaços de efetivação, como condição primeira de sua realização e a moralidade deve se interconectar entre os seus destinatários, vinculando-os subjetivamente, apenas na medida em que se se faça reconhecer objetivamente.

Segundo nossa análise, o diferencial da recepção de Joachim Ritter da obra de Hegel, em especial da sua Filosofia Política por intermédio de sua *Filosofia do Direito*, é a primordial atenção na constituição do conceito de *Eticidade* da relação presente entre configurações históricas, como base para a efetivação do lógico no espiritual, e a introdução dos fundamentos do agir de base aristotélica, como recurso para agudizar a crítica de Hegel a Kant e reciprocamente iluminar Hegel e Aristóteles, introduzindo no conceito de *eticidade*, tal como elaborado por Hegel, um instrumental analítico de base aristotélica, que sem escamotear o pensamento hegeliano, o ilumina e realça seu potencial de atualidade.

Mas, é claro que tal recepção não está imune às críticas; contudo, seu potencial de atualidade e a atualização da semântica hegeliana por ela promovida são condição suficiente para o reconhecimento do vigor e da fecundidade de tal recepção.

chtsphilosophie Hegels unternimmt es, dieser >Abstraktheit< zu korrigieren. Sie erneuert dafür die zur Tradition der >Politik< des Aristoteles gehörige, institutionelle Ethik, aber so, dass sie das grosse Prinzip der Subjektivität und Moralität in diese einbringt und zu ihrem Subjekt macht“.

II

Leituras de filosofia política francesa

Dentro da recepção francesa, escolhemos dois autores representativos da leitura hegeliana: Bernard Bourgeois, por descrever a biografia hegeliana como a formação de sua Filosofia Política, ao longo do tempo, e Eric Weil, por representar uma crítica aos prejuízos sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel.

a) O Pensamento Político de Hegel²²: a leitura de Bernard Bourgeois

Bourgeois apresenta, em dois capítulos, a Filosofia Política hegeliana. No primeiro, ele descreve a biografia de Hegel de Tübingen até Iena, sob o ponto de vista do desenvolvimento de sua Filosofia Política. No segundo capítulo, trata do pensamento da política, ou seja, uma reflexão propriamente de Filosofia Política conforme o viés hegeliano.

1) *O desenvolvimento da Filosofia Política hegeliana*: nesse capítulo, Bourgeois apresenta o devir ou a formação da Filosofia Política hegeliana, começando por Tübingen (1788-1793). Ali, nasce o ideal de Filosofia Política hegeliano, pois, em Tübingen, ele pensa na *pólis* grega, a cidade antiga, como espaço de vida, em que o cidadão pode realizar seu ser na harmoniosa totalidade. A Revolução Francesa é outro tema político capital desse período. Hegel festeja todos os anos a queda da Bastilha. Para Bourgeois, “se o pensamento da Revolução ficou vivo em Hegel, é que a realidade da vida permanecia revolucionária, no entanto, a Revolução não chegou a se ultrapassar numa feliz reconciliação”.²³

Em Berna (1793-1796), Hegel faz a crítica à religião com um duplo significado político: ela é uma manifestação da ‘repolitização’ do ser humano e um estímulo da ação política para realizar e restaurar a *pólis*. Enfim, “os escritos teológicos de juventude permanecem em Frankfurt o que eles foram em Tübingen e Berna, escritos teológico-políticos com destinação ‘política’”.²⁴

²² BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF.

²³ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p.31

²⁴ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 48.

Em Frankfurt (1797-1800), Hegel começa a elaboração mais técnica do sistema; introduz os conceitos de tempo e de história, marcando a “laboriosa passagem da adolescência idealista ao realismo da idade adulta”, no “sentido de que a liberdade é o espírito do tempo, o conteúdo do momento presente da necessidade”.²⁵ Hegel não abandona o idealismo inicial, mas o faz reconhecer na realidade do tempo histórico.

Enfim, em Iena (1801-1807), ocorre a reconciliação da razão (Tübingen/Berna) e da vida histórica (Frankfurt), instaurando assim o hegelianismo. “Em Iena, Hegel apreende a identidade da idealidade e da realidade, do conceito e do tempo, da razão e da história, da filosofia e da política”.²⁶

Hegel pensa o Estado, não somente como uma estrutura, mas também como vida em movimento, ou seja, como uma concepção orgânica. No *Sistema da Vida Ética*, retoma-se o tema antigo do cidadão grego feliz, unido ao Estado imediato, com o tema do mundo atual, em que o cidadão é autossuficiente face ao Estado. No seu artigo sobre *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o Direito Natural* (1802-1803), Hegel trata da relação entre Economia, Direito e Política, pois o mundo da propriedade e o do direito privado se emanciparam face ao poder estatal. A esfera da vida econômica será mais tarde chamada de *sociedade civil burguesa*. Na *Filosofia do Espírito* (1805), Hegel afirma que a vontade do indivíduo está em relação com a vontade da comunidade, rejeitando a teoria do contrato. A vontade geral é apreendida como uma força anterior e superior às vontades individuais. Na *Filosofia Real*, busca-se a mediação entre os extremos da concepção aristocrática e a monárquica. Inclusive, Bourgeois afirma: “A mediação entre os extremos está na opinião pública, ‘verdadeiro corpo legislativo’, expressando a vontade geral”.²⁷ Enfim, na *Fenomenologia do Espírito* (1807), descreve a experiência da consciência no curso da história. No capítulo VI, *O Espírito* é a consciência que está no mundo. Segundo Bourgeois, a *Fenomenologia* expressa o próprio itinerário de Hegel, isto é, a obra de Iena justifica o devir da trajetória hegeliana: “O entusiasmo de Tübingen pela bela totalidade imediata da *pólis* grega entra em tensão em Berna, com o racionalismo abstrato do Eu”, “opondo-se ao mundo cristão alienado”, em seguida, afirma-se no “racionalismo concreto de Frankfurt”. O jovem

²⁵ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 59.

²⁶ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 63.

²⁷ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 74.

torna-se adulto e, nos trabalhos de *lênã*, a então totalidade ético-política é pensada junto com a liberdade subjetiva dos indivíduos. O grande desafio é a “conciliação racional da liberdade subjetiva e da totalidade substancial”. Quando Hegel deixa *lênã*, em 1807, o problema político está posto e a solução se encontra esboçada em grandes linhas.²⁸

2) *A Filosofia Política de Hegel: Para Bourgeois,*

a Filosofia Política de Hegel quer ser um pensamento da política *real* e se apresenta como uma crítica de todo pensamento que se propõe ditar suas leis à política, isto é, que se dá como exterior (ideável) e superior (ideal) à realidade política, enfim, que depende do entendimento separador.²⁹

O desafio é pensar o ser, ou seja, pensar o seu autodesenvolvimento. Por isso, pensar alguma coisa apenas sendo pensamento, oposta à realidade, é não pensá-la. “Pensar o ser, é pensar a identidade do ser e do pensamento como movimento pelo qual a identidade se diferencia nela mesma e a partir dela mesma, retomando sem cessar sua diferença, que é a realidade”. A Filosofia afirma esta razão imanente no ser, no mundo natural e também no mundo ético: “A Filosofia não é uma reflexão exterior sobre a Coisa, mas o reflexo da reflexão interior”.³⁰

Porém, a Filosofia não é uma simples reprodução do ser-aí, do existente, mas ela é a concepção do que é, “isto é, a expressão do conceito do ser-aí, do ser-aí como conceito ou razão, enfim, disso que Hegel chama: *das Wirkliche (o efetivo)*”. O efetivo é o sensível sentido, o existente racionalizado. Assim é preciso compreender a célebre afirmação: “O que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional”. Há certa impotência do outro da razão a deixar-se racionalizar e a elevar-se da simples existência empírica à efetividade racional. Essa impotência manifesta-se no nível da natureza e também da história. “A Filosofia pode reconciliar-se com a realidade, desenvolvendo nela o ser efetivo, idêntico à razão que está nela”. Ela pode reconhecer a razão presente na história. A Filosofia Política de Hegel não é a justificação do empírico, mas é “conceber

²⁸ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 80-81.

²⁹ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 85.

³⁰ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 91.

e apresentar o Estado como alguma coisa que é em si racional, de ensinar, não como o Estado deve ser, mas como ele deve ser conhecido. Ela quer ser o reflexo fiel da racionalidade em ação no fenômeno político”.³¹

Por fim, Bourgeois reporta-se à *Filosofia do Direito* para abordar a Filosofia Política hegeliana. Ele faz um comentário geral de toda a obra, iniciando com a célebre fórmula: “O Direito em geral diferencia-se segundo os momentos da identidade: o Direito Abstrato, a diferença: a Moralidade (*Moralität*), e da identidade da identidade e da diferença: a vida ética [ou a eticidade] (*Sittlichkeit*)” (Id., p. 114).³² A partir desse princípio lógico, Bourgeois analisa as três partes da obra, caracterizando-se por uma leitura silogística em dois níveis: (i) identidade da identidade e da diferença e (ii) universal, particular e singular. Assim, o autor vai examinando cada parte da *Filosofia do Direito*, a partir dessa ótica de leitura. De fato, esse silogismo permite ao autor identificar a estrutura lógica do conceito político que atravessa toda a obra. Ele vai descrevendo a racionalidade imanente no desenvolvimento do conceito de vontade livre: “A política pensada filosoficamente é pensada como o meio efetivo, em que a razão, agindo no seu fenômeno histórico, retoma-se na sua interioridade e se realiza numa *Filosofia Política*”.³³

b) Hegel e o Estado³⁴: a leitura de Eric Weil

Eric Weil, no seu livro *Hegel e o Estado*, fruto da compilação de cinco conferências, faz uma leitura da *Filosofia do Direito* que rompe com “a crítica tradicional, segundo a qual Hegel seria o apologista do Estado prussiano e o profeta do que se chama frequentemente o estatismo”.³⁵ Weil atém-se apenas à *Filosofia do Direito*, enquanto obra escrita pelo próprio autor. Isto não significa invalidar os adendos (*Zusätze*), compilados pelos alunos ou editores, enquanto tendo valor para interpretar o pensamento hegeliano. Porém, o problema é que alguns se servem desses registros das diversas lições (*Vorlesungen*) como ponto de partida, enquanto interpretações, fórmulas ou frases descontextualizadas para analisar a Filosofia Política hegeliana. No entanto, somente constitui autoridade o texto fixado pelo próprio autor.

³¹ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 93.

³² BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 114.

³³ BOURGEOIS, Bernard (1992). *La Pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, p. 140.

³⁴ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin.

³⁵ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 7.

Lá onde as 'lições' parecem contradizer os livros e os escritos, é preciso seguir estes, e lá onde há acordo entre os dois, os primeiros não nos ensinarão nada de novo (salvo sobre as aplicações do sistema aos domínios determinados da realidade): é, pois, ao mesmo tempo, mais correto e mais simples se ater aos textos publicados pelo próprio Hegel.³⁶

No primeiro capítulo, Weil mostra que a Filosofia Política hegeliana situa-se historicamente face aos diversos fatos, tais como a Revolução Francesa, o Terror Jacobino, as guerras napoleônicas, as Assembleias de Württemberg, o Estado Prussiano, a *Reformbill* inglesa, etc³⁷. Diante de sua Filosofia Política, a crítica clássica é que sua Filosofia é reacionária. Aí se incluem os liberais (Haym), a extrema esquerda (Marx, Engels, Bauer), a direita (Schelling), os herdeiros do romantismo e a escola histórica de Savigny, etc. Atribui-se a Hegel ter legitimado o Estado Prussiano e daí ser acusado de conformismo e de conservador. Porém, afirma Weil, a Prússia, na época, representa para Hegel o modelo da liberdade realizada, ao menos nos princípios, o Estado do pensamento, da liberdade de propriedade, da administração que depende apenas da lei, do Estado de direito. Em 1830, como em 1818, Hegel considera a Prússia como o Estado moderno por excelência (o que parece exato do ponto de vista da história) e a vê assim, porque ele a vê fundada sobre a liberdade.³⁸

No segundo capítulo, Weil trata dos *fundamentos filosóficos da Política*, a partir da *Filosofia do Direito*. Os fundamentos são os seguintes:

a) O efetivo e o racional: sobre a questão do efetivo e do racional, basta abrir a *Lógica* de Hegel para ver que, na sua terminologia, *efetividade* e *realidade* não se confundem, porque o real é apenas em parte efetivo, sendo a sua *aparição*.

b) A pessoa, a propriedade, o direito e o sujeito: Hegel começa a

³⁶ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 8, nota 1.

³⁷ Hegel escreveu, propriamente, três *Escritos Políticos*, a saber: *A Constituição da Alemanha* (1800-1802); *Atas da Assembleia dos Estados do Reino de Württemberg* (1815-1816) e *A propósito da 'Reformbill' inglesa* (1830). Os três escritos foram redigidos em datas cruciais da história da Europa e da Alemanha. Apresentam visão geral do pensamento político de Hegel num período de 30 anos, permitindo compreender que ele viveu a atualidade política, na imediatidade dos acontecimentos e sob a pressão da opinião pública.

³⁸ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 22.

falar da liberdade a partir de sua forma mais simples e abstrata através do Direito. A primeira expressão da vontade empírica natural é o direito de propriedade. Nesse ato, o indivíduo natural torna-se pessoa e afirma-se como pessoa. Mas, na vontade individual, a pessoa quer o universal e, por isso, de pessoa, ele se torna sujeito.

c) A vontade livre: o aspecto fundamental da *Filosofia do Direito* é a liberdade, ou seja, a vontade livre. A vontade dá-se um conteúdo, um fim que se realiza na realidade. A tese importante é que a vontade livre apenas se satisfaz buscando a liberdade numa organização racional, ou seja, a universalidade da liberdade. A Filosofia Política é a descrição da vontade racional, realizando-se na história da liberdade. A liberdade concreta não é o arbitrário do indivíduo, mas a liberdade numa comunidade livre, ou seja, no Estado como organização racional e universal da liberdade.

d) A ideia de Estado histórico oposta ao ideal de Estado: a teoria do Estado histórico é a razão realizada. A Filosofia se ocupa do que é, ou seja, de sua época apreendida no conceito. A Filosofia não prescreve receitas ou ensinamentos que indicam como o mundo deve ser. Quando se fala do Estado não se trata de representar os Estados particulares, mas de focar a ideia de Estado. Todo Estado, por mais defeituoso que seja, carrega consigo os momentos essenciais de sua realidade. O Estado empírico pode ser imperfeito, o Estado concreto pode ser ultrapassado pela história; porém, não se podem julgar os Estados sem saber qual é a ideia de Estado.³⁹

No terceiro capítulo, versa sobre o Estado como realização da ideia ética. Afirma-se seguidamente, registra Weil, que o Direito e a Moral não contam para Hegel, pois os qualifica de abstratos. Mas, o fato de serem denominados de abstratos não significa que sejam falsos ou devessem ser eliminados. Ao contrário, são indispensáveis, ainda que incompletos, pois todo o desenvolvimento do conceito deve levá-los em consideração. O Direito realiza-se numa organização e a Moralidade é possível num sistema de valores. O Estado é livre, se o cidadão pode aí encontrar a satisfação de seus desejos e interesses.⁴⁰

No quarto capítulo, Weil trata de outro fundamento da Filosofia Política hegeliana, isto é, a Constituição, a qual é, para Hegel, uma realidade viva e histórica que reconhece e inclui os direitos e os deveres

³⁹ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 24-42.

⁴⁰ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 43-54.

dos cidadãos. Ela organiza os poderes de modo dialético: o legislativo, o administrativo, o soberano (o príncipe), o parlamento e a opinião pública. A Constituição representa um organismo que anima a família, a sociedade civil burguesa e o Estado. Mas, qual é o Estado de Hegel? É o Estado fundado no princípio da liberdade, a saber, o Estado moderno. Aqui, o determinante é a Constituição, pois ela não constitui um mero ato jurídico, mas a organização do reconhecimento dos cidadãos.⁴¹

No quinto e último capítulo, o autor descreve as características do Estado moderno e conclui:

Hegel não é o filósofo da Prússia. Ele é o filósofo do Estado moderno, que analisou corretamente, indicando, com precisão, em que consiste a liberdade no Estado, quais as condições que o Estado deve preencher para ser o Estado da liberdade, Estado que realiza o pensamento moderno.⁴²

A *Filosofia do Direito* termina com alguns parágrafos sobre a Filosofia da História e as relações internacionais. Aqui, trata-se da soberania exterior e da guerra, das relações dos Estados modernos entre si. O progresso na história é medido pela expansão da liberdade. A marcha da história é uma sucessão de Estados dominantes, em que aparecem o herói, o cidadão e a população, a sociedade econômica e o trabalhador, a religião e o problema social. A crise do Estado moderno implica a necessidade de uma nova forma de Estado. Por isso, a compreensão do Estado existente é a prova da superação deste na história:

O Estado hegeliano morre: a prova disto é que a Filosofia hegeliana do Estado foi possível. Esta forma completou-se, porque penetrou a realidade, por isso ela deve ceder lugar, e o Espírito, no seu trabalho inconsciente e subterrâneo, tende para uma nova *Wirklichkeit*.⁴³

Pode-se dizer que Weil faz uma leitura isenta de prejuízos, respondendo a uma série de estereótipos hermenêuticos da *Filosofia do Direito*. Ele toma o próprio texto de Hegel, a fim de comprovar o

⁴¹ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 55-71.

⁴² WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 72.

⁴³ WEIL, Eric (1985). *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, p. 103.

que sustenta e desfazer muitos mal-entendidos. O livro, que reúne cinco conferências, tem o estilo argumentativo do contato direto com o público, atendendo as inquietações e as provocações do debate.

III

Conclusão

Após a reconstrução e apresentação dessas obras, percebe-se o potencial de sentidos da recepção da *Filosofia do Direito*, ademais se deve ressaltar que tanto na Alemanha como na França, esta plethora de significações oriundas das análises da *Filosofia do Direito* tem um aspecto conjuntural ligado ao contexto hermenêutico e, ao mesmo tempo, um aspecto de escolha de ótica de leitura. Constatou-se que as leituras escolhidas, na recepção alemã e francesa dessa obra, apresentam os citados aspectos e põem problemas da seguinte ordem:

a) A leitura de Ritter se notabiliza pelo foco no problema clássico da relação do indivíduo e do Estado, ou seja, em que medida é possível conciliar o contratualismo e a prioridade do todo sobre as partes? Ao lançar mão do movimento conceitual da *elevação* e da *suprassunção*, Ritter interpreta dialeticamente essa relação de tal forma que o sujeito e o cidadão participam no Estado em seus níveis apropriados. Assim, essa leitura inclui a legitimação das ações privadas dos sujeitos. Pois a legalidade e a moralidade são reformuladas nos seus espaços de efetivação, como condição de sua realização. De fato, Direito Abstrato e Moralidade reconhecem os seus destinatários, vinculando subjetivamente, apenas na medida em que se faça reconhecer objetivamente, a saber, na Eticidade.

b) A leitura de Bourgeois, de um lado, mostra como as discussões sobre a filosofia política estão vinculadas à trajetória biográfica do filósofo e, de outro, que a coextensividade na filosofia política hegeliana entre o tempo e o conceito a insere na matriz do ser e não na do dever-ser político, bem-entendido. Seria Hegel um filósofo que legitima qualquer realidade política dada? Ao defender a tese de que a razão se reconcilia com o ser, Hegel não está justificando o *status quo* político. Essa reconciliação dá-se pelo processo dialético em que a realidade é mediatizada pelo conceito do Estado. Apenas o que é efetivamente

livre é conforme ao conceito. Então, o que é real embora já tenha o conceito imanente da liberdade, não significa que ele corresponda ao que é efetivamente livre.

c) A leitura de Weil coloca a questão da necessidade de análises voltadas ao próprio texto de Hegel e não por fontes apócrifas, indiretas. A leitura da filosofia do direito hegeliana estava contaminada por muitos preconceitos pelo fato de tomar como ponto de partida textos não escritos por Hegel. Weil tem o mérito de mostrar, partindo da própria *Filosofia do Direito*, que Hegel é um defensor do princípio da liberdade, ao contrário do que se repetia então e, muitas vezes, ainda continua sendo dito: a acusação de estatismo reacionário e de legitimador de toda espécie de totalitarismos. Qual é a lógica da ideia de liberdade, que se determina como vontade livre, nos seus níveis estruturais e garante o pleno reconhecimento à pessoa do Direito Abstrato, ao sujeito da Moralidade e ao cidadão ou ao membro da Eticidade, a plena efetivação de sua vontade nas instituições da liberdade? Esse problema da Filosofia Política é descrito por Weil, ao ler a *Filosofia do Direito* de Hegel para além dos clichês hermenêuticos reducionistas.

No sentido do corte epistemológico escolhido, cabe ressaltar como as leituras analisadas buscam correlacionar a dinâmica postulada por Hegel da ideia desenvolvendo-se mediante a atividade do conceito e de sua efetivação e como a apreensão desta dinâmica permite a compreensão do próprio tempo presente.

É esta premissa que anima as leituras apresentadas, a saber, demonstrar como Hegel foi capaz de apreender o seu tempo em conceitos e como a logicidade dialética permite uma pluralidade de sentidos ao conceito, não reduzindo a filosofia política, em geral, e a *Filosofia do Direito*, em particular, a uma colcha de fatos e de descrições institucionais sem um fio condutor, capaz de uni-los ao passado e de impulsioná-los ao presente, não esgotando sua análise numa descrição empírica do real, e abrindo a obra hegeliana a iluminar o presente pela conceitualidade apresentada do tempo passado, historicamente compreendido.

Da correlação entre conceitos lógicos e configurações empíricas ou entre a ideia e a história, sem desacoplar o lógico do real, nem reduzir o lógico a uma afirmação fatalista da realidade, buscamos demonstrar a atualidade e o potencial de diagnose das leituras realizadas e dos múltiplos sentidos conceituais possíveis de serem apreendidos desde a filo-

sofia hegeliana. Mediante o resgate dos conceitos de *eticidade* (Ritter), de desenvolvimento, gênese e núcleo duro dos conceitos políticos, nas diversas fases e estâncias do pensar hegeliano (Bourgeois), e da devida colocação da economia e do papel do Estado na Filosofia Política de Hegel (Weil), constatamos que Hegel se torna atual e propício a nos auxiliar na tormentosa tarefa de compreensão do nosso Espírito do Tempo [*Zeitgeist*], como condição político-filosófica fundamental.

NOTAS SOBRE CETICISMO E PROBLEMA DE GETTIER: CONHECIMENTO É MESMO COMPATÍVEL COM FALIBILIDADE?

Emerson Carlos Valcarenghi¹

I

Antes de apresentarmos e discutirmos o argumento cético com o qual alguém tentaria provar que a resolução do Problema de Gettier depende da adoção de uma concepção infalibilista de teoria do conhecimento², queremos propor uma classificação entre as teorias do conhecimento. Nós queremos distinguir aquelas teorias do conhecimento que exigem performance virtual positiva, ou não-negativa, do procedimento de geração doxástica das teorias que não fazem nenhuma dessas exigências. Mais precisamente, queremos classificar as diversas teorias do conhecimento em termos de se elas exigem, ou não, que, π , o procedimento que gera a crença verdadeira no mundo atual, também gere crença verdadeira, ou não gere crenças falsas, em mundos possíveis. Se tudo sair conforme planejamos, ficará clara, em breve, a relevância dessa distinção, não apenas na discussão do argumento cético que estamos prometendo apresentar, mas também na confecção de uma correta teoria de análise do conhecimento.

Assim, teorias do tipo (A) serão aquelas teorias do conhecimento que, além de exigirem performance atual de π na geração de crença verdadeira, também exigem performance virtual de π , quer no sentido de que π gere crença verdadeira num determinado mundo possível, quer no sentido de que π não gere crença falsa num determinado mundo possível.³ E vamos chamar de teorias do conhecimento do tipo (B) aquelas teorias que não fazem qualquer exigência relativa à performance virtual de geração doxástica de π .

¹ Professor do Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI. ecvalcarenghi@yahoo.com.br

² Como podemos notar, o tipo de ceticismo envolvido no argumento que iremos discutir aqui explora o tema da possibilidade do erro. Esse tipo difere radicalmente daquele que explora o tema do regresso da justificação. Além disso, a tese falibilista, isto é, a tese a de que uma crença pode ser justificada, a despeito de ser falsa, é lugar-comum nas Epistemologias que tratam do problema do conhecimento do mundo externo.

³ Salvo indicação em contrário, qualquer um desses sentidos estará em jogo, daqui por diante, ao falarmos de performance virtual de π na geração doxástica.

Como exemplo de teorias do tipo (A), poderíamos mencionar as teorias de Nozick⁴, Goldman⁵, Dretske⁶, Pritchard⁷ e teorias contextualistas⁸ como as de Stine⁹, Lewis¹⁰, DeRose¹¹ e Cohen¹². Como exemplo de teorias do tipo (B), teríamos os anulabilismos de Lehrer¹³, Klein¹⁴ e Swain¹⁵. Não por acaso, nós usamos teorias anulabilistas para exemplificar teorias do tipo (B). Isso porque elas nos parecem encaixar-se diretamente naquela categoria. Talvez possamos percebê-lo prontamente, se considerarmos como aquela concepção explica a ignorância de um agente gettierizado. Ela o faz mediante menção da existência de uma proposição verdadeira – o chamado ‘anulador’ ou ‘derrotador’¹⁶ epistêmico – na qual o agente não crê, mas, se o fizesse, sua crença de que P perderia a justificação. Ou seja, de acordo com o anulabilismo mais geral, S sabe que P se e somente se S tem crença verdadeira justificada de que P e não há uma proposição verdadeira que anula a justificação da crença-P de S.¹⁷

⁴ Ver NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

⁵ Ver GOLDMAN, A. I. *Discrimination and Perceptual Knowledge*. In: P. K. Moser e A. V. Nat (eds.), *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*: 269-282. NY:Oxford University Press, 1987.

⁶ Ver DRETSKE, F. *Epistemic Operators*. In: K. DeRose e T. A. Warfield (eds.), *Skepticism: a Contemporary Reader*: 131-144. NY: Oxford University Press, 1999.

⁷ Ver PRITCHARD, D. *Epistemic Luck*. *Journal of Philosophical Research*, vol. 29: 193-222, 2004.

⁸ A concepção contextualista de epistemologia se caracteriza, grosso modo, pela tese de que o conceito de conhecimento varia em função do contexto conversacional do seu atribuidor.

⁹ Ver STINE, G. *Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure*. In: K. DeRose e T. A. Warfield (eds.), *Skepticism: a Contemporary Reader*: 145-155. NY: Oxford University Press, 1999.

¹⁰ Ver LEWIS, D. *Elusive Knowledge*. In: K. DeRose e T. A. Warfield (eds.), *Skepticism: a Contemporary Reader*: 220-239. NY: Oxford University Press, 1999.

¹¹ Ver DEROSE, K. *Solving the Skeptical Problem*. In: K. DeRose e T. A. Warfield (eds.), *Skepticism: a Contemporary Reader*: 183-219. NY: Oxford University Press, 1999.

¹² Ver COHEN, S. *How to be a Fallibilist*. *Philosophical Perspectives, Epistemology*, vol. 2: 91-123, 1988.

¹³ Ver LEHRER, K. *Theory of Knowledge*. Boulder and San Francisco: Wetsview Press, 1990.

¹⁴ Ver KLEIN, P. *Certainty: a Refutation of Skepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

¹⁵ Ver SWAIN, M. *Reasons and Knowledge*. NY: Cornell University Press, 1981.

¹⁶ O termo mais usado por anulabilistas, para se referir ao que nos referimos acima com o termo ‘anulador’, é o termo ‘defeater’, cuja tradução mais imediata seria pelo termo ‘derrotador’. A dificuldade em seguir o padrão mais imediato de tradução é que teríamos que denominar a concepção em jogo de ‘derrotabilismo’, expressão que nos soa bem menos agradável que ‘anulabilismo’. Nesse caso, nossa chave de tradução ficaria assim: ‘defeater’ por ‘anulador externo’ ou, simplesmente, por ‘anulador’ e ‘override’ por ‘anulador interno’.

¹⁷ Embora as cláusulas de anulabilidade contenham contrafactuais, eles não estabelecem qualquer exigência acerca da performance virtual de π na geração doxástica. Além do mais, é importante observar que anuladores não são meras proposições verdadeiras, mas proposições *atualmente* verdadeiras. Se uma proposição meramente verdadeira pudesse ser um anulador da

II

O argumento cético que temos prometido aqui será apresentado abaixo e se baseia nas seguintes teses:

Tese da antiacidentalidade do conhecimento (TAK): Sendo S um agente não-reflexivo¹⁸ e P uma proposição corrigível qualquer¹⁹, se S sabe que P, então S tem crença justificada e não-acidentalmente verdadeira de que P.²⁰

Tese da crença gettierizada (TCG): S tem crença gettierizada de que P se e somente se S tem crença justificada e acidentalmente verdadeira de que P.

Tese do conhecimento falível (TKF): Seja π o procedimento de S que gera a crença de S de que P e P uma proposição corrigível qualquer, S pode saber que P mesmo que π seja falível.²¹

Tese da falibilidade de π (F π): π é falível na geração de crença verdadeira se e somente se π pode gerar crença falsa.²²

1. Se π gera a crença verdadeira, justificada e gettierizada de S de que P, então a crença de S de que P é acidentalmente verdadeira; (via TCG)
2. Se a crença de S de que P é acidentalmente verdadeira, então S crê verdadeiramente que P, mas, tivesse o mundo sido ligeiramente diferente, S teria acreditado na falsidade de que P; (via F π)

justificação, então uma proposição que fosse verdadeira num mundo possível qualquer poderia ser um anulador da justificação atual do agente, o que é terminantemente negado por anulabilistas tais como Klein (confira *Certainty*, págs. 135 e 170).

¹⁸ Nós iremos assumir que um agente não-reflexivo é aquele que não está sujeito à necessidade gnosiológica de gerar um argumento para mostrar que seus procedimentos de formação de crença são confiáveis.

¹⁹ A classe das proposições corrigíveis inclui a classe das proposições sobre o mundo externo e ambas estão incluídas na classe das proposições contingentes.

²⁰ Até onde podemos ter notícia, a maioria dos epistemólogos, nós inclusive, preferíamos expressar (TAK) na forma de um bicondicional. Apesar disso, aqui usaremos a forma condicional até onde julgarmos conveniente.

²¹ A falibilidade a que se refere (TFK) não se restringe à falibilidade da justificação *simpliciter*, mas se estende também àquela que gostaríamos de chamar de 'justificação absoluta', isto é, o tipo de justificação que, em hipótese, resolveria de modo terminativo a acidentalidade da crença verdadeira e, consequentemente, o Problema de Gettier.

²² O sentido do termo 'pode' estará vinculado aqui à noção de mundos, ou situações, possíveis. A ideia é basicamente a seguinte: se π pode gerar a crença verdadeira de que P, então há pelo menos um mundo possível, μ , tal que π gera a crença verdadeira de que P em μ , mas há pelo menos um mundo possível, μ_1 , tal que π gera a crença P em μ_1 e P é falsa em μ_1 .

3. Se S crê verdadeiramente que P, mas, tivesse o mundo sido ligeiramente diferente, S teria acreditado na falsidade de que P, então π gera uma crença verdadeira, mas poderia ter gerado uma crença falsa; (via $F\pi$)
4. Se π gera uma crença verdadeira, mas poderia ter gerado uma crença falsa, π é falível; (via $F\pi$)
5. **Se π gera a crença verdadeira, justificada e gettierizada de S de que P, então π é falível;** (de 1-4 p/SH)
6. Se π é falível e gera a crença verdadeira e justificada de S de que P, então π gera a crença verdadeira e justificada de S de que P, mas, tivesse o mundo sido ligeiramente diferente, π geraria a crença falsa e justificada de que P; (via $F\pi$)
7. Se π gera a crença verdadeira e justificada de S de que P, mas, tivesse o mundo sido ligeiramente diferente, π geraria a crença falsa e justificada de que P, então π gera a crença justificada e acidentalmente verdadeira de S de que P; (via $F\pi$)
8. Se π gera a crença justificada e acidentalmente verdadeira de S de que P, π gera a crença verdadeira, justificada e gettierizada de S de que P; (via TCG)
9. **Se π é falível e gera a crença verdadeira e justificada de S de que P, então π gera a crença verdadeira, justificada e gettierizada de S de que P;** (de 6-8 p/SH)
10. Se π gera a crença verdadeira, justificada e gettierizada de S de que P, S não sabe que P; (via TAK e TCG)
11. Se π é falível e gera a crença verdadeira e justificada de S de que P, então S não sabe que P; (de (9) e (10) p/SH)²³
12. Se S sabe que P, então não é o caso que: π é falível e π gera a crença verdadeira e justificada de S de que P; (de (11) p/CONTRAPOSIÇÃO)
13. **Se S sabe que P, então π é infalível;** (de (12) via TAK)
14. π gera a crença verdadeira e justificada de S que P e P é corrigível; (Hipótese)
15. Se π gera a crença verdadeira e justificada de S que P e P é corrigível, então π é falível; (via TKF)
16. π é falível; (de 14 e 15 p/MP)
17. Se π é falível, S não sabe que P; (de 13 p/CONTRAP)

\ S não sabe que P

²³ Nessa fase de seu desenvolvimento, o argumento acima poderia, com uns poucos ajustes, ser transformado numa redução ao absurdo de TKF.

O resto da história nós já sabemos: dado que o argumento acima vale para quaisquer proposições corrigíveis, a conclusão cética ulterior será a de que nenhuma proposição corrigível é cognoscível. Dada a conclusão cética, a pergunta pertinente pode ser apenas a seguinte: que premissa(s) do argumento acima é(são) falsa(s)? Não nos enganemos: ao tentarmos responder essa pergunta, não estaremos tentando provar a falsidade da conclusão cética. Prova assim nos parece relativamente fácil.²⁴ Desse modo, o que estaremos tentando fazer, ao tentarmos detectar as premissas falsas do argumento cético em questão, é analisar o conceito de conhecimento. A perspectiva em jogo é, então, a de que, seja qual for a premissa, ou premissas, falsas do argumento cético acima, elas serão relevantes para dizermos o que é S saber que P, sendo S um agente não-reflexivo e P uma proposição corrigível.²⁵

III

Qual(is) premissa(s) do argumento cético em jogo é(são) falsa(s)? Em resposta, alguém poderia arriscar uma acusação contra (7) – aliás, se ninguém o fizesse, nós recomendaríamos fazê-lo. Apenas para lembrar, a premissa (7) diz que, *se π gera a crença verdadeira e justificada de S de que P, mas, tivesse o mundo sido ligeiramente diferente, π geraria a crença falsa e justificada de que P, então π gera a crença justificada e acidentalmente verdadeira de S de que P*. Mas, nosso acusador hipotético também poderia oferecer um argumento para sustentar a resposta de (7) é falsa: ele diria que (7) tem excesso de força, uma vez que ela implica que basta que π seja falível para que a crença verdadeira e justificada de S de que P seja gettierizada.

Mas, embora soe procedente, a execração *pura e simples* de (7) tem implicações com as quais, veremos, não gostaríamos de assumir nenhum compromisso. É que, se negamos a premissa (7) de modo puro e simples, estaremos, por exemplo, comprometidos com a tese de que a performance virtual de π na geração de crença verdadeira/falsa é

²⁴ Para provarmos a falsidade da conclusão cética do argumento acima, basta-nos imaginar um agente a quem atribuiríamos saber uma proposição incorrigível qualquer. Se o fazemos, então uma situação em que um agente teria conhecimento de uma determinada proposição corrigível é possível. E se tal situação é possível, é falso que o conhecimento de proposições incorrigíveis é impossível.

²⁵ Essa também é a perspectiva adotada por Greco em *Putting Sceptics on Their Place*.

irrelevante para conhecimento.²⁶ Em outras palavras, a negação pura e simples da premissa (7), compromete-nos com a tese de que, em se tratando de conhecimento, não importa se π gera crença verdadeira, ou não, em um mundo que não seja *exclusivamente* o atual.²⁷ Mas, essa tese soa muito permissiva para nós. Nós suspeitamos que, uma correta teoria do conhecimento, tenha que exigir performance *virtual* positiva de π na geração de crença verdadeira, além, é claro, da exigência de performance atual.

Ora, para provarmos nossa suspeita, precisamos de casos. Então, consideremos os seguintes:

Caso-1: Sejam todas as suposições do caso da Zebra de Dretske²⁸, porém com os seguintes adendos: vamos supor que a direção do zoo fará uso do artifício das mulas que, de tão bem disfarçadas de zebras, serão indistinguíveis para os visitantes do zoológico. O plano da direção é de alternar, em intervalos semanais, o grupo das zebras com o grupo das mulas superbem disfarçadas, a começar apenas na *próxima* segunda-feira. Vamos supor agora que S, o qual ignora completamente os planos da direção, realiza, *nessa* segunda-feira, o seu antigo e sistemático passeio das segundas pelo zoo. Por fim, vamos supor que, após a parada clássica diante do espaço reservado aos simpáticos animais, S forma a crença de que há uma zebra no redil.

²⁶ Para uma exigência intimamente relacionada com a que está em jogo acima, veja a exigência de rastreabilidade da verdade expressa nas cláusulas (3) e (4) da proposta de Nozick (*opus cit.*, pág. 179).

²⁷ Ao dizemos que a negação pura e simples de (7) nos compromete com a tese de não é importante para conhecimento o fato de π gerar crença verdadeira em um mundo que não seja meramente o atual, não estamos dizendo que, se negássemos (7), estaríamos nos comprometendo com a tese de que, se π gera crença verdadeira no mundo atual, então π *não* gera crença verdadeira em outro mundo possível. Se fosse isso que tivéssemos dito, teríamos dito que estaríamos comprometidos com uma falsidade quase trivial. Afinal de contas, é quase óbvio que, se π gera a crença verdadeira de que P no mundo atual, então π gera a crença verdadeira de que P em, pelo menos, um mundo possível (e não gera a crença falsa de que P em, pelo menos, outro mundo possível). Além disso, por que assumimos um compromisso com aquela tese da irrelevância da performance virtual de π ao negarmos (7) de maneira pura e simples? Por que assumimos que o antecedente de (7) pode ser verdadeiro e o conseqüente pode ser falso. Ou seja, nós assumimos que é possível que π gere a crença *atualmente* verdadeira e justificada de S de que P e gere a crença *virtualmente* falsa e justificada de que P e, mesmo assim, ser falso que π gere crença justificada e acidentalmente verdadeira de S de que P. Ora, se não é o caso que π gera crença justificada e acidentalmente verdadeira de S de que P, mas é o caso que π gera crença justificada, haja vista o que se assumiu já no primeiro conjuncto do antecedente, então a crença-P não é acidentalmente verdadeira. Isso corresponderia, no fim das contas, a dizer que S *poderia* saber que P independentemente da performance virtual negativa de π na geração de crença verdadeira, qualquer que seja o mundo virtual em questão.

²⁸ Ver Dretske, *Epistemic Operators*, pág. 138.

Caso-2: Sejam todas as suposições do caso da Louca Sra. Grabit de Lehrer e Paxson²⁹, porém com os seguintes adendos: vamos supor que S_1 e Tom Grabit têm o hábito de se encontrar na livraria para beber café e jogar conversa fora. Vamos supor também que, embora Tom não tenha irmão atualmente, ele irá ter. É que a Sra. Grabit dará luz a John Grabit. Suponhamos agora que John Grabit será extremamente parecido com Tom e que, além disso, sofrerá de uma doença muito rara que causa um desenvolvimento tão precoce que, pouco depois do seu nascimento, Tom e John irão ficar indistinguíveis para S. Suponhamos agora que, além de virem a ficar um dia muito parecidos, os irmãos Grabit irão compartilhar vários hábitos como, por exemplo, beber café e jogar conversa fora nas mesmas livrarias. Por fim, vamos supor que S_1 , que não tem qualquer informação sobre tais coisas, bebe café e joga conversa fora com Tom Grabit na livraria que eles habitualmente frequentam. S_1 crê que o indivíduo diante dele é Tom Grabit.

O que dizemos em relação aos casos acima? Dizemos que S sabe que há uma zebra no redil? Dizemos que S_1 sabe que é Tom Grabit que está diante dele enquanto bebe seu café? Não, nós dizemos que S e S_1 ignoram tais verdades. Diante desse resultado, a pergunta inevitável é a seguinte: por que atribuímos ignorância a S e a S_1 ? Sem delongas, o nosso ponto aqui é o seguinte: se nossa resposta é a de que S e S_1 ignoram àquelas proposições, porque eles as ignorarão no futuro, então os casos acima nos fornecem uma prova de que nossas atribuições de conhecimento exigem performance virtual positiva de π . Afinal de contas, fatos futuros em relação ao mundo atual não pertencem ao mundo atual, mas a mundos virtuais, ou possíveis, os quais mantêm essa correlação temporal com o mundo atual.

Ora, se, tal como pensamos, os casos acima mostram que é necessário que π apresente uma performance virtual positiva na geração de crença verdadeira para que S saiba que P, mais duas coisas precisam ser ditas aqui. A primeira é que são falsas todas as teorias do conhecimento que não exigem que π tenha a performance virtual em discussão. Nesse caso, todas as teorias do tipo (B) são falsas. A segunda coisa a ser dita é que o argumento cético com o qual estamos lidando permanece, num certo sentido, absolutamente imaculado. Isso porque nós não conseguimos mostrar que a premissa (7) daquele argumento é falsa. Mas, isso não importa muito por enquanto. Afinal de contas, temos à

²⁹ Cf. LEHRER, K. e PAXSON, T. Knowledge: Undefeated Justified True Belief, in: Huemer, M. (ed.) Epistemology: Contemporary Readings. Londres e NY: Routledge, 2002, pág. 466.

disposição um resultado que não pode ser desprezado, pois conseguimos base para crer que a prova da falsidade da premissa (7) será obtida através de alguma teoria do tipo (A).

Mais especificamente, nós apostamos que a prova da falsidade de (7) será conseguida com uma proposta na linha da Teoria das Alternativas Relevantes – TAR. Essa aposta permanece, mesmo que estejamos cientes de que importantes exemplares desse gênero de teoria têm recebido sólidas acusações de imprecisão e arbitrariedade teórica.³⁰ Nossa perspectiva é a de que as acusações contra exemplares da TAR exploram, ou (1) a incompletude da análise dos conceitos expressos por aqueles exemplares, ou (2) algum erro na continuação da análise dos conceitos propostos, mas não na proposição desses conceitos. Nesse caso, parece-nos que podemos continuar insistindo em nossa aposta em relação à TAR baseados no fato de que as acusações em jogo constituem, ou um desafio para continuarmos a análise dos conceitos já propostos por algum exemplar da TAR, ou um convite para abandonarmos as atuais propostas de análise do conceito de alternativa relevante, mas sem abandonar a ideia de que esse é um dos conceitos que analisam conhecimento. Sob tal perspectiva, os defeitos apontados contra exemplares da TAR seriam apenas de espécie, não de gênero. Em outras palavras, o que se segue dessa explicação que demos para sustentar nossa aposta em TAR é que nenhuma proposta do gênero tem fornecido até aqui a análise correta – verdadeira e completa – para o conceito de alternativa relevante.

A tarefa de se analisar o conceito de alternativa relevante, com vistas à análise do conhecimento, tem se mostrado bastante difícil. Para alcançarmos a explicação desejada, precisamos ter clareza da dificuldade envolvida. Nós julgamos que ela reside, basicamente, numa questão do grau. Ou seja, se exigimos performance positiva de π na geração de crença verdadeira para todos os mundos – atual e possíveis – nós conseguiremos apenas o desfecho contraintuitivo do ceticismo. Se, por outro lado, diminuirmos o grau de exigência da performance de π para que gere crença verdadeira apenas no mundo atual, ficamos com o desfecho contraintuitivo expresso no Caso-1 e no Caso-2. Sendo assim, parece-nos que a resolução das dificuldades em jogo será obtida no melhor estilo *in medio stat virtus*.³¹

³⁰ Ver VOGEL, J. The New Relevant Alternatives Theory. *Philosophical Perspectives*, 13, Epistemology: 155-180, 1999, e ver VOGEL, J. Sceptical Arguments. *Philosophical Issues*, 14, Epistemology: 426-455, 2004.

³¹ A estratégia em questão se alinha a estratégia de autores que assumem/sugerem que alternati-

Outra observação que consideramos importante fazer acerca das atuais propostas em TAR é a seguinte: embora seja verdadeiro que, se A é uma alternativa relevante, A é fato em algum dos mundos mais próximos ao mundo atual, tal verdade é insuficiente para considerarmos que a análise do conceito de alternativa relevante está consumada e que a proposta que veicula o condicional em questão está apta a responder adequadamente às objeções que lhe são dirigidas. Do mesmo modo, embora seja verdadeiro dizer que, se A é uma alternativa cética radical, então A é irrelevante, tal verdade é insuficiente para resolver as dificuldades impostas por argumentos céticos como o que discutimos nesse ensaio. A afirmação de que, se A é uma alternativa cética radical, então A é irrelevante, tem que ser a conclusão do argumento que explica porque uma alternativa cética radical é irrelevante, não sua tese de partida. Em outras palavras, queremos assumir que a explicação para o que é A ser uma alternativa relevante permite-nos explicar que A é fato em algum dos mundos mais próximos ao mundo atual. E se é assim, o condicional que estivemos discutindo carece de uma proposição intermediária entre A ser uma alternativa relevante e A ser fato em algum dos mundos mais próximos ao mundo atual. Ou seja, a proposição em questão é necessária para explicar o que é uma alternativa relevante e suficiente para explicar que uma alternativa com aquelas propriedades é fato em algum dos mundos mais próximos ao mundo atual.

Nossa suspeita é a de que a proposição que procuramos provém de uma teoria que exige de π uma performance futura/passada³² positiva na geração de crença verdadeira. Em outras palavras, estamos sugerindo que a relevância/irrelevância de uma alternativa está ligada à ideia de mundos futuros/passados relativos ao mundo atual e à performance de π em gerar crença verdadeira nesses mundos. É certo, porém, que, por pura ironia, só conseguiremos explicar melhor esse assunto no... futuro.

vas relevantes são relativas, exclusivamente, a mundos possíveis que são mais próximos ao mundo atual (ver, por exemplo, Nozick, *opus cit*, Goldman, *opus cit*, e Dretske em *opus cit* e *Conclusive Reasons*, *The Australasian Journal of Philosophy*, 49, p. 1-22, 1971).

³² Embora o Caso-1 e o Caso-2 lidem com situações futuras, e tenham sido usados para mostrar a relevância, para conhecimento, de fatos futuros ligados à performance de π na geração de crença verdadeira/falsa, nós queremos assumir que fatos passados têm a mesma relevância que os futuros. Em outras palavras, queremos dizer que, se os casos em questão lidassem com fatos passados, em vez de futuros, relativamente ao mundo atual, nós continuaríamos atribuindo ignorância às respectivas crenças-alvo.

KANT E A LOUCURA¹

Constantin Rauer (Berlin/DAAD)

A seguir será analisada a influência exercida pela confrontação de Kant com o conceito de loucura no seu pensamento crítico-tardio.

Um dos motivos da ocupação de Kant com a loucura foi o culto e visionário sueco Emanuel von Swedenborg (1688-1772). Von Swedenborg era filho do bispo luterano da Suécia, Jesper Swedeberg. Entre 1716 e 1747 foi assessor no Bergwerkkollegiums sueco, bem como um reconhecido erudito que havia redigido sete escritos. Em torno de 1742/43, com então 54 anos, Swedenborg precipitou-se em uma crise psíquica e religiosa que culminou em duas visões. A partir daí o visionário imaginou estar em contato imediato com o mundo dos espíritos, de modo que se sentiu chamado – por conta das suas experiências espirituais – a anunciar uma nova doutrina cristã, que fora denominada por ele de *Nova Jerusalém*. Somente entre 1749 e 1789 foram publicados aproximadamente 17 escritos, em 32 volumes, com no total mais de 10.000 páginas sobre o mundo dos espíritos e, a bem da verdade, todos eles em língua latina. O visionário é, de certa forma, uma espécie de repórter do reino dos espíritos. Ele fornece descrições minuciosas e detalhadas de todo o mundo espiritual, com todas as suas sociedades espirituais, e também captura as vozes dos espíritos nas entrevistas sobre pesquisas de opiniões que realiza com eles. Swedenborg também tem aulas de filosofia e leituras comentadas da bíblia com os espíritos: de Aristóteles, recebe interpretações desta ou daquela passagem aristotélica, de Johannes von Patmos sua nova doutrina cristã. Ele cita três experiências telepáticas como prova para seu contato com o mundo dos espíritos: um grande incêndio em Stockholm que ele havia simultaneamente co-vivenciado em Göteborg; uma conta que, graças a uma conversa com o espírito de um morto, ele conseguiu novamente encontrar, bem como uma conversa com a rainha sueca Ulrike, cujo conteúdo, porém, não foi conhecido de perto. No caso da rainha Ulrike, tratava-se da irmã de Frederico II da Prússia; as histórias de Swedenborg e aquelas em torno dele eram moda nos círculos aristocratas alemães, e ficaram tão famosas que chegaram até mesmo a Kant em Königsberg.

¹ Trad.: Prof. Dr. Jorge L. Viesenteiner

Após alguns rumores, Kant ouviu algo sobre Swedenborg pela primeira vez em 1762. Tal como claramente atesta um minucioso escrito de 10 de Agosto de 1763 à senhorita Charlotte von Knobloch, Kant estava no início extremamente fascinado pelo fenômeno Swedenborg. Ele tentou estabelecer contato com ele, escreveu a Swedenborg (que, porém, não respondeu), enviou embaixadores a Stockholm que insistiam que se expressasse sobre as questões de Kant e, por fim, pediu 8 volumes de Swedenborg sobre a *Arcana Coelestia*. Quando tais volumes chegaram em Königsberg, aproximadamente 3 anos mais tarde, Kant estava horrorizado: estava claro a ele que isso se tornara o maior desgosto de sua vida. “De fato, não há nenhuma censura mais severa a um filósofo, do que aquela de credulidade e devoção na loucura” (T II 965 A 82), e o próprio Kant tinha se dedicado a tais filósofos por muitos anos – tal como sabia neste ínterim toda Königsberg. Sua grande decepção se descarrega finalmente em 1766 numa espécie de acesso de fúria, em um escrito que traz como título *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica* – com o qual Kant se tornou rapidamente conhecido.

Kant não estava, entretanto, totalmente despreocupado tal como ele mesmo afirmava, pois durante 3 anos antes da chegada dos escritos de Swedenborg, bem como todo o tempo entre 1763 e 1766, Kant se ocupou intensivamente com o tema da loucura. Ele estuda a psicologia e psiquiatria da medicina empírica de sua época e, igualmente, a tradição da psicologia racional Wolfiniana e Baumgarteniana. Surge neste contexto toda uma série de escritos que, porém, estão de tal modo espalhados na edição das obras kantianas, que a maioria deles não são compreendidos como um corpus-textual unitário. Parece, pois, inevitável remontar novamente aqui a cada texto no qual Kant se ocupou com a loucura. Aí é o caso, inicialmente, do texto *Ensaio sobre as doenças da cabeça* (1764). Há um texto paralelo a este na *Antropologia*, que certamente surgiu em torno de 1764, e que Kant incluiu depois de 40 anos na *Antropologia*, vale dizer, o texto *Das debilidades e doenças da alma em consideração a sua capacidade de conhecimento* (Antrop.). Além disso, há também anotações do espólio kantiano precisamente nas reflexões Nr. 487 até 532 (in: *Reflexões sobre antropologia* AA Vol. 15, 1, p. 206-241), a partir dos quais fica visível que se trata aí de preparações para *Ensaio sobre as doenças da cabeça*. A segunda série de textos compõe as preleções da mesma época. Estariam aí inicialmente as *Preleções*

sobre *Metafísica* (A.A. XXVIII. 1 1-166), que foram co-redigidas por Herder e originárias dos anos 1762-64, nas quais Kant se manifesta tanto sobre Swedenborg quanto sobre loucura. Mais importante ainda é *Informação da organização de suas preleções de meados do inverno* de 1765-66 (II 907-917) que anuncia precisamente o que se encontra na *Preleção sobre psicologia racional* (A.A. XXVIII.1 262-301), a partir do que se pode concluir que esta preleção sobre psicologia ocorreu no semestre de inverno de 65/66. A terceira série de texto compõe finalmente os *Sonhos de um visionário explicados através dos sonhos da metafísica* (1766). Dos anos 1763 até 1766, estão conservados no total sete textos nos quais Kant se ocupa com a loucura. De longe se percebe que, depois de 1766, Kant nunca mais lidou com a psicologia empírica e, nas épocas mais tardias, defendeu até mesmo a opinião de que a psicologia não poderia mais ser vista como uma ciência.

Isso tudo quanto ao pano de fundo contextual e textual; interessantes, porém, como a ocupação de Kant com a loucura exerceu influência sobre seu pensamento. Para isso, deveríamos fazer uma dupla diferenciação, vale dizer, por um lado, a imediata reação de Kant a propósito da loucura e, por outro lado, que efeito durável isto teve sobre seu pensamento crítico. A primeira diferenciação se refere à época entre 1763 e 1766 e, a segunda, a todo o período posterior, especialmente aquele das *Críticas*, portanto, à época entre 1781 até sua morte em 1804. Devemos, assim, não apenas nos atentarmos a como Kant pensa as ambivalências da loucura, mas também que *posturas de pensamento* tais ambivalências desencadeiam nele.

A esta ambivalência – que é a consequência de uma cisão ou pelo menos de um compromisso impulsivo – não se pode reagir logicamente de outra maneira a não ser com uma divisão; recepciona-se uma parte do conteúdo ambivalente e se rejeita a outra. A questão é simplesmente como aqui é dividido, onde as linhas de separação e limítrofes são postas e em qual processo se sucede tal divisão.

No que diz respeito à pessoa de Swedenborg bem como sua doutrina, Kant reage, a partir de 1766, com uma completa rejeição e censura. Ele está decepcionado, amargurado e aborrecido. Aqui algumas provas: “Em Stockholm vive um certo senhor *Schwedenberg*, sem emprego ou ocupação, de suas relativas capacidades respeitáveis” (T II 966 A 85). “A grande obra desse autor contém oito volumes cheio de disparates [...], nos

quais ele apresenta o mundo como uma nova revelação” (T II 973 A 38). “Tal como ele é o mais estimulante dentre todos os visionários, caso seja lícito acreditar em algo dele, da mesma forma também é o mais fantasista dentre todos os fantasistas [...]” (T II 966 A 84). Suas fantasmagorias (*Blendwerke*) “parecem corresponder, de fato, à intuições fanáticas” (T II 974 A 99), elas indicam “uma efetiva doença” (T II 950 A 54), de modo que seu autor é um “candidato” ao “hospital” (T II 959 A 72). Segundo Kant, ele seria, “dentre todos, o mais cansado para copiar os mais selvagens disparates do pior dos fanáticos [...]” (T II 980 A 112). Com isso, situaria “toda a matéria do espírito, um extenso campo da metafísica, como liquidada (*abgemacht*) e consumada. Ela não me toca mais em nada futuramente” (T II 964 A 81). De fato, após estes acertos de contas gerais, Kant citará posteriormente apenas mais duas vezes o nome de Swedenborg – e o fato de o ser em sentido negativo, é compreensivo.

Mas logo que se imagina que Kant delimitaria a loucura de Swedenborg para salvar a filosofia, então certamente se nos vamos enganar. O contrário é justamente o caso, pois Kant projeta, retrospectivamente, sua decepção intelectual sobre a filosofia. Logo no início de seus *Sonhos* ele afirma que os filósofos rabiscaram “o esboço [para a atividade de vidência de coisas futuras – C.R.] e o modificaram, ou até o rejeitaram como era de seu hábito” (T II 923 A 3). Sobre elucubrações filosóficas ele sabe relatar muito bem que aí “ambas as partes sempre tem de dizer algo que, na maioria das vezes, não entendem absolutamente nada de seu objeto [...]” (T II 933 A 23). Os representantes da sua própria escola, Wolff e Crusius, foram considerados como “os *construtores de castelos no ar*” (T II 952 A 85), e a filosofia de Leibniz fora qualificada como

uma fábula [...] originária do *país das delícias* da metafísica [...], e porque deveria ser também igualmente ainda mais glorioso, deixar-se ludibriar pela cega confiança nos fundamentos aparentes da razão, do que pela crença leviana de contos mentirosos? (T II 968 A 89).

Tão logo a filosofia parece não estar livre da loucura, então pode, ao contrário, “co-existir em um grande gênio também uma aparência cintilante de delírio (*Wahnwitz*)” (KdK II 898 A 28). Assim é que a diferença entre verdade e loucura é contextualmente dependente e até querida:

Eu coloco Aristides entre os mais impetuosos, Epiceto entre os mais cortesões e *Johann Jacob* e *Rousseau* entre os doutores da Sorbonne. Pra mim está claro, que ouço uma gargalhada sardônica bem alta, bem como centenas de vozes a gritar: quantos *fantasiadores!* (KdK II 896 A 26).

Em todos eles, loucura e verdade não estão mais contrapostas entre si como antípodas, mas ilimitadamente misturadas e ambivalentes: à sabedoria – que se oculta sob tanta loucura – contrapõe-se uma “loucura de sabedoria” (NEV II 908 A 4) bem como uma “fantasmagoria de ciência” (NEV II 909 A 6); uma presunção filosófica da qual se segue que “as academias enviam ao mundo cada vez mais cabeças insípidas do que qualquer uma outra situação humana comum” (NEV II 908 A 4). A propósito, Swedenborg era membro de várias academias de ciência, ao passo que Kant não o era de nenhuma – embora isto também não seja nenhum critério para a verdade.

A esta aparente situação desesperadora para a filosofia, a loucura vem a ela como auxiliadora. A ocupação de Kant, por vários anos, com Swedenborg fora, a bem da verdade, pura perda de tempo, e o resultado de sua investigação amplamente negativo; este aspecto negativo, porém, teria seu lado positivo, vale dizer, uma reflexão retrospectiva sobre a filosofia e que, doravante, a metafísica – notadamente já no texto *Sonhos* de Kant – seria definida “como uma ciência dos limites da razão humana” (T II 983 A 115). Nos anos sessenta, de fato, trata-se para Kant de uma época de desenvolvimento de limites entre verdade e loucura. Já em *Doenças da cabeça* ele tinha afirmado uma relação simétrica entre racionalidade e irracionalidade, segundo a qual “as enfermidades da cabeça perturbada remontam às mais diversas espécies de categorias que correspondem ao mesmo número do que são as capacidades do ânimo (*Gemütsfähigkeiten*) que fora atacada por elas” (KdK II 892 A 22). Assim, na medida em que há três capacidades de ânimo, ou seja, entendimento (*Verstand*), razão (*Vernunft*) e faculdade do juízo (*Urteilskraft*), então, há também três perturbações para tais espécies de capacidades, que seriam: a insânia/deslocamento (*Verrückung*), o delírio (*Wahnwitz*) e a demência (*Wahnsinn*), que por sua vez, correspondem ao que hoje denominamos, respectivamente, de esquizofrenia catatônica, hebefrênica e paranóica (*katatone, die*

hebephrene und die paranoide Schizophrenie). Nas classificações das doenças do ânimo (*Gemütskrankheiten*) que Kant empreende em *Doenças da cabeça*, emergem, porém, duas ambivalências, ou seja, por um lado, entre o gênio e o delirante, bem como, por outro lado, entre o fantasiador e o visionário ou o fanático. Como ambas as ambivalências não são resolvidas, Kant então se distancia das classificações para, doravante, voltar-se aos mecanismos funcionais da loucura. Nessa época, em *Anúncio de suas preleções*, Kant fala pela primeira vez de uma “crítica e prescrição do *entendimento saudável*” (NEV II 912 A 10), de onde fica ainda mais claro a partir dessa formulação à quais antípodas ela se refere, vale dizer, às cabeças doentes (*kranken Köpfe*). Um ano mais tarde, em seus *Sonhos*, Kant escreve:

Na verdade, não determinei aqui com precisão este limite [ou seja, aquele entre o entendimento saudável e as cabeças doentes – C.R.], mas o indiquei tão amplamente que o leitor o encontrará em outras reflexões; ele poderá se dispensar de toda inútil investigação em consideração à questão de para que se tem de encontrar os elementos de tais limites em um outro mundo que não aquele no qual ele se encontra (T II 985 A 116).

Em outras palavras: sabemos muito bem que o irracional não pode ser convertido em critério da ordem das coisas, porém, não estamos nem perto de saber em que, ao contrário, um entendimento saudável poderia se basear.

Não é simples sistematizar a “reformulação do método” (*Umänderung der Denkungsart*) que segue a experiência de ambivalência esboçada acima. E Kant aqui não nos ajuda, pois ele mais tarde deslocou por completo todo o processo de surgimento da sua virada copernicana para a *Crítica* e, em seguida, sobrescreveu com, a assim denominada, lembranças encobridoras (*Deckerinnerungen*). Não nos resta mais nada a não ser perseguir as pistas que essas transformações nos foram legadas nos anos sessenta. Porém, isso também não é tão fácil, pois o processo de transformação não se sucedeu em uma via ordenada, mas sim, simultaneamente, totalmente caótica e em todos os âmbitos e planos, de modo que não se sabe bem ao certo por onde se deveria começar.

Quando se considera de uma grande distância a *reformulação do método*, questionando-se em que consiste o processo de transforma-

ção em geral, então se pode estabelecer que Kant integra à filosofia os conhecimentos que ele adquiriu através da sua confrontação teórica com a loucura, na medida em que ele, tal como ele mesmo diz, aplica tais conhecimentos psicológicos à lógica. Pois o interessante na consideração da loucura consiste em que as funções errôneas do pensamento tornam frequentemente claro, o que nos escapa nas funções normais do pensamento, vale dizer, como funciona o pensamento no geral. Bleuler e Freud fizeram esta experiência nas considerações sobre a esquizofrenia, mas também Kant já havia igualmente feito tal experiência. Quais são os conhecimentos que Kant adquiriu a partir da psicologia da loucura, e como ele os aplica à lógica?

Podemos esboçar inicialmente, como inventário, que Kant introduz na segunda metade dos anos sessenta dois novos conceitos limitadores, bem como dois novos objetos. Quanto aos conceitos limitadores, trata-se, por um lado, da distinção entre *uma razão a priori e uma a posteriori* (uma diferenciação que ele empreende pela primeira vez nos *Sonhos de um visionário* de 1766) e, por outro lado, da distinção entre *noumenon e phaenomenon*, que ele introduz pela primeira vez em sua *Dissertação Inaugural*, de 1770. Os dois desenvolvimentos de limites já são críticos e, em ambos, Kant já emprega o instrumental teórico tal como ocorre nas épocas tardias; o único ponto, todavia, é que os conceitos ainda não estão tão precisamente determinados como na maturidade; porém, igualmente, já vão e, a bem da verdade, inequivocamente na direção crítica. Quanto aos novos objetos, trata-se, por um lado, da descoberta do *sentido interior* (des *inneren Sinns*) em uma experiência de espaço, logo, um objeto que Kant, mais tarde, atribuirá à *Estética transcendental* (mas que discute pela primeira vez no texto *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*, de 1768) e, por outro lado, das *falsas conclusões lógicas* (die *logischen Fehlschlüsse*) (que ele analisa na *Dissertação inaugural* de 1770, a propósito do exemplo das teses leibnizianas) e que, mais tarde, agregará à *Dialética transcendental*. Como se chega então a estes novos objetos e desenvolvimento de limites?

Tanto a filosofia quanto, em especial, a escola racionalista, da qual Kant é oriundo, já são totalmente anacrônicas nos anos sessenta –, e Kant sabe que está em perda com seu pensamento. No período do Esclarecimento são predominantes as novas ciências empíricas, bem como as teorias do conhecimento do empirismo, sensualismo e

materialismo que se sustentam a partir de tais ciências. Todas estas teorias, no geral, significam que querem fundamentar o conhecimento com a experiência (*Erfahrung*) e esta, por sua vez, com a experimentação (*Experiment*). Nesta tradição também se coloca Swedenborg, que fala a cada três páginas de sua *Arcana Coelestia* de suas *experiências com o mundo dos espíritos* e, sobre o qual, refere-se a uma quase experimentação científica, a fim de demonstrar tais experiências. Até mesmo essa questão desencadeia em Kant um extraordinário ceticismo para com todo o novo pensamento científico, bem como para com as teorias do conhecimento que se referem a ele – empirismo, sensualismo e materialismo. Está claro para Kant que, se fossem possíveis apenas experiências dessa forma, prorrogar-se-ia toda normatividade (*Normativität*) que estivesse à disposição da razão. Sua reação neste ponto é precisamente a introdução de uma razão pura a priori, portanto, a reflexão retrospectiva sobre aquilo que ele, em 1765, denominou de *prescrição da razão* (*Vorschrift der Vernunft*). No futuro, tratar-se-á para ele, por isso, de

[...] uma ciência do correto uso da razão e do entendimento, mas não subjetivamente, ou seja, não segundo princípios (psicológicos) empíricos, tal como o entendimento pensa, mas sim objetivamente, isto é, segundo princípios a priori, tal como o entendimento deveria pensar. (Log. VI 437 A 9s.)

Pois é óbvio que, se Swedenborg acredita realizar experiências dessa forma com o mundo dos espíritos, isto nada tem a ver com experiências, mas sim que – em resumo – algo em sua cabeça não está certo. Por isso, mais tarde, trata-se para Kant das *condições de possibilidade da experiência*, e estas condições não surgem da experiência, mas sim da constituição do pensamento e da intuição (*Anschauung*). A consequência radical aqui é que o Kant crítico considerará como irracional todas as normatividades que se fundamentam empiricamente. Já se vê aqui como toda a questão se inverte: a consideração da loucura de Swedenborg conduz, ao final, ao reconhecimento da irracionalidade das modernas teorias científicas. A segunda noção decisiva que Kant adquire a partir da sua ocupação com a loucura é a descoberta da projeção (*Projektion*) no processo do conhecimento (*Erkenntnisvorgang*).

Trata-se do sintoma mais surpreendente dos *insanos* (*Verrückten*) que chega a aluciná-los: “A peculiaridade desta doença consiste em que o homem perturbado transfere para fora de si os meros objetos da sua fantasia (*Einbildung*), e realmente os vê diante de si como coisas atuais e presentes” (T II 954ss A 63ss), “p.ex., um homem vê em um dia claro e sobre sua mesa uma luz incandescente, o que, porém, uma outra pessoa também ali presente não vê, ou ouve uma voz que não é ouvida por mais ninguém” (Antrop. XII 535 BA 151). Kant observa então que a projeção não ocorre apenas em alucinações doentias, mas também em processos do conhecimento:

Este auto-engano das sensações é bem comum e, tanto quanto tal autoengano seja apenas mediano, ele pode ser poupado de uma tal denominação [a insânia/deslocamento – C.R.], quando na verdade uma paixão acrescida da mesma debilidade de ânimo pode se degenerar em arbitrarias ideias fantasiosas (*Phantasterei*). Caso contrário, os homens veem através de uma cegueira comum não o que existe realmente, mas sim o que pintam suas inclinações: o colecionador de história natural enxerga cidades nas pedras de Florença, o devoto vê no mármore manchado a história da paixão de cristo, uma mulher vê, através de um periscópio, as sombras de dois amantes na lua, o sacerdote, porém, dois campanários (KdK II 894s A 22s).

Das alucinações dos insanos (*Von den Halluzinationen der Verrückten*), passando pelas assim chamadas deformações profissionais, Kant chega, por fim, a prescrever o procedimento da projeção a todo processo de conhecimento. Entretanto, isto significa uma imensa revolução na teoria do conhecimento, pois tanto nas *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* de David Hartley de 1749, como nos *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz (que fora escrito entre 1703-05, mas publicado somente em 1765), logo, nas teorias do conhecimento predominantes da época, o processo do conhecimento é entendido como algo puramente passivo, no qual as ideias representam de certa maneira uma impressão do mundo exterior sobre a percepção. Kant põe toda a questão às avessas, na medida em que ele avalia que, em todo conhecimento, uma representação interna

é projetada sobre um objeto, de tal modo que a pergunta não se coloca mais em termos de se é ou não realizada uma projeção, mas sim como se diferencia uma projeção racional de uma irracional.

Ao fato de que Swedenborg acredite poder se movimentar em algo através do espaço e do tempo, tal como fantasmas que atravessam pelas paredes, faz com que Kant se interesse, em imediata ligação com seu texto *Sonhos de um visionário*, pela condição racional do espaço discutida inicialmente em *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* de 1768 e, na verdade, interessa-se tanto pelo espaço objetivo quanto pela percepção subjetiva do mesmo. Sua admiração aqui é tão grande que ele teve de determinar que, no que toca tanto ao conceito objetivo como o subjetivo de espaço, nada mais se tem a ganhar a não ser através da noção de projeção. Na geometria analítica o espaço exterior é construído através de uma projeção dos pontos sobre a linha, da linha sobre o plano, e do plano sobre o espaço. A distinção de direções no espaço se baseia no interior do sujeito, começando pelas distinções de esquerdo e direito, incongruentemente equivalentes, como por exemplo, em uma figura geométrica que, diante de um espelho, espelha-se de forma invertida como se fosse uma de frente a outra. A imagem espelhada forma no interior do sujeito a condição para toda racionalidade, e precisamente por isso que ele indica e, simultaneamente, também pode interromper as projeções. Trata-se aí de uma visão completamente surpreendente, que dois séculos mais tarde receberia seu correlato empírico no *estádio do espelho* de Lacan. Fica evidente a partir daí, como Kant, de uma investigação sobre a alucinação, chega a uma nova teoria do conhecimento.

A próxima descoberta decisiva que Kant deve ao seu estudo sobre a loucura é a reflexão retrospectiva sobre propriamente o ponto vista subjetivo. Pois mesmo isso, os dementes, extasiados, delirantes ou sonhadores tornaram bem claro que, com uma mudança do aparato de pensamento ou da percepção, também se altera o correspondente mundo das coisas. Seguem-se daqui, para Kant, três importantes noções. Primeiro: não faz nenhum sentido – ontologicamente – considerar as coisas em si e por si, pois o conhecimento ocorre sempre sob premissas subjetivas de intuição e pensamento; logo, podemos considerar *as coisas* apenas como *phaenomena para nós*, e devemos conceder que não podemos saber absolutamente nada das *coisas em*

si e por si e, estas, pois, devemos considerar como *noumena*. Segundo: tão logo se modifique – tal como no sonho ou na demência – a intuição subjetiva, então essa não depende mais da relação do sujeito com seu objeto, mas sim da modificação do aparato do pensamento e da intuição, de onde se segue uma terceira noção, vale dizer, que então devemos investigar precisamente tal aparato, se queremos compreender alguma coisa do processo do conhecimento. Em sua teoria do conhecimento tardia, Kant torna ainda mais clara a consideração do aparato de projeção subjetivo:

[...] sem as coisas exteriores, ele [o entendimento] estaria morto – mas sem entendimento não haveria quaisquer representações, sem representações quaisquer objetos, e os objetos sem os objetos não haveria seu mundo; do mesmo modo como com um outro entendimento, que então existiria um outro mundo, o que fica claro pelo exemplo dos dementes (Fak. XI 343 A 120).

Com a *Dissertação inaugural* de 1770, Kant começa a investigar a *insânia/deslocamento da filosofia* (*Verrückung der Philosophie*), na medida em que ele analisa as *projeções nos juízos lógicos* com o auxílio das teses leibnizianas, vale dizer, o princípio de contradição, o princípio de razão suficiente e a doutrina das mônadas, bem como com o auxílio dos conceitos também leibnizianos de tempo, espaço e número. Kant pode provar com todas as teses leibnizianas que, com elas, aquele que pensa sempre projetará algo dentro do pensado (*in das Gedachte hineinprojiziert wird*). Com esta análise dos processos de projeção nos juízos lógicos, Kant encontrou já, em 1770, três tipos de projeção, ou seja: 1. *a projeção do subjetivo sobre o objetivo*, em que “os limites, nos quais está circunscrita a capacidade de conhecimento humano, são considerados por aqueles para quem a essência da coisa mesma pode ser sistematizada” (ID V 19); 2. *a projeção do inteligível sobre o sensível*, em que o “sensível, tal como o quadrado com a circunferência, fica inapropriadamente misturado com o inteligível” (ID V 91), de modo que “a permuta do inteligível com o sensível é um ilícito erro metafísico (um *phaenomenon* intelectualizado [ou seja, um sensível intelectualizado – C.R.], caso seja permitido uma tal expressão descabida)” (ID V 87); bem como, por fim, 3. *a projeção do predicado*

sobre um sujeito gramatical, em que as conclusões ficam “invertidas à toa” (ID V 97). Na verdade, estas projeções ainda não são as falsas conclusões lógicas da razão pura – isto é, a anfibolia, o paralogismo e a antinomia –, porém, elas já vão visivelmente nesta direção.

Para elucidar como as próprias projeções da razão são remontadas à loucura, recomenda-se comparar a *definição de loucura* de Kant com sua *definição de anfibolia*. A “loucura”, escreve Kant,

é o erro no qual se toma por igualmente válida a mera representação de uma coisa com a coisa mesma. Assim, na parábola do rico avarento, a loucura avara consiste em que ele considera como suficientemente compensatória a representação de poder se servir de sua riqueza tão logo ele queira, quando, no fundo, ele jamais chega a se servir dela. A loucura das honras põe nos elogios que os outros nos dirigem – no fundo uma mera representação externa de uma consideração (que talvez sequer são sentidas interiormente por eles) – um valor que de modo algum se poderia atribuir, senão apenas a esta última; pertence a isto também a ânsia por títulos e distinções, pois são apenas representações externas de uma suposta prerrogativa que se tem diante de outros. Mesmo a demência possui este nome, pois ela toma uma mera representação (a capacidade imaginativa [*Einbildungskraft*]) pela coisa mesma existente, atribuindo-se o valor dessa (Rel VIII 839 B 256 A 242 Fn.)

No que toca à anfibolia, Kant a define como “uma confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno” (KrV III 292 A 270 B 326), em que “a fantasmagoria (entenda-se a projeção – C.R.]” consiste “em tomar a possibilidade lógica do conceito [...] pela possibilidade transcendental das coisas” (KrV III 273 A 244 B 302). Como se vê, as definições de loucura e aquela de anfibolia são quase idênticas; só porque, na anfibolia, trata-se de uma loucura filosófica que, por sua vez, consiste em ver qualidades nas coisas que apenas aparecem nas ou sobre as coisas, porém, de fato, são reconduzidas aos óculos de nosso próprio aparato de intuição e pensamento. A consequência dessa conclusão falsa é uma intelectualização da matéria – ou seja, uma loucura.

Se a *anfibia* representa a mais significativa loucura filosófica, ela também não é, porém, a única. Também o *paralogismo* pode ser compreendido como uma loucura; o único ponto, porém, é que neste caso não se é projetado sobre o objeto, mas sim retrospectivamente sobre o sujeito, que por sua vez é, com isso, substancializado. Se na *anfibia* fora feita uma intelectualização da matéria, no *paralogismo*, ao contrário, fazemos uma materialização do inteligível. Falta então a *antinomia*, na qual reencontramos de maneira exata a figura de pensamento da ambivalência, na medida em que pode ser demonstrada para uma e mesma coisa tanto a existência como a não-existência. Também aqui se trata de uma projeção, na medida em que os predicados são superestimados e transferidos para o sujeito gramatical. Então, do onipotente, conclui-se, por exemplo, a onipotência e, com isso, substancializado de uma forma paranóica um predicado. O que é mais admirável é que aqui reencontramos, na *dialética transcendental* da razão pura, a antiga relação do espelho originária de *Doenças da cabeça*: assim, poderíamos compreender a *anfibia* como uma insônia/deslocamento (*Verrückung*) do entendimento, o *paralogismo* como um delírio (*Wahnwitz*) e a *antinomia* como uma demência (*Wahnsinn*) da faculdade de julgar.

Com isso, todo o completo questionamento e Topoi da teoria do conhecimento kantiana – e precisamente isso é o que se deveria ter mostrado com esse artigo –, remonta à sua confrontação inicial com a loucura. Entretanto, caso tivéssemos mais tempo, também se poderia mostrar que, igualmente a *segunda Crítica* de Kant, logo tanto sua ética quanto especialmente o *imperativo categórico*, tem de ser compreendida como construção-antiloucura: isto é, sob que premissas racionais os homens podem se entender, ali onde, porém, as opiniões e ações são diametralmente opostas. Por fim, Kant é o primeiro moderno que reconhece na religião uma loucura e, em seu escrito sobre religião de 1793, logo no ano do *Grande Terreur*, analisa de maneira bem precisa justamente tal loucura. Além disso, é alguém também à frente do seu tempo, na medida em que ele prognostica: “A loucura supersticiosa [...] é de longe aparentada com a razão, e censurável apenas de maneira casual [...]; inversamente, a fanática loucura da religião é a morte moral da razão” (Rel. VIII 846s B 267s A 252s).

1763 NG *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (II 779-819)

1764 KdK *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (II 887-901)

1765 NEV *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66* (II 907-917)

1766 T *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (II 923-989)

1768 GR *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (II 992-1000)

1770 ID (= Inaugural-Dissertation)
De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (*Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*) (V 7-107)

1781A

1787B KrV *Kritik der reinen Vernunft* (III u. IV)

1783 Prolog. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (V 109-264)

1793 Rel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (VIII 645-879)

1798 Fak. *Der Streit der Fakultäten* (XI 261-393)

1798 Anthr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (XII 395-690)

1800 Log. *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* (in Kants Auftrag hrsg. von G. B. Jäsche, VI 417-567)

DIÁLOGO DE MORTOS ENTRE KANT E NIETZSCHE SOBRE FILOSOFIA MORAL

Constantin Rauer



Irvo-me aqui do assim chamado *Diálogo de mortos* para colocar Kant e Nietzsche em diálogo. Esse gênero literário remonta ao *Nekrikoí diálogoi* (de 166 d.C) de Luciano e foi muito popular na época do iluminismo. A própria modernidade foi anunciada pelo *Nouveaux Dialogues des Morts* (1683) de Fontanelle; seguido da tradução de Gottscheld do *Diálogo no Elísium* de Fontanelle (1727) e de uma tradução de Luciano (de 1749), assim como de uma contribuição própria de Gottscheld: *Diálogo no reino dos mortos* (Leipzig 1727). Também Frederico II e Voltaire, Wieland, Schiller e Goethe compuseram diálogos de mortos, de modo que a disputa do espírito foi por fim também um debate do iluminismo.

A partir dessa tradição, pois, apresentamos Kant e Nietzsche que hoje se encontrariam no Elísio e discutiriam acaloradamente sobre filosofia moral. Suas obras e edições completas de seus escritos eles têm consigo em mãos¹, das quais o filósofo de Naumburg, já cansado da eterna reformulação dos mesmos pensamentos, se compraz em citar a si mesmo e, por conseguinte, em utiliza apenas o discurso indireto sobre Kant em um discurso direto a Kant. Da parte do filósofo de Königsberg, ao contrário, – que só pôde conhecer a obra de Nietzsche no Elísio – ouvimos coisas que certamente ultrapassam seus escritos; apenas no que concerne ao imperativo categórico Kant recorre sempre ao próprio texto. Seguindo um costume já estabelecido, cabe ao filósofo de Naumburg o primeiro lance no jogo, visto que o filósofo de Königsberg já está no Elísio há um século. Em contrapartida, esta ocasião permite ao filósofo de Königsberg, pela primeira vez, a oportunidade de defender a si mesmo diante de Nietzsche. Como em toda disputa entre filósofos o jogo segue sem regras e sem árbitro, devendo ser deixado ao público, a *posteriori*, determinar um vencedor, independentemente dos critérios. Ouçamos, portanto, o que vem do Elísio.

¹ Kant será citado a partir de: Immanuel Kant Werkausgabe in Zwölf Bänden, org. por Wilhelm Weichedel, Frankfurt am Main, 1982; Nietzsche será citado a partir da: Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden, org. por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, München, 1980.

N.: Existe “entre o senhor, senhor Kant, e os Eleatas, entre Schopenhauer e Empédocles, entre Ésquilo e Richard Wagner tais proximidades e parentescos, que podemos lembrar, de forma quase palpável, da essência muito relativa do amplo conceito de tempo: chegando mesmo a parecer, *como se* certas coisas estivessem relacionadas entre si e o tempo fosse apenas uma nuvem que dificulta que nossos olhos vejam essa relação”.²

K.: Eu me alegro, senhor Nietzsche, que o senhor tenha lido Schopenhauer e seja íntimo de Vaihinger. Da mais recente *Filosofia do como se* decorre de fato uma ideia central de minha filosofia moral, que é válida por toda a eternidade. “A regra do uso prático da razão, de acordo com essa idéia [de eternidade], nada mais significa, portanto, do que: nós devemos tomar nossa máxima *como se* em todas as mudanças em direção a um bem melhor, que se estendem ao infinito, nosso estado moral, no que se refere ao modo de pensar (o *homo noumenon*, ‘cuja peregrinação é no céu’), não estivesse submetido a nenhuma alteração do tempo”.³

N.: “O que é, pois, esse monstruoso poder, que há dois mil anos faz tanta troça dos filósofos e lança por terra a razão do que é sensato? Cada instinto, cada crença, como os almeja o cristianismo, é o próprio instinto de rebanho, a crença de rebanho do animal ‘homem’, a ânsia de rebanho pela completa submissão a uma autoridade – (o mesmo que o senhor, senhor Kant, a partir do instinto de rebanho alemão, batizou de ‘imperativo categórico’)”.⁴

K.: “O imperativo categórico é apenas e somente um: *Age apenas segundo uma máxima, por meio da qual você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*.”⁵ A partir desse único e singular imperativo categórico eu desenvolvi uma infinidade de outras fórmulas: por um lado para sistematizar o imperativo categórico em seus componentes estáveis (em: máximas, ações e leis) e, por outro lado, para empregá-lo em seus diferentes objetos (na: razão, moral, direito e política).

Além disso, eu descobri três modos de representar o imperativo categórico: 1. por sua utilidade em analogia com a necessidade da natureza, 2. pelo que significa para como

² Nietzsche, UB IV, RW 4. KSA 1, p. 446

³ Kant, EaD 11 / 183 – Herv. C.R.

⁴ Nietzsche, NF 34[85], KSA 11, p. 446s.

⁵ Kant GMS 7/51.

fim em si mesmo e 3. por sua propriedade de auto-regulação. “As três maneiras mencionadas de representar o princípio da moralidade são, contudo, no fundo, apenas uma multiplicidade de fórmulas básicas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. [...] Todas as máximas têm, com efeito:

1. uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob esse aspecto a fórmula do imperativo moral se exprime de tal maneira, que as máximas deveriam ser escolhidas como se valessem como leis universais da natureza;

2. uma *máxima*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: que o ser racional, sendo por sua natureza um fim, e portanto um fim em si mesmo, deveria servir para toda máxima como condição limitadora para qualquer finalidade puramente relativa e arbitrária.

3. uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concorrer para um reino possível dos fins [...]. O progresso aqui se realiza de algum modo por meio das categorias da unidade da forma da vontade (da universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objetos, isto é, dos fins), e da *totalidade* ou integralidade dos sistemas dos mesmos fins. Mas, em se tratando de emitir um *juízo* moral, é preferível proceder sempre segundo o método mais rigoroso e tomar por princípio a fórmula geral do imperativo categórico: *age de acordo com máxima, que pode, ao mesmo tempo, tornar a si mesma uma lei universal*.⁶

N.: O seu “moralismo – de onde ele vem? O senhor o dá a entender repetidamente: de Rousseau e da redespertada Roma estoica. [...] O que é toda a filosofia moral alemã, computada a partir do senhor, com todos os seus ramos e rebentos franceses, ingleses e italianos? Um atentado semiteológico contra Helvétius, um desvio em relação às marcas ou indicações do caminho certo, longa e duramente conquistado, que ele por fim bem enunciou e reuniu. Até os dias de hoje na Alemanha Helvétius é o mais difamado de todos os bons moralistas e bons homens.”⁷ . – “Bentham e o utilitarismo são dependentes de *Helvétius* – que é o último *grande acontecimento da moral*. Na filosofia alemã (na sua e na de Schopenhauer) o que se tem é sempre o

⁶ Kant, GMS 7/ 69s.

⁷ Nietzsche, MM II 216, KSA 2, p. 651-652.

‘dever’ ou o ‘instinto da compaixão’ – os *velhos* problemas desde Sócrates (ou seja, estoicismo *ou* cristianismo, aristrocracia do indivíduo ou o bom do rebanho)”.⁸

K.: A minha filosofia moral eu devo, de fato, ao estoicismo e a Rousseau, assim como a Shaftesbury e Hutcheson. Mas, porque motivo o senhor quer ver justamente em Helvétius e Bentham o *último grande acontecimento da moral*, isto é para mim um enigma! Um coletor de impostos estrambólico e um jurista fracassado; até onde eu vejo, o senhor é o primeiro e o único que considera como filosofia as coisas risíveis deles! A Máxima de Bentham sobre a *maior alegria possível para a maior número possível* foi, no mais, apenas uma cópia radicalmente estúpida do meu imperativo categórico, uma tradução ruim até mesmo para ovelhas, portanto, um testemunho justamente de seu assim chamado “bem do rebanho”. Se eu ao contrário estabeleço: “*age segundo uma máxima, a partir da qual você possa, ao mesmo tempo, querer que ela se torne uma lei universal*”⁹ – torno-me, então, pois, idealista ou materialista, utopista ou utilitarista, cristão ou estóico, coletivista ou individualista?

N.: “Quando o senhor rejeitou todo eudemonismo, o senhor buscou os gestos mais extremos do *orgulho moral*: o absoluto obedecer: o ideal de um modo de ser *subjugado* e *oprimido*, no qual se assenta todo valor e em relação ao qual os obedientes têm o melhor *exercício preliminar* – e, é claro, nenhum ‘prazer!’”¹⁰

K.: No que diz respeito ao eudemonismo, o que eu valorizo é a distinção entre *doutrina moral* e a *doutrina da bem aventurança*, em nenhum caso, porém, concordo em determinar a primeira pela segunda. Pois, se a felicidade mesma (de fato ou esperada), portanto, a representação de recompensa (felicidade adquirida) ou de castigo (infelicidade, também como auto-punição), fosse determinante sobre as ações morais, ter-se-ia então como resultado o *fim de toda moralidade*. – “Se essa diferença não for observada: se a *eudemonia* (o princípio da bem aventurança) for colocada como fundamento no lugar da *eleuteronomia* (do princípio da liberdade da legislação interior), tem-se então como resultado a *eutanásia* (a morte suave) de toda moral”.¹¹

⁸ Nietzsche, NF 34[39], KSA 11, p. 432.

⁹ Kant, Trak. 6 / 414.

¹⁰ Nietzsche, NF 7[36], KSA 10, p. 254.

¹¹ Kant, MdS 8 / 506.

“Mas esta *distinção* entre o princípio da bem aventurança e o da moralidade não é, por conseguinte a *oposição* entre ambos, e a razão pura prática não pretende ordenar que se renuncie à pretensão à felicidade, porém, apenas que, tão logo o discurso é sobre o dever, ela não seja de *modo algum* tomada em *consideração*. Pode até mesmo sob certas circunstâncias ser um dever, cuidar da própria felicidade; em parte, porque ela contém os meios para a realização do seu dever (porque a ela pertencem a habilidade, a saúde e a riqueza) e, em parte, porque a carência dos mesmos (por exemplo, a pobreza) contém as tentações de infligir o seu dever. Fomentar apenas a sua felicidade, no entanto, não pode ser de imediato um dever e muito menos um princípio de todo o dever”.¹²

N.: “Se apenas raramente eu posso convocar um ‘dever’ incondicional: então, não há qualquer autoridade! Seu ‘sentido moral’ [senhor Kant] não é nada! Esta é a *presunção* que deseja, que um ‘dever’ seja ‘dever’ para todo mundo!”¹³ – “A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bom em si’, o bom com o caráter de impessoalidade e validade geral – são quimeras nas quais se exprime o declínio, o último esgotamento da vida, o seu chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento solicitam o contrário: que cada qual invente a *sua* virtude, o seu imperativo categórico.”¹⁴ “A sua moral exige do indivíduo ações, as quais o senhor espera de todos os homens: o que é uma coisa bela e ingênua; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, com quais procedimentos beneficiaria toda a humanidade e, portanto, que ações seriam desejáveis a todos; o que é uma teoria como a do livre comércio, que pressupõe que a harmonia universal *deveria* se produzir por si mesma, a partir de leis inatas de aperfeiçoamento”¹⁵ – “Como? O senhor admira o imperativo no senhor? Essa é a ‘firmeza’ do seu denominado juízo moral? Essa ‘incondicionalidade’ do sentimento de que ‘nisto todos devem julgar como eu’? Antes, admire o senhor o seu egoísmo nisso! E a cegueira, a estreiteza e a modéstia do seu egoísmo!”¹⁶

¹² Kant, KrV 7 / 217s.

¹³ Nietzsche, NF 9[46], KSA 10, p. 361.

¹⁴ Nietzsche, AC 11, KSA 6, p. 177.

¹⁵ Nietzsche, HHI 25, KSA 2, p. 46.

¹⁶ Nietzsche, GC 335, KSA 3, p. 562.

K.: Como eu vejo, o senhor entendeu mau do meu imperativo categórico tudo o que ele poderia ser mau compreendido. Em primeiro lugar: o imperativo categórico não é nenhum objeto da ‘sensação interior’; ele não expressa nem um objeto da intuição interior nem mesmo um “sentimento”. Também sobre a consciência moral, não se pode de forma alguma confiar uma moralidade em um “sentido moral”, e não porque os sentidos julgam mal, “mas porque eles simplesmente não julgam”¹⁷; por essa razão eu rejeitei expressamente também o *senso moral* de Hutcheson – como em geral toda motivação patológica – como fundamento para a moralidade. O imperativo categórico não se baseia, portanto, em qualquer dado sensorial nem em qualquer avaliação empírica em geral, mas aponta para um *mundo inteligível* que apela de forma consciente ao intelecto e à razão para comprovar o valor moral de minhas máximas de ação.

Em um ponto, porém, o senhor tem razão: *um* dever, *uma* norma, *uma* virtude e o que mais se assemelhe a isso, tais coisas não existem e também não fazem parte de forma alguma do discurso do imperativo categórico. Precisamente porque nós homens somos basicamente diferentes em nossas representações e em nosso pensamento, em nossas opiniões e em nossa crença, em nossos desejos e apetites, em nosso modo de representar as normas e de julgar, enfim, em nossas máximas e ações, é que precisamos de um imperativo categórico, o qual, entretanto, nunca se pode aplicar a um *conteúdo específico* (desejos, apetites, máximas etc.), mas unicamente à *forma da comunicação* (ou seja, da compreensibilidade).

Eu não quero, portanto, de forma alguma, que o meu “dever” se torne um “dever” para todo mundo, ou que todos devam pensar e julgar da mesma forma que eu; porém, ao contrário, a *formal* validade geral do imperativo categórico me possibilita, de início, reconhecer a singularidade nos conteúdos (das máximas, apetites, desejos, juízos etc.). Se o senhor tivesse observado a formulação de meu imperativo categórico nos seus pormenores ao menos uma vez, então o senhor não teria deixado de notar que nenhuma vez o particular foi nele simplesmente subsumido pelo universal, mas que a máxima se dirige a outra direção, precisamente da mais firme obstinação, de dar forma a si mesmo, de pensar a si mesmo como lei. “Pois essa lei

¹⁷ Kant, KrV III 308.

moral se fundamenta sobre a autonomia de sua vontade, como uma vontade livre, a qual deve, ao mesmo tempo e necessariamente, tendo em vista as suas leis gerais, poder *concordar* com tudo aquilo a que deve se *submeter*".¹⁸ N.: (tomando a palavra de Kant): "ainda sem considerar o valor de afirmações como 'existe em nós um imperativo categórico', sempre é possível perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? [...] certos moralistas gostariam de exercer poder e um criativo capricho sobre a humanidade; alguns outros, e isto vale também quem sabe precisamente para o senhor, dão a entender com sua moral: 'o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não *deve* ser diferente do que se passa comigo!' – em suma, também as morais são apenas *uma semiótica dos afetos*."¹⁹ "O senhor identificou alguns instintos espirituais, os quais atuam antes de toda razoabilidade e de toda atividade dos sentidos: de tal forma que mais tarde, se obedeça a ele, a saber, a um instinto moral."²⁰

K.: (ri): Nesse ponto o senhor se enganou novamente. Pois meu conceito de dever não significa em caso algum *obediência*, porém, ele me dá, antes, uma medida, com base na qual eu me torno a princípio capaz de distinguir, se eu posso ou não concordar com uma máxima, uma ação ou autoridade. "Pois em si o dever não é outra coisa senão a *restrição* da vontade sob as condições de uma legislação universal possibilitada por uma máxima adotada, e o seu objeto ou a sua finalidade, seriam precisamente aqueles desejados por ele [...]"²¹ – por conseguinte o dever não se assenta em uma limitação da liberdade, mas, antes, a possibilita. "Precisamente por querer isso [a liberdade], toda a vontade, e também a vontade de cada pessoa, e a vontade voltada sobre si mesma, está limitada pela condição de correspondência com a autonomia do ser racional, ou seja, não é possível se submeter a qualquer intenção que não se desprenda de uma lei que poderia derivar da vontade do próprio sujeito que padece; portanto, ela não é empregada apenas como um meio, mas, ao mesmo tempo, também como fim".²² Por exemplo: se

¹⁸ Kant, KpV 7 / 264.

¹⁹ Nietzsche, JGB 187, KSA 5, p. 107.

²⁰ Nietzsche, NF 26[375], KSA 11, p. 249.

²¹ Kant, Gs. 11 / 132s.

²² Kant, KrV 7 / 210.

alguém exigisse de mim que o obedecesse cegamente, então meu dever me ordenaria que eu resistisse a ele. N.: Contra um reino do egoísmo “o senhor indicou, senhor Kant, uma primeira ideia, que trata da separação entre a moral que se ocupa com simples conveniências segundo o ponto de vista das necessidades humanas e a moral que tem em vista o respeito do homem pelo homem. O primeiro gênero o senhor desprezou como sendo mera técnica de vida; esta foi a sua unilateralidade”²³ ... e então, “– tratou de enaltecer a abnegação! e acrescentar, como o senhor o fez, que provavelmente *ninguém* faria uma tal ação! Portanto, imprimiu seus valores apenas para depreciar o princípio oposto e para tornar os homens frios e desprezíveis e, por conseguinte, *com um pensamento enojado* contra o egoísmo!”²⁴

K.: Ora, senhor Nietzsche, por quanto de ignorante o senhor me toma? Em 1788, em minha *Crítica da razão prática*, no capítulo “Dos motivos da razão pura prática” eu desenvolvi, de forma muito elaborada, uma teoria do narcisismo com o intuito de determinar o papel da auto-referência do sujeito para a motivação de suas ações. Eu mostrei ali que a *eudemonia*, a propensão à bem aventurança (um pendor natural do homem) conduz para o egoísmo (ao *solipsismo*) o qual por sua vez se divide no amor próprio (*philautia*, um pendor, que conduz ao próprio bem estar) e na *presunção* (*arrogantia*, uma loucura que se perde em uma presunção altista). O *amor próprio* eleva, de fato, a máxima subjetiva sobre a lei geral, mas não ignora, contudo, a diferença entre ambas – diferentemente da *presunção*, que proclama a própria máxima subjetivista *como lei para todos*. – Neste ponto o senhor tem razão, senhor Nietzsche, e aqui vale diferenciá-los: a *arrogância do amor próprio* deve ser transformada em um amor próprio racional, portanto, não deve ser derrubada, mas sublimada; ao passo que a *loucura da presunção* deve ser humilhada e suprimida. Aqui tem origem às vezes algo como que um narcisismo moralista, diante do qual, de fato, é preciso também tomar cuidado. A propósito, se o senhor quiser saber mais sobre isso, eu escrevi também a respeito desse problema em minha *Antropologia*, no capítulo “Da faculdade do desejo”.

²³ Nietzsche, NF 9[1], KSA 8, p. 142.

²⁴ Nietzsche, NF 11[303], KSA 9, p. 557s.

N.: “[...] Hume esclareceu o sentido da causalidade a partir do hábito; o senhor, com a maior calma disse: ‘trata-se de uma faculdade’. Todo mundo ficou feliz, em especialmente quando o senhor descobriu também uma faculdade moral. Aqui se encontrava o encantamento de sua filosofia: e os jovens teólogos do instituto de Tübingen foram para o bosque – e todos procuraram por – faculdades. E absolutamente nada foi encontrado!”²⁵

K.: (correndo para cima e para baixo, pensando em voz alta): “[...] a faculdade moral deve ser estimada em conformidade com a lei, a qual é ordenada categoricamente; portanto, não de acordo com um conhecimento empírico, que nos é dado pelos homens, como eles são, mas pelo racional, como ele deve ser em conformidade à idéia de humanidade”.²⁶

N.: “Se com a palavra moral se pensa em utilidades elevadas, em finalidades ecumênicos, então há no comércio mais moralidade do que na vida segundo a exigência kantiana: ‘age de acordo com o que desejas que seja feito a ti’, ou na conduta cristã no sentido rigoroso da sentença: ‘ama ao próximo por amor a Deus’. Sua proposição, senhor Kant, produz um respeito privado pequeno-burguês pela moral e se coloca em contraposição às finalidades ecumênicas: de cuja existência o senhor nem sequer tem idéia. Ora, o quão pouco significa no geral esse amor exigente, ainda mais um amor desse tipo indireto, como é o caso do amor cristão ao próximo, isto tem demonstrado a história do cristianismo: a qual, em oposição à que resulta da distante moral budista, geralmente é violenta e sanguinária.”²⁷

K.: De acordo, o que é denominado por você como um axioma e o que concerne ao amor ao próximo, não valem nada para a moralidade. Apenas o que eu não entendo é porque afinal o senhor não citou diretamente o meu texto, mas recorreu a uma trivialidade qualquer. Pois já em minha *Fundamentação para a metafísica dos costumes* eu escrevi: “não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri* etc. [o que você não quer que faça a você etc.] poderia ser tomado como diretriz ou princípio. Pois este preceito, certamente com diversas restrições, é apenas uma derivação daquele [do imperativo categórico], e não pode ser uma lei universal, pois não contém o fundamento do dever para consigo mes-

²⁵ Nietzsche, NF 34[82], KSA 11, p. 445.

²⁶ Kant, MdS 8 / 536.

²⁷ Nietzsche, NF 23[154], KSA 8, 460s.

mo, nem do dever de caridade para com os outros (porque muitos poderiam de bom grado renunciar a que os outros devessem fazer o bem a eles se com isso eles pudessem ser dispensados também de fazer o bem aos outros) e, por fim, não contém as obrigações mútuas relativas ao culpado, pois o criminoso poderia por essa razão argumentar contra os juízes que o punem etc.”²⁸

Algo semelhante vale para o amor ao próximo cristão. O senhor fica admirado, mas eu chego a presumir que o *amor ao próximo cristão* poderia significar uma “gangrena para o reino da razão prática”²⁹ – e mais ainda se fosse colocada como seu fundamento. Em primeiro lugar não está claro, se por trás de tanta abnegação não se escondem precisamente interesses: “exaltações do coração” e “fanatismos morais”, os quais exprimem uma “loucura”,³⁰ e com ela a *arrogância*. Em segundo lugar, porque a expressão cristã – se Deus é o pai, logo os homens *devem amar* o seu próximo – expressa uma economia dos impulsos sem sentido: “pois um mandamento que propõe como um dever algo que fazemos com satisfação é contraditório em si mesmo, porque, se já fizéssemos por nós mesmos e com prazer aquilo que nos é obrigatório, então, “um mandamento para isto seria totalmente desnecessário”; – e “conquanto tal coisa [mandamento – ‘ama o teu próximo’] seja possível para os homens, ela não pode ser imposta; pois não está na faculdade de nenhum homem, amar a alguém apenas por obrigação.”³¹

N.: E não me venha o senhor novamente com seu “‘imperativo categórico’, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas nos ouvidos, e me obriga a rir, mesmo em sua tão séria presença: eu lembrei ao senhor, que o senhor, como uma punição por ter obtido furtivamente ‘a coisa em si’ – outra coisa muito engraçada! foi também furtivamente tomado pelo ‘imperativo categórico’, e com ele no coração *se extraviou de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, liberdade’ e imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para sua jaula – e a sua força e esperteza foi justamente ter arrombado a jaula!”³² O senhor diz: “o homem é um ser moral: por

²⁸ Kant, GMS 7 / 62. Nota

²⁹ Kant, Anthr. 12 / 600.

³⁰ ambas citações de: Kant, KpV 7 / 207s

³¹ Kant, KpV 7 / 205.

³² Nietzsche, FW 335, KSA 3, p. 562.

consequente, ele é 1) livre 2) imortal 3) existe uma justiça que recompensa e que pune: Deus. – Mas o ser moral é uma fantasia, portanto: - - -³³

K.: Fantasia coisa nenhuma, porém um produto da imaginação, que mostra um efeito prático. “1) *Deus* como o ser obrigatório; 2) a *Liberdade* como uma faculdade do homem, para manter a observância de suas obrigações (semelhante a mandamentos divinos) mesmo frente a todo poder da natureza; 3) a *imortalidade*, como um estado, no qual o homem deve ser ou feliz ou aflito conforme o seu valor moral”³⁴ – essas não são aqui porém *nenhum princípio, mas postulados* da razão prática pura, os quais deveríamos acatar para não nos colocarmos em contradição com a lógica própria da moral.

N.: “Deve-se ficar atento com os filósofos, pois, por trás de alguns deles se esconde um nojo, um desgosto para com a vida, por exemplo, no seu caso, senhor Kant, e [no] do indiano Schopenhauer. Ou então uma vontade de domínio, com se tem com Platão.”³⁵ “No caso dos alemães se compreende de imediato, quando eu digo que a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu *peccatum originale* [...] Seu sucesso, senhor Kant foi apenas um sucesso de teólogo: o senhor foi como Lutero, como Leibniz, um freio a mais na retidão alemã, já muito firme por si - - -³⁶

K.: Portanto, apenas porque o seu avô, um kantiano ruim – e também o seu pai – foram pastores? Deixando de lado Melanchthon – que se converteu ao protestantismo – o senhor e eu somos seguramente os dois mais notáveis filósofos que vieram do protestantismo. Eu, porém, não me distanciei apenas do pietismo, porque tornaram-se desagradáveis para mim esse misticismo, subjetivismo e individualismo e, também, toda hostilidade social do protestantismo, mais do que isso, eu – moralmente falando – me distanciei totalmente do cristianismo para me manter distante das leis religiosas e, portanto, na objetividade. O senhor ao contrário tem impulsionado a marginalidade do protestantismo ao seu cume, porém, permaneceu, no fun-

³³ Nietzsche, NF 7[21], KSA 9, p. 321.

³⁴ Kant, Trak. 6 /411.

³⁵ Nietzsche, NF 27[47], KSA 11, p. 287.

³⁶ Nietzsche, AC 10, KSA 6, p. 176.

do, durante toda a sua vida, senão cristão, é verdade, ao menos teólogo e fundador de religião.

Sua reedição “da antiga religião persa (do Zoroastro)”³⁷ nada mais do que a *inveja* de um luterano sobre a doutrina da predestinação calvinista. Como um eleito, o senhor não foi suficientemente um *além do homem*, e por isso teve também de rebaixar todos os demais à casta do último homem. “Pois os igualadores da constituição política não são simplesmente aqueles que querem, como Rousseau, que os cidadãos sejam no geral iguais uns aos outros, porque em cada um está o todo; porém aqueles que querem que todos se igualem entre si, porque eles no geral nada seriam fora de uma unidade, [...] e são monarquistas por inveja”³⁸ os que discursam hoje para estes e amanhã para aqueles, para poderem lidar com o “odioso igualamento com os outros”.³⁹ Portanto, Zaratustra está para eles como a ilusão da honra para o ressentimento.

N.: Sua moral, senhor Kant, deriva, “sem que se note, de um cânon moral: a igualdade dos homens, e da presunção de que aquilo que para um é moral deveria sê-lo também para os outros. Porém, isso já é a consequência de uma moral, talvez de uma moral muito questionável.”⁴⁰

K.: Se eu apenas pudesse pedir ao senhor, senhor Nietzsche, apenas para esboçar o seu próprio imperativo categórico, o que seria então anunciado?

N.: “Tu deves obedecer, seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo’ – esse me parece ser o imperativo moral da natureza, o qual certamente não é ‘categórico’, como o senhor exige dele (daí o ‘senão’), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ele o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo à totalidade do animal ‘homem’, ao homem.”⁴¹

K.: Isto não é moral alguma, isto é uma miserável descrição da natureza! – soa como a aporia de Helvétius, – *De l’Ésprit*, mil setecentos e...

N.: (indignado – afastando-se de Kant e de outros espíritos): Fala-se “que Schiller teria saído de Kant como de um

³⁷ Kant, EaD 11 / 177.

³⁸ Kant, VT 6 / 383.

³⁹ Kant, VT 6 / 383.

⁴⁰ Nietzsche, NF 25[437], KSA 11, p. 128.

⁴¹ Nietzsche, JGB 188, KSA 5, p. 110.

sistema de água fria”⁴² - - - dessa “verbosidade indiscreta derivada de uma provisão demasiado grande de fórmulas conceituais”⁴³ ... desse “aleijão do conceito, maior deformador que jamais existiu, do *grande Kant*”,⁴⁴ ...com a seu “pedantismo desajeitado e provinciano”⁴⁵; esse “espírito equivocado em tudo e por tudo [- -] a antinatureza como instinto, a décadence alemã como filosofia – *isso é Kant!* –”⁴⁶ “Para um homem pleno e reto um mundo tão condicionado e enclausurado, como o de Kant, é uma abominação. Nós ansiamos por uma verdade rudimentar; e se acaso ela não existe, então, como amantes da aventura dirigimo-nos para o mar”.⁴⁷

Siglas e abreviaturas para a obra de Kant:

Anthr.	Antropologia num sentido pragmático.
EaD	O fim de todas as coisas.
GMS	Fundamentação da metafísica dos costumes.
Gs	Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas não tem valor na prática.
KpV	Crítica da razão prática.
KrV	Crítica da razão pura.
MdS	Metafísica dos costumes.
Trak.	Anúncio da conclusão próxima de um tratado sobre a paz perpétua na Filosofia.
VT	Acerca de um tom recentemente elevado e destacado na filosofia.

⁴² Nietzsche, UB I DS 4, KDA 1, p. 181.

⁴³ Nietzsche, FW 97, KSA 3, p. 451.

⁴⁴ Nietzsche, GD, o que falta aos alemães, 7, KSA 6, p. 110.

⁴⁵ Nietzsche, NF 26[96], KSA 11, p. 175.

⁴⁶ Nietzsche, AC 11, KSA 6, p. 178.

⁴⁷ Nietzsche, NF 25[337], KSA 11, p. 100.

A SECULARIZAÇÃO DO TEMPO

Hans-Georg Flickinger

A literatura disponível sobre o conceito de secularização aponta um leque amplo de questões, impossível de ser tratado nesta minha apresentação. Por isso, escolhi dois aspectos que me parecem ser de maior importância para meu tema. Trata-se do tratamento do tempo como história, e da tensão características do projeto moderno da racionalização como processo do desencantamento do mundo. Assim, colocarei em xeque a apropriação do tempo pelo homem e os limites de uma ideia de racionalidade que quer libertar-se de qualquer traço enigmático de nossa existência.

I

“Saeculum” e eternidade

O vínculo etimológico do termo secularização com o “saeculum” latim é evidente e não deixa dúvidas. Ao perguntarmos pela conotação do termo em latim, será possível detectar alguns elementos característicos do conceito secularização. Para facilitar seu entendimento, quero lembrar, antes, o uso comum de “saeculum”, isto é, em português: século.

Ora, falando do século XIV ou XX, referimo-nos a períodos de cem anos no passado. A mesma periodização pode ser projetada para o futuro. Com a denominação “século” delimita-se um período dentro de uma linha considerada infinita do acontecer do tempo. Pressupõe-se aí uma ideia de continuidade, dentro da qual o momento presente marca apenas um ponto de vista atual por nós inscrito. A naturalidade com a qual esta estratégia de orientação está sendo aplicada, leva à questão pelas razões que a legitimam. E aí a surpresa! O período de cem anos e em nosso caso, sua contagem a partir do nascimento de Jesus Cristo, evidencia caráter aleatório. O simples fato de existirem calendários diferentes – o cristão, judaico, islâmico, etc – disso dá prova. Dependendo do ponto de vista cultural e dos eventos nele conside-

rados fora do tempo, o calendário vê-se vinculado à crença em atos de criação originária do mundo, segundo a respectiva convicção religiosa. Aí, o início do tempo coincide com feitos divinos. A cultura religiosa, ou em geral ideológica, oferece uma orientação não somente em termos ético-morais, mas também em relação à ordem do tempo.

Com este raciocínio quero apontar o desejo do ser humano de inscrever ao acontecer do tempo um fio estruturador seu, capaz de lhe ajudar na coordenação temporal de seu pensar e agir. Pela inscrição de sua matriz ao tempo em si amorfo, o homem dele faz algo palpável. A própria ideia da história nasce daí, concretizando-se pela delimitação de períodos impostos pela perspectiva do homem ou – como poderia também dizer em analogia à nossa construção do espaço – a partir de uma perspectiva central referente ao tempo. A partir do momento presente, vivido pelo homem, este projeta tanto seu passado, quanto seu possível futuro. Mais ainda, as projeções para o futuro alimentam-se de sua interpretação do passado, e a percepção do passado funda-se em esperanças para o futuro. Trata-se de um círculo constitutivo, que gira em torno do “aí e agora” da vivência. Fato este que faz com que à instantaneidade do momento vivido pertença tanto ao caráter do passageiro, quanto ao da eternidade.

Ao que tudo indica, o uso do termo *saeculum*, ou século, evidencia a pretensão do homem de apoderar-se do tempo e de tornar-se seu dono e até mesmo seu construtor. Uma vez historizado, o acontecer amorfo do tempo não precisa ser mais concebido como ordem extra-humana ou, como os gregos diziam: ordem cosmológico-circular que dificulta a necessidade de identificar um seu criador. A historização do tempo nega a ideia de o tempo constituir-se como ritmo em si fechado, ao qual o homem deveria entregar-se sem chance de dele se apropriar. A linearidade que se lhe submete, faz com que ele se torne manipulável segundo as necessidades e aos vícios humanos. Somente assim, conseguimos criar, nós mesmos, nosso mundo. Levando isso em conta, não pode surpreender que a historização do tempo deva ser considerada um fenômeno moderno. Ela faz parte do projeto iluminista segundo o qual o homem moderno quer confirmar sua autonomia e liberdade. Assim como o conhecimento objetificador, também o tempo deveria resultar do poder construtivo da, e do domínio pela vontade humana.

A adaptação do século como matriz, a fim de apropriar-se do tempo amorfo, custou caro. Seu preço está no agravamento do conflito entre a experiência com o tempo historizado e a ideia de eternidade. A promessa de felicidade numa vida eterna, capaz de deixar por trás o sofrimento profano, continua sendo altamente valorizada e explorada pelas diversas correntes religiosas. A interdependência entre a concepção do tempo humano e a eternidade – já presente, embora de modo apenas implícito, no debate sobre o início do movimento eterno do cosmos, em Aristóteles – passou a tornar-se explícita na doutrina cristã dos dois mundos, defendida, por exemplo, por Santo Agostinho. A historização do acontecer do tempo contribuiria, mais tarde e de modo decisivo, ao nascimento do Iluminismo. Porém ela nunca conseguiu ocultar o nexos essencial entre tempo humano e a ideia de eternidade.

Embora que a razão humana tentasse reprimir a ideia de eternidade em favor do pleno domínio do tempo, sua reivindicação de figurar como seu construtor exclusivo não surtiu efeito. Ao contrário, à contramão do conceito do século, a ideia de eternidade vem sobrevivendo de modo enfático. Ela assume cada vez mais a função de uma orientação imprescindível e complementar perante a estruturação racional de nossa vida cotidiana. Não se trata de uma questão meramente religiosa ou, como às vezes se diz também: esotérica. Ela continua viva no âmbito das experiências profanas. Basta lembrar o caso mais paradoxal deste gênero, que se evidencia na moderna confiança na superioridade absoluta da razão; uma confiança que só se legitima pela fé no seu poder ilimitado. (Não é por acaso que sua expressão mais perfeita culminasse na suposição da atividade de um espírito absoluto, como fermento da filosofia hegeliana da história.)¹

A esperança pela eternidade como refúgio e repouso diante o mundo profano nasceu no próprio bojo da concepção utilitarista do tempo como história. Ela ganhou força na sua função de utopia oposta a, e simultaneamente enraizada na apropriação racional do tempo. Vemos isso, por exemplo, nos representantes bem sucedidos da burguesia que, desde o século XVIII, procuravam trabalhar a ansiedade pela sua sobrevivência eterna ao encomendar retratos pintados, através dos quais achavam ser possível driblar sua vida considerada

¹ Na sua *Filosofia do Direito*, Hegel caracteriza a história universal como “exegese e realização do espírito geral”; compare parágrafo 342.

demasiadamente limitada. Tampouco podemos fechar os olhos frente ao surgimento das mais diversas seitas religiosas que, espalhadas ao longo das últimas décadas, prometem o paraíso eterno no além da vida terrestre. Vale lembrar também a convicção cristã quanto à tensão escatológica entre o *telos*, pensado a partir de Deus, e o fim da vida humana que se vê submetida ao juízo final.

À base destes raciocínios já se pode observar que o recalque da ideia de eternidade pela historização do tempo não conseguiu anulá-la. Bem ao contrário, ele está provocando e reforçando a necessidade de uma contracorrente compensatória. A implementação da matriz do século não conseguiu apagar o velho sonho de eternidade. A naturalidade com qual a religião cristã da Idade Média ainda fez uso do conceito de eternidade, sem correr o risco de ser contestada, deu lugar ao anseio de sua projeção como utopia intramundana. Contra sua própria intenção, a secularização do tempo deu impulsos novos à ideia da vida eterna, que ela mesma tentava reprimir.

Meu diagnóstico vê-se confirmado por outra consideração histórica. Refiro-me ao espírito científico que encaminhou a submissão do tempo às condições da razão humana. Foi na época do crescimento da fé na validade irrestrita da razão que a concorrência entre a concepção metafísica do tempo e sua construção racional como história foi decidida, ao primeiro olhar, em favor da última. Sofrido o impacto da racionalização da vida, a ideia de eternidade perdeu seu papel de referência última para uma profanizada consciência científica. O tempo organizado, por exemplo, segundo a lógica da economia capitalista, até hoje não define apenas o valor social do indivíduo, senão até mesmo a construção de sua biografia. São o ritmo e grau de sua inserção no mercado do trabalho que decidem em grande parte o destino das pessoas. Não é por acaso que se fale da sociedade moderna como sociedade do trabalho, ou seja, de uma sociedade que se submete cada vez mais a uma lógica de tempo imposta ao homem de fora.

Essas triviais experiências históricas surpreendem pelo fato de que a própria secularização do tempo tenha evidenciado sua feição dupla; a saber, sua racionalização em nome das necessidades do homem e, de mãos dadas, o desejo de dela fugir. A ideia de eternidade continua viva, como que uma sombra que persegue o reino dessa racionalidade; de modo invisível e por isso incalculável e até ameaçador.

II

Desmistificação do tempo?

A essência do tempo é enigmática. Desde sempre, ela vem representando um desafio contínuo à filosofia. Não é de admirar, portanto, que sua investigação é tema de destaque na interpretação e no entendimento de nosso ser-no-mundo. Já Aristóteles dedicava um extenso trecho de sua “Física” à descoberta do caráter deste fenômeno. Sua pergunta de se o tempo pertence ao Ser ou ao Não-ser reflete a incerteza quanto ao seu status ontológico. Uma dúvida acerca da “realidade” do tempo, que até hoje não foi resolvida.

Para nossos fins não será necessário reconstruir as várias respostas já oferecidas a esse respeito. Podemos contentar-nos com algumas observações referentes à oscilação das opiniões sobre o tema; isto é, quanto à oscilação entre a submissão do tempo aos princípios da razão, forçada pelo olhar iluminista, e experiências de irrupção no tempo racional, causadas por uma fonte racionalmente inexplicável e inacessível. A pergunta pelos motivos que levaram à usurpação do tempo amorfo pelo homem moderno requer a contextualização histórica deste feito. Se aceitarmos a observação de F. Catroga de que “as necessidades de periodização da história somente impuseram esse critério (o período de cem anos, HGF) nos séculos XVI e XVII”², saltará aos olhos sua coincidência com a consolidação da visão racionalista do mundo. Por isso, acho oportuno lembrar alguns dos impulsos que condicionaram a experiência mais tarde caracterizada por M.Weber como “desencantamento do mundo”³. Um processo que influenciaria também o entendimento hodierno do tempo.

O primeiro fator histórico a ser mencionado aí refere-se à dinâmica do desenvolvimento econômico-social da época. A dinâmica expressiva do crescimento da produtividade do trabalho manufatureiro; o início da industrialização, acompanhado pela urbanização de grande parte da população; a instauração de um mercado livre de trabalho; a separação

² Ver, entre outros, Fernando Catroga (2006), *Entre Deuses e Césares – Secularização, Laicidade e Religião Civil*; Coimbra, pág. 48; Detlef Pollack (2003), *Saekularisierung – ein moderner Mythos?*; Tuebingen.

³ Ver Max Weber, o parágrafo 7 de sua „Sociologia da Religião“, ou seu esboço sobre “Religião e Política”.

radical dos lugares da vida social e do trabalho – eis somente alguns fenômenos que, objetivamente, causaram uma série de modificações profundas no que tange o comportamento dos indivíduos e os modelos novos de convívio. Pois o aumento da produtividade do trabalho resultou da submissão cada vez mais radical da força de trabalho à ordem do tempo, imposta pelas necessidades da racionalização da produção; a urbanização não respeitou mais os velhos laços sociais, nem as normas ético-morais que determinaram, antes, o ritmo da vida; o mercado livre do trabalho que, por um lado, acenava com a libertação dos vínculos com uma determinada camada fixa da sociedade – na assim denominada sociedade de estamentos – e, por outro, exigia uma mobilidade pessoal e um espírito de concorrência desenfreada; novos modelos de sustentação material e social vieram compensando a perda da soberania sobre o cálculo do tempo e a solidariedade familiar e do clã.

As inovações na vida cotidiana desenraizaram os indivíduos de seus tradicionais contextos de sustentação. E – o que interessa para nossa temática – eles pagaram o preço da desapropriação do tempo. Trata-se de uma constelação aparentemente contraditória. Pois por mais saudada que fosse a libertação da velha camisa-de-força social, imposta pela sociedade medieval junto à suposta soberania nova sobre o tempo, a liberdade tornou-se para a grande maioria um verdadeiro pesadelo. Os indivíduos viram-se empurrados a outra lógica do tempo, determinada pelo capitalismo nascente. Ela se inscreveu, passo a passo, na vida cotidiana, fazendo dela um mero epifenômeno do processo produtivo. Ao ritmo da vida se sobrepôs uma matriz que se deve à primazia do critério econômico da eficiência.

Outro aspecto de relevância na época da historização do tempo é vinculado à chegada do espírito matemático-construtivo que, desde o século XVI, veio conquistando as comunidades científicas e os intelectuais. Tanto nas ciências naturais, quanto na filosofia ou nas artes, revelou-se um novo acesso à natureza fora e dentro do homem. Uma das figuras mais contestadas na virada do século XVI para o XVII, o filósofo Francis Bacon, figura como protótipo dessa fase de transição. Ao criticar a especulação metafísica que levaria apenas a verdades vazias – o silogismo retórico foi um dos alvos preferidos de sua crítica – F. Bacon insistiu na tarefa de o homem experimentar a natureza à base de um procedimento calculável e comunicável. Ele pleiteou em

favor da aplicação do modelo experimental de investigação, no intuito de entendermos a natureza tal como ela essencialmente deveria ser. O passo em direção à concepção científica, que faz do próprio mundo uma construção racional do homem, é curto. Ora, a partir do momento em que o homem começou a articular as perguntas, às quais a natureza deveria responder, ele lhe inscreveu a perspectiva e os interesses por ele mesmo definidos. O ponto de vista humano e a racionalidade por ele inserida marcariam, em seguida, os caminhos da descoberta científica. Mais do que isso. Ao modo matemático-geométrico, ao “*mos geometricus*”, coube não apenas construir nosso acesso à realidade, senão também a legitimação posterior dos resultados: a “*demonstratio*” tornou-se a prova de sua validade. Ela tornava-se a visão por excelência do espírito científico moderno, chegando a ocupar o lugar de um princípio último, cuja legitimação teórica representaria o grande desafio para as gerações posteriores. Já se anunciava o que muito mais tarde foi alvo da crítica de Paul Feyerabend; a saber, a dificuldade de fundamentar esse papel da razão construtiva sem recorrermos aos seus próprios critérios, ou seja, sem cometer assim uma *petitio principii*.⁴ O mito da racionalidade ou a racionalidade do mito – parece aí que ambas as perspectivas são intimamente interligadas. Dito em outras palavras: a fé irrestrita na razão e a razão da fé remetem uma à outra. Para nosso tema importam as consequências dessa suspeita no que se refere ao entendimento moderno do tempo.

Se levarmos em consideração apenas essas poucas características da época do Iluminismo nascente, já se perceberá a urgência de desmistificar também o tempo. Sua transformação em algo racional e calculável estava na ordem do dia. Tal objetivo deveria ser alcançado único e exclusivamente por meio do apagamento de todos seus traços considerados misteriosos ou, melhor, enigmáticos.

No que diz respeito à subsunção radical do tempo às condições do entendimento racional do mundo, a filosofia de I. Kant destaca-se. Pois impossível pensar o vínculo mais íntimo do tempo com a razão, a não ser que o tomemos como condição intrínseca à razão, desvinculada de qualquer experiência precedente. É isso que Kant fez. O filósofo nos diz: “O tempo é simplesmente uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (que é sempre sensível, isto é, na medida em que

⁴ Paul Feyerabend (1977), *Contra o Método – esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*, Rio de Janeiro, cap. 18.

somos afetados por objetos), e em si, fora do sujeito, não é nada.”⁵ Para chegar a esse entendimento, Kant partiu das mesmas incertezas já identificadas em Aristóteles: “Que são, porém, espaço e tempo? São entes reais? São apenas determinações ou também relações das coisas [...]?”⁶ Sem entrar no mérito das respostas dadas por Kant, quero destacar o enfoque principal de sua afirmação. Kant defende a inclusão radical do tempo nas condições do conhecimento racional. O tempo pertence à constituição da razão, não tendo função nenhuma fora dela. Sua racionalização radical suprime qualquer elemento misterioso que antigamente lhe foi atribuído. Por conseguinte, se

o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos..... determinando ao contrário a relação das representações em nosso estado interno [...] procuramos também substituir essa carência por analogias e representamos a sucessão temporal por uma linha avançada ao infinito, na qual o múltiplo perfaz uma série de uma única dimensão.⁷

É através de uma analogia que a linearidade do tempo se impõe como condição determinadora do tempo racionalizado. De tal modo, o sujeito garante a qualificação das intuições como as suas. A suposição de uma linear continuidade temporal é o preço a ser pago para impedir que os fenômenos ganhassem vida e temporalidade próprias, independentes da razão.

O motivo que exige essa concepção do tempo é evidente. A autonomia do sujeito, reivindicada em nome de uma razão autossuficiente, não deve correr o risco de ver-se questionada ou colocada em xeque por algo fora dela e em momentos inesperados. Ao contrário, ela exige respeito incondicional, custe o que custar. A razão deveria ser prevenida de qualquer golpe provindo de lá fora. Somente assim ela consegue manter estável o núcleo da identidade do sujeito na sequência de suas experiências e seus atos. À sua base construímos nossa memória, as nossas biografias e os papéis sociais, conquistando o chão firme para o autoentendimento e o relacionamento social. Pois dessas construções

⁵ I. Kant (1980), *Crítica da Razão Pura* (trad. De V.Rohden e Udo B.Moosburger); São Paulo, parágrafo 6 da Doutrina Transcendental dos Elementos (A35/B51).

⁶ Idem, parágrafo 2 (A23/B37).

⁷ Idem, parágrafo 6 (A33/B50).

dependem também as relações intersubjetivas. Até mais: a construção da identidade no tempo ajuda-nos a suportar situações inesperadas, pois ela constrói hábitos, rituais ou máscaras sociais como ferramentas de nossa defesa.

Ao primeiro olhar essas estratégias para salvar nosso domínio racional do tempo levam-nos a usar um instrumentário sofisticado, do qual nos aproveitamos na cotidiana luta social. No entanto, mesmo as mais refletidas artimanhas não impedem experiências adversas. Entre os vários campos que aí poderia mencionar, quero destacar três exemplos. Eles comprovam a persistência de um mistério intrínseco ao tempo, impossível de ser escamoteado ou anulado. Referir-me-ei ao fenômeno de memória involuntária, ao recalque como experiência básica da psicanálise, e à base legitimadora de uma nova constituição política. Nestes casos, observa-se uma experiência do tempo que não se enquadra no pressuposto de uma sua lógica linear; ou seja, observa-se um encanto que lhe pertence e não se deixa erradicar.

A magia do tempo é um *topos* famoso na literatura e, predominantemente, no romance moderno. Até mesmo o romance chamado histórico que, por definição, parece narrar o passado dentro da lógica linear, vive disso. Para ilustrar a função essencial desse *topos* remeto ao princípio da memória involuntária, da qual Marcel Proust fez a motriz de “Em busca do tempo perdido” e que, num ensaio de Samuel Beckett, foi explorado de modo espetacular.⁸ A escolha do exemplo literário deve-se a um motivo simples. A obra literária, igual a qualquer outra obra de arte, não se vê comprometida com a afirmação das condições do conhecimento objetivo; condições às quais pertence – como já foi apontado pela teoria kantiana – também a suposição da linearidade do tempo. Mas a demonstração literária do momento mágico, inerente ao acontecer do tempo e por isso oposto a esse acesso objetificador, só convencerá no momento em que lhe for possível deduzi-lo das delimitações que a apropriação racional do tempo vem sofrendo. Exatamente esse é o experimento, ao qual M. Proust se entrega com grande mestria neste seu romance. Em uma das passagens chave, ao protagonista da lenda se presentifica – de repente e causado pelo gosto de um biscoito molhado de chá – um passado muito feliz de sua vida de jovem. Uma irrupção inesperada do passado no cotidiano presente. Querendo reviver

⁸ Idem, parágrafo 16 da Lógica Transcendental (B131/2).

a original experiência de felicidade, Marcel dá-se conta de que a experiência de então não se recuperaria mais. Uma vez integrada no presente curso racional, ela perde o elemento mágico por ela anunciado. Depois de algumas tentativas frustradas, Marcel conclui:

É assim com nosso passado, trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência (sic!) permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e do seu alcance, nalgum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. ⁹

O passado assalta em momentos imprevisíveis e fora da “normalidade” construída pelos nossos hábitos ou pela função defensiva da memória voluntária e pelo “tumor tempo”: “Memory and habit are attributes of the Time cancer”, já que “the laws of memory are subject to the more general laws of habit.”¹⁰ Embora o uso de tais artimanhas permita defender as construções da identidade e autoconsciência contra o assédio e as ameaças de um passado mágico, a experiência da memória involuntária invade essas construções, sem respeitar qualquer lógica linear do tempo. Igual a uma revelação extratemporal e como que através de um golpe encantador, ela nos abre um horizonte perdido ou às vezes por nós reprimido. A memória involuntária lembra-nos de que ao tempo secular, apropriado pelo intelecto, pertence um lado avesso, por ele não dominado; um lado que torna nossa construção temporal profana tão vulnerável.

Não é apenas nas artes que aprendemos algo sobre o lado mágico do tempo. Também as descobertas da psicanálise dele dão prova. “O processo patogênico que nos é revelado pela resistência, deve receber o nome recalcado.”¹¹ Nas suas preleções introdutórias à psicanálise, S. Freud atribui a esse fenômeno a função de sintoma revelador de um conflito não resolvido no passado do indivíduo; um conflito causado pela recusa do ambiente social de satisfazer os próprios impulsos vividos. Não nos interessa aí o espectro de doenças psíquicas que daí pode nascer.

⁹ Ver Samuel Beckett (1965), Proust; London. Sobre isso, também H.G.Flickinger(1993) Subjetividade e Tempo, em VERITAS, vol.38, nº152, Porto Alegre, pág. 339-350.

¹⁰ S.Beckett, op.cit., pág. 18.

¹¹ Sigmund Freud (1969), Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse, Studienausgabe vol.1, 9ª edição, Frankfurt, pág. 292.

É a intensificação dos impulsos não satisfeitos e a violência incontrolada com a qual eles agem sobre a pessoa, que nos dá a pista do momento mágico do tempo. O estímulo incontrolável de repetir aquele conflito não resolvido no lugar de sua origem, domina a pessoa apontando constrangimento forte de sua vontade. Trata-se da atividade de uma força que, recalcada pela consciência, consegue ampliar cada vez mais seu campo de atuação. Por representar um fundo não alcançado pela pessoa, ele está presente como ameaça constante. O mencionado impulso de repetição o traz à presença. Por isso, S. Freud concluiu:

O trabalho decisivo (do terapeuta, HGF) está sendo feito [...] pela recolocação daqueles conflitos, nos quais o doente quer comportar-se igual àquela época, ao passo que ele deve ser levado, através da ativação de todas suas forças anímicas disponíveis, a tomar uma decisão outra.¹²

A recolocação de um conflito passado, cujo recalque lhe tinha atribuído uma força mágica, restitui a razão desencantada. Aí, a estratégia terapêutica só poderá surtir efeito positivo, se contarmos com a força mágica desse passado recalcado. Ele vê-se revivido numa experiência atual que, na sua imediatez, permite a conscientização do conflito não resolvido na sua origem.

Quero mencionar um terceiro campo de experiências que nos dá a entender a sobrevivência de um momento mágico do tempo dentro da perspectiva da racionalidade instrumental. Refiro-me à filosofia política, mais precisamente, ao exemplo da elaboração de uma nova ordem constitucional. Como se sabe, as modernas constituições liberais dispõem de uma série de princípios considerados essenciais, que são considerados imunes perante qualquer tentativa de suspendê-los. Fala-se aí, às vezes, de uma “garantia de eternidade”¹³. Qualquer legislador teria que respeitá-la incondicionalmente. Assim, o texto da Constituição brasileira recorre – igual, por exemplo, à Constituição alemã – a essa artimanha, para garantir a validade inquestionável da essência da ordem constitucional em vigor. A doutrina de constituição, defendida por Carl Schmitt, foi a primeira a providenciar uma fundamentação sagaz

¹² Idem, pág. 436.

¹³ Ver, antes de tudo, Carl Schmitt (1983), *Verfassungslehre* (Doutrina da Constituição), 6ª edição, Berlin.

dessa construção. A validade infinita, aí visada, deveria servir de base confiável no que tange a estabilidade da dada organização política.

No entanto, esse anseio pela validade eterna não consegue evitar que uma série de objetivas transformações profundas na sociedade coloque em xeque os pilares da ordem constitucional em vigor. Conhecida como “caso de exceção”, a dinâmica imprevisível do desenvolvimento político-social ultrapassa os limites da ordem dada, corrompendo sua lógica interna.. Enquanto a suposta perspectiva de infinitude se apóia numa lógica de continuidade temporal, as transformações radicais que não mais nela se enquadram, abrem uma brecha evocando o caso de exceção. Amparado na sua constatação, permite-se suspender a validade da ordem constitucional dada. Aí, o dispositivo de condições inesperadas entra em choque com a substância da ordem vivida, reivindicando como que um ponto de partida absolutamente novo. Uma reivindicação que só se vê cumprida pela destituição às vezes violenta da ordem existente e sua substituição por outra. Supõe-se aí a partida do ponto zero, ou de um vazio. Uma das consequências mais significativas e, de fato, também simbólicas de tais reviravoltas radicais – que têm caráter de revolução – exige também a reconstrução da ordem temporal. Ora, na Revolução Francesa, por exemplo, ela expressava-se pela proclamação de um novo calendário, isto é, pelo reinício considerado absoluto de uma nova ordem temporal, a ser introduzida junto à substituição da constituição política anterior. Os revolucionários de então parecem ter tido sensibilidade aguçada e plena consciência da qualidade mágica do tempo. Pois o novo calendário passa a sugerir a reviravolta mais radical possível, sustentando-se assim a confiança na construção constitucional nova.

Outros exemplos poderiam ser levantados para confirmar o que foi dito. O caso do Terceiro Reich decerto é o mais desastroso. Poderíamos lembrar também os calendários iniciados com a divulgação de religiões novas. Todos esses exemplos levam-nos a perceber um lado misterioso, ou seja, uma força subversiva do tempo, que continua atuando mesmo num cenário supostamente dominado pelo espírito mais racional. Por mais que tentemos nos desfazer dele, ele nos surpreende em momentos incalculáveis. Igual ao *logos* que tem sua origem no mito e não pode esquecê-lo, a apropriação racional do tempo não consegue aniquilar sua origem enigmática. Ela nos acompanha inseparavelmente.

III

Resultado provisório

O conceito de secularização traz à tona perspectiva dupla. Por um lado há de se contar com a história de apropriação do tempo pelo ser humano. Ela faz parte da usurpação do mundo através de sua objetificação radical. A historização do acontecer do tempo o submete às condições impostas pela razão. Porém, este mesmo processo estimula experiências surpreendentes que ameaçam o sucesso deste projeto ambicioso. Não podemos ignorá-las. Muito pelo contrário, quanto mais insistentes os esforços de dominar o acontecer do tempo de modo racional, tanto mais sente-se o desamparo perante seus impulsos mágicos que se lhe impõem como momentos subversivos. Eles escapam de nossa influência. Assim, a historização do tempo produz, ao seu avesso, a irrupção de experiências a ela opostas.

Ao que tudo indica, a concepção secularizada do tempo como meio de estruturar nosso ser-no-mundo não consegue abarcar também aquele fundo misterioso, do qual ela quis liberar-se. Por tratar-se de um fundo inalcançável ou – com Schelling – não prepensável, ele abre a brecha para a manifestação de uma ordem que não se assimila à lógica da racionalidade humana. O tempo secularizado leva-nos a aceitar esse sua constituição dupla, que lhe é essencial e da qual ele não se desfaz. Se o conceito de dialética não fosse tão inflacionariamente abusado, eu falaria de uma dialética de apropriação e desapropriação do acontecer do tempo.

DEPOIS DE LISBOA. O PROJETO EUROPEU NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO¹

Wolfgang M. Schröder
(Universidade de Tübingen)



Qual o papel para a UE no mundo globalizado? Isto é, qual seria hoje o “projeto europeu” *par excellence*, projeto à altura das normas e capacidades internas da União, de seu peso econômico objetivo e das expectativas internas e externas? Limita-se à prudente autoestabilização do mercado único e do espaço europeu de liberdade, segurança e justiça? Ou, superando tal enfoque interior, consiste ele em um corajoso reforço da UE como “superpotência” civil supranacional *in fieri*? Para ambas as teses existem argumentos convincentes e críticas plausíveis².

Na sequência analisaremos, de um ponto de vista político-filosófico, a contribuição do “processo constitucional europeu” para a elucidação das perguntas citadas. Começamos a partir de um olhar sobre os motivos para “fazer a Europa” na era da globalização. A seguir vamos nos concentrar nas perspectivas internacionais da UE após a assinatura do *Tratado de Lisboa* (TL), modificando o *Tratado sobre a União Europeia* (TUE) e o *Tratado que institui a Comunidade Europeia* (TCE). Finalmente, vamos tentar traçar algumas linhas fundamentais do perfil normativo do projeto europeu na era da globalização.

I

Por que a União Europeia?

A razão de ser da UE, no século XXI, é de uma clareza cristalina: adequar a Europa à globalização, ou melhor, à “globalização

¹ Tradução de Kátia M. Etcheverry, doutoranda PUCRS/CNPq.

² Cfr. J. Galtung, *The European Community: a superpower in the making*, London, Allen & Unwin, 1973; H. Bull, *Civilian Power Europe: a contradiction in terms?*, in: »Journal of Common Market Studies«, n. 1/2, 1982, p. 149-164; M. Telò, *Europa, potenza civile*, Roma/Bari, Laterza, 2004; *Perché l'Europa? Rapporto 2007 sull'integrazione europea*, editado por J.L. Rhi-Saussi e G. Vacca, Bolonha, Mulino, 2007; W.M. Schröder, *Völkersouveränität zwischen demokratischem und republikanischem Prinzip. Zur Legitimations- und Verfassungstheorie des EU-Staaten- und Bürgerverbunds*, in: *Legitimationsgrundlagen einer europäischen Verfassung. Von der Volkssouveränität zur Völkersouveränität*, editado por G. Jochum, N.P. Petersson, W.M.Schröder e K. Ullrich, Berlin, Duncker & Humblot, 2007, p. 17-102.

no plural”. Diante dos mercados, riscos e ameaças sem fronteiras nacionais, um quadro jurídico-político europeu comum é menos uma escolha do que uma necessidade. Para os europeus realistas de hoje é um imperativo político e econômico. Nenhum país europeu, sozinho, estaria em condições de vencer os grandes desafios da época (ocupações, migrações, segurança energética, mudanças climáticas, terrorismo e criminalidade) sem planejamentos e despesas gigantescos. Menos ainda poderia tornar-se, sozinho um ator influente no mundo globalizado. Portanto, uma União europeia subsidiária é uma alternativa evidente, na medida em que tal União possa aumentar a capacidade de ação dos Estados membros no quadro de uma síntese sólida do interesse europeu.

Partes importantes desta Europa unida já existem. São as *acquis communautaires* dos primeiros 50 anos da integração europeia: as instituições da UE, o método comunitário, o direito e as políticas comuns europeias, o mercado interno, o euro. De fato, a política comum da União dos 27 é enquadrada por um sistema de regimes intergovernamentais, procedimentos, regras comuns, *routines* administrativas e estreitas práticas de cooperação. No entanto, assegurar o funcionamento dessas estruturas no futuro é um objetivo ainda a alcançar. O mesmo vale para a capacidade da União de agir eficazmente em política externa, junto a potências mundiais como os Estados Unidos ou a China.

II

Respostas europeias à globalização

Independentemente da renovada estratégia de Lisboa para o crescimento e ocupação, as mais recentes respostas decisivas aos desafios internos e externos da UE são dois tratados: um, formalmente falido³, é o *Tratado Constitucional Europeu*; o outro, recém assinado, é o *Tratado de Lisboa*⁴, que recebe grande parte das inovações contidas no *Tratado Constitucional*⁵. Ambos os tratados visam, em

³ Foi assinado por 27 chefes de estado e ratificado por 18 países, mas está falido devido ao não francês e holandeses em 2005.

⁴ Cfr. <http://europa.eu/lisbon_treaty/index_it.htm>

⁵ Vários grupos eurocéticos (dinamarqueses e ingleses) estão pedindo a ratificação mediante

primeiro lugar, a reforma institucional da UE, a reforma do *Tratado de Nice* em direção à maior eficiência, transparência e democracia interna. Aumentam as possibilidades para os estados membros de aparelharem-se com os devidos instrumentos para completar seu projeto comum de paz e prosperidade, respondendo assim às expectativas dos cidadãos europeus.

Especificam também o *perfil ético-político* do projeto europeu. Já o Tratado esboça a visão de um republicanismo europeu supranacional, evidentemente de inspiração kantiana⁶, baseada em valores da dignidade humana, da liberdade, da democracia, da igualdade, do Estado de Direito e do respeito aos direitos humanos⁷. Conforme esses dois tratados citados, ser europeu significa compartilhar dos mesmos valores e, enquanto cidadãos da UE, gozar de direitos importantes. Além de reforçar a tutela desses direitos, o tratado de Lisboa introduz direitos novos. De fato: esses valores que “são comuns aos Estados membros em uma sociedade baseada no pluralismo, na tolerância, na justiça, na solidariedade e na não-discriminação”⁸ são quase o núcleo normativo do projeto. Consequentemente, a União se declara “aberta a todos os estados europeus que respeitam os seus valores e se empenham na promoção desses valores de modo conjunto”⁹. Em acréscimo, a União “se propõe a promover a paz, os seus valores e o bem-estar de seus povos”, oferecendo aos seus cidadãos “um espaço de liberdade, segurança e justiça sem fronteiras internas e um mercado único no qual a concorrência é livre e não desvirtuada”¹⁰.

Apresentando-se assim, a União Europeia coloca em relevo o fundamento de sua identidade interna e externamente. A mensa-

referendum tendo observado que as implicações legais do Tratado com respeito ao Tratado Constitucional são idênticas. Segundo Valéry Giscard D'Estaing, o Presidente da “Convenção para o futuro da Europa”, as diferenças entre os dois textos são apenas “cosméticas”. No entanto, o *think tank* eurocético *Open Europe* avançou até a análise detalhada, observando que o Tratado de reforma é 96% idêntico à Constituição Europeia.

⁶ Cfr. *Kant e l'idea di Europa*, editado por P. Becchi, G. Cunico e O. Meo, Genova, Il Melangolo, 2005; U. Pomarici, “*Un'arte divina*”. *Il diritto fra natura e libertà nella filosofia pratica di Kant*, Casoria (NA), Editoriale Scientifica, 2004.

⁷ *Tratado que adota uma Constituição para a Europa*, art. I-2; novo art. 1 a TUE.

⁸ *Ibid.* Os direitos fundamentais garantidos pela Convenção Europeia de salvaguarda dos direitos humanos e das liberdades fundamentais e resultantes das tradições constitucionais comuns aos Estados Membros fazem parte do direito da União enquanto princípios gerais.

⁹ Tratado Constitucional europeu, art. I-1, 2.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, art. I-3, 1.

gem é clara: As normas centrais da vida política interna da União são também as premissas normativas de seu agir externo. Mas, isso vale até agora mais na teoria do que na prática. A União de hoje ainda é ambígua no que respeita à sua capacidade de agir.

III

A União ambígua

A União dos 27 é até aqui forte e fraca ao mesmo tempo. No plano econômico é um gigante – enquanto que no plano político permanece (por ora) um gnomo.

No plano econômico, a União representa hoje o maior mercado interno único do mundo (quase 500 milhões de pessoas) e o maior vendedor de mercadorias e serviços. As exportações da UE são superiores às importações. O euro, sendo hoje mais forte do que o dólar (aproximadamente 1 euro = 1,31 dólares), tem tido um sucesso superior mesmo às mais otimistas expectativas. Demonstrou ser uma âncora de estabilidade, tutelando a economia da UE em seu conjunto, não apenas na área do euro. De fato, as instituições financeiras europeias são “os banqueiros do mundo”: quatorze entre os vinte maiores bancos do mundo são europeus¹¹. Mesmo os mercados globais das seguradoras e das telecomunicações são dominados pelas companhias europeias¹². Bastam esses exemplos para indicar o peso da UE como *global player* econômico.

Parece que esse poder econômico confere à Europa uma enorme capacidade de intervir seja nos problemas políticos internacionais, seja na governança comercial global. Até aqui, ao contrário, essa capacidade existe menos na prática do que na teoria. Afirmar isso não significa negar o sucesso histórico das instituições supranacionais e intergovernamentais da UE, pelo contrário. Um dos raros fenômenos politicamente novos na cena internacional desde o fim da segunda guerra mundial, a UE estabilizou a paz entre ex-inimigos, consolidou a democracia nos estados membros e ainda favoreceu um modelo sócio-econômico

¹¹ Rifkin, *O sonho europeu. Como a Europa criou uma nova visão do futuro que está lentamente eclipsando o sonho americano* (orig. ingl.: *The European Dream*, London/New York, Penguin, 2004), Milão, Mondadori, 2005, p. 70.

¹² Ibid.

convergente¹³. Com base nisso o espaço europeu de liberdade, segurança e justiça poderia ser um modelo para uma ordem civil econômica e social sustentável, eficiente e justa a nível global.

Todavia, programar da melhor maneira o futuro da própria União é um trabalho ainda por ser realizado. Falta, por enquanto, uma estrutura jurídico-social que possa assegurar a governabilidade, a legitimidade e a eficácia da UE mesmo depois de sua enorme ampliação. Além disso, a União, por ora, não tem uma personalidade jurídica própria, nem uma política externa unitária. Falta também uma política migratória global coerente baseada em princípios políticos comuns. Ademais, é preciso um quadro elaborado de ações comuns europeias relativamente à luta contra o racismo, a xenofobia e a criminalidade (mesmo a cibercriminalidade). Bastam esses exemplos para indicar as dimensões da necessidade de reformas institucionais para adaptar a União no enfrentamento dos desafios políticos internos e globais.

O instrumento central sobre o qual se fundamenta a resposta europeia aos desafios *econômicos* da globalização é a renovada estratégia de Lisboa de crescimento e ocupação. No entanto, não pode substituir um *master plan* para alcançar *todos* os objetivos principais da UE expandida:

- Promover as reformas econômicas de modo a assegurar uma prosperidade sustentada;
- Investir na ocupação e no capital humano, isto é, ampliar as possibilidades dos cidadãos de inserirem-se no mundo do trabalho, de acessar a educação, de usufruir de serviços sociais, cuidados de saúde e outras formas de tutela social;
- Combater a pobreza internamente e fora da Europa;
- Investir na segurança energética;
- Enfrentar as mudanças climáticas;
- Assegurar aos consumidores um tratamento mais justo;
- Fazer da migração legal uma força motriz para a criação de riqueza;

¹³ Cfr. M. Telò, *Dallo stato all'Europa. Idee, politiche e istituzioni*, Roma, Carocci, 2004, pp. 97-120.

- Reforçar a cooperação na luta contra a criminalidade e o terrorismo.

Esse amplo catálogo mostra as dimensões do projeto de adaptar a Europa ao mundo globalizado. Indica também o aumento da pressão externa para a integração. Agora mais do que nunca a “demanda de Europa” vem de um sistema internacional *post*-bipolar que ainda busca um arranjo consecutivo¹⁴. Uma Europa unida, em condições de incidir sobre arranjos internacionais seria uma contribuição importante a um multilateralismo eficaz na gestão de crises e desafios globais.

Ademais, o 11 de setembro de 2001 assinalou uma reviravolta¹⁵. Os Estados Unidos e a Europa, aliados tradicionais, se afastaram reciprocamente por ocasião da “guerra preventiva” de George W. Bush no Iraque¹⁶. A impossibilidade para Bush, na “guerra total ao terrorismo”, de conseguir no Conselho de Segurança da ONU uma maioria favorável aconteceu, principalmente, por causa da oposição europeia¹⁷. Pela primeira vez desde o pós-guerra, o núcleo da União Europeia, França e Alemanha, forte tanto em aliança política como em apoio de uma opinião pública internacional, expressou uma vontade crescente de autonomia política.

Independentemente desse fato, a União expandida deve levar a sério sua posição geoestratégica. A UE está exposta de modo imediato a um vastíssimo arco de crises que vão da Bielorrússia aos Bálcãs ocidentais, ao Cáucaso, ao Oriente Médio e à África do Norte. Sem contribuir para a estabilização dessas áreas de crise, a União não poderá, de modo realista, aspirar à gestão nem dos problemas migratórios, nem das questões de segurança energética¹⁸.

¹⁴ Cfr. a tese apontada Huntingtoniana: “People use politics not just to advance their interests but also to define their identity. We know who we are only when we know who we are not and often only when we know who we are against. [...] In sum, the post-Cold War world is a world of seven or eight major civilizations. Cultural commonalities and differences shape the interests, antagonisms, and associations of states.” S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster Paperbacks, 2003, aqui pp. 21 e 29.

¹⁵ B. Ackerman: *Before the Next Attack. Emergency Powers in an Age of Terrorism*, New Haven, Yale University Press, 2006.

¹⁶ J. Habermas, *Der gespaltene Westen (Kleine Politische Schriften X)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004.

¹⁷ As divergências de análise se revelarão ser profundas. No que concerne o governo Bush, o terrorismo é reconduzido a uma única matriz da Al Qaeda, sustentada pelos assim chamados “Estados canalhas”. Os europeus, ao contrário, estão mais atentos às sua raízes profundas, sociais, às sua articulações e distinções. Por conseguinte, a legitimidade das intervenções políticas e militares, a “guerra preventiva” em nome da democracia, é reconhecida pelos USA enquanto alianças oportunas e mutáveis.

¹⁸ Com frequência preocupante as crises do gás e os blackout demonstram que o processo de

Os europeus, ao contrário, atribuem à ONU o monopólio no uso da força. Aquela é a sede na qual a estratégia política do “multilateralismo” pode mostrar a sua maior eficácia em enfrentar os problemas de um mundo comprimido entre desordem anárquica e ordem unipolar. Que os Estados Unidos exijam da ONU, *post festum*, legitimação e auxílio, se torna uma confirmação, para além do êxito, de uma divergência de longa duração a respeito do que parece ser o problema internacional de fundo.

Se olharmos para a integração europeia dos primeiros 50 anos, veremos que ela se volta primeiramente para o interior, à reunificação do continente. Parece, no entanto, que a União dos próximos 50 anos precise de igual capacidade de se estabilizar no exterior. No século passado, a Comunidade europeia do carvão e do aço (Ceca) serviu para fundar a Europa; no dia 18 de abril de 1951, os seis países fundadores subscreveram o Tratado que institui a Ceca com base na qual, em Luxemburgo, foi criada uma Alta Autoridade supranacional independente, com a tarefa de fazer respeitar regras comuns fixadas para a produção e o comércio de carvão e de aço. No século XXI, uma política energética comum direcionada ao exterior poderia servir para reforçar a União dos 27. Em todo caso, a UE não poderá mais prescindir de uma visão estratégica consensual e de políticas de segurança comuns.

IV

Para além do “projeto constitucional” falido

No dia 23 de junho de 2007, o Conselho europeu de Bruxelas, sob a presidência alemã, chegou ao acordo sobre o novo *Tratado de reforma*, salvaguardando grande parte (quase 96%) das inovações do tratado constitucional europeu fracassado em 2005 – depois das negativas francesa e holandesa. Todavia, foram eliminados os símbolos europeus e toda referência explícita à natureza constitucional no texto.

O novo tratado, assinado no dia 13 de dezembro de 2007 em Lisboa (o assim chamado *Tratado de Lisboa* [TL]), e efetuado prevalen-

liberações europeu, até a poucos anos atrás considerado como a solução definitiva de todos os problemas referentes a este setor, mesmo se for completado rapidamente em todo o Continente não resolverá as dificuldades principais, pelo contrário poderia até mesmo contribuir para o seu agravamento. Como muitos documentos europeus sobre energia afirmam, sempre com maior insistência (do Livro Verde de março de 2006 ao recentíssimo Energy Package de 10 de janeiro de 2007), é de enorme importância definir uma estratégia articulada e de longo prazo para este setor.

temente por via parlamentar, contém em sua forma original duas cláusulas substanciais que modificam, respectivamente, o *Tratado sobre a União Europeia* (TUE) e o *Tratado que institui a Comunidade Europeia* (TCE). A cláusula 1 diz respeito ao TUE¹⁹, a cláusula 2, ao contrário, ao TCE²⁰. Enquanto que o TUE manterá seu título atual, o TCE será denominado *tratado sobre o funcionamento da União* – em consideração à personalidade jurídica da União. Fica estabelecido que os dois tratados constituem, em conjunto, os tratados sobre os quais a União se funda e que a União substitui e sucede à Comunidade Europeia²¹.

Como já foi acenado, com respeito ao conteúdo, o novo pacto fundamental se baseia em grande parte sobre o Tratado constitucional, assinado pelos 27 chefes de estado e ratificado por 18 países europeus²². Vamos nos concentrar aqui sobre as poucas diferenças importantes entre os dois textos.

(1) No que concerne aos atos da UE, retornou-se à velha nomenclatura. Voltam as *diretivas* e *decisões* no lugar das *leis europeias* e *leis-quadro europeias*. Mas, o tratado confere à União finalmente uma personalidade jurídica única, que lhe permite concluir acordos internacionais e fazer parte de organizações internacionais. A UE poderá, por conseguinte, falar e agir como um sujeito único.

(2) O alto representante da União para Assuntos Externos e Política de Segurança será também o vice-presidente da Comissão, mas não levará o título de um “Ministro do Exterior” europeu (novos art. 9 b e 9 d TUE). Encarregado de conduzir tanto a política externa como a política de defesa comum, presidirá o Conselho “Assuntos Externos” (novo art. 9 e TUE). Ademais, representará a União europeia na cena internacional para as matérias compreendidas na PESC e será assistido por um serviço europeu para a ação externa, composto por funcionários do Conselho, da Comissão e dos serviços diplomáticos nacionais (novo art. 10 a TUE).

(3) As competências da UE e dos estados membros são expressas com exatidão mediante a formulação de regras para a transferência de soberania seja dos países para a UE, como sempre aconteceu, seja

¹⁹ Cf. 11177/1/07 REV 1 IT, ANEXO I, p. 16-19.

²⁰ Cf. 11177/1/07 REV 1 IT, ANEXO I, p. 19-30.

²¹ Ibid.

²² Para uma análise mais detalhada ver W.M. Schröder, *Einheit in Vielfalt? Analysen und Szenarien nach dem gescheiterten EU-Verfassungsprozess*, in: 360°. *Das Journal für Politik und Gesellschaft*, 02/2007, p.85-94.

da UE para os países (cfr. novos art. 21 bis TUE). O TL introduz assim uma classificação geral das competências em três categorias:

Competências exclusivas: só a UE terá o poder de legislar sobre setores como a união alfandegária, a política comercial comum ou a concorrência;

Ações de apoio, de coordenação ou de complemento: a UE se limita a apoiar a ação dos Estados membros, por exemplo, através de intervenções financeiras. Entre os setores interessados figuram a cultura, a instrução ou a indústria;

Competências concorrentes: em setores como o ambiente, os transportes e a tutela dos consumidores, a União e os Estados membros compartilham o poder legislativo, permanecendo constante o respeito ao princípio da subsidiariedade.

Uma vez tendo começado a integrar a União europeia, os Estados membros nela permanecem por livre escolha. O TL introduz de fato uma “cláusula de recesso” voluntário (novo art. 49 a TUE), reconhecendo aos países membros a possibilidade de se retirar, a qualquer momento, da União.

(4) O novo método de decisão por “dupla maioria” entrará em vigor em 2014 – e em 2017, a pleno regime²³. O voto de maioria qualificada no seio do Congresso será estendido a novos âmbitos políticos para acelerar e tornar mais eficiente o processo de decisão. A partir de 2014, o cálculo da maioria qualificada se baseará na dupla maioria dos Estados membros e da população, de modo a representar a dupla legitimidade da União. A dupla maioria é alcançada quando uma decisão é aprovada por pelo menos 55% dos estados membros que representam pelo menos 65% da população da União.

(5) Os parlamentos nacionais poderão ter sua participação nas atividades da UE aumentada, em particular graças a um novo mecanismo para se certificar de que a União intervenha apenas quando a ação a nível europeu resulte mais eficaz (princípio da subsidiariedade). Terão mais tempo para examinar as leis comunitárias e reenviá-las à Comissão (novo art. 48 TUE). Esta maior participação, juntamente à potencialização do papel do Parlamento europeu, acrescentará legitimidade e funcionamento democrático à União.

²³ Cfr. TL, Protocolo sobre a Decisão do Conselho relativa à Atualização dos artigos 9 C, Parágrafo 4, do TUE E 205, Parágrafo 2 do tratado sobre o funcionamento da União Europeia entre 1º de novembro de 2014 e 31 de março de 2017, de um lado e entre 1º de abril de 2017 de outro.

(6) Com respeito à Carta dos direitos fundamentais, o Reino Unido se opunha ao valor jurídico desse texto. Ademais, o Reino Unido sustentava uma “cláusula de exclusão” para não aplicá-la em seu território com a finalidade de preservar a “common law”. Consequentemente, a Carta dos direitos fundamentais não está integrada no tratado, ao passo que existe ali uma referência a ela que garante a sua aplicação ilimitada no resto da UE (novo art. 6 TUE).

(7) O TL introduz duas inovações institucionais importantes que terão um impacto significativo sobre a ação externa da União. Prevê, de fato, a nomeação de um presidente “permanente” do Conselho europeu, eleito para um mandato renovável de dois anos e meio, e de um novo alto representante da União para assuntos externos e política de segurança que será também vice-presidente da Comissão, que assegurará a coerência da ação externa da União (novo art. 9 b TUE). Assim o TL permitirá à UE operar de maneira mais eficaz e coerente na cena internacional. Coordenando os diversos aspectos da sua política externa, como a diplomacia, a segurança, o comércio, o desenvolvimento, as ajudas humanitárias e as negociações internacionais, a UE estará em condições de falar com uma voz mais clara nas relações com os países *partner* e com as organizações internacionais.

(8) Além disso, o TL introduz um novo direito que permitirá aos cidadãos se pronunciar sobre questões europeias (novo art. 17 TUE): através de uma petição assinada por pelo menos um milhão de cidadãos de certo número de Estados membros, será de fato possível convidar a Comissão a apresentar uma proposta legislativa.

(9) Outras mudanças importantes dizem respeito à política externa e à segurança comum (PESC). Para o Reino Unido e para a Irlanda foi introduzido (para quem quer que o queira utilizar) um mecanismo para retirar-se de uma decisão por maioria no setor “Justiça e negócios externos”. Ademais, é esclarecido que a PESC tem um caráter específico no interior da UE, de modo que não possa prejudicar a política externa e a representação junto às instituições internacionais dos estados membros.

(10) Além disso, a concorrência não é mais considerada um objetivo fundamental da União, mas é citada em um protocolo suplementar do tratado. Na cláusula de solidariedade, (cfr. novo art. 11 TUE) na qual os estados membros se comprometem a apoiar uns aos outros em

caso de necessidade, é introduzida a energia, enfatizando também a necessidade de combater as mudanças climáticas nas medidas a nível internacional. Finalmente, é introduzida a opção de retirar-se da UE (até hoje só era possível aderir a ela).

As maiores inovações trazidas pela TL dizem respeito, sobretudo, ao controle do princípio da subsidiariedade (cfr. novo art. 16 b TUE). Segundo esse princípio, nos setores que não são de sua exclusiva competência, a União Europeia intervém apenas quando a sua ação é considerada mais eficaz do que aquela empreendida a nível nacional. Cada parlamento nacional poderá precisar a razão pela qual, em sua opinião, uma proposta não respeita tal princípio. Dá-se início então a um mecanismo em duas fases:

(1) Se um terço dos parlamentos nacionais entender que uma proposta não está em conformidade ao princípio de subsidiariedade, a Comissão deverá reexaminar a sua proposta e poderá decidir mantê-la, modificá-la ou retirá-la.

(2) Se a maioria dos parlamentos nacionais concorda com esta opinião, e a Comissão decide ainda assim manter a própria proposta, é posto em ação um procedimento específico. A Comissão deverá expor os seus motivos e caberá, portanto, ao Parlamento europeu e ao Conselho decidir se prossegue ou não o procedimento legislativo.

Vamos encerrar aqui nossa breve exposição do Tratado constitucional e do TL fazendo uma síntese.

V

O perfil atual do “projeto europeu”

A atualidade, não apenas regional, do projeto europeu é evidente. Ao lado do processo mais geral da globalização, também o projeto da integração e “europeização” dos estados europeus tem uma importância global própria. O desafio da reorganização do sistema internacional surge da transformação radical à qual foi submetida a categoria de soberania do Estado-nação²⁴ e da passagem do primado da política

²⁴ Obviamente, na história do estado moderno se alternaram, mas também com frequência se sobrepujaram, duas formas de estado: a do *Estado nação*, no período dos nacionalismos e no período dos totalitarismos, e a do *Estado ético*, portador de uma “moralidade superior”. Mas ambas as figuras de Estado entraram em crise na passagem da era moderna para a “pós-moderna”;

para a economia na forma da globalização. Em vista disso, a União de hoje, não obstante algumas tensões internas, se apresenta como o maior espaço no mundo da paz, democracia e prosperidade. Além disso, é sem dúvida o projeto sócio-econômico mais visionário do mundo contemporâneo. No entanto convém tomar o modelo UE como fio condutor de uma nova estruturação da sociedade civil a nível global?

Os artigos do TL que concernem à posição e atitude da União com respeito ao resto do mundo propõem exclusiva e positivamente a ótica de uma força civil e não militar²⁵. Progride o modelo que se apresenta não como uma potência no sentido tradicional da palavra, mas como uma robusta plataforma supranacional europeia oferecendo-se enquanto estrutura de mediação e debate nas grandes questões internacionais. A lógica de tal modelo europeu, portanto, não é aquela de contrapor-se a uma grande potência, como, por exemplo, os Estados Unidos²⁶, para contrabalançar sua capacidade de intervenção militar.

crise, em verdade, que se referia à práxis, antes do que à teoria, exatamente devido aos sucessos dramáticos e devastadores da antiga concessão de soberania. De fato, contribuíam para a determinação dessa crise, por um lado, “o fato de se evidenciarem os riscos de desumanização presentes na concessão tradicional de soberania, que colocou no corpo político do ocidente fermentos de conflito e, portanto, de desagregação; e, por outro, a manifesta incapacidade do Estado moderno de assumir as imensas tarefas às quais se tinha comprometido, como aquela de assegurar, por meio do *Welfare State*, o “bem-estar”, se não até mesmo a ‘felicidade’ dos cidadãos-súditos (de modo que a crise do *Welfare State*, seja do ponto de vista dos ‘benefícios’, seja daquele dos ‘custos’ é o sintoma mais eloquente da crise daquela específica concessão do estado). De outra parte, no momento mesmo em que se concebia a soberania como *superiorem non recognoscens* – e, portanto, todo Estado nacional singular, ainda que pequeníssimo, se proclamava superior – os germens do conflito eram semeados a mãos cheias no tecido civil do ocidente: os cerca de quatro séculos da teoria da soberania foram a era das grandes e sempre mais castróficas guerras, primeiramente europeias e depois mundiais.” (G. Campanili, *La crisi dello Stato moderno e l'emergenza della multiculturalità come “nuovo volto” del pluralismo*, in: *L'Europa Multiculturale. Atti del XXIV convegno di studi-italo-tedeschi*, editado por R. Cotteri, Merano, 11-13 maio de 1998, Merano, 1998, p. 411-416, aqui p. 412 e seg.).

²⁵ Evidentemente, a União europeia não quer e não pode se tornar uma potência militar clássica, nem portanto competir neste terreno. A integração econômica e social, simbolizada pelo mercado único e pelo Euro, provém da experiência trágica das ditaduras fascista e comunista, do consolidação da paz entre ex-inimigos e da estabilização da democracia. Reconhecendo isto, o projeto da Convenção europeia elencava entre os objetivos internacionais da EU aqueles de “promover a paz, a segurança, o desenvolvimento sustentável da terra”.

²⁶ No plano tecnológico e militar a assimetria entre os USA e as outras potências é consistente e está crescendo. No ano de 1997 a sua despesa militar superava aquela dos 5 países consecutivos, no ano de 2000 aquela dos 8 consecutivos e agora [supera] a dos 10 em conjunto. No ano de 2001 a UE gastou com a segurança social o dobro [da despesa] dos Usa: 29.9% do PIB contra 14,2. Ver também L. C. Gardner e M. B. Young, *The New American Empire. A 21st Century Teach-In on U.S. Foreign Policy*, New York/London, The New Press, 2005; N. Fergusson, *Colossus. The Rise and Fall of the American Empire*, London, 2004.

Uma das funções mais importantes de tal força civil europeia seria, desse modo, a de contrabalançar, “civilizar”, como aliada, a superpotência dos Estados Unidos²⁷. A liberdade democrática não se exporta nem messianicamente, nem por meio de invasões militares, mas se substancia em associações da sociedade civil, em valores conjuntamente locais e universais.

A ideia que já estava na base do Tratado constitucional, e que se encontra também no TL, é a recusa da lógica da potência fundada sobre as armas e sobre a força em favor da criação de um sujeito político supranacional que não tem precedente na história e que não se propõe a tornar-se uma grande potência. Nenhuma constituição no mundo propõe hoje um estado como pura essência pacífica e pacificadora. Isso é, de modo exclusivo, um *identity maker* da União Europeia – e um aspecto extremamente positivo.

VI

Incongruências

Evidentemente, contudo, existem também incongruências no interior da União no que respeita ao seu desenvolvimento como “superpotência” civil. Mario Telò²⁸ as colocou em relevo: alguns Estados membros são potências militares, até mesmo nucleares; outros, ainda olham com maior atenção os Estados Unidos do que outros *partner* da União. Além disso, praticar uma política multilateral no interior da ONU exige um compromisso com a reforma da organização, de modo a acrescentar eficácia nos momentos de emergência. Ademais, a Europa não é ainda um *demos*, como os gregos na polis de Atenas, ou os cidadãos de uma nação, por isso a democracia *post*-nacional é uma construção particularmente difícil. Segundo Kalypto Nicolaidis, a União é um agregado de *demoi*, fundado sobre um pluralismo transnacional: “A UE não é nem uma união de democracias nem uma união enquanto democracia; ela é uma união de estados e de povos – uma ‘demoicracia’ – em elaboração”; portanto, ao invés de uma identidade comum eu-

²⁷ Para não cair no antiamericanismo imprudente é preciso reconhecer que o primado dos USA não é apenas econômico e militar, mas se funda nas vitórias contra o militarismo, o fascismo, o nazismo, e o stalinismo europeus.

²⁸ M. Telò, *Europa, potenza civile*, Roma/Bari, Laterza, 2004.

ropeia existe até agora apenas uma persistente pluralidade de *demoi* europeus²⁹. E isso em uma fase, se poderia acrescentar, na qual o Ocidente, nos Estados Unidos e na Europa, é doente de despolitização.

Ao lado dessas incongruências existem outros problemas de peso. Parece que até o citado modelo europeu atualizado, a UE reformada como projeto de uma “superpotência” civil *in fieri*, pode implicar o perigo de uma supervalorização da “missão civilizadora” da cultura europeia a nível global. Existe um vasto debate interdisciplinar sobre essas problemáticas³⁰, particularmente sobre o papel dos valores do *west*³¹.

VII

A UE entre europeísmo e cosmopolitismo? Reflexões kantianas

O ponto clássico de referência filosófica nesse contexto é o cosmopolitismo “europeu” de Kant³². Antes de Kant, a grande tradição da filosofia política de Platão a Hobbes, Locke e Rousseau, era carente de teorias elaboradas que contemplassem uma comunidade política global baseada no Direito e tendo por finalidade a paz. A referida carência é surpreendente, dado que já Atenas, Cartago e Roma entretinham relações internacionais. Ademais, o estoicismo antigo tinha certamente uma matriz cosmopolítica, que, todavia, é muito mais cósmica do que possa ser a política³³. Desse modo, Kant, admirador da ética estóica,

²⁹ Cfr. K. Nicolaidis, “*We, the Peoples of Europe ...*”, in: *Foreign Affairs*, 83/2004, p. 101 e seg.

³⁰ R. Fisk, *The Great War for Civilisation. The Conquest of the Middle East*, London/New York, Harper Perennial, 2006; *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, editado por B. Barth/J. Osterhammel, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 2005; R. Jackson: *The Global Covenant. Human Conduct in a World of States*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

³¹ *Another Cosmopolitanism*, editado por S. Benhabib e R. Post, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006; *Atlas of European Values*, editado por L. Halman, R. Luijckx e M. van Zundert, Tilburg, Tilburg University Press, 2005; K.A. Appiah: *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005, qui p. 155 sg.; *The Future of Values. 21st-Century Talks*, editado por J. Bindé, New York/Oxford, Unesco Publishing/Berghahn Books, 2004.

³² G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma/Bari, Laterza, 2007. A. Pirni, *Kant e il “problema cosmopolitico”. Riflessioni a partire da un recente studio di Giuliano Marini*, in: »*Teoria*«, 2000, p. 121-132.

³³ Pelo contrário, Roma desenvolvia “certamente uma práxis exemplar, o *ius gentium*, mas não lhe fornece um fundamento suficiente, nem amplia sua ordem, que era precipuamente de direito civil, até a uma ordem de direito público, algo que estaria até mesmo em contradição com os planos imperiais da própria Roma.” (O. Höffe, *Scienza, morale e diritto. L’attualità di Kant per il progetto Europa*, in: *Kant e l’idea di Europa*, editado por P. Becchi, G. Cunico e O. Meo, Genova, Il Melangolo, 2005, pp. 185-202, aqui p. 197). A construção da paz, que Erasmo tinha confiado às boas intenções

parece ter sido o primeiro pensador a projetar o superamento definitivo da guerra, numa perspectiva que não se referia apenas aos confins europeus, mas ao mundo inteiro.

A atenção kantiana com relação ao tema da paz vista como um ideal antigo, mas atual, na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolítico* (1784)³⁴, estava já presente na sua obra mais relevante, a *Crítica da razão pura* (1781; 1787). Contudo, o texto decisivo de Kant nesse contexto é o sucinto tratado *Para a Paz Perpétua* (1795). A análise kantiana se refere a três âmbitos: o ético, o jurídico-político, o antropológico. As suas reflexões conjugam a prescritividade da ideia-limite (paz) à pesquisa das condições formais e substanciais (legislativas, estatais, de política internacional) sobre as quais se podem fundar a ideia e a práxis de uma paz perpétua (duradoura). Segundo Kant, a paz pode ser construída apenas entre regimes que se associam e que compartilham uma implantação republicana.

Sem dúvida, a visão kantiana é de um cosmopolitismo, não de europeísmo – muito menos de eurocentrismo. Não obstante isso, Kant era sabedor de que a Europa pode e deve ser um continente de vanguarda³⁵ – por razões históricas, culturais e políticas. Para ele, a Europa era o continente portador de civilização. Os seus habitantes desen-

e ideias, nos autores desse período se enquadra no espírito de tolerância e na vontade de favorecer o livre comércio. O tema da paz se torna componente inevitável de uma política que visa, através do livre comércio, a obtenção da “bonheur” de um povo. Para o abade de Saint Pierre, se Hobbes tinha demonstrado a necessidade do Estado ordenado para a proteção dos singulares, o passo sucessivo teria sido aquele de criar uma federação, ou mesmo uma unidade política supraestadal que operasse mediante organismos políticos próprios. Estamos no primeiro decênio do século e a tradição irênica encontra a instância do cosmopolitismo, algumas críticas sobre o espírito militar e algumas distinções racionalistas sobre a guerra “justa ou injusta”. Os projetos de paz procuram se tornar projetos de regulamentação do mundo através de instituições e organismos internacionais. Em seu *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) a análise política se concentra na estreita interdependência entre política interna e política externa. Até o século XVIII a política (internacional) aparece como uma alternância infinita de guerra e paz entre potências ora aliadas ora rivais. Quase como se fossem estações do ano. Então se começa a hipotetizar uma espécie de associação política com o fim de realizar uma paz duradoura. William Penn (1644-1718) aplica seu modelo contratualístico de associação dos estados europeus.

³⁴ Os escritos de Kant são citados na *Akademieausgabe* (abr. AA), editado por *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlim 1902 seg.; os números romanos indicam o volume, enquanto que os números arábicos indicam as páginas dessa edição.

³⁵ Ref. n. 1499, AA XV, p. 774: „Jedes Thier erreicht einzeln seine Bestimmung. Beim Menschen erreicht die Gattung nur in einer Folge von Zeugungen ihre Bestimmung als Vernünftig Geschöpf. Endliche Entwicklung aller Anlagen, sowohl der Talente als der Denkungsart. Anfang: physische Gleichheit; Ende: moralische Gleichheit und Einheit der Gesellschaft. Viele Völker schreiten von sich selbst nicht weiter fort. Grönländer. Asiater. Aus Europa muß es kommen. Amerikaner ausgerottet. Fortschritt von Grichen an.“

volveram progressivamente os valores e princípios do universalismo moral no qual se baseia também o humanismo político: igual dignidade e igual responsabilidade dos seres humanos, liberdade solidária e respeito à razão³⁶. Por isso, além de um uso puramente descritivo-geográfico, o adjetivo “europeu” pode evocar um espectro de elementos normativos. Ou por outra, parece ser a síntese clássica da constituição cultural e política de uma sociedade civilizada.

O uso kantiano da categoria “europeu” reflete essa riqueza de implicações. O exemplo mais evidente se encontra na *opus postumum*. Em uma breve anotação Kant registra: “*Europäisch nenne ich eine Nation, wenn sie nur [durch] den gesetzmäßigen Zwang annimmt, folglich restriction der Freyheit durch allgemeingültige Regel*”³⁷. Usado nesse sentido, o adjetivo “europeu” é a abreviatura do ideal kantiano da organização jurídico-política de um povo moderno: centralidade da liberdade, universalização racional dos princípios de restrição dessa liberdade, legitimidade da lei, paz eterna (isto é: fim de todas as hostilidades) como último fim da política.

Nesse sentido, portanto, a Europa tinha para Kant um papel de vanguardista no progresso histórico da humanidade em direção ao seu fim último moral: o “*allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*” (um ordenamento cosmopolítico geral). Como sublinhou Bagio de Giovanni: Em Kant, “a Europa falou ao mundo afirmando, projetando a própria potencialidade cosmopolítica. Foi aquela do ‘direito cosmopolítico’ a linguagem (e a forma) que, através de Kant, a Europa propôs ao mundo”.³⁸

Ao contrário, não é evidente que Kant, independentemente da sua visão cosmopolítica de uma *Weltrepublik*, tenha jamais tido uma clara ideia normativa da Europa como realidade política. Pelo menos

³⁶ Na “*Idee zu einer Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht*” (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* [1784]), a Europa é vista como fio condutor da história do progresso, da saída da humanidade do estado de minoria cultural, seja em vista da federação que ajudará a determinar o sentido de um mundo global, seja pelo nexos radical entre a irrupção do iluminismo, uso público da razão e realizações do “fim supremo” da natureza: o “*allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*”.

³⁷ Kant, AA XV, p. 774. Como visão filosófica alternativa da Europa se pode comparar aquela de Heidegger: cfr. W.M. Schröder, *Politik des Schonens. Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt*, Tübingen, Attempto, 2004.

³⁸ B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 208. Cfr. *ibid.* também p. 212: “A Europa de Kant fala ao mundo na língua do iluminismo, mas toda a impostação é uma espécie de autorepresentação do pensamento ético-político de Kant, dirigido pela unidade entre ética e direito que o espaço europeu permitia ler na textura objetiva do mundo, por ter inventado o ‘republicanismo’ como constituição civil do Estado.”

é difícil dar uma prova de que, para Kant, existia de fato um “problema europeu” especificamente distinto das outras questões internacionais. O desafio *especificamente europeu* nesse contexto foi, e permanece sendo, aquele de dar ao continente europeu uma segurança e uma harmonia que lhe são indispensáveis, mas que nenhuma das pazes que podem ser elaboradas pelos governos a partir das diplomacias, por mais sábia e refinada, poderia jamais lhe proporcionar.

Nos textos de Kant não se encontram facilmente indicações inequívocas de tal concessão. Todavia, as linhas fundamentais daquilo que se poderia chamar “a visão política kantiana da Europa” podem ser encontradas de modo exemplar em uma “*Anrede an das Etatsministerium*”, um texto que Kant esboçou em 25.09.1786. Ali, Kant fala de uma “*Europa so fern es auf einen Gerechtigkeit und Menschlichkeit gegründeten und durch Macht gesicherten Frieden liebt*”.³⁹ Consequentemente, a ideia de uma *paz qualificada*, de uma versão europeia do *pacifismo de tipo jurídico*⁴⁰ parece ser a essência da visão kantiana normativa da Europa: a ideia de uma paz estruturalmente perpétua, porque não é dependente de uma situação político militar contingente, mas porque se fundamenta nas próprias raízes da paz perpétua, sobre a *justiça* e a *humanidade* e é, ao mesmo tempo, tutelada por meio de um *poder* adequado àquela fundação particular.

Como já mencionado: a Europa como realidade política histórica, mesmo sendo um interesse assíduo de Kant, nunca se tornou o centro temático do pensamento político kantiano. Ainda que Kant baseasse sua teoria normativa da política essencialmente (mas não exclusivamente) na análise crítica das razões interestatais na Europa⁴¹, a visão que resulta de tal análise obviamente não se limita aos estados europeus. Pretende, ao contrário, oferecer o projeto normativo de uma ordem política

³⁹ Cf. Kant, AA XII, p. 433.

⁴⁰ É óbvio que a teoria kantiana da paz tem uma sua *pointe* moral: a identificação da paz com uma ideia político-moral, e ainda com um sistema institucional que remete às suas noções filosóficas e jurídicas e à sua interpretação do contrato social. Evidentemente, este “pacifismo” de Kant é um “pacifismo de tipo jurídico: é tal não só porque ele considera o direito e a mudança da ordenação institucional como único meio para instituir a paz, mas porque, de modo bem mais radical, identifica doutrina da paz e doutrina do direito.” (A. Taraborrelli, *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Trieste, Asterios ed., 2004, p. 73) Ao contrário, a paz constitui o próprio fim do direito; cfr. a “*Rechtslehre*” de Kant, AA VI, p. 355: “Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausmache;...”

⁴¹ Cfr. § 61 da “*Rechtslehre*” de Kant, AA VI, p. 350 e seg.

global, com fundamento na saída dos Estados da anarquia internacional e, através disso, na lei e no direito cosmopolítico.

Kant concebe essa saída da anarquia internacional não como um desafio primariamente europeu, mas de modo muito mais geral, como *dever moral* obrigatório para *todos* os Estados. Baseia essa saída sobre um contrato social internacional que é um pacto de associação entre iguais. O postulado político-moral que está no fundo dessa teoria pressupõe a analogia entre indivíduos e Estado: só resta a todos os homens que podem ter reciprocamente influído uns nos outros entrarem em tal constituição civil⁴². *Esta* constituição – e, para Kant, *apenas esta!* – garante a possibilidade efetiva de resolver conflitos interestatais por meio do direito, isto é de modo pacífico, não-violento, deixando a guerra defensiva como *ultima ratio* da política.

No que concerne aos tipos fundamentais, seja da constelação política, seja do direito público, as possibilidades nas quais se dá tal constituição civil são três:

- Aquela segundo o *direito estatal-civil* dos homens em um povo (*ius civitatis*);

- Aquela segundo o *direito das pessoas* dos Estados em suas relações recíprocas (*ius gentium*);

- Aquela segundo o *direito cosmopolítico*, enquanto homens e Estados que estejam em relação de recíproca influência externa, devem ser considerados como cidadãos de um universal Estado de homens (*ius cosmopolitanum*).

Todas as três tipologias servem à juridificação e, por meio delas, à racionalização de todas as relações conflituosas no mundo da liberdade externa⁴³. Afinal das contas, todas as três visam à estabilização do supremo bem político: a *paz perpétua*⁴⁴, isto é, a superação do estado de natureza entre Estados.

No que concerne à natureza das instituições pacíficas internacionais, Kant supera a alternativa tradicional: *foedus* ou *civitas*. Descobre “uma terceira via”⁴⁵ entre federação e confederação internacional: o *Staatenverein*, a *Weltrepublik*, a república mundial ou a república das

⁴² Cfr. Kant, AA VIII, p. 349.

⁴³ A. Taraborrelli, *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Trieste, Asterios ed., 2004, p. 77.

⁴⁴ Cfr. Kant, AA VI, p. 355: “... zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden ...”

⁴⁵ Cfr. M. Telò, *Dallo Stato all'Europa. Idee politiche e istituzioni*, Roma, Carocci ed., 2004, p. 70 e seg.

repúblicas⁴⁶. Em vista da alternativa tradicional: república universal ou confederação de Estados soberanos, o *Staatenverein* assume uma

forma política original que, em todo o caso, não se pode *sic et simpliciter* comparar àquela de um Estado federal, posto que, antes de tudo, ele garante a liberdade das repúblicas contratantes. [...] O pacto de união entre os Estados é, portanto, inovador nas formas de equilíbrio que este prevê entre liberdade das unidades singulares e vínculo da comunidade dos povos⁴⁷.

A base conceitual dessa “terceira via” é a distinção entre republicanismo como *forma imperii* e republicanismo como *forma regiminis*. Não diz respeito à distinção clássica quanto a *quem* detém o poder político dentro do Estado (um, poucos, muitos ou todos), mas a *como* o poder é exercitado⁴⁸. Ademais, Kant não considera intransponível a antítese entre soberania estatal (indivisível e não cedível) e organismo internacional (não confundir com autoridade supraordenada mesmo que republicana). Isto é, depois de ter contestado o *jus ad bellum* do estado soberano, formula a passagem do direito internacional interestatal ao direito cosmopolítico, cujos sujeitos seriam os indivíduos titulares de direitos.

VIII

Síntese

Como vimos antes: a visão kantiana normativa da Europa foi a ideia de um sistema político do tipo “Staatenverein” republicano, fundamentado nas próprias raízes da paz perpétua: sobre a *justiça* e a *humanidade*, ao mesmo tempo tutelada por meio de um *poder* adequado àquela

⁴⁶ Ver § 61 da “Rechtslehre” de Kant AA VI, p. 350 e seg. Cfr. G. Cavallar, Kant’s Society of Nations: Free Federation or World Republic?, in: “*Journal of the History of Philosophy*”, 32/1994, p. 461-482.

⁴⁷ M. Telò, Dallo Stato all’Europa. Idee politiche e istituzioni, Roma, Carocci ed., 2004, p. 77 e seg.

⁴⁸ A partir desse ponto de vista Kant cita a doutrina da separação dos poderes, em posição antinômica com respeito ao despotismo, onde vontade pública e privada coincidem nas mãos do autocrata. A preferência kantiana concedida à “federação dos povos” (*Völkerbund*) relativamente ao “estado dos povos” (*Völkerstaat*) enfraquece as expectativas de paz, mas ele se mostra convicto de que a obra de um organismo internacional e a obra de um governo republicano podem bastar.

fundação. Foi a ideia de “*Europa so fern es auf einen Gerechtigkeit und Menschlichkeit gegründeten und durch Macht gesicherten Frieden liebt*”⁴⁹.

A União Europeia, como foi concebida no Tratado constitucional e no TL, é obviamente um sistema de pacifismo jurídico constitucionalizado. Exclui mecanismos políticos não pacíficos para resolver conflitos entre os Estados membros. O que está em estrita conformidade com a visão kantiana.

Contudo, isto não vale para todo aspecto crucial do “direito constitucional” da UE. O exemplo mais óbvio é aqui a tipologia político-jurídica: a União não é simplesmente um “*Staatenverein*”, uma associação confederada, rigorosamente respeitosa da soberania dos Estados membros (mas respeitosa da sua “*Kompetenz-Kompetenz*”). Mas a União não vai nem mesmo na direção de uma unificação dos estados europeus em um superestado europeu – e não só porque esta seria prematura e só poderia ser fruto de um longuíssimo processo histórico, mas também porque se arriscaria a não respeitar plenamente a autonomia das unidades. Trata-se, portanto, de uma forma política *sui generis*, essencialmente subsidiária, não substitutiva nem centralizadora com relação às repúblicas que dela fazem parte.

Indubitavelmente, no entanto, a União, no seu projeto constitucional, realiza um tipo kantiano de republicanismo supranacional. Vimos que o Tratado constitucional e o TL, *no fundo*, organizam a arquitetura da União segundo a ideia kantiana do contrato originário, isto é, (i) segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade europeia, (ii) segundo os princípios da dependência de todos de uma só legislação comum europeia e (iii) segundo a lei da igualdade de todos como cidadãos da UE. A concessão da cidadania da União ultrapassa a restritiva concessão kantiana do direito cosmopolítico. Os cidadãos da UE não gozam apenas das condições de hospitalidade nos Estados membros.

Ademais, é evidente que a União é constitucionalmente baseada em valores e princípios fundamentais da humanidade e da justiça política – em conformidade com as citadas pretensões de Kant. Poderia até se dar que pelo menos alguns aspectos das ambivalentes “disposições particulares relativas à atuação da política de segurança e de defesa comum” do “direito constitucional” da UE possam concordar

⁴⁹ Cf. Kant, AA XII, p. 433.

com a exigência kantiana de uma “paz assegurada por meio do poder”. Kant tinha concebido que Estados sem capacidade de se defender podem efetivamente ser um obstáculo a um fim verdadeiro de todas as hostilidades internacionais.

Em suma, parece que a visão kantiana da Europa permanece ainda agora uma inspiração central do projeto europeu de hoje e de amanhã – mesmo se não esquecermos que a ideia de solidariedade social, de “sociedade do conhecimento”, fundamento do *welfare state*, vem da Europa das grandes tradições do pensamento judaico-cristão, do liberalismo, do socialismo.

Dada esta riqueza integrada de inspirações e raízes europeias, o papel mais premente para a UE no mundo globalizado talvez seja esse mesmo: o de fazer do *método político comunitário europeu* um modelo de promoção da paz, estabilidade, prosperidade e solidariedade mesmo para outras regiões do mundo; um modelo para escrever junto a outros partner internacionais novas e justas regras de globalização.

DEMOCRACIA, LIBERDADE DE EXPRESSÃO E INTERNET

Walter Valdevino Oliveira Silva¹



Costaria de iniciar lembrando um caso que considero paradigmático para a reflexão atual sobre liberdade de expressão, democracia e o uso da internet não só como instrumento de difusão de informação e opinião, mas como arena pública de debates. Trata-se da censura sobre a internet promovida pelo governo chinês.

No último dia 08 de outubro, o Comitê Nobel Norueguês concedeu o Prêmio Nobel da Paz ao ativista chinês de direitos humanos Liu Xiaobo – nas palavras do Comitê – “por sua longa e não-violenta luta pelos direitos humanos e fundamentais na China”.² Xiaobo foi um dos redatores da *Carta 08*, manifesto assinado por 303 intelectuais chineses em 10 de dezembro de 2008, ano do 60º aniversário da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (adotada pela ONU em 10 de dezembro de 1948).

No manifesto, esses diversos intelectuais pediam que o governo chinês reconhecesse os “valores universais, assimilados em comum nas nações civilizadas” e utilizados para a construção de sistemas políticos democráticos caracterizados, entre outros fatores, pelo pluripartidarismo, pela independência do sistema judiciário, por eleições livres e pela garantia de liberdades fundamentais, como as de culto, associação e expressão.

A participação de Xiaobo na elaboração do manifesto rendeu-lhe a prisão sob a acusação de divulgar mensagem de subversão e uma posterior condenação a 11 anos de encarceramento (2009 a 2020). Sua esposa, Liu Xia, logo após a concessão do Nobel, foi colocada em prisão domiciliar, em clara tentativa de impedir comentários sobre o assunto.

Antes disso, o ativista já havia sido preso por participar dos protestos na Praça da Paz Celestial (Tiananmen), em 1989; em 1991, foi condenado por realizar “propaganda contrarrevolucionária e incitação” (sem punição criminal, liberado após assinar “carta de arrependimento”);

¹ Bacharel em Filosofia pela UNICAMP (2003), mestre em Ética e Filosofia Política pela PUCRS (2005) e doutor em Ética e Filosofia pela PUCRS (2009), com Estágio de Doutorando na École Normale Supérieure, Paris, França (2006-7). Atualmente é bolsista CAPES-PNPD no Pós-Doutorado em Filosofia da PUCRS, membro do Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia - CBPD (www.pucrs.br/cbpd). waltervaldevino@gmail.com.

² “Nobel da Paz premia dissidente chinês Liu Xiaobo”, UOL Notícias, 08/10/2010 (<http://goo.gl/9Tu1e>).

em 1996, foi acusado de “perturbar a ordem pública”, sendo condenado à “reeducação pelo trabalho” durante 3 anos; e em 2007 foi detido e interrogado por alguns dias pela publicação de artigos na internet em páginas de servidores fora da China. Em 2004, a ONG Repórteres sem Fronteiras concedeu a Xiaobo o Prêmio *Fondation de France* pela defesa da liberdade de imprensa.

Imediatamente após a concessão do Nobel da Paz, o governo chinês afirmou que a decisão estava “completamente errada” e acionou todos os mecanismos de censura a seu alcance para impedir a difusão da notícia pelo país, censurando canais de televisão e bloqueando palavras-chaves sobre o assunto na internet e até mesmo em trocas de mensagens de celular.

Países como Venezuela e Cuba declararam-se solidários à posição do governo chinês. Diante do silêncio do presidente Luiz Inácio Lula da Silva e do Itamaraty, o primeiro membro do governo brasileiro a comentar a concessão do Nobel foi Marco Aurélio Garcia, assessor especial para Assuntos Internacionais da Presidência da República. Suas palavras foram: “Não tenho a menor informação sobre ele. O meu candidato era outro, o presidente [da Bolívia] Evo Morales”.³ Comecei com o caso de Liu Xiaobo porque ele é bastante ilustrativo a respeito de duas questões que abordarei em seguida.

A primeira é que o debate sobre democracia liberal, liberdade de expressão e de imprensa, encontra-se paralisado – política e teoricamente – por uma crítica demasiadamente apressada e fácil que tenta identificar os princípios fundamentais do liberalismo político – e, portanto, por extensão, a defesa dos direitos humanos – como meras políticas de dominação e expressão de interesses. Esse tipo de leitura, como pretendo mostrar, não só elimina de antemão qualquer possibilidade de debate sobre os atuais problemas e impasses das democracias liberais, como, no extremo, reduz a questão dos direitos humanos e da liberdade de expressão a circunstâncias de conveniência política, como ficou claro, por exemplo, na posição do governo brasileiro, em visita a Cuba, ignorando e fazendo pouco caso a respeito da morte, depois de longa greve de fome, do preso político Orlando Zapata Tamayo.⁴

³ “Assessor de Lula diz que desconhece ativista chinês e que estava torcendo por Morales”, *Folha Online*, 08/10/2010 (<http://goo.gl/7hhEW>).

⁴ “Lula visita Cuba em meio à polêmica por morte de dissidente”, *Folha Online*, 24/02/2010 (<http://goo.gl/xDhKM>).

Essa verdadeira partidarização de análises que insistem em interpretar fatos de forma binária, em plena época de globalização e complexificação de relações sociais, políticas, econômicas e culturais, é um dos principais fatores a impedir uma reflexão minimamente relevante sobre questões como a relação entre liberdade de expressão e de imprensa e democracia.

A segunda questão diz respeito mais diretamente à análise de algumas implicações da disseminação da internet para a compreensão de conceitos como democracia deliberativa e esfera pública.

I

Democracia e liberdade de expressão

Uma das características centrais dos regimes democráticos liberais é ter sofrido, historicamente, um longo processo de esvaziamento de concepções substantivas na determinação das regras do funcionamento político-social. O surgimento do ideal de Estado laico é um elemento essencial da Modernidade. Em nome da necessidade de comportar as mais diversas crenças religiosas, políticas e morais dentro de uma mesma sociedade, os regimes democráticos liberais ofereceram como alternativa o Estado laico (no sentido mais amplo do termo), juntamente com a ideia de que os princípios políticos devem ser tais que interfiram de forma mínima na vida dos cidadãos. Evidentemente, essa é a descrição do ideal da democracia liberal. Ao longo da história, processos de instauração desse ideal tiveram as mais diversas formas de desenvolvimento e, atualmente, mostram os próprios limites da capacidade de aceitação, tolerância e convivência sem violência, seja entre nações, seja no interior de sociedades, principalmente naquelas marcadas pela presença de intensos conflitos religiosos.

De qualquer forma, o que pode ser claramente identificado como elemento comum ou unificador desse processo é o fato de que, em sociedades não mais regidas por uma única concepção religiosa ou por uma concepção de mundo ou de moralidade unificada, coube à racionalidade – e, portanto, ao diálogo – ser o elemento de mediação entre os conflitos. Dito de outra forma: em um mundo desencantado, só restou ao diálogo esse papel de mediação.

Nesse sentido, é desse contexto que surge a ideia da imprensa como um “quarto poder”, ao lado dos poderes tradicionais, formais e formalizados do executivo, legislativo e judiciário. A *palavra* ocupa um lugar central na estruturação dos regimes democráticos. É por esse motivo que, com o surgimento da internet, que democratizou o poder de difusão da palavra para além do âmbito restrito das redações jornalísticas, passou-se a falar em “quinto poder”.

Ora, a ideia, portanto, é a de que o conflito de interpretações sobre o papel da *palavra* e do discurso nas democracias – seja na forma do jornalismo tradicional, seja com a inovação trazida pela internet – é a própria expressão das contradições internas das democracias liberais, desse constante fosso entre o que é idealizado e o que é obtido socialmente, entre o que é representado e o que efetivamente acontece, entre a ingenuidade das expectativas e a crueza das relações sociais.

Críticas rasas e tão comuns de demonização da imprensa, por exemplo, costumam ser ou simples expressões de interesses políticos (critica-se este ou aquele veículo de imprensa quando é publicado algo contrário aos próprios interesses, mas se utiliza dos mesmos veículos quando estes criticam os adversários) e/ou então, são expressão de uma leitura totalitária de espaço público como devendo ser uma instância uniformizante, unificadora e pacificadora de conflitos, em uma inversão total dos fundamentos democráticos.

Uma excelente análise da relação entre jornalismo e democracia foi feita pela filósofa e jornalista Géraldine Muhlmann, em *Du journalisme en démocratie*.⁵ Muhlmann interessa-se especificamente pela atividade jornalística, e não, de forma mais detida, pela questão mais ampla do espaço público e da liberdade de expressão. Porém, acredito que suas análises, justamente por tentar interpretar o jornalismo em um contexto em que a democracia é como *agrupamento em conflito*, ajudam a pensar a questão maior da *palavra* no contexto democrático para além do âmbito institucionalizado do jornalismo tradicional. Muhlmann identifica dois grandes grupos de teorias problemáticas de crítica ao jornalismo: a primeira que afirma que o público é refém dos jornalistas e a segunda, que os jornalistas seriam reféns do público.

Os grandes representantes desse primeiro grupo, que vê o público como vítima inocente e impotente diante de pontos de vistas orien-

⁵ Muhlmann, Géraldine. *Du journalisme en démocratie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2006.

tados e deturpados por poderosos grupos, seriam Noam Chomsky e Edward S. Herman,⁶ Serge Halimi⁷ e Pierre Carles.⁸

Para Muhlmann, de acordo com Chomsky, há sempre algo que é ocultado em relação àquilo que é revelado pela mídia americana, de modo a atender aos interesses do governo e dos principais grupos vinculados ao poder. Isso ocorre através de receitas publicitárias públicas e privadas e da concentração de fontes de informação em pessoas influentes.

Já o francês Serge Halimi acusaria os jornalistas franceses de serem cães de guarda dos interesses políticos e econômicos, praticando um “jornalismo de reverência” de forma muito mais aberta do que nos Estados Unidos, onde, segundo ele, ainda restaria uma tradição de contra-poder da imprensa. Ainda segundo Halimi, um “pensamento neo-liberal” estaria por trás da cobertura do noticiário, o que estaria comprovado pelos altos salários dos jornalistas políticos mais influentes do país.

Finalmente, o filme de Pierre Carles pretende mostrar como certas visões de mundo adotadas de forma aparentemente espontânea por jornalistas seriam, na verdade, expressão dos interesses de pessoas poderosas que estabelecem sozinhas o que seria esse “público” e ao quê ele pode ou não ter acesso.

Todas essas análises feitas por esses e por outros autores, comuns tanto no meio acadêmico quando fora dele, baseiam-se, segundo Muhlmann, no esquema bastante simplista de um público inocente e refém de jornalistas que fazem parte de uma grande estrutura de dominação econômica. Evidentemente, essa interpretação confere à crítica uma aparência de análise estrutural aprofundada.

O problema não está no próprio diagnóstico, mas em suas consequências argumentativas. A pergunta, então, seria: se superássemos esse verdadeiro cárcere do público refém de censuras e distorções teríamos, então, finalmente, um espaço público livre de dominação, um espaço no qual seria possível a troca livre e igualitária de informações? Superada a “luta de classes midiática”, teríamos um espaço público onde seria possível “um verdadeiro confronto de pontos de vista” e um “pluralismo de comentários”⁹ entre esse públi-

⁶ Chomsky, Noam & Herman, Edward S. *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*. New York: Panteon Books, 1988.

⁷ Halimi, Serge. *Les Nouveaux Chiens de garde*. Paris: Raison d'Agir 1997.

⁸ Com o filme *Pas Vu Pas Pris*, 1999.

⁹ Halimi, Serge. *Les Nouveaux Chiens de garde*. Paris: Raison d'Agir 1997, pp. 32-50.

co idealizado como “puro” e “virtuoso”? Seriam desfeitas as amarras que, supostamente, no mundo atual, fazem com que os telespectadores sucumbam aos interesses midiáticos, preferindo entretenimento a reportagens “sérias” e investigativas? Esse ideal de espaço público pacificado, portanto, além de pressupor uma concepção do que seria um público ideal, com frequência também cai na armadilha fácil de atribuir aos jornalistas o papel de verdadeiros heróis que conseguiriam, de alguma forma, contornar os poderosos interesses e levar a *verdade* ao público, constantemente privado de informação e desejo de reconquistar sua “liberdade”.

Vejamos, agora, o segundo tipo de crítica ao jornalismo apresentado por Muhlmann, aquele que, em uma inversão do primeiro caso, considera os jornalistas como reféns do público. Seu principal representante é Pierre Bourdieu, cujas ideias sobre o assunto encontram-se na obra *Sur la télévision*.¹⁰

Tentando escapar desse esquema simplista de um público refém do jornalismo, Bourdieu acaba invertendo os pesos na balança e propondo uma interpretação baseada em imposições estruturais que abarcam todos, “dominados” e “dominadores”. Para Bourdieu, portanto, todas as pessoas que participam de um determinado sistema são, ao mesmo tempo, tanto manipuladoras quanto manipuladas, estejam elas entre o público ou entre os detentores dos meios de informação. Mas o que parece incomodar ainda mais Bourdieu é a submissão dos jornalistas ao público, que ocorreria na forma de programações cada vez mais moldadas de acordo com índices de audiência.

Público refém ou público senhor, ambas as interpretações, em sua unilateralidade, implicam um verdadeiro desprezo do espaço público justamente porque colocam o analista político em uma posição de externalidade, como que detentor do saber a respeito não somente de quais seriam as verdadeiras características de um espaço público ideal, mas do próprio conteúdo informacional que deveria circular nesse espaço público.

Entra em jogo, assim, a condenação do “jornalismo de variedades” como sendo despolitizador, vazio e estando em posição secundária em relação ao “jornalismo sério”, que trataria de “fatos importantes”. O conteúdo informacional do espaço público deixa de ser visto, portan-

¹⁰ Bourdieu, Pierre. *Sur la télévision*. Paris: Liber, 1996.

to, como resultado da complexidade do processo democrático e passa a ser aquilo que os analistas políticos, os intelectuais e os filósofos definem que deveria ser.

II

A internet e o espaço público

Apresentados esses dois tipos de críticas em relação à imprensa e seu papel nas democracias, passo agora para algumas considerações sobre a complexidade surgida a partir do momento em que a internet passou a ocupar um lugar central no espaço público.

Para citar novamente um exemplo atual que ilustra essa mudança no funcionamento da dinâmica do espaço público, basta pensarmos no caso da *WikiLeaks*. Criado em 2006, o site, que divulga sob anonimato de fontes documentos de interesse público, causou recentemente grande impacto ao publicar, em julho de 2010, 76.900 documentos sigilosos do governo americano a respeito da guerra do Afeganistão, mostrando, entre diversos outros problemas da operação americana, mortes de civis que ainda não tinham vindo a público, e diversas ocorrências de mortes causadas por “fogo amigo” nas tropas dos EUA.

Alguns meses depois, a *WikiLeaks* divulgou 400 mil documentos sigilosos do governo americano sob o título de *Iraq War Logs*.¹¹ O conteúdo segue a mesma linha dos documentos sobre a guerra no Afeganistão: registro de mortes de civis muito superior ao que havia sido publicamente admitido pelo governo americano, inúmeros indícios de crimes de guerra, incontáveis violações de direitos humanos tais como uso sistemático de tortura e estupro.

O caso da *WikiLeaks* mostra, portanto, que talvez tenham razão aqueles que afirmam ser a internet o “quinto poder”. A divulgação de documentos sigilosos, mas de interesse público, mostrou não somente a limitação dos três poderes tradicionais em lidar de modo transparente com uma questão de extrema gravidade como guerras, mas também colocou o chamado “quarto poder” em posição somente acessória. A *WikiLeaks*, evidentemente, fechou acordos com diversos meios de comunicação para que estes difundissem o conteúdo dos documentos. A capacidade de alcance de público dos meios de co-

¹¹ <http://warlogs.wikileaks.org/iraq/diarydig>

municação foi utilizada, mas somente para auxiliar e sistematizar a divulgação do que já estava à disposição na internet.

Nesse sentido, dadas as reações de protestos indignados tanto no caso da concessão do Nobel da Paz a Liu Xiaobo quanto após a divulgação dos documentos pela *WikiLeaks*, o que podemos perceber é que estamos presenciando um momento em que a entrada efetiva de novos atores no espaço público causa extremo desconforto no âmbito dos poderes instituídos, sejam eles o governo americano eleito democraticamente, seja o governo chinês.

Mas esse é somente o aspecto positivo da questão, o de criar condições para que o público tenha um canal próprio de expressão que possa desafiar ou, pelo menos, superar as limitações dos canais tradicionais, sobretudo daqueles que se apresentavam como últimos depositários de demandas nos sistemas democráticos, ou seja, o judiciário e a imprensa.

O aspecto negativo é que o acesso cada vez mais difundido da internet, não só nas democracias, mas nos mais diversos tipos de regime, acabou por escancarar os limites da utopia de espaço público, de deliberação pública e de democracia deliberativa.

Se o grande problema das duas críticas já mencionadas a respeito da relação entre público e meios de comunicação era justamente a interdependência entre ambos, esse problema está sendo efetivamente superado a partir do momento em que o público passa, cada vez mais, a ter acesso a esse gigantesco espaço público criado pela internet (e um espaço público caracterizado não só pela publicidade máxima, mas pelo registro total daquilo que é tornado público).

Ora, ao contrário das previsões iniciais, carregadas de otimismo, a constatação é a de que a internet, mesmo tendo estendido a limites antes inimaginados o conceito de espaço público (máxima publicidade e registro), não liberou a energia “reprimida” desse público que, como vimos em certas críticas, estaria ansioso por “libertar-se”.

A constatação pode parecer bastante óbvia, mas é preciso ser feita: internet, da forma mais coerente possível, simplesmente carregou todas as características do debate público *offline* para o mundo *online*. O que já podemos perceber de forma bastante clara, por exemplo, depois de alguns processos eleitorais em que a internet teve considerável importância, são fenômenos como a cristalização

dos posicionamentos político-ideológicos, o diálogo de surdos, uma agressividade muito maior (não há mais o risco de confrontação física imediata) e, sobretudo, o total fracasso do ideal de “mente aberta” (*open minded*) do cidadão ao ingressar em processos deliberativos, ou seja, a capacidade de revisar ou até mesmo modificar por completo as próprias posições quando confrontado com argumentos contrários mais convincentes.

Não vou me estender sobre esse ponto pressupondo que a maioria dos usuários de internet já conheça suficientemente bem os problemas das discussões *online* em blogs, em fóruns etc. Gostaria de passar à última parte fazendo algumas considerações sobre as limitações do ideal de democracia deliberativa. Acredito que, ao termos em mente o espaço de discussão surgido com a internet, poderemos pensar melhor sobre os impasses e limites do ideal de democracia deliberativa.

III

Democracia deliberativa

Uma das críticas mais contundentes a respeito do ideal de democracia deliberativa é a do cientista político Ilya Somin, professor da School of Law da George Mason University, em artigo publicado recentemente na revista *Critical Review*. No artigo, intitulado “*Deliberative Democracy and Political Ignorance*”,¹² Somin critica os teóricos da democracia deliberativa (Habermas, Cohen, Gutmann etc.) que pressupõem a participação ativa dos cidadãos em processos de decisão política, e não somente por ocasião de eleições.

O problema seria que esse ideal não leva em conta a ignorância política e a irracionalidade generalizadas dos cidadãos das democracias liberais, incapazes tanto de alcançar o nível de conhecimento necessário para tomar certas decisões que exigem sólido conhecimento factual sobre determinados assuntos, quanto de avaliar a informação política que possuem.

Mas Somin vai além ao afirmar que mesmo que os participantes dos processos deliberativos fossem mais bem informados e mais racionais, mesmo assim não conseguiriam alcançar um nível mínimo

¹² Somin, Ilya. “Deliberative Democracy and Political Ignorance” in *Critical Review*, Vol. 22, Nos. 2-3, pp. 253-279, 2010.

de conhecimento para decidir sobre diversas das complexas questões postas aos governos no mundo contemporâneo. O abismo, portanto, entre esse ideal de democracia deliberativa e os resultados obtidos na prática de deliberações públicas é resultado direto do alto nível de exigência imposto aos participantes desses processos deliberativos.

Somin afirma que existe um “*severe knowledge burden*” (severo ônus de conhecimento) imposto aos cidadãos. Deles, exige-se que possuam não somente conhecimentos factuais sobre políticas públicas e seus efeitos, mas um grau considerável de entendimento a respeito de argumentação moral e filosófica que lhes permita discutir questões políticas de modo intelectualmente rigoroso e moralmente legítimo. Somente dessa forma poder-se-ia esperar a adequação dos processos deliberativos às condições de imparcialidade, reconhecimento mútuo de competências dos participantes, publicidade, transparência, etc.

Como já é claro para aqueles que conhecem em mais detalhes a argumentação dos principais teóricos da democracia deliberativa, esse ônus foi a alternativa encontrada para superar dois “fantasmas” que rondam incessantemente os regimes democráticos: primeiro, a eleição reduzida a um mero processo de retirada do cargo, através do voto, de governos que deixaram a desejar, ou seja, o voto de protesto; segundo, a eleição reduzida ao que se costuma chamar de “*aggregative process*”, ou seja, a um processo de escolha cujo resultado é simplesmente o agregado de escolhas de acordo com interesses individuais.

O segundo problema apontado por Somin é denominado por ele pela expressão “*rational ignorance*”, ou seja, o fato de que a maioria dos cidadãos tem pouquíssimo ou nenhum conhecimento sobre questões de políticas públicas. Esse tipo de ignorância é racional e perfeitamente compreensível dada a complexidade da estrutura de funcionamento dos Estados modernos.¹³ Para Somin, a condição de “ignorância racional” simplesmente não pode ser alterada por melhorias – nem mesmo substanciais – no sistema educacional.

O argumento mais forte de Somin, entretanto, diz respeito à questão da influência que cada eleitor em particular tem sobre os resultados eleitorais. Somin cita o exemplo da eleição presidencial americana de 2008. Segundo ele, a chance de um voto individual ter um impacto decisivo no resultado do pleito foi de aproximadamente 1 em 60 milhões.

¹³ De acordo com Somin, o governo americano possui 15 departamentos com status de gabinete, 56 agências regulatórias independentes e 4 agências “quase oficiais”.

Nesse sentido, a ignorância política está longe de poder ser considerada uma estupidez ou apatia irracional; ela é, ao contrário, um comportamento perfeitamente racional dos participantes diante da percepção fática da influência individual ínfima no processo decisório. A ideia de Somin pode ser melhor compreendida se compararmos o peso individual de nossos votos, por exemplos, nas eleições presidenciais brasileiras com o peso do nosso voto individual quando participamos de pequenos grupos de decisão, reuniões de trabalho, etc, quando geralmente temos que fundamentar nossas opiniões. Os incentivos para dedicar tempo e esforço na busca de conhecimentos que fundamentem decisões são claramente distintos nas duas circunstâncias – e, novamente, não será a melhoria dos níveis educacionais nem a maior difusão de informação, seja na mídia tradicional, seja na internet, que alterará essa condição.

Para além desse pouco incentivo que os cidadãos possuem para adquirir conhecimento sobre política, também há pouca razão para que eles avaliem racionalmente a informação que possuem, o que Somin chama de “*rational irrationality*” (termo cunhado pelo economista Bryan Caplan).

Aqui, portanto, a análise de Somin converge com o que já mencionei a respeito do que pode ser observado na internet enquanto espaço público de discussão: novas informações políticas são, na maioria dos casos, avaliadas de acordo com visões de mundo já previamente estabelecidas. O que ocorre na internet é justamente o contrário do ideal de democracia deliberativa, ou seja, os “debatedores” mais ativos não são os cidadãos dispostos a avaliar os mais diversos pontos de vista e até mesmo colocar em xeque e alterar seus posicionamentos mediante fatos e/ou argumentação, mas os ativistas e militantes políticos, que entram no “debate” simplesmente para reforçar seus pontos de vista e atacar os dos adversários. Nesse sentido, percebe-se que quanto mais se força o debate entre grupos rivais, mais arraigada e polarizada fica a discussão.

Somin, por fim, encerra com a sugestão de que a alternativa mais plausível seria a “localista”, ou seja, fazer com que processos deliberativos ocorram em instâncias locais – menores até mesmo do que o âmbito municipal –, reduzindo, portanto, a escala das votações e fazendo com que os indivíduos tenham mais incentivos a dedicar tempo e energia para ad-

quirir conhecimento e se engajar em análises racionais. Entretanto, essa alternativa também possui problemas. Primeiramente, esse engajamento, embora mais provável, não é garantido (basta ver a baixa participação mesmo em determinados grupos pequenos). Em segundo lugar, decisões locais não dão conta do problema das relações intercomunitárias, sejam elas econômicas, comerciais ou ambientais. Em terceiro lugar, decisões locais e comunitárias poderiam ser influenciadas pela pressão por conformidade entre pessoas próximas, que poderiam se sentir intimadas a expressar opiniões contrárias às de certos membros da mesma comunidade – problema que não ocorreria em eleições maiores e impessoais.

Os paradoxos levantados pelo ideal de democracia deliberativa são tantos, portanto, que Somin concluirá que a única forma de obter um melhor aproveitamento da capacidade dos cidadãos é transferir o maior número possível de instâncias decisórias para o setor privado, no qual, devido aos interesses econômicos envolvidos, há muito mais chance de se buscar conhecimento e avaliá-lo racionalmente. Às instâncias governamentais caberiam certos processos decisórios como, por exemplo, em relação à defesa nacional, sistema legal no sentido amplo, controle de poluição, etc.

Assim, a constatação só pode ser uma: levando ao extremo o questionamento sobre os problemas e impasses da democracia deliberativa e do debate público, Somin acaba apontando como sugestão uma questionável privatização do espaço público.

Para concluir, de modo aberto, e tentando dar continuidade à provocação, faço referência a um polêmico artigo publicado originalmente no jornal alemão *Süddeutsche Zeitung*¹⁴ no qual o filósofo Jürgen Habermas passa por cima da ideia de autonomia, defende o papel estatal para educar um público vítima da “conveniência publicitária” e mostra, portanto, que jamais abandonou definitivamente ideias como as expostas, por exemplo, em *Strukturwandel der Öffentlichkeit - Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*,¹⁵ no qual vê, por todos os lados, manipulação da publicidade, fim do poder de contestação, passividade do público e manipulação da mídia:

Ouvintes e espectadores não são apenas consumidores mas também cidadãos com direito à participa-

¹⁴ Reproduzido no caderno Mais! do jornal *Folha de S. Paulo* (27/05/07).

¹⁵ Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit - Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp, 1962.

ção cultural, à observação da vida política e à voz na formação de opinião. Com base nesses direitos, **não é o caso de deixar programas voltados a tais necessidades fundamentais da população à mercê da conveniência publicitária ou do apoio de patrocinadores.** Mais ainda, as taxas que financiam esses serviços também não devem variar ao sabor dos orçamentos locais, isto é, **da conjuntura econômica** - é o que argumentam algumas emissoras num processo contra os governos locais, em trâmite no Supremo Tribunal Federal alemão. **A ideia de uma reserva pública voltada para a mídia eletrônica pode ser interessante.** (...) Quando se trata de gás, eletricidade ou água, o Estado tem a obrigação de prover as necessidades energéticas da população. **Por que não seria igualmente obrigado a prover essa outra espécie de “energia”, sem a qual o próprio Estado democrático pode acabar avariado?** O Estado não comete nenhuma “falha sistêmica” quando intervém em casos específicos para **tentar preservar esse bem público que é a imprensa de qualidade.**¹⁶

No mesmo caderno da *Folha de S. Paulo*, o crítico literário Marius Meller responde a Habermas:

Em questões de moral, sr. Habermas, o ator principal é o indivíduo, não o sistema. Já nos anos 1980, o sr. profetizou a queda da democracia por conta da televisão privada, e estava errado. Eu sinceramente espero que o esquema gnóstico de bem e mal que o sr. tão frivolamente aplica ao liberalismo e ao neoliberalismo não se torne uma ideologia que um dia venha a invocá-lo como sua fonte.

¹⁶ Grifos meus.

COLEÇÃO FILOSOFIA

**Aproximações Sobre Hermenêutica
1º Reimpressão**

José Nedel

**Ética e Estética: A Relação Quase
Esquecida**

José Camargo Rodrigues e Souza

**Ética e Éticas Aplicadas a
Reconfiguração do Âmbito Moral**

Sávio Carlos Dasen Scopinho

**Ética e Felicidade: Um Estudo do
Filebo de Platão**

Zeljko Loparic

Ética e Genética II

Marcos José Müller

Ética, Crise e Perspectivas

Maria Cristina de Távora Spara

Ética, Direito e Justiça

Ricardo Timm de Souza

Exposição Sobre a Substância do Orbe

Lívio Osvaldo Arenhart

**Fenomenologia e Cultura: Husserl,
Levinas e a Motivação Ética do Pensar**

Urbano Zilles

**Fenomenologia Hoje III: Bioética,
Biotecnologia, Biopolítica**

Neiva Afonso Oliveira

**Fides Ratio Auctoritas: O Esforço
Dialético no Monologion**

Reinholdo Aloysio Ullmann

Filosofia e Literatura

Reinholdo Aloysio Ullmann

Filosofia e Sociedade Pós-Moderna

Sergio R. Strefling

**Francisco de Vitoria e os Direitos dos
Índios Americanos**

Wolfgang Kersting

Globalização E Humanismo Latino

Wolfgang Kersting

**Globalização e Justiça - Globalisierung
Und Gerechtigkeit**

Rosalie Helena de Souza Pereir

Globalização e Justiça II

Mario A. L. Guerreiro

**Hegelianismo, Republicanismo e
Modernidade**

Douglas Moggach

**História da Filosofia e Tradições
Culturais**

Nythamar Fernandes de Oliveira

Igreja E Poder

José Maurício De Carvalho

**Introdução Ao Pensamento De Martin
Heidegger - 1º Reimpressão**

Jorge Antonio Torres Machado

Joaquim de Fiori: Trindade e Nova Era

Ernildo Stein

Justiça e Política

Bernardo Erdtmann

**La Presencia de La Filosofía en La
Universidad**

Ricardo Timm De Souza

Leituras De Platão

Dion Davi Macedo

Liberdade e Liberalismo

Nadja Herrmann

Liberdade ou Igualdade

Jovino Pizzi

**Linguagem E Significado: O Projeto
Filosófico de D. Davidson**

Hans-Georg Flickinger

Merleau-Ponty: Acerca da Expressão

Walter Jaeschke

Mundo Vivido

Neiva Afonso Oliveira

O Eu e a Diferença: Husserl e Heidegger

Noeli Dutra Rossatto

O Homem e a Filosofia

Arno Dal Ri Junior

O Mundo da Consciência

Marcelo Fabri

O Pensamento Social de Santo Antônio

Rosalvo Schütz

O Problema do Mal na Polêmica da Antimaniquéia de Agostinho

Vicente Durán Casas

O Racional e o Místico em Wittgenstein

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Os Direitos Sociais Básicos

Sonia Maria Maciel

Os Indícios de Deus no Homem

Luiz Hebeche

Os Mercadores, O Templo e a Filosofia: Marx e a Religiosidade

Draiton Gonzaga De Souza

Os Movimentos Sociais e o Espaço Autônomo do “Político”

Joãosinho Beckenkamp

Os Sentidos da Justiça em Aristóteles

Luc Brisson

Plotino: Um Estudo das Enéadas

Gregorio Piaia

Práxis e Responsabilidade

Rafael Ruiz

Propriedade e Democracia Liberal

Carlos Adriano Ferraz

Racional ou Social?

Manoel Luís Cardoso Vasconcell

Razões Plurais

Ernildo Stein

Religião e Capitalismo

Draiton Gonzaga de Souza

Ricoeur e a Formação do Sujeito

Ernildo Stein

Rousseau e Rawls

Maria Clara Dias

Ser-no-Mundo e Consciência-de-Si

Luiz Vicente Vieira

Sobre a Responsabilidade

Mauro Castelo Branco De Moura

Temas Sobre Kant

Pergentino S. Pivatto

Teoria do Conhecimento

Geraldo Mario Rohde

Universalismo e Direitos Humanos

Alberto Oliva



