

Luiz Paulo Rouanet
Marco Antônio Sousa Alves
Maria Cecília Pedreira de Almeida
(Organizadores)

DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO

LIMITES E HORIZONTES



DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO

LIMITES E HORIZONTES

O livro, fruto de pesquisas do Grupo de Trabalho “Filosofia e Direito”, da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), sob uma perspectiva filosófica, enfrenta diferentes temas relacionados com a democracia: os direitos do homem, a dialética entre democracia e liberdade, a possibilidade de pensar a democracia a partir de novos pressupostos, como a cooperação, e a sempre constante tensão presente nas relações entre a política e o direito. As reflexões reunidas neste livro possuem como pano de fundo as tensões entre as construções teóricas e as realidades fáticas da experiência democrática. Afinal, como evitar a captura ou a erosão da democracia na contemporaneidade? Como fazer com que a democracia não seja apenas uma ilusão?

ISBN 978-65-89904-26-7



9 786589 904267 >


EXPERT
EDITORA DIGITAL

 **creative
commons**

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos
Diagramação e Capa: Daniel Carvalho e Igor Carvalho
Revisão: L. P. Rouanet, Marco A. de S. Alves e Maria C. P. de Almeida.
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ROUANET, Luiz Paulo. ALVES, Marco Antônio Sousa e ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de (orgs.)

Democracia e Representação: Limites e Horizontes / Luiz Paulo Rouanet, Marco Antônio Sousa Alves e Maria Cecília Pedreira de Almeida (Organizadores) – Editora Expert - Belo Horizonte - 2021.

1.Filosofia do Direito 2. Direito; 3. Democracia 4. Liberdade; I. I. Titulo

CDD:340.1

ISBN: 978-65-89904-26-7

Este livro foi selecionado para publicação pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG com recursos do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX) da CAPES.

Pedidos dessa obra:

**experteditora.com.br
contato@editoraexpert.com.br**





Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini

Professora Associada IV e membro do corpo permanente do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG.

Dr. Eduardo Goulart Pimenta

Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca

Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Marcelo Andrade Féres

Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO

LIMITES E HORIZONTES

Luiz Paulo Rouanet
Marco Antônio Sousa Alves
Maria Cecília Pedreira de Almeida
(Organizadores)

DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO

LIMITES E HORIZONTES

GT Filosofia e Direito da ANPOF
Brasília/Campinas/Belo Horizonte, 2021

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
PREFÁCIO	
<i>Rolf Kuntz</i>	15
CAPÍTULO 1 - A retórica política do legislador	
<i>Ricardo Monteagudo</i>	22
CAPÍTULO 2 - Os direitos do homem e as repúblicas democráticas	
<i>Adriana M. Maamari</i>	39
CAPÍTULO 3 - A democracia em uma casca de noz	
<i>André de Paiva Bonillo Fernandes</i>	49
CAPÍTULO 4 - Fracasso do Estado hobbesiano segundo Carl Schmitt	
<i>Bruno Costa Simões</i>	68
CAPÍTULO 5 - Democracia e liberdade: trilhas arendtianas	
<i>Christina Miranda Ribas</i>	86
CAPÍTULO - Liberais e a desconfiança acerca da democracia liberal	
<i>Douglas Ferreira Barros</i>	101
CAPÍTULO 7 - Gestão política do interesse: ‘police’ entre o caso concreto	
<i>Gilberto Tedeia</i>	116
CAPÍTULO 8 - Direitos humanos internacionais: aspectos éticos, políticos e jurídicos	
<i>Karla Pinhel Ribeiro</i>	129

CAPÍTULO 9 - Democracia e cooperação: uma proposta	
<i>Luiz Paulo Rouanet e Wilson Levy</i>	154
CAPÍTULO 10 - A política do nós contra eles: a democracia em risco na contemporaneidade	
<i>Marco Antônio Sousa Alves</i>	175
CAPÍTULO 11 - Democracia e Intolerâncias: uma análise das relações entre verdade e política em Hannah Arendt	
<i>Maria Cecília Pedreira de Almeida</i>	199
CAPÍTULO 12 - Novas considerações sobre uma hermenêutica constitucional pragmática	
<i>Narbal de Marsillac</i>	212
CAPÍTULO 13 - Democracia e (ou) representação: um debate moderno e contemporâneo	
<i>Patrícia Reis</i>	230
CAPÍTULO 14 - O homem democrático, segundo Tocqueville	
<i>Rosângela Almeida Chaves</i>	246
CAPÍTULO 15 - Democracia, sistema político e poder judiciário em tempos de crise	
<i>Suelen Webber</i>	273
SOBRE OS AUTORES	298

APRESENTAÇÃO

Os textos que o leitor tem em mãos descortinam um tema tão vasto quanto intrincado: a democracia e seus problemas. Apesar da dificuldade, o assunto nunca deixou de ser a pauta mais atual e urgente em nossos dias.

Sob perspectivas muito diversas, os autores examinam e investigam problemas teóricos, mas com repercussões práticas que estão no cerne da invenção democrática. Assim é que nas páginas que se seguem se debaterá os direitos do homem, a dialética entre democracia e liberdade, a possibilidade de pensar a democracia a partir de novos pressupostos, como a cooperação, e a sempre constante tensão presente nas relações entre a política e o direito.

Fruto de pesquisas do Grupo de Trabalho “Filosofia e Direito”, da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), formado por professores universitários e pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e de diferentes regiões do Brasil, os textos que compõem esse volume não são meras análises conjecturais, mas uma reflexão madura calcada na história, na filosofia, no direito e na teoria política, que visa sopesar e compreender o fenômeno democrático e seus eventuais impasses.

Ricardo Monteagudo, no capítulo de abertura do livro, intitulado “A retórica política do legislador”, enfrenta a relação entre linguagem, razão e política a partir do pensamento de Rousseau. O trabalho destaca a importância da retórica como o instrumento de que o legislador dispõe. Parte-se da constatação de que a verdade não se impõe por si mesma, sendo preciso uma *psicagogia* ou um esforço para conduzir as pessoas à verdade. Nesse sentido, o autor defende que Rousseau pensou as máximas da ação política como regras da retórica antiga, deixando claro que toda luta política é retórica. Argumenta-se, em suma, que o filósofo genebrino tendeu a acentuar mais a análise da linguagem do que da razão, diferentemente do movimento feito pela apropriação kantiana de Rousseau.

O segundo artigo trata de um autor seminal para a própria ideia de democracia moderna. Nele, a autora, Adriana Maamari, recupera a trajetória e o pensamento fulgurante de Thomas Paine, sua eloquente defesa da democracia representativa, bem como dos direitos fundamentais do homem. Aqui merece especial atenção o tratamento da Constituição de um Estado, que longe de ser ato de governo, é antes um ato de um povo que constitui um governo.

Em “A democracia em uma casca de noz”, o pesquisador André de Paiva Bonillo Fernandes examina o problema da efetividade da democracia e dos direitos humanos, invertendo a lógica da investigação ao deixar de centrar a análise na figura do soberano e propondo, diversamente, a compreensão do papel do súdito, do cidadão e do *eu*, à luz das filosofias de La Boétie e de Henri Bergson, o que permitirá ao autor extrair uma perspectiva renovada em relação à autonomia humana e à liberdade política.

Bruno Costa Simões, em “Fracasso do Estado hobbesiano segundo Carl Schmitt”, analisa a leitura crítica do *Leviatã* empreendida por Carl Schmitt. Rejeitando a tese de que encontraríamos em Hobbes a matriz do totalitarismo, Schmitt destaca a presença em seu pensamento de um pacto social individualista que não se confunde com um “pacto de Estado”, que teria de ir além da soma das formas de todas as vontades individuais. O artigo ainda ressalta como Schmitt identificou o ressurgimento da metafísica no imaginário moderno por meio da técnica e do Estado mecanizado. Por fim, vale destacar a crítica feita por Schmitt de que Hobbes não teria captado bem a força da figura mítica que mobilizou em seu livro, o Leviatã, pois lhe escapou a compreensão de que os conflitos políticos sempre foram atravessados por uma profunda percepção mítica. Em razão disso, Schmitt sustenta que o Estado soberano hobbesiano contém em germe a semente do positivismo jurídico, prevalecendo assim outro monstro mítico, o *Behemoth*, que passou despercebido para Hobbes.

O texto “Democracia e Liberdade: trilhas arendtianas”, de Christina Miranda Ribas, analisa as raízes da democracia e do estado liberal como seu garantidor sob a perspectiva da filósofa

Hannah Arendt. Aqui a autora investiga as relações entre legalidade e legitimidade na ordem democrática, pondo em xeque o sistema de representação, que seria o elo entre o direito e a legitimidade do poder. Seguindo as ideias de Arendt, a autora retrata as fragilidades do sistema representativo e da própria crise da democracia quando esta se resume não à consagração das liberdades e da ação no espaço público, mas apenas a um ritual estéril de deposição de um voto numa urna ao cabo de alguns anos. O texto é profundamente revelador (e igualmente perturbador) quando chama a atenção para que a democracia assim compreendida, ou seja, meramente reduzida aos dias de eleição, pode redundar em um fato gravíssimo: a adesão das massas a um sistema totalitário.

O problema da democracia liberal será tratado por Douglas Ferreira Barros. Ao analisar a democracia liberal contemporânea, o autor interroga sobre os limites da liberdade e da igualdade, direitos que supostamente deveriam ser garantidos aos cidadãos e cidadãs. No entanto, em muitas partes do mundo o que se percebe é a violação sistemática dessas garantias. Para examinar esta questão, Douglas recorre a teóricos defensores da democracia liberal, buscando dissecar os fundamentos filosóficos do liberalismo utilitarista, do liberalismo igualitário e do liberalismo radical. Por fim, traz à luz a posição de Otfried Höffe, que propõe uma justiça política, que encaminharia o impasse a uma outra direção, na qual a justiça teria um campo de atuação ampliado e envolveria os problemas da ordem política.

Gilberto Tedeia, em “Gestão política do interesse: ‘police’ entre o caso concreto e a noção de dever”, discute, a partir de uma miríade de referências da história da filosofia, o surgimento de um sistema jurídico-administrativo que teria por finalidade a maximização da felicidade dos governados e, contraditoriamente, a concentração do poder político nas mãos de alguns. Segundo o autor, isso instituiu modos de governar fechados ao exercício do poder coletivamente concebido e culmina numa forma de governo que busca apenas gerir interesses individuais.

No capítulo intitulado “A filosofia dos direitos humanos”, Karla Pinhel Ribeiro distingue os direitos humanos, enquanto um conjunto de normas que pretende proteger todas as pessoas contra graves violações de natureza política, legal e social, da filosofia dos direitos humanos, que trata das questões sobre a sua existência, conteúdo, natureza e justificação. A autora acentua que as alegações feitas em nome dos direitos humanos geralmente provocam dúvidas céticas e seu trabalho assume o desafio de refletir sobre essas questões, assim como algumas possíveis respostas, com foco no conceito de direitos humanos e em sua fundamentação.

Uma interessante investigação sobre as relações entre democracia e cooperação será levada a cabo por Luiz Paulo Rouanet e Wilson Levy. Nela, os autores procuram qualificar melhor a grande ideia de “democracia”, usando um pano de fundo conceitual, mas também ousando lançar mão de contribuições da sociologia e da história, visando compreender mais concretamente não apenas o que a democracia é, mas sobretudo como ela opera. Para isso, serão convocados Axel Honneth e John Dewey, que entendem a democracia como uma proposta de cooperação comunitária. Com eles, os conceitos de *associação* e *comunidade* que são ressignificados e vistos como pré-requisitos à democracia, na qual a sociabilidade é vista como fruto da cooperação.

Marco Antônio Sousa Alves, em “A política do nós contra eles: a democracia em risco na contemporaneidade”, destaca uma nova tática que ganha espaço no mundo e, de maneira dramática, no Brasil de hoje: a política da separação, baseada na guerra do nós contra eles, que sobrevive às custas da manutenção de uma polarização social extrema. O autor trata inicialmente da relação entre política e verdade, a partir de Hannah Arendt, enfrentando, na sequência, a excessiva politização nos domínios do direito, da ciência e da comunicação. Argumenta-se que a guerra que divide a sociedade em “nós” e “eles” constitui um pano de fundo fundamental para compreender fenômenos que colocam em risco a democracia, como o *lawfare*, o anti-intelectualismo, as teorias conspiratórias e a desinformação.

O problema da democracia e sua relação com a intolerância é o tema do texto de Maria Cecília Pedreira de Almeida. Nele, a autora retoma o ensaio seminal de Hannah Arendt, “Verdade e Política”, e examina alguns dos impasses que emergem da relação entre a verdade e a moral, e a moral e a política. Trata-se de assunto dolorosamente atual, uma vez que questiona e analisa filosoficamente a força dos fatos em contraposição à fabricação deles. A pertinência da oposição entre verdade e opinião, ou fatos e falsificação é especialmente fecunda em tempos de hiperconexão e *fake news*, em um mundo de relações cada vez mais mediadas pela tecnologia digital.

Em “Novas considerações sobre uma hermenêutica constitucional pragmática”, Narbal de Marsillac discute as sutilezas da interpretação das normas, mostrando que a interpretação pragmática tem vantagens em relação à tradicional interpretação sintático-semântica, a partir de um caso concreto: afinal, ao interpretar o Código Eleitoral, enviando para a Justiça Eleitoral processos com indício de crime de corrupção o STF operou com que gênero de hermenêutica? O autor pretende mostrar que a linguagem tem um significado que não é independente do seu uso efetivo pelos atores e contextualizado historicamente. A proposta, desse modo, é compreender a linguagem sob um ponto de vista pragmático, demonstrando como a hermenêutica constitucional pode desenvolver-se a partir de suas contribuições da viragem pragmática.

O debate que questiona as relações entre democracia e representação é tratado por Patrícia Reis. Em seu texto, a autora retoma o episódio emblemático da Revolução Francesa para perquirir se a democracia seria compatível com um sistema representativo. Após percorrer alguns autores notáveis sobre o tema, o artigo faz uma análise de algumas questões centrais para se pensar a democracia representativa na contemporaneidade.

A figura do homem democrático é tema da reflexão de Rosângela Almeida Chaves, que, ao fazer um estudo sobre o pensamento de Tocqueville, analisa o real sentido de democracia para aquele autor, e ainda como esta engendraria novas relações que culminariam em

um gênero inteiramente novo de homem, marcado por uma abertura e um modo de pensar condicionado pela igualdade social, o *homo democraticus*.

Por fim, o leitor se deparará com outro ator relevante nos debates que se travam em torno da democracia. Em “Democracia, sistema político e poder judiciário em tempos de crise”, Suelen Webber trata com propriedade sobre o papel do Poder Judiciário e das decisões judiciais em uma democracia bem constituída, e analisa as contradições e paradoxos que decorrem dos sistemas político e jurídico brasileiros. O argumento conceitual será dado pelo sistema explicativo de Niklas Luhmann, que procura conferir uma nova racionalidade jurídica ao observar os contextos sociais na tomada de decisão.

Ao fim da leitura, parece irresistível um certo sentimento, que como muitos sentimentos, escapa a uma explicação perfeitamente fria, racional e exata. Saltam aos olhos as questões postas pela filosofia à realidade concreta em que estamos inseridos. À beleza e justiça ideal próprias da democracia, percebe-se a prática política comezinha, que lida apenas com números, relatórios e pareceres que buscam a eficiência, sem, contudo, sequer aproximar-se dela. À ideia de civilidade e cidadania contrapõe-se a ausência de pensamento, a mentira, o discurso de ódio e a violência desenfreada. Como evitar a captura do sistema ideal pela simples gestão das necessidades, como fazer com que a democracia não seja apenas uma ilusão?

Luiz Paulo Rouanet
Marco Antônio Sousa Alves
Maria Cecília Pedreira de Almeida

PREFÁCIO

Igualdade, liberdade e representação

Rolf Kuntz

Mais que oportuno, é crucial discutir neste momento a democracia representativa, suas falhas e as formas de aperfeiçoá-la. Além disso, é preciso ampliar a discussão, para incluir os desafios do nacional-populismo e as limitações e fraquezas da ordem multilateral. É indispensável dar atenção, novamente, aos problemas da migração e da permeabilidade maior ou menor das fronteiras. É indispensável, enfim, pensar nas implicações – morais, mas sobretudo políticas – da noção de humanidade, carimbada nas pessoas amontoadas em botes no Mediterrâneo ou marchando em busca de nova pátria.

Durante umas quatro décadas, depois da Segunda Guerra Mundial, as democracias de tipo representativo pareceram avançar para a realização de uma grande agenda comum. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, lançada em 1948 pela Organização das Nações Unidas, proporcionou um referencial ao debate e ao desenho de bandeiras políticas.

Tentou-se desenhar uma nova ordem internacional, baseada na regulação do uso da força, na busca da estabilidade monetária, no respeito a regras comerciais e na transferência de recursos para o desenvolvimento, algo mais ambicioso e mais complexo que o plano de reconstrução dos países devastados pela guerra. Mesmo na Guerra Fria, algum grau de coexistência entre capitalismo e comunismo foi possível nas organizações internacionais. Vários países sujeitos à influência soviética – para citar só um exemplo – foram socorridos pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) na grande crise de 1982.

Dar sentido prático à noção básica de igualdade foi uma das grandes bandeiras do mundo capitalista, na segunda metade do século passado. Não se tratava de retomar as discussões clássicas sobre a natureza humana ou sobre os direitos naturais. Tratava-se de avançar

na concepção e na implantação das condições para o efetivo exercício da igualdade.

O tema atraiu pensadores de várias formações, equipados intelectualmente para enfrentar a questão a partir de ângulos diversos. Não haveria, no entanto, como evitar o tratamento econômico. Grandes diferenças de rendimentos eram parte importante do problema.

Limites à exploração da mão de obra vinham sendo tentadas, no mundo capitalista, desde o século 19, com medidas, por exemplo, como a fixação de uma jornada regular de trabalho. A legislação trabalhista expandiu-se pelo mundo, inicialmente para disciplinar a concorrência internacional, e avanços importantes ocorreram com a crescente ação sindical. Mas grandes desafios ainda restavam no segundo pós-guerra.

Com ou sem apoio teórico, já se havia acumulado, no meio do século 20, considerável experiência de reordenação econômica e social por meio de políticas públicas. Descrição e análise das funções governamentais foram enriquecidas com o livro *The Theory of Public Finance*, assinado por Richard Musgrave e publicado nos Estados Unidos em 1959. As funções das finanças públicas foram divididas em três grandes grupos, o alocativo, o distributivo e o estabilizador.

O nome de Musgrave tornou-se familiar – também no Brasil – aos estudantes de economia. Mas seu livro ofereceu mais que uma rica abordagem teórica dos detalhes das finanças públicas e de seu significado macroeconômico. Esse algo mais foi captado por outro professor de Harvard, John Rawls, e convertido em insumo para o livro *Uma Teoria da Justiça*, publicado em 1972. Tributando e gastando segundo critérios adequados, o poder público pode ser um importante promotor da justiça como equidade, noção central do pensamento rawlsiano.

Rawls divide as funções de governo em quatro ramos. Além dos três nomeados por Musgrave, ele identifica o ramo da transferência, destinado a garantir a cada um o mínimo socialmente necessário – tarefa estranha ao mecanismo do mercado, mesmo no caso dos sistemas de formação de preços altamente competitivos. Garantido esse mínimo,

o resto da renda total pode ser determinado pelo sistema de preços, se for moderadamente eficiente, livre de restrições monopolísticas e de “externalidades irrazoáveis”. O objetivo é proporcionar aos menos favorecidos um ganho total (salário mais transferência) suficiente para atender a suas expectativas de longo prazo, “compatíveis com as condições da igual liberdade e da justa igualdade de oportunidades”.

O relevante, neste momento, é sublinhar a importância, para John Rawls, da noção de igualdade, uma espécie de baliza para toda a sua argumentação. Se os indivíduos celebrassem um contrato de associação limitados por um véu de ignorância sobre suas diferenças naturais e suas potencialidades, dois princípios de justiça, segundo Rawls, seriam provavelmente formulados: 1) cada pessoa deve ter igual direito à mais extensa liberdade básica compatível com uma liberdade similar para as outras; 2) as desigualdades sociais e econômicas devem ser concebidas de tal forma que a) se possa razoavelmente esperar que beneficiem a todos e b) sejam ligadas a posições e cargos acessíveis a todos.

A discussão seguinte, sobre como inscrever os dois princípios em instituições e arranjos é longa, complexa e sempre subordinada a uma exigência: pensar conjuntamente os valores básicos identificados na posição original. Pode-se admitir a desigualdade na vida social, mas dentro de condições definidas de forma impessoal e sem diferenciação prévia de possibilidades.

A justiça como equidade pressupõe, sempre, a compatibilidade entre as liberdades básicas e, portanto, condições básicas também iguais. Exigência similar aparece no pensamento político de Amartya Sen, ganhador do Prêmio Nobel de Economia de 1998. Ele descreve o desenvolvimento como “um processo de expansão das liberdades reais”. É preciso dar atenção ao adjetivo “reais”. As liberdades são concebidas como fim primordial do desenvolvimento e ao mesmo tempo como seu meio principal.

Ao pensar o desenvolvimento, Amartya Sen trabalha com todos os velhos indicadores habitualmente considerados pelos economistas. Mas chama a atenção para as diferenças ocultas por trás de taxas

iguais, ou muito próximas, de crescimento econômico, elevação da renda per capita, industrialização e modernização produtiva. Negros norte-americanos, por exemplo, tinham em média vida mais curta que habitantes de algumas áreas com renda por habitante muito menor, como China, Sri Lanka, o estado indiano de Kerala e Costa Rica. Alguns explicariam essa diferença pela exposição maior à violência. Sua resposta foi bem diferente e muito mais esclarecedora.

Padrões de vida – e isso inclui o grau de longevidade – são determinados, assinalou Amartya Sen, por fatores de vários tipos. Um exame detalhado pode mostrar, em sociedades e entre sociedades, consideráveis diferenças entre condições sanitárias e educacionais, para citar apenas dois dos itens mais importantes. As diferenças podem ocorrer entre homens e mulheres e, nesse caso, pode refletir-se na maior mortalidade infantil feminina.

Há relações complexas, e às vezes de mútuo reforço, entre diferentes formas de privação. Pouca educação, doença, baixa produtividade, renda escassa, expansão familiar sem planejamento e oportunidades limitadas estão frequentemente relacionadas. Esse quadro inclui, muitas vezes, pouco acesso à informação, baixa participação política e dificuldade para se integrar no mercado. Essas privações são sintomas de um desenvolvimento falho e ao mesmo tempo obstáculos a um desenvolvimento mais amplo.

A partir daí são identificados cinco tipos de “liberdades instrumentais”, necessárias a cada pessoa para ampliar sua capacidade geral de cumprir funções valiosas para si e para a sociedade: 1) liberdades políticas; 2) facilidades econômicas; 3) oportunidades sociais; 4) garantias de transparência; 5) segurança. Daí surgem as capacidades para a realização de atos bem delimitados, como o cumprimento de uma função profissional, e para a participação na vida coletiva segundo padrões socialmente valorizados.

Rawls, Sen e outros autores liberais do segundo pós-guerra cuidaram de um problema enfrentado por outros autores pelo menos desde o século dezoito: encontrar a fórmula para a realização conjunta e equilibrada dos valores liberdade e igualdade. Condorcet tentou uma

resposta com suas *Cinq Mémoires sur l'Instruction Publique*, publicadas em 1791.

O termo “instruction” é mais limitado que “education”. A função da escola republicana é fornecer o conhecimento para o indivíduo entender as leis e absorver a informação necessária para formar opiniões e decidir com independência. Linguagem, treinamento profissional, artes liberais e ciências compõem, naturalmente, os vários graus da formação escolar, até os níveis mais altos e mais complexos, mas a função básica da instrução é possibilitar o exercício igual da liberdade. Não deve ser papel da escola pública a educação como transmissão de valores. Cada um será responsável pela formação da própria cidadania a partir da instrução recebida e processada.

A articulação entre liberdade e igualdade concebida nas doutrinas mais ambiciosas nunca se materializou. Tentou-se, com fórmulas variadas, combinar os dois objetivos, nos sistemas liberal-democráticos, principalmente na fase do Estado do Bem-Estar. Isso durou algumas décadas, na segunda metade do século 20, mas o jogo começou a mudar com a ascensão do neoliberalismo.

Direitos consagrados nas décadas anteriores ficaram especialmente ameaçados no período inicial da globalização, com a expansão comercial da China e de várias economias emergentes. Durante algum tempo, o poder de competição desses países foi favorecido pela mão de obra abundante, barata e explorável muito além dos limites observados no Ocidente.

Esse problema é hoje muito menos importante, até porque a competitividade chinesa é sustentada, hoje, por outros fatores, como a inovação, a modernidade do parque industrial e as vantagens de escala. Problemas da globalização, de toda forma, explicam apenas em parte retrocesso distributivo em países ocidentais, no final do século passado e no começo do atual.

Da mesma forma, a batalha pela repartição do bolo econômico tem sido apenas um componente da luta contra as desigualdades. A igualdade formal garantida pelo direito de voto e pela Constituição tem sido insuficiente, em muitos países, para eliminar um amplo

conjunto de discriminações – de raça, de orientação sexual, de origem ou ascendência nacional e até de religião, para citar só algumas das mais frequentes. Os discriminados têm possibilidades maiores de reagir e de tentar afirmar seus direitos, é preciso reconhecer, quando vigoram as normas da chamada democracia representativa. Mas, enquanto permanecem discriminações e limitações ao igual exercício das liberdades, permanece a pergunta: democracia representativa de quais e de quantos cidadãos?

CAPÍTULO 1

A retórica política do legislador

Ricardo Monteagudo

Rousseau afirma que “as leis são propriamente as condições da associação civil” (CS, II, 6; p. 380). Estas condições não são naturais nem necessárias - como vemos no capítulo 3 - e decorrem basicamente de um jogo de três oposições que encontramos no capítulo que define as leis no *Contrato social*.¹

A primeira se dá entre a natureza e a moral e é a base das outras. O corpo moral é diferente do corpo natural e se caracteriza pela espiritualidade (liberdade e perfectibilidade no caso do homem, liberdade pública e justiça no caso da sociedade). Tudo o que é natural segue as leis da natureza, não é livre nem moral, e tudo o que é livre segue as leis morais, que são sagradas, porém convencionais, que só são possíveis pela alienação da liberdade natural. Só existe liberdade moral (limitada pelas forças morais ou pela consciência) por meio da contenção da liberdade natural (limitada pelas forças naturais do corpo físico de cada um).

A segunda é a oposição entre o geral e o particular. A vontade geral, sem a qual não há corpo moral coletivo, é diferente da vontade particular de cada associado (Rousseau, CS, I, 7, p. 363), cuja consciência poderia ser caracterizada como um corpo moral simples ou singular.² Concerne ao princípio de reciprocidade (Rousseau, CS,

1 Três oposições. CS, II, 6: 1-”Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi. (...) Quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'Etat” (p. 378). 2-”Quand je dis que l'objet des lois est toujours général j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière” (p. 379). 3-”À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet” (p. 378).

2 Segundo Milton M. Nascimento (1991), a ideia de corpo moral em Rousseau provém de Pufendorf e uma das diferenças é a noção de corpo moral composto, ausente em

I, 7), pois o que é geral vale abstratamente para todo o corpo, mas a ação particular é concreta e decorre de uma interpretação particular peculiar a cada um. Assim, mesmo a boa vontade pode se enganar e concretamente contrariar a lei que segue abstratamente. Ademais, uma eventual má vontade pode se valer deste subterfúgio para se justificar. O que se abre é a possibilidade de que a ação concreta não siga a orientação abstrata, pois a lei moral não tem força natural, o poder emana da vontade, mas se afasta de seu objeto.

A terceira é a oposição entre o presente e o futuro. O indivíduo que não quer como súdito a lei que quer como cidadão obtém benefícios particulares com o prejuízo público, e fortalece-se individualmente enfraquecendo todo o corpo (Cf. Rousseau, CS, I, 7). Em questão, o princípio de equidade (Rousseau, CS, I, 8), pois o que vale para cada um tem que valer para os outros e um desequilíbrio hoje pode causar a ruína total amanhã (Cf. Rousseau, CS, I, 7). O indivíduo pode considerar o que deve ao corpo como uma contribuição gratuita e inútil para si mesmo e com isso causar no futuro o colapso de todas as vantagens que têm no presente. Portanto, ele precisa adquirir consciência dos males que está causando tanto ao corpo público quanto a si mesmo (Cf. Rousseau, CS, I, 7). Daí a punição ser também um processo educativo (“forçar a ser livre”).

Então: O direito político se opõe ao direito natural por causa da liberdade, a vontade particular se opõe à vontade geral por causa do esclarecimento (ou da interpretação) e o futuro se opõe ao presente por causa da educação.³ Dessas três oposições decorre a necessidade do legislador, que surge para reduzi-las tanto quanto possível:

Por si mesmo o povo quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades

Pufendorf.

3 Note ainda que essa tripla disparidade corresponde aos três tipos de relações que dividirão as leis em fundamentais, civis e criminais (Rousseau, CS, II, 12).

particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e visíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam igualmente de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um legislador (Rousseau, CS, II, 6; p. 380).

Note-se que quem deveria fazer as leis é o soberano, o cidadão. A figura do legislador emerge com a impossibilidade de o soberano lidar com a tripla disparidade que mencionamos:

O povo submetido às leis deve ser seu autor. Só àqueles que se associam cabe regular as condições da sociedade. Mas, como as regularão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria no momento necessário? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? (Rousseau, CS, II, 6; p. 380).

Vê-se então que, de um lado, o legislador é o soberano (o povo enquanto autor das leis), de outro, age em nome do soberano (o povo enquanto multidão cega incapaz de empreender o sistema legislativo).⁴

4 A esse respeito, conforme artigo de V. Goldschmidt, “Rousseau et le droit”: “Le personnage du législateur, qui ‘est à tous égards un homme extraordinaire dans l’État’, l’est surtout parce qu’il apporte une solution initiale à ces difficultés: sans toucher au primat de la volonté, il éclaire celle-ci par l’entendement; il *institue* le peuple, conciliant ainsi les volontés particulières avec la volonté générale (par où il résout le problème de l’éducation morale et civique). Surgissant, enfim, sinon de l’âge du mythe, du moins d’un passé héroïque, il symbolise le passage de l’idée à l’histoire. Lui-même n’est plus le porte-parole d’une sagesse universelle, mais l’un seulement parmi les ‘pères des nations’, et toute la suite du IIe livre [*Contrat social*] insiste sur la nécessaire particularisation des lois” (Goldschmidt, 1984, p. 139). Note-se assim que o legislador traz a solução, esclarecendo a vontade pelo entendimento, e institui o povo, concili-

Além disso, a vontade geral não pode ser representada, “vontade não se representa; é ela mesma ou é outra, não há meio termo” (Rousseau, CS, III, 15; p. 429). Então, o legislador não pode representar o soberano. Ao contrário, se o soberano “somente por sê-lo, sempre é o que deve ser” (Rousseau, CS, I, 7; p. 363), o legislador nunca é o que deve ser e por isso só se define por um conjunto de exigências irrealizáveis (cf. Rousseau, CS, II, 7; pp.381-4): “Seriam necessários deuses para dar leis aos homens”; “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para mudar a natureza humana”; “O ofício do legislador é uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano”; “Aquele que redige as leis não tem nem deve ter direito legislativo”; “Na obra da legislação há dois elementos incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é”.

Elementos incompatíveis, exigências irrealizáveis e, no entanto, o legislador é necessário (cf. Rousseau, CS, II, 6 *in fine*).⁵

liando vontades particulares com a vontade geral. Sem o legislador não há solução, nem conciliação, nem instituição, donde o legislador *simboliza* a passagem da ideia à história. O legislador não é um ser, mas exprime uma relação, uma passagem, um símbolo, uma aparência... Além disso, anteriormente Goldschmidt faz um curioso adendo à concepção de razão no iluminismo: “Por oposição ao século precedente, o século XVIII não distingue radicalmente entre razão e história, e concebe narrativas que podem se compreender tanto como histórias racionais quanto deduções históricas” (*id.*, p. 136). Poder-se-ia concluir que Goldschmidt desconsidera completamente as críticas de Foucault e Derrida à “episteme clássica” que vimos no capítulo 1 da primeira parte deste trabalho. Bento Prado Jr, por sua vez, apresentou a partir delas (e contra elas) uma leitura nova de Rousseau, diferente da de Goldschmidt neste aspecto, pois a linguagem antecede a razão, a música antecede a gramática. Por outro lado, Milton Meira do Nascimento afirma o seguinte: “Não podemos nos esquecer de que os legisladores precisam recorrer a um código, à grande escala dos princípios do direito político, para não se enganarem no momento da formação do julgamento público, isto é, no momento de sua atuação sobre a opinião pública, para transformá-la no julgamento acertado com a ajuda do entendimento” (Nascimento, 1997, p. 101). Note que tanto Milton quanto Goldschmidt consideram que o esclarecimento é suficiente para o sucesso da obra legislativa, mas sabemos com Bento que este esclarecimento é impossível devido à concepção que Rousseau tem de linguagem. Usando a metáfora adotada por Bento, o esclarecimento seria “pictórico”, mas todo conhecimento é necessariamente “musical” por causa da interpretação. Esta é a questão deste trabalho.

5 Um paradoxo: o legislador sempre é o que não deveria ser. Uma contradição: o legislador histórico necessariamente contraria alguma exigência conceitual do legislador enquanto corpo do povo. Uma necessidade: o legislador é necessário porque a história é sempre decadente, os abusos particulares são inevitáveis, e ele exprime a

Já que as exigências teóricas para o legislador são definidas de tal forma que sua existência histórica real se torna impossível, pensar no legislador equivale a analisar a relação entre a teoria e a prática.⁶ Se a teoria abrange um sistema rigoroso (de oposições que discriminam o direito político e o direito natural), a prática depende de vontade e de artifício. Do ponto de vista estritamente racional, o legislador é dispensável, não deveria estar presente. Mas no jogo da vontade particular e da vontade geral com a vontade pública, a razão não é suficiente. Ora, se há vontade, é preciso conferir o que ela quer e verificar se o que ela quer fortalece ou enfraquece o soberano. O legislador entra na cena histórica para fortalecer o soberano, o mesmo papel com sinal invertido vai ter o “impostor” do *Discurso sobre a desigualdade* (o bom e o mau legislador respectivamente; Rousseau, 2D, II, p. 164). Por outro lado, do ponto de vista fundacional, o legislador é para o ser moral o que deus é para o ser natural: “o mecânico que inventa a máquina” (Rousseau, CS, II, 7, p. 381). O legislador é nesse caso a salvaguarda da liberdade, sem a qual a sociedade se torna um relógio e o homem, uma formiga.

Temos então a boa consciência do bom cidadão e os bons resultados do bom legislador. A questão pode ser simplificada da seguinte maneira: de um lado, para que os resultados sejam bons é preciso fortalecer o soberano, o interesse público e seu senso de utilidade pública, de outro, *todos* os instrumentos para obter estes resultados devem ser utilizados pelo legislador. Ora, estes instrumentos variam com o caso e com a situação. Por isso o legislador obedece *rigorosamente* aos critérios da retórica (antiga).

Uma vez que a existência histórica do legislador é sempre contraditória, é preciso que ele não agrave ainda mais as contradições que o tornam necessário, sem o que o soberano se dividiria. Como é a palavra que inaugura o soberano, é por meio da palavra que o

possibilidade de recuperação da liberdade pública (que ele redime e salva). Assim, a ação do legislador só se valoriza no futuro porque no presente ele sempre é o que não poderia ser.

6 Era este o objetivo de Luiz Roberto Salinas Fortes em seu doutorado, *Rousseau da teoria à prática* (Fortes, 1976).

soberano precisa ser salvo, mesmo quando algum tipo de violência for desencadeada.⁷

Vejam: a origem do soberano é convencional e não natural, portanto só meios convencionais introduzidos pela convenção poderão mantê-lo. Sabemos que a força não faz o direito, a loucura não faz o direito e que não há nenhuma autoridade natural na convenção (Cf. Rousseau, CS, I, 2, 3 e 4), então a natureza só permanece na convenção por meio do que possibilita (ou condiciona) a convenção, a saber, a liberdade e a perfectibilidade, ou melhor, a liberdade pública e a justiça. Em outras palavras, o que condiciona a convenção que cria o soberano é a igualdade e a liberdade expressas pelos princípios de equanimidade, de reciprocidade e de utilidade pública, que por sua vez decorrem da alienação da liberdade natural em favor da liberdade moral.⁸ Esta alienação, que é irreversível e consentida⁹, cria um jogo de oposições a partir da interação entre as vontades particulares e vontade geral. O processo é irreversível porque os homens adquirem consciência e se tornam seres morais. Resta então ao legislador reeducar o consentimento¹⁰. Ora, o instrumento de que o legislador dispõe é justamente a retórica, pela qual ele pode “conduzir sem violência e persuadir sem convencer”.¹¹

7 Num primeiro momento (abstrato), os homens são iguais e institui-se a força comum; depois a força comum retoricamente vira poder, então o poder vira força real e passa a dispensar a retórica. Primeiro poder real pela propriedade, depois poder legítimo com o governo, a seguir poder arbitrário com a tirania. É essa a política geral da história reproduzida no *Segundo discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, e por sua vez retomada na teoria do legislador. Donde uma regra geral: toda política é de ordem retórica, mesmo a “servidão voluntária”.

8 Princípios de igualdade, reciprocidade e utilidade em CS, II, caps. 2, 3 e 4 respectivamente. Alienação de liberdade em CS, I, 6.

9 Irreversibilidade em CS, I, 8: “Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant” (p. 364).

10 Assim, todos os instrumentos que permitem ao legislador agir sobre o consentimento sem interferir no que torna este consentimento possível (os bens e a pessoa de cada associado, isto é, os bens, a liberdade e a vida) são válidos. Estes instrumentos são o que condicionam o consentimento, a saber, a religião e a palavra por meio da retórica e da dialética (em sentido aristotélico).

11 O apoio à retórica é a divindade. Veja-se a citação completa - CS, II, 7: “Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité

Note com isso que a verdade não se impõe por si mesma: o recurso ao verossímil é indispensável, donde se conclui que a concepção retórica de Rousseau está diretamente presente em seu pensamento político. Nesse sentido, é um equívoco supor em Rousseau o ideal de transparência, o que pode ser conferido por sua concepção de linguagem (Cf. Prado Jr, 1998).

De fato, as exigências históricas do legislador são todas de ordem retórica, como se pode conferir em várias passagens. Em primeiro lugar, “a grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão”. Na *Arte retórica* (1375a-1376b), Aristóteles designa entre as provas não-técnicas a confiança que o orador inspira no auditório. Se o legislador não consegue mobilizar a confiança do povo, então ele não pode nem mesmo começar sua obra. Porém, só o futuro confirmará se sua confiança foi ou não traída: “o verdadeiro político admira nas suas instituições esse grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros” (Rousseau, CS, II, 7, p.384).

Em segundo lugar, “o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las” (Rousseau, CS, II, 8, p.384-5). O legislador precisa avaliar as condições do povo para avaliar se a liberdade é possível, pois é preciso que haja um ponto de partida comum, é preciso que haja uma vontade de liberdade que, por outro lado, pode estar irremediavelmente perdida. Ora, a persuasão retórica só é possível se há acordo nas premissas com o auditório, caso contrário não se pode nem mesmo começar. É a *psicagogia* do orador na retórica antiga (psicagogia é o encanto produzido pela palavra, análogo ao encanto musical, que só funciona se o ouvinte se deixa levar).

Em terceiro lugar, “a escolha do momento de instituição representa um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do legislador da de um tirano” (Rousseau, CS, II, 10, p.390). O senso de oportunidade (*kairos*, em grego) é fundamental para que os resultados sejam atingidos, caso contrário a proposição pode

qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre” (p. 383).

ser rejeitada por não ter sido compreendida, porque o povo ainda não está preparado ou predisposto a recebê-la.

Na passagem da teoria à prática, no momento em que o legislador enquanto corpo do povo desce do céu à terra e se torna um agente histórico, ele preenche rigorosamente todos os critérios do bom orador na retórica antiga. Em outras palavras, mesmo dotado de conhecimentos universais implicados nas condições da sociedade legítima (e do silogismo sistemático), seu papel histórico se determina pelas condições peculiares de uma sociedade singular (e dos entimemas retóricos). Dessa forma, a retórica está presente em todo o jogo da máquina política, já que, no limite, não há razão desinteressada nem interesse inexplicável.

Mesmo quando a retórica não está no jogo, ela está pressuposta (por exemplo, a servidão voluntária é resultado de uma retórica bem sucedida que se estabeleceu historicamente, como se vê no “pacto dos ricos” do *Discurso sobre a desigualdade*).

Uma vez que o legislador não deveria existir historicamente e que só o resultado dirá se ele foi bem sucedido (recuperação da liberdade pública, instituição duradoura), então não importa a prática adotada¹². Mesmo um legislador bem intencionado pode cair no caso de um reis tirano. Os comentadores divergem sobre os métodos do legislador, porém os exemplos que Rousseau oferece não permitem generalizações.

Salinas, por exemplo, considera que a reeducação política do povo carece de uma liderança esclarecida que disponha do uso da força para se impor, a “vanguarda” (em *Teoria e prática*, Fortes 1976, p.102-

12 Recorde-se que entre as provas não técnicas da retórica aristotélica (em *Retórica*, I, 1377a) está o testemunho obtido sob tortura, desde que o auditório aceite sua validade, portanto, a força e a violência se justificariam pelos resultados, sob determinadas condições, a saber, quando é necessário restituir as condições para que o povo seja capaz de reconhecer o que quer, que pense e aja por si mesmo etc. A história mostra circunstâncias bem sucedidas, por exemplo, Licurgo - um dos legisladores mais admirados por Rousseau - consultou o oráculo e confabulou com amigos, até que, como nos conta Plutarco, uma determinada ação política é decidida: “Chegado o momento favorável, ordenou aos trinta que escolhera entre os mais importantes que se dirigissem à praça pública ao nascer do dia, armados para impedir possíveis oposições” (Plutarco, 1991, t.1, p. 98).

3), a exemplo de Licurgo em Esparta. A iniciativa revolucionária seria então um instrumento paternalista para a recuperação da liberdade política. Temos basicamente dois caminhos: se a força se perpetuar como um meio para manter a vanguarda no poder, então a tirania está configurada; por outro lado, se a vanguarda se afasta no momento em que o povo resgata a capacidade de decisão há muito perdida - motivo pelo qual o processo revolucionário se impôs - então a vanguarda se caracteriza como um verdadeiro legislador. Com isso, o uso da força se justifica pelo resultado, a liberdade pública.

Outra alternativa oferece Milton Meira ao acentuar a “preservação da opinião pública” (em *Opinião pública e revolução*, Nascimento, 1989, p. 53-4) e da “memória dos tempos de fundação” (Nascimento, 1997, p. 99), isto é, o encantamento sem o uso da força, a exemplo de Moisés. A filosofia (ou a teologia) apresenta uma visão da origem que está acima dos fatos e conflitos e por isso pode auxiliar o legislador. Os princípios do direito descobertos pelo “escritor político” funcionam como uma “escala” a partir da qual o legislador age sobre a opinião pública. Os princípios são estabelecidos em nome do entendimento (imperativos categóricos), em nome de Deus (Mandamentos) ou em nome da natureza (axiomas) e devem garantir a liberdade pública.¹³ O mais importante é o consenso quanto à autoridade do legislador, sem a qual ele seria ignorado.

Raymond Polin, por sua vez, afirma que só a “educação do povo” (em *Política da solidão*, Polin, 1971, p. 234-6) pode garantir o compartilhamento do poder e o estabelecimento da solidariedade como o fim último do Estado. Como o legislador não é nem fundador nem soberano, só lhe resta a função de conselheiro. Cabe-lhe a sugestão de um quadro institucional a partir do qual as leis do Estado e as

¹³ De um lado, Milton afirma: “Em Rousseau não encontramos em nenhum momento a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-la a homens ignorantes e cheios de preconceitos” (Nascimento, 1989, p. 54). De outro, considera: “O escritor político, aquele que dá vida aos princípios do direito político, é a chave para a ação dos legisladores, pois é ali que irão encontrar os recursos para sua ação política concreta” (Nascimento, 1997, p. 101). Note que o contexto histórico e a linguagem pela qual os intelectuais ou os escritores políticos se exprimem é determinante para a ação do legislador.

virtudes dos cidadãos decorram livremente por si mesmas, da mesma forma que o preceptor do Emílio apenas propicia condições para que a boa natureza do aluno se desenvolva por si mesma. A sabedoria do legislador deve então se aplicar especialmente ao sistema de educação pública.

Já Pierre Burgelin atribui ao legislador uma capacidade pedagógica divina para operar uma metamorfose no povo, o “despotismo divino da razão” ou “razão incarnada dos povos” para produzir o milagre da virtude política (em *La philosophie de l'existence de Rousseau*, Burgelin, 1952, p. 560-5). Este milagre já se produziu com Licurgo e com Moisés e consiste na sabedoria de “só intervir com grande discernimento”, considerando o melhor possível e não um ideal inatingível. No mesmo sentido segue Bronislaw Baczko: o legislador é o “apóstolo da razão”, a imposição da razão sobre os conflitos, permitindo a “ultrapassagem dialética das antinomias e a transformação do mal em seu contrário” (em *Rousseau, solitude et communauté*, Baczko, 1974, p. 306-8). Para que as antinomias se objetivem em lei, realizando desta forma a liberdade, é preciso um legislador que esteja acima dos homens e ao mesmo tempo historicamente particularizado, abaixo de deus.

Por outro lado, na contracorrente deste otimismo da razão virtuosa, Alexis Philonenko afirma que a mediação entre a razão e a experiência, entre o dever ser e a realidade concreta, é o que o legislador enquanto “médico do mundo” tenta debalde considerar (em *Rousseau et la pensée du malheur*, Philonenko, 1984, t.3, p. 61-6). Como as aporias entre a teoria e a prática são incontáveis, somente a educação privada do Emílio pode impedir o inevitável fracasso na tentativa do legislador de criar uma nova maneira de pensar.

Tzvetan Todorov afirma que a “força racional” do legislador seria hobbesiana se não visasse a igualdade, por isso a razão legisladora deve primeiramente estabelecer a igualdade política. A dificuldade é que a tendência do homem ao abuso de poder causa a degeneração do igualitarismo em “totalitarismo”, donde o romantismo de Rousseau e sua frágil felicidade, “*frêle bonheur*” (em *Frêle bonheur, essai sur Rousseau*,

Todorov, 1985, p. 32-5). O que Todorov não notou é que o critério da educação pública não é a razão platônica (enquanto paradigma pictórico, diríamos acompanhando Bento), mas a liberdade comum (enquanto paradigma musical).

David Wisner afirma que a noção do legislador acompanha a mudança de atitude de Rousseau entre o *Segundo discurso* e as *Cartas escritas da montanha*, onde a crença na justiça social se transforma na ideia de liberdade humana e o legislador deixa de ser considerado em termos histórico-político e passa a ser visto em termos morais (em *The cult of legislator in France 1750-1830*, Wisner, 1997, p. 60-1). Roger Masters, após analisar a peculiaridade que a noção de Ciência adquire em Rousseau, mostra que a “ciência do legislador” na primeira versão do *Contrato social* se torna uma “arte” na versão final. Esta arte se manifesta como um conjunto de “máximas da ação política”. (em *The political philosophy of Rousseau*, Masters, 1976, p. 293 e p. 369 ss). Ora, em Rousseau tais máximas se configuram como um conjunto de regras da retórica antiga.

Embora estas perspectivas sejam interessantes apesar de sob alguns aspectos contrárias entre si, elas não são excludentes: todas são válidas desde que a liberdade pública enquanto resultado histórico obtido pela obra legislativa confirme sua eficácia e a durabilidade, sua lógica¹⁴. Ademais, isto nos permite observar que toda consideração sobre o método do legislador em Rousseau explicita a concepção de política do próprio comentador mais do que de Rousseau, já que toda análise de teoria política incorpora retoricamente seus objetivos.¹⁵

De qualquer forma, convém lembrar que é muito raro que o legislador seja bem sucedido na tentativa de reformar as leis de um Corpo Político decaído: “Desde que se estabelecem os costumes e se

14 Não se pretende concluir que “os fins justificam os meios”, pois os métodos do legislador (os “meios”) se inserem num quadro retórico de persuasão que tem a liberdade pública como fim. Como vimos, se não há liberdade, a retórica perde eficácia, o poder vira força e a autoridade legítima não se institui.

15 Um interessante artigo de Milton M. Nascimento mostra como os “fantasmas” dos autores também se manifestam em todo debate político (Nascimento, 1980). Tive oportunidade de mostrar como isso se refletiu num debate entre o próprio Milton e Salinas (Monteagudo, 1999).

enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico. Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhes arrancam a recordação do passado, não haja no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento — o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte. (...) Tais acontecimentos, no entanto, são raros; formam exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado” (Rousseau, CS, II, 8; p. 385).

Por outro lado, uma vez que a liberdade define o homem enquanto tal, há uma certa circularidade histórica que caracteriza a luta pela liberdade comum: “Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o Governo ou o aproximem da instituição legítima” (Rousseau, 2D, II; p. 187). Segundo Rousseau, o despotismo semeia a própria dissolução: “É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; (...) só a força mantinha [o déspota], só a força o derruba; todas as coisas se passam assim segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e frequentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade” (*id.*, p. 191).

Se esta leitura estiver correta, então os comentadores de Rousseau que dizem que seu pensamento só é apropriado ao mundo antigo ou a cidades pequenas (como se cidades pequenas nunca fossem tirânicas e repúblicas populosas nunca fossem democráticas), ou que ele se refere à liberdade antiga e ignora a liberdade moderna (como se a liberdade dependesse da história e não o contrário), ou que ele não admite nenhuma forma de representação no Estado, especialmente no Estado moderno (como se a democracia representativa liberal burguesa fosse a única forma possível de representação política), estão todos equivocados. De fato, o mundo antigo explicitava maior importância à retórica na política; nesse caso, como compreender elogios a alguns Estados modernos? A liberdade antiga difere da moderna, mas por que então propor a meritocracia na Polônia e defender a liberdade genebrina e holandesa? Rousseau rejeita a representação no poder legislativo, mas como compreender sua concepção de linguagem presente na definição de lei? Ora, o que se vê é a presença de uma concepção retórica de linguagem no pensamento político.

Os princípios do direito político definem assim o que é natural e o que é moral e político, o que é inquestionável porque verdadeiro e o que é historicamente estabelecido porque verossímil. Trata-se assim de uma máquina teórica para pensar a “sociedade pelos homens e os homens pela sociedade”, para pensar questões envolvidas em todo e qualquer problema humano. Não é ainda um panorama completo da história humana (como a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel) ou da origem material dos interesses (como *O capital* de Marx), nem se desvencilhou da transcendência divina da vida (como Nietzsche em *A genealogia da moral*), pois a história ainda está abstratamente amarrada à Providência Divina (de certa forma alienada). A história é decadente devido ao inevitável abuso das leis e ainda não é considerada sob o prisma do materialismo dialético. Todavia, sua crítica ao direito natural contribuiu definitivamente para isso. Mais que isso, ao mostrar que toda luta política é retórica, seja do lado bom ou do lado ruim, acentua o problema da análise da linguagem mais do que da razão. Por isso a apropriação kantiana de Rousseau, embora reconhecendo sua

força reflexiva, desviou o eixo do problema. Por isso também, de outro lado, os precursores do pós-modernismo voltaram-se ao problema da linguagem no iluminismo e tomaram Rousseau como *parti-pris*, sem se darem conta de que a verdade e a justiça estão preservadas, e por meio delas o caráter universalizante da questão.

Referências

- ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Paris, Belles-Lettres, 1932.
- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris, Mouton, 1974.
- BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris, PUF, 1952.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: Da Teoria à Prática*. São Paulo, Ática, 1976.
- GOLDSCHMIDT, Victor. "Rousseau et le droit". *Écrits, t.2 - Études de philosophie moderne*. Paris, Vrin, 1984.
- MASTERS, Roger. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton (New Jersey/EUA), Princeton University Press, 1976.
- MONTEAGUDO, Ricardo. "Uma querela filosófica na historiografia rousseauísta". *Cadernos de ética e filosofia política*, núm.1. São Paulo, Humanitas, 1999.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. "Rousseau, a Revolução e os nossos Fantasmas". *Discurso*, núm.13. São Paulo, 1980.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo, Nova Stella/EDUSP, 1989.
- NASCIMENTO, Milton Meira. "A teoria dos seres morais de Pufendorf". *Direito em debate*, núm.3. Ijuí, EdUnijuí, 1991.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. "O legislador e o escritor político, duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau". in: *Kriterion*, nº 96, dez/97. Belo Horizonte, 1997.
- PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur*. 3 tomos. Vrin, Paris, 1984.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas*. 5 volumes. São Paulo, Paumape, 1991.
- POLIN, Raymond. *La Politique de la Solitude, essai sur J.-J. Rousseau*. Paris, Sirey, 1971.
- PRADO Jr, Bento. "A força da voz e a violência das coisas". in: ROUSSEAU. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas, EdUnicamp, 1998.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Collection "Pléiade". 5 tomes. Paris, Gallimard, 1964-1995.

ROUSSEAU, J.-J. Obras. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, Abril, 1979.

ROUSSEAU, J.-J. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, J.-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia Moretto. Campinas, Edunicamp, 1998.

TODOROV, Tzvetan. *Frêle bonheur - Essai sur Rousseau*. Paris, Hachette, 1985.

WISNER, David A. *The cult of the legislator in France 1750-1830*. Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

CAPÍTULO 2

Os direitos do homem e as repúblicas democráticas

Adriana M. Maamari

Os escritos de Paine trazem consigo a eloquência republicana e plebeia, dirigindo-se a indivíduos pressupostos como livres e abertos às luzes e à simplicidade do presente. Esta perspectiva lançada sobre a humanidade liberta as sociedades do jugo de prescrições antigas, oriundas de gerações de homens já falecidos. Os mortos não poderiam ter nenhum direito sobre os vivos. Isto tem em vista diretamente a libertação da colônia americana da metrópole inglesa, no que tange à dívida externa. O problema dos impostos também é citado por ele e de maneira recorrente, conforme já vinha sendo reivindicado pelos colonos americanos que passaram a condicionar os pagamentos a que eram obrigados ao direito de estarem politicamente representados. Uma vez tendo direito a estes representantes, esta cobrança passaria a ser por eles controlada.

Paine demonstra toda a sua confiança no sistema representativo afirmando que este seria o melhor modo de assegurar que um governo fosse livre. O ideal de governo será, assim, o da democracia representativa, diferindo de qualquer outra possibilidade de conceber a democracia, como por exemplo encontramos em Rousseau, e também se afastando completamente do tipo de governo de “vigilância acusadora” implantado e conduzido por Robespierre. O regime representativo estaria adequado aos problemas próprios das vastas e igualitárias sociedades modernas.

No início da “Declaração dos Direitos do Homem”, Paine declara a importância dessa publicação por se constituir como a base para uma nova Constituição. Tal “Declaração” deve ser simples, para pessoas de entendimento medíocre, sem sutilezas, exposta com clareza suficiente que permita as revisões que poderão ser feitas no futuro. Trata-se, portanto, de um modelo aberto e inserido na história, não algo que pairasse sobre a humanidade como prescrições abstratas, imutáveis e eternas. No ideário político de Paine, são precisamente os aspectos

do governo ideal, republicano e democrático, em que os “Direitos do Homem” estão assegurados na medida que no seu conjunto consiste o fundamento da Constituição a ser redigida, eis o que procuraremos examinar no presente trabalho.

Luís XVI, ao partir, deixa um manifesto no qual ele se queixa do tratamento que vinha recebendo, recusa os decretos que teve que assinar sobre os Direitos do Homem ou a abolição dos privilégios e preconiza um retorno ao antigo regime.

Em primeiro de julho de 1791, Thomas Paine redige o Manifesto Republicano, endereçado a todos os cidadãos franceses. Ele é traduzido por Sophie de Condorcet e será assinado conjuntamente por Paine e Duchâtelet. O manifesto, impresso num formato grande, aparece às portas da Assembleia Nacional.

Paine escreve, em 20 de agosto de 1791, a *Carta e Declaração aos Amigos da Paz Universal e da Liberdade*, na qual mais uma vez afirma a importância da Revolução Francesa. No momento como o presente, quando deliberadas representações errôneas são assiduamente propagadas pelos partidários do poder arbitrário, e pelos advogados da obediência passiva e da Corte-Governo, devemos pensar que a isto se impõe o dever de declarar ao mundo nossos princípios, e os motivos da nossa conduta. A Revolução Francesa foi um evento glorioso e foi muita coisa para os homens ingleses e para todo o mundo.

Como homens, nós regozijamos com a liberdade de 25 milhões de nossos homens companheiros. Nós regozijamos desta perspectiva, como um magnífico exemplo para o mundo. Nós felicitamos a nação francesa por ter suprimido desde a raiz a tirania, e por criar um governo sobre o sagrado Direito do Homem hereditário – Direito que agora pertence a todos, e não a alguns mais do que para outros (Paine, 1971, p. 12).

Durante o mês de julho de 1791, a Assembleia Nacional se pronunciou pela inviolabilidade do rei e encobriu sua fuga a Varennes. A França, nesta época, não está voltada à república. Enquanto Paine espera que esta ideia seja aceita pelos franceses, parte para a Inglaterra a fim de preparar a segunda parte dos Direitos do Homem.

Na França, Paine foi eleito deputado à Convenção Nacional em dois departamentos, de Oise e de Pas-de-Calais, optando por este último. Participa, então, do “Comité des Neuf”, que está encarregado de escrever a Constituição do Ano II para a Nova República, o que resultará na mais democrática versão que o país já teve, contudo, sem jamais ter sido aplicada.

Um fato mudará radicalmente esta trajetória. Será o julgamento de Luís XVI, que começa em dezembro de 1792. O ex-monarca, que passa a ser chamado pelo nome de batismo Luís Capet por iniciativa de Paine, será por fim condenado à detenção e morte, sendo guilhotinado em 21 de janeiro de 1793. Durante o julgamento, Paine tenta salvá-lo da sentença de morte, quando explica publicamente seu voto diante da Convenção. Em linhas gerais, Paine enfatiza o seu compromisso incondicional com a República, o que já era um fato bastante difundido e conhecido por todos. Segue argumentando que tirar a vida de um monarca não seria o meio de garantir o governo republicano, mas que poderia implicar justamente o contrário, uma vez que existiam os sucessores ao trono e estes poderiam se sentir muito mais estimulados a tomarem o poder. Citava o exemplo da Inglaterra como um caso deste tipo, quando a execução de Charles I não impediu Charles II de se estabelecer sobre o seu trono.

Acerca de Luís XVI, este teria dois irmãos que eram condes de Provence e de Artois e poderiam muito bem, com a sua morte, ambicionar mais ainda a coroa. Paine também lembrava da ajuda que Luís XVI deu aos americanos e que, portanto, a sua execução não seria bem aceita entre eles. Ainda acrescentava que a morte do rei da França serviria como o pretexto que a Inglaterra precisava para entrar em guerra contra a França. Somado a todos esses motivos, estava também a atitude de compaixão que Paine naturalmente teria a um homem

desafortunado, seja ele amigo ou inimigo. A proposta que Paine lança à Convenção é a de que Luís Capet fosse preso durante todo o período da guerra e depois partisse em exílio aos Estados Unidos, juntamente com a sua família. Ainda defendia, no bojo deste julgamento, a implantação do fim da pena de morte na República francesa. Mas Paine é derrotado por 387 votos pela morte do Rei “*sans condition et sans sursis*” contra 334 votos a favor da “*détention ou la mort conditionnelle*”.

A posição vencedora é a de Robespierre, que, depois disso, torna-se inimigo de Paine. Os aliados de Paine são todos presos e Robespierre, aproveitando-se da entrada da Inglaterra em guerra contra a República francesa, faz com que a Convenção decreta a prisão de todos os Convencionais estrangeiros, ainda que Paine tivesse sido decretado cidadão francês em 1792, assim que chegou ao país.

Retomando Thomas Paine e nosso tema, na segunda parte dos Direitos do Homem, o autor busca distinguir-se das posições de La Fayette, seu amigo a quem até o livro é dedicado. É o que vemos nessa passagem:

Eu tenho o prazer de vos apresentar este tratado, reconhecendo os serviços que vós haveis prestado a minha bem-amada América. O único ponto sobre o qual nós nos diferenciamos não é sobre o princípio do governo, mas sobre os tempos. Eu creio que é injusto deixar os bons princípios em passos lentos. Isto que vós creiais realizar em quinze anos, eu creio que será possível mais rapidamente (Paine, 1908, v.5, Prefácio).

Para Paine, a época de introduzir os governos republicanos e democráticos é chegada, e não há nenhuma razão para acreditar que ainda seria preciso esperar por isso, como pensa La Fayette.

Ainda no Prefácio, ele explica que, após a publicação do primeiro tomo dos Direitos do Homem, espera, como prometido por M. Burke, uma comparação entre as duas constituições inglesa e francesa. Burke

havia declarado sobre a Francesa: “Semelhantes escritos só podem ser julgados e dignos de outra refutação pela justiça criminal” (Burke, 1969, p. 64). A isso, Paine responde: “Com efeito, o que só pode ser para o âmbito da justiça criminal é que quem condene um trabalho, deixe de ser, ele mesmo, quem virá a refutá-lo” (Paine, 1908, p. 12). E acrescenta que ele prefere ser o autor ao juiz ou aos jurados que o condenam. Aliás, não se pode dizer aos homens atualmente para não pensarem, para não lerem. As obras sobre os princípios do governo devem ser publicadas. Um júri de 12 homens não é competente para julgá-las, é a nação inteira que deve aprovar ou não semelhantes obras.

Na Introdução da Segunda Parte dos Direitos do Homem, seguida do Prefácio, Paine evoca o conceito de “Fronteira” no sentido americano do termo e o aplica em seguida à Europa de acordo com uma teoria universal de luta revolucionária. Os primeiros imigrantes na América, vindos de diferentes nações europeias, de diferentes religiões, reencontram-se no Novo Mundo, não como inimigos, mas como irmãos, lutando contra uma natureza selvagem. Cada homem vê seu semelhante não como seu adversário, mas como seu aliado na conquista do Oeste.

O governo fundado sobre uma teoria moral, um sistema de paz universal e sobre os direitos indissolúveis do homem, abrange no presente o oeste ao leste num impulso considerável. Esses progressos interessam não somente os simples indivíduos, mas as nações e eles prometem uma nova era à espécie humana (Paine, 1908, p. 2).

Paine inicia com uma digressão histórica sobre o nascimento do governo. A natureza fez do homem um ser social e a sociedade existe para satisfazer as suas necessidades. O governo só é necessário para reger o pequeno número de casos que não são de competência da sociedade, como a segurança das pessoas e dos bens. Isto faz com que, quanto mais os homens forem civilizados, menos necessidade

de governo eles tenham. Bastará ter algumas leis universalmente admitidas. O governo é uma associação nacional, atuando segundo os princípios da sociedade. Paine comenta então os antigos governos. Dirá que sua origem é uma violação aos princípios morais. Um bando de bandidos toma o poder de um grupo de homens. Seu chefe recebe o nome de monarca. Os chefes de bando tornados reis partilham o mundo, fazem a guerra, tornam seu poder hereditário e substituem a pilhagem pelo imposto.

Neste momento de sua exposição, Paine retoma sua controvérsia com o abade Sieyès sobre as monarquias hereditárias e as monarquias eletivas. Ele constata que a Polônia, que teve uma monarquia eletiva, encontrou menos problemas que outros países como a Espanha, onde as guerras de sucessão foram sangrentas. Para Paine, a monarquia hereditária é o pior dos sistemas. Ele compara com a possibilidade de existirem escritores ou sábios hereditários. Isto é tão absurdo quanto a hereditariedade real, que poderá ainda levar uma criança ou um imbecil ao poder.

Qual seria então, atualmente, a melhor forma de governo, se todas as monarquias estarão excluídas de sê-la, tanto quanto as pseudo repúblicas da Polônia e da Holanda, pois estão nas mãos de aristocracias hereditárias? Qual é a melhor forma de república para os países tornados demasiado grandes e populosos para se exercerem a democracia primitiva? Rejeitando então a monarquia e a aristocracia, por um lado, buscar-se-á, por outro lado, implantar a democracia representativa, como sublinha Rosanvallon, citando Paine:

A pura democracia teria a sociedade que se governaria sem a assistência de meios secundários; vinculando a representação à democracia, nós teríamos um sistema de governo capaz de abraçar e de reunir todos os diferentes interesses, a extensão do território e a população tão numerosos quanto ela possa ser (Rosanvallon, 2000, p. 64).

Uma constituição não é um ato de um governo, mas de um povo que faz um governo. Se este último não tem uma constituição, será um poder sem direito. O poder em uma nação é delegado ou tomado. Se for delegado, é considerado um depósito, se for tomado, configura-se como usurpação. Paine cita longamente o exemplo americano, sobretudo quanto à elaboração da Constituição da Pensilvânia. Ele introduz a noção de convenção, aqui explicada por Claude Fohlen:

O termo de Convenção é reservado na linguagem da época à Assembleia encarregada de redigir uma constituição. De onde deriva a Convenção da Filadélfia de 1787, e na França a Convenção de 1782, eleita para substituir a Constituição de 1791, após a queda da monarquia. Desde então, este termo mudou de sentido nos Estados Unidos, para designar as assembleias das partes destinadas a nomear os candidatos às eleições presidenciais (Fohlen, 1995, p. 56).

Paine retoma então a história da elaboração da Constituição Federal dos Estados Unidos de 1787. Ele compara a seguir, com ironia, esta Constituição com a que chamamos de constituição inglesa, sem que possa realmente ser considerada como a “Magna Carta”. Paine aborda os três poderes definidos por uma constituição digna desse nome: o Legislativo, o Executivo e o Judiciário. Contrariando Montesquieu, ele considera o Poder Judiciário como parte do Poder Executivo. Para resolver o dilema entre Poder Legislativo de duas câmaras como nos Estados Unidos, ou de uma só, como na França em 1791, ele propõe um sistema de uma câmara única, dividida em muitas sessões. Ele permanece prudente e aprova a existência, tanto na América, como na França, de processos de revisão das constituições, pois, dirá ele, é preciso sempre adotar as evoluções devidas à passagem do tempo.

A última parte deste livro é a que suscitou mais críticas, sobretudo do governo inglês. Ele aborda a questão social e propõe reformas fiscais fortes incômodas para a aristocracia inglesa. Paine

quer colocar em prática o princípio geral do governo que deve ser o “bem geral”. O governo inglês é injusto para os pobres e só favorece os ricos. Os ingleses, desde a idade média, submetidos às corporações que realizavam um trabalho artesanal, passando a coexistirem no século XVIII com outras formas de trabalho advindas da manufatura, estão representados na Câmara dos Comuns. A Câmara dos Lordes é a porta-voz da aristocracia privilegiada. O rei retira do povo uma soma enorme de recursos. É preciso corrigir este sistema diminuindo as despesas militares, os encargos inúteis e distribuindo melhor o saldo dos impostos.

Paine propõe então fixar uma locação de quatro livros por ano a cada criança de menos de quatorze anos para encorajar os pais a enviá-los à escola. Paine sugere dar também recursos aos idosos e às mulheres após o nascimento do filho e ao casal que acaba de se casar.

Após ter escrito sobre os Direitos do Homem de maneira a esclarecer os próprios filósofos, Paine propôs-se colocar seus princípios ao acesso do povo, de lhe fazer conhecer seus verdadeiros interesses, e de lhe evitar os preconceitos favoráveis a toda espécie de despotismo. Escreve *Sermões cívicos*, que serão seguidos de *Sermões religiosos*, e os consagra a esta útil empreitada. Ainda que sejam endereçados ao povo inglês, é fácil de ver que o autor, motivado por uma filantropia geral, escreve para todos os homens. Aparecerá a cada quinze dias, em Londres, um número destes Sermões.

Referências

- BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. London: Penguin Books, 1969.
- FOHLEN, Claude. *Jefferson à Paris*. Paris: Perrin, 1995.
- PAINE, Thomas. *Address and declaration of the friends of universal peace and liberty held at the thatched house tavern*. London: St. James's Street, 1791.08.20.
- PAINE, Thomas. *Writings of Thomas Paine*. Orf Daniel Edwin Wheeler, 1908. Preface of Rights of Mens Part Second, v. 5. Reproduced in electronic for by Bank of Wisdom, New York, 1998.
- ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée*. Paris: Gallimard, 2000.

CAPÍTULO 3

A democracia em uma casca de noz

André de Paiva Bonillo Fernandes

*Eu poderia viver preso numa
casca de noz e me sentir um
rei de espaços infinitos.*

*(Shakespeare, Hamlet, Ato
2, cena 2)*

1. A democracia e sua fronteira

Todas as democracias fechadas se parecem. As abertas o são cada uma a sua maneira.

O que seria necessário não apenas para implantar uma democracia, mas, sobretudo, efetivá-la e mantê-la? Sucessivas crises econômicas, programas de austeridades, reduções de direitos sociais, desemprego, preconceitos, racismos, discriminações, violências, abusos, corrupções, criminalidade, terrorismo, autoritarismos, fascismos, golpes, genocídios, guerras civis, pandemias, dentre outras situações que invadem o cotidiano, poderiam levar-nos à conclusão de que vivemos tempos sombrios, não fôssemos otimistas e acreditássemos que tudo ainda há de piorar muito antes de melhorar. Por que as promessas contidas nas Declarações de Direitos não se concretizaram? Se a democracia tem por base a liberdade e sua proteção, por que ela não viceja nas organizações políticas, sequer naquelas em que foi formalmente adotada?

Os estudos que se debruçam sobre a organização do Estado o fazem, comumente, pela óptica estrutural, sobretudo centradas na figura do soberano, ainda que, modernamente, a soberania seja definida como entidade coletiva fundamentada no povo, bloco indistinto, massa disforme sem individualidade e existência singular, mera fundamentação da validade da estrutura estatal e, ainda que seja destinatário do poder político, sua participação e importância

ficam restritas ao que se convencionou denominar cidadania, sempre enfatizada no aspecto eleitoral.

De forma alguma julgamos inútil tal esforço. Parece-nos, porém, que estudos que se dedicam não à do soberano, mas à óptica do súdito, do cidadão, da pessoa e sua importância dentro da ordem política têm sido exceção. Parece-nos, ainda, que estas têm uma importância singular, pois a própria organização política não existiria sem essa entidade.

Dois exceções notáveis são Étienne de La Boétie e Henri Bergson. La Boétie trata do tema do ponto de vista político, que denominaremos problema da autonomia, enquanto Bergson fora em caminho distinto e o situara no próprio movimento da vida como um todo.

Ao nos perguntarmos pelas fronteiras da democracia, o porquê de não ser adotada em mais países e, onde o é, não se efetiva ou tem dificuldades para se firmar, diremos que existe apenas uma fronteira, apenas um limite para a democracia. Para isso devemos compreender o que são a moral, a religião e as sociedades estáticas e dinâmicas.

2. Bergson e a democracia: ou da alma humana

Não é possível situar a discussão bergsoniana apenas no campo político tradicional. Sua obra é uma investigação sobre a vida em seu sentido mais amplo possível, mais uma investigação da alma humana, dentro do contexto da socialização, do que sobre um regime de Estado, e somente faria sentido no âmbito de uma teoria da vida (*cf.* Capello, 2017, p. 139).

Para Bergson, é da natureza da inteligência a função instrumental (*cf.* Bergson, 2005, p. 107); o homem é, sobretudo, *homo faber* (*cf.* Bergson, 2005, p. 143). A inteligência fabricadora (*cf.* Bergson, 2005, p. 179) cumpre sua tarefa por meio da representação artificial do tempo, transformando-o em meio homogêneo no qual tudo se desenvolveria, decompondo e justapondo em quantidade e extensão o movimento contínuo da duração. Transformado o tempo em meio homogêneo,

“realidade sem qualidade” (Bergson, 1988, p.69), igualando tempo a espaço,

toda a diferença é abolida entre a duração e a extensão, entre a sucessão e a simultaneidade; não há outro remédio senão proscrever a liberdade ou, se se respeita por escrúpulo moral, reconduzi-la com muitas atenções ao domínio intemporal das coisas em si, cujo limiar misterioso a nossa consciência não ultrapassa (Bergson, 1988, p. 163).

Primeiro indício do que conceituamos como autonomia: uma vez que a política tradicional se situa no campo do espaço e não da duração, a liberdade é proscrita e nela não tem lugar por não se fazer a distinção entre duração e extensão. Para Bergson, duração é

progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar. (...) o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá juntar-se, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora (Bergson, 2015, p. 13).

O indivíduo se reintegra na duração ao entrar em contato com seu eu profundo, com os estados profundos de consciência, ultrapassando seu eu superficial. A inteligência, porém, não é a única forma de se responder às necessidades da vida. A evolução levou a dois grandes ramos no reino animal, inteligência e instinto (cf. Bergson, 2005, p.104-5), não completamente distintos (cf. Bergson, 2005, p. 104-5). O instinto não suprime a inteligência, nem a inteligência o instinto. A intuição, que é entrevisão da duração, degradara-se para tornar instinto e “ficara hipnotizada pelo interesse da espécie, e aquilo que conservara de consciência tomara a forma de sonambulismo”; ainda assim,

subsistira uma franja de inteligência ao seu redor (cf. Bergson, 2005, p. 210). Mesmo no reino vegetal, a liberdade imanente à força evolutiva manifesta-se na criação de formas imprevistas, mas, uma vez criadas, repetem-se maquinalmente: “o indivíduo não escolhe” (Bergson, 2009, p. 19). A imutabilidade do instinto e da sociedade dos insetos não é absoluta, mas essencial, de modo que lapsos de inteligência e criação lhe são naturais, mas são como variações em torno de um tema (cf. Bergson, 2005, p. 107).

Ao contrário das outras sociedades, nas humanas a forma é variável e aberta a progressos e a natureza não impõe as regras por si, impõe apenas a necessidade de haver regras (cf. Bergson, 2005, p. 38). A vida é a inserção de liberdade e consciência na matéria: “a matéria é necessidade, a consciência é liberdade; porém, por mais que se oponham uma à outra, a vida acha um jeito de reconciliá-las” (Bergson, 2015, p. 21). O *élan*, o impulso criador, atravessa a matéria rumo à organização para torná-la instrumento de liberdade, mas a matéria enrola-se em torno da consciência, curva-a a seu próprio automatismo e a entorpece (cf. Bergson, 2009, p. 19).

O fechado e o aberto, o estático e o dinâmico, são imagens usadas por Bergson para explicar a tensão entre matéria e consciência, cuja fonte é a mesma: a vida. Desse modo, seja na religião, na moral ou na sociedade, haverá sempre duas tendências: uma à estagnação, outra ao movimento.

A sociedade humana, ao sair das mãos da natureza, assemelhar-se-ia, apesar de nunca ter existido concretamente, mais a um formigueiro do que aos grupos atuais:

A sociedade fechada é aquela cujos membros se mantêm entre si, indiferentes ao resto dos homens, sempre prontos a atacar ou a defenderem-se, em obediência a uma atitude de combate. (...) Mas se a natureza, precisamente porque nos fez inteligentes, nos deixou livres de escolher até um certo ponto o nosso tipo de organização social, impôs-nos

também que vivêssemos em sociedade. Uma força de direção constante, que está para a alma como o peso para o corpo, garante a coesão do grupo inclinando num mesmo sentido as vontades individuais. Tal é a obrigação moral (Bergson, 2005, p. 223).

Individual e social não se distinguem, pois indivíduo e sociedade estão recurvados sobre si mesmos: “a alma roda aqui em círculo. Está fechada” (Bergson, 2005, p. 46). Entretanto, organizadas as vontades livres, a sociedade passa a se comportar como um organismo e sua coesão é garantida por um sistema de hábitos, que assume a função do instinto. Cada hábito em particular responde a uma necessidade social, mas são todos contingentes. Alguns são hábitos de comando, a maioria de obediência, exercendo uma pressão sobre a vontade (*cf.* Bergson, 2005, p. 24): é o todo da obrigação (*cf.* Bergson, 2005, p. 23-4, 37).

Mas obrigação não é necessidade e inteligência não é instinto. Não existe obrigação se não houver liberdade (*cf.* Bergson, 2005, p. 39). Em cada obrigação está implicada a liberdade, mas a imperiosidade surge para afirmar a necessidade de haver obrigações, como um instinto virtual (*cf.* Bergson, 2005, p. 38), franja de instinto ao redor da inteligência, destinado a permitir uma certa latitude para a vida social, porém, não a ponto de pôr em risco sua própria estrutura (*cf.* Bergson, 2005, p. 60).

Dois são os principais perigos que a inteligência oferece à estabilidade da sociedade e da vida: as tendências dissolvente e deprimente.

Para progredir, a sociedade humana necessita da reflexão e da invenção, que demandam iniciativa individual. O estímulo a ela poderia desviar o foco de trabalho do social para o próprio indivíduo, aconselhando o egoísmo (*cf.* Bergson, 2005, p. 110). Acreditando-se autossuficiente e onipotente, a inteligência tende a dissolver a coesão social. Dotado de capacidade de reflexão, o humano é a única espécie que tem consciência da morte, e sua finitude lhe apareceria como algo

deprimente, um obstáculo à serenidade da natureza (cf. Bergson, 2005, p. 177).

Aquilo que permite a criação e a liberdade é também aquilo que pode virar-se contra si e interromper o impulso vital. A inteligência pode enfraquecer a vontade humana e diminuir seu apego à vida, a tal ponto que ameaça não apenas o indivíduo, pois “não se trata aqui de depressão individual, mas de uma depressão ‘biológica’ que atinge a espécie inteira. O homem como ser inteligente pode ser definido como uma *espécie doente*” (Lapoujade, 2017, p. 91, grifo do autor).

A natureza, entretanto, tende a constituir espécies viáveis (cf. Bergson, 2005, p. 180). Como faria para prevenir-se justamente dos perigos da atividade inteligente sem destruí-la? (cf. Bergson, 2005, p. 100). Para Lapoujade, tal problema

é biológico, antropológico, social ou político, segundo o nível em que o situarmos. Entretanto, ele não é relativo nem ao mundo social nem à história das religiões ou das civilizações. Sociedades e religiões são aqui apenas campos no interior dos quais o problema finalmente se atualiza. Uma vez mais, mesmo estando ali, não é nesse nível que ele se coloca (Lapoujade, 2017, p. 95).

A resposta da natureza é aquilo que surge do instinto virtual. Por um lado, a obrigação moral, o todo da obrigação. Por outro, a função fabuladora – tendência a crer –, que elabora as religiões (Bergson, 2005, p. 180). A religião é, ao mesmo tempo, reação defensiva à representação da inevitabilidade da morte (cf. Bergson, 2005, p. 118), ao esgarçamento dos laços sociais e do apego à vida (cf. Bergson, 2005, p. 180). A ênfase aqui não é no termo religião, mas na tendência a crer: crer, sim, em um credo religioso, mas também em notícias falsas, a crença de grupo, a crença de que algo, ou alguém, possa, em um passe de mágica e ao apertar de um gatilho, renovar os laços sociais, restaurar os valores tradicionais e resolver isso tudo que está aí.

Engana-se quem pense que a sociedade fechada diz respeito àquelas denominadas primitivas ou naturais. O natural, ao contrário, permanece extremamente vivo na sociedade civilizada (cf. Bergson, 2005, p. 40). Por mais sofisticadas que sejam, “nem por isso têm menos por essência compreender a cada momento um certo número de indivíduos e excluir outros” (Bergson, 2005, p. 40). Por mais que cresça, não alargamos a simpatia da família à pátria, e da pátria à humanidade por um processo contínuo (cf. Bergson, 2005, p. 41). Administrando egoísmos, a sociedade fechada está sempre pronta para a guerra: “ensimesmamento, coesão, hierarquia, autoridade absoluta do chefe, tudo isto significa disciplina, espírito de guerra” (Bergson, 2005, p. 136). A prontidão para a guerra é sua característica, é o seu natural, pois “o instinto guerreiro é tão forte que é o primeiro a aparecer quando rasgamos a crosta da civilização em busca da natureza” (Bergson, 2005, p. 237). Assim, quando em situação de conflito, “o homicídio e a pilhagem, do mesmo modo que a perfídia, a fraude e a mentira não se tornam simplesmente lícitos; passam a ser meritórios. Os beligerantes dirão como as feiticeiras de *Macbeth: fair is foul, and foul is fair*” (Bergson, 2005, p. 40). Desde que sejam cometidas para proteger o grupo, quaisquer atrocidades são justas. A fronteira, aqui, não é apenas territorial, mas, sobretudo, moral.

A natureza, todavia, abriu a porta não apenas ao seu crescimento (cf. Bergson, 2005, p. 230), abriu também, por meio do esforço e influência de personalidades privilegiadas, à sua transformação.

A democracia não é um regime querido imediatamente pela natureza, tendo aparecido apenas tardiamente na história. Ela é o único regime que transcende, pelo menos em intenções, a sociedade fechada. Ao atribuir direitos invioláveis ao homem, proclamar a liberdade e reclamar a igualdade, “reconcilia estas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que são irmãs, pondo acima de tudo a fraternidade” (Bergson, 2005, p. 234-5).

A vida poderia ter se contentado com as sociedades fechadas. Apresentariam a variedade permitida pela inteligência, mas não suscitariam o “sonho de uma sociedade única, compreendendo todos

os homens”, que não existe e pode mesmo não vir a existir. Mas a vida não se deteve. Se a espécie não pôde ser constituída de outra forma como um todo, surgiram almas privilegiadas que, num “impulso de amor”, escaparam dos círculos a que estavam conscritos e miraram toda a humanidade. Os círculos queridos pela natureza foram quebrados no dia em que o homem pôde se “reintegrar no impulso criador, impelindo em frente a natureza humana em vez de a deixar girar à volta sempre do mesmo lugar” (Bergson, 2005, p. 169-70).

Da sociedade à humanidade, do fechado ao aberto, do estático ao dinâmico, há a distância que “vai do finito ao indefinido” (Bergson, 2005, p. 41). Não se trata de uma diferença de grau: a diferença é de natureza, e é preciso um salto para transpô-la: na religião, que Bergson não identifica com nenhuma das seitas organizadas, é somente “através de Deus, em Deus, que a religião convida o homem a amar o gênero humano”, e, na filosofia, somente “através da Razão, na Razão por meio da qual todos comunicamos, que os filósofos nos fazem olhar a humanidade e nos mostram nela a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito”; “é uma outra moral, é um outro gênero de obrigação, que vem então sobrepor-se à pressão social” (Bergson, 2005, p. 42).

A moral fechada é tanto mais perfeita quanto possa ser traduzida em fórmulas impessoais, a moral aberta é tanto mais viva quanto encarne no exemplo de uma personalidade: na obrigação natural há pressão; na moral aberta, apelo (*cf.* Bergson, 2005, p. 43), aspiração que não se exerce pelo massacre ao indivíduo, mas por uma inclinação irresistível, por uma atmosfera de emoção que move, comove e propulsiona a ação (*cf.* Bergson, 2005, p. 53), obrigação sem coação (*cf.* Bergson, 2005, p. 54), exemplo que se deseja seguir.

A religião estática tem por finalidade proteger o humano dos perigos da inteligência, enlaçando-o na sociedade e nele mesmo, adicionando carga à pressão do dever; menos que inteligência, é infraintelectual. A religião dinâmica realiza as mesmas tarefas, mas num sentido distinto. O homem confunde-se com o impulso da vida e ama toda a humanidade; é inteligência alargada pela intuição que

subsiste ao seu redor: é supraintelectual (*cf.* Bergson, 2005, p. 160, 181); intuição que demanda um duplo esforço da inteligência: esforço de ultrapassar a si mesma para fora do campo representacional; esforço de atualizar e materializar a imagem entrevista nas “alternâncias rápidas de obscuridade e de luz” (Bergson, 2006, p. 29).

Por tais motivos, a inscrição do aberto no fechado depende de um indivíduo, “uma individualidade que transporia os limites marcados à espécie pela sua materialidade” (Bergson, 2005, p. 187, 224), buscando transformar a humanidade, é verdade, mas começando por modificar-se a si próprio através do exemplo (*cf.* Bergson, 2005, p. 202).

3. A democracia numa casca de noz

Mas “entre a alma fechada e a alma aberta há a alma que se abre” (Bergson, 2005, p. 65). Como não há, nem houve, sociedades humanas de funcionamento puramente orgânico e instintivo, a aspiração pura também é um esforço de abstração (*cf.* Bergson, 2005, p. 81). Sociedade estática e dinâmica, religião estática e dinâmica interpenetram-se. O todo da obrigação que demanda a ordem é infraintelectual, ao passo que a eficácia do apelo cuja força provém da emoção é supraintelectual; essas duas forças, que atingem “regiões diferentes da alma”, “projetam-se no plano intermédio (...) da inteligência” (Bergson, 2006, p. 33).

A sociedade aberta deveria compreender a humanidade como um todo, mas ela não pode se dar por via de alargamento e progressão. Rompido o círculo, imediatamente ele se fecha (*cf.* Bergson, 2005, p. 224). Por que novamente se fecha? A resposta não pode ser senão uma: pois as pessoas, os indivíduos concretos, resistem a empreender o salto para o aberto.

No século XVI, Étienne de La Boétie já adiantou a resposta: é o próprio cidadão quem dá poder ao tirano (*cf.* La Boétie, 1997, p. 52): é o próprio povo que se deixa oprimir, é o próprio povo que se escraviza, ainda que pelo voto, é o próprio povo que “decide pela falta de liberdade e prefere o jugo, é ele que aceita o seu mal, que o procura por todos os meios” (La Boétie, 1997, p. 21). La Boétie pergunta-se de

quem seriam os olhos que vigiam, as mãos que espancam e os pés que esmagam senão dos próprios cidadãos; pergunta de onde viria o seu poder, senão também deles próprios (cf. La Boétie, 1997, p. 25).

O tirano domina sempre por delegação, por tiranetes que se amontoam às suas franjas: tem quatro ou cinco servidores diretos, que têm seiscentos, que têm seis mil, com milhões abaixo, “agarrados à corda do tirano”, que se torna proveitosa a tantos quantos recebiam favores, ganhos, lucros e tenham suas vontades atendidas (cf. La Boétie, 1997, p. 50-1). O que não diria La Boétie se conhecesse as redes antissociais.

Seu maior espanto talvez seja o reconhecimento da falta de desejo pela liberdade (cf. La Boétie, 1997, p. 24): “que mais será preciso para possuir a liberdade do que simplesmente desejá-la? Se basta um ato de vontade, se basta desejá-la, que nação há que a considere assim tão cara ao obtê-la por simples desejo?” (La Boétie, 1997, p. 23).

Também Bergson notou esse comportamento. A sociedade constitui-se por um sistema de hábitos, alguns de comando, a maior parte obediência (cf. Bergson, 2005, p. 24). De um lado, comando absoluto; de outro, obediência absoluta. Nas sociedades humanas as funções sociais são distribuídas conforme um “dimorfismo” psíquico, apesar de nunca absoluto e irreduzível, havendo em “cada um de nós, ao mesmo tempo, um chefe que tem o instinto de comandar e um súdito que está pronto a obedecer, ainda que a segunda tendência prevaleça a ponto de se tornar única aparente entre a maioria dos homens” (Bergson, 2005, p. 232).

O que La Boétie entrevera no campo político, Bergson transportara para o próprio movimento da vida: se era o cidadão quem entregava sua autonomia política ao tirano, é a pessoa que não empreende o esforço para o aberto. E por que não o faz? Porque na maior parte do tempo, as pessoas não têm posse de si próprias, isto é, agem e estão em contato apenas por e com uma projeção exterior de si mesmos efetuada pela inteligência, uma representação espacial do eu, um eu social: “vivemos mais para o mundo exterior do que para nós;

falamos mais do que pensamos; ‘somos agidos’ mais do que agimos” (Bergson, 1988, p. 159).

A obrigação moral só existe a partir do momento em que o eu está inserido no tecido de outras personalidades exteriorizadas, que são eus sociais (*cf.* Bergson, 2005, p. 28). A existência quotidiana do indivíduo é traçada pela sociedade e é, igualmente, um fator de facilidades do ponto de vista cotidiano, pois não requer muito esforço perante as inúmeras decisões que são necessárias a todo momento (*cf.* Bergson, 2005, p. 31-2). O eu toca no mundo exterior apenas pela superfície, e, por isso, “a nossa vida psicológica superficial se desenrola num meio homogêneo sem que este modo de representação nos custe um grande esforço” (Bergson, 1988, p. 88). Some-se a isso o fato de que a vida social tem mais importância prática do que a existência interior e individual (*cf.* Bergson, 1988, p. 91) para se reconhecer que muitas de nossas ideias flutuam à superfície do eu, “como folhas mortas na água de um lago (...), como se lhe fossem exteriores” (Bergson, 1988, p. 94).

Surge, assim, uma espécie de eu dividido, como

uma sombra do eu projetada no espaço homogêneo. A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade senão através do símbolo. Como o eu, assim refractado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental (Bergson, 1988, p. 90).

Não há, contudo, dois eus diferentes. Há, sim, um eu profundo e um eu superficial; sendo uma única e mesma pessoa, eles “parecem durar da mesma maneira” (Bergson, 1988, p. 88). A vida consciente apresenta-se, portanto, sob duplo aspecto, conforme o eu que a percebe: de maneira imediata, pelo eu profundo, ou pela representação simbólica e espacial, pelo eu superficial (*cf.* Bergson, 1988, p. 95). É

imperativo, assim, diz Bergson, o reconhecimento de que há duas realidades de ordens diferentes: uma, heterogênea, das qualidades sensíveis, dos fatos da consciência; outra, homogênea, do espaço concebido pela inteligência humana, vazio de qualquer qualidade (cf. Bergson, 1988, p. 65, 69). A própria noção de tempo é concebida sob a forma de um meio indefinido e homogêneo no qual as ações se desenvolvem. Nesse sentido, não seria “senão o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa” (Bergson, 1988, p. 72), “sombra do eu projetada no espaço homogêneo” (Bergson, 1988, p. 89-90).

Chegamos então ao nosso ponto. Aquilo que se tem chamado de liberdade, em toda a história política, não seria mais do que liberdade em seu sentido fraco, em seu sentido de autonomia, em suma, a liberdade que existe na sociedade ligada ao instinto e, sobretudo, à inteligência. É a sua forma superficial, a forma com que a vida encontrou para manter o eu social nos limites da sociedade fechada, inclusive, e talvez sobretudo, em estados cujo regime é, ou pelo menos dizem ser, a democracia. A autonomia é exercida dentro de um quadro político e jurídico, e a pressão a recobre ante os atuais imperativos da publicidade e da eficiência, que demandam liberdade, criatividade e empreendedorismo, desde que se consuma determinado tipo de aparelho tecnológico, de vestuário, de alimentação, de estilo de vida: resumida, é a pressão de ser livre e ser único:

Forma-se aqui, no centro do próprio eu fundamental, um eu parasita que invadirá continuamente o outro. Muitos vivem assim, e morrem sem terem conhecido a verdadeira liberdade. (...) Com efeito, é da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental (Bergson, 1988, p. 117).

O equívoco da filosofia e da teoria política, não fosse disparate dizê-lo dessa forma e com essa pretensão, foi ter considerado que a

liberdade era desde já um dado e uma capacidade encontrados no espaço em comum da sociedade, portanto, exterior ao homem. Ainda que a liberdade fosse situada subjetivamente, ela não deixava de se reportar ao eu social e superficial. O esforço da liberdade era antes um esforço para conquistá-la, e não para se integrar a ela. Assim como a democracia, prestou-se muito bem à interjeição, ao protesto e à derrubada. Porém, “é menos fácil extrair delas uma indicação positiva do que se deve fazer” (Bergson, 2005, p. 236).

O que seria, portanto, a verdadeira liberdade?

Contanto que tenham atingido uma profundidade suficiente, (os sentimentos – forças que pesam sobre a alma) representam cada um a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles. (...) Se (...) toma os estados psicológicos com a coloração particular que revestem em determinada pessoa e que chega a cada um a partir do reflexo aos demais, então, não é necessário associar vários fatos de consciência para reconstituir a pessoa: toda ela se encontra num só deles, contanto que se saiba escolher. E a manifestação exterior deste estado interno será precisamente o que se chama um ato livre, porque só o eu será o seu autor, uma vez que ela exprimirá o eu total. Neste sentido, a liberdade não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe empresta, por vezes; admite graus. – Pois é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago. O eu, enquanto percebe um espaço homogêneo, apresenta uma certa superfície, e nela poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes (Bergson, 1988, p. 116).

A verdadeira liberdade admite graus, pois ela não pode ser encontrada em um dado exterior, ou mesmo interior, que se reporte

à inteligência. A liberdade está ligada, assim, à intuição, e depende, portanto, de um contato com o eu fundamental, mas que demanda um grande esforço de análise (cf. Bergson, 1988, p. 90) que, paradoxalmente, basta desviar “os olhos da sombra que nos segue, para entrarmos em nós mesmos” (Bergson, 1988, p. 160). Raramente se é livre, justamente porque os momentos em que se tem posse de si são raros:

a maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, não percebemos do nosso eu senão o seu fantasma descolorido, sombra que a pura duração projeta no espaço homogêneo. A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; “somos agidos” mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração (Bergson, 1988, p. 159).

Mesmo um ambiente de respeito aos direitos fundamentais e políticos em uma democracia não garante a verdadeira liberdade, pois podemos estar ainda em uma sociedade fechada. Por que são tão raros os atos livres? Em primeiro lugar, porque “abdicamos muitas vezes da nossa liberdade em circunstâncias mais graves e que, por inércia ou moleza, deixamos que este mesmo processo local se realize, quando toda a nossa personalidade deveria, por assim dizer, vibrar” (Bergson, 1988, p. 118). Em segundo lugar, porque a maior parte das ações diárias são levadas a termo pelo eu social (cf. Bergson, 1988, p. 118).

Além do mais, como só é verdadeiramente livre o ato que emana do eu, e a liberdade não é encontrada senão na qualidade da própria ação (cf. Bergson, 1988, p. 127), não podem ser distinguidas por caracteres exteriores. Ao contrário, a liberdade deve ser procurada e reconhecida no eu profundo, e não no espaço: “Não seria, pois, preciso dizer que a representação de uma certa posição se pode relacionar, na consciência, com a imagem de diferentes fins a atingir, mas sim que posições geometricamente idênticas se oferecem à consciência

do sujeito sob diferentes formas, consoante o fim representado” (Bergson, 1988, p. 113).

Por isso afirmamos que a liberdade se situa no campo da alma humana, de seus estados de consciência. Ela independe de circunstâncias exteriores e de regimes políticos. Obviamente não significa que a autonomia política seja de menor importância. A autonomia segue-se à liberdade, mas a liberdade não se segue à autonomia.

Para Hamlet, o mundo é uma prisão, não apenas física, mas, sobretudo, pelo pensamento. O príncipe dinamarquês era cativo de seu pensamento, isto é, de seu estado interno; e isso não pela ambição, mas pelo sentimento de dever, de precisar cumprir a vingança determinada pelo fantasma do pai, os papéis sociais a desempenhar, as medidas, os automatismos. Os sonhos que o aprisionavam eram, eles próprios, sombras que fixavam obrigações impostas exteriormente, que não movimentavam seus estados de consciência profundos, apenas a camada superficial aderida e solidificada no eu social, ou que ao menos perturbavam, mas não chegavam a romper a crosta. Hamlet tinha disso consciência. Podemos dizer, então, que era livre? Livre por escolher levar a cabo as imposições externas? Pensamos que não. Ele poderia ser livre, não fosse o domínio do eu superficial. Conversando com Rosencrantz e Guildenstern, o príncipe diz que a Dinamarca é uma prisão. Um amigo responde que, então, o mundo também é. “Uma grande prisão”, responde Hamlet, “onde há clausuras, celas e calabouços, sendo a Dinamarca uma das piores. (...) Ora, não será assim então para vocês; pois não existe nada de bom ou de mau que não seja assim pelo nosso pensamento. Para mim, é uma prisão”. O amigo devolve: “Ora, então é a sua ambição que a faz assim; é estreita demais para o seu espírito”. “Oh Deus”, diz o príncipe, “eu poderia viver preso numa casca de noz e me sentir um rei de espaços infinitos, se não fossem os maus sonhos que tenho”. O outro amigo, que se mantivera calado até então, diz que “Tais sonhos são decerto ambições, pois a própria essência do ambicioso não passa da sombra

de um sonho”. Mas Hamlet dá a palavra final: “Um sonho é, ele mesmo, apenas sombra” (Shakespeare, 2016, “Hamlet”, ato 2, cena 2, p. 410-1).

A única exigência da liberdade é a coincidência com o próprio eu profundo, que por sua vez é a ligação direta com a duração. Assim, também a liberdade se explica à semelhança do aberto: ela é aspiração. Os atos livres são raros porque são dependentes do esforço de ultrapassar a crosta do eu superficial; são raros porque dependem do esforço de retomar a ligação com o impulso vital; são raros porque dependem do esforço da inteligência em alargar-se na franja de intuição que a rodeia, lutando com seus próprios instrumentos para ultrapassar a si própria.

Nesse ponto poderíamos talvez considerar que a depressão biológica da espécie tenha prevalecido, afinal de contas a humanidade “não sabe suficientemente que seu futuro depende dela” (Bergson, 2005, p. 262). A nosso ver, como pensamos também haver sido a conclusão de Bergson, responderíamos que a doença da espécie não prevalecera, e o que há é motivo de esperança.

Talvez a magnitude do esforço envolvido em cada um desses estágios seja percebida apenas por aqueles que não estão inscritos no próprio movimento. Aquele que se move não sente o peso da tarefa a empreender; pelo contrário, aspira a ela:

digamos que este é doravante, para a alma, uma superabundância de vida. É um impulso imenso. É um ímpeto irresistível que a lança nos empreendimentos mais vastos. Uma serena exaltação de todas as suas faculdades faz com que ela veja grande e, por franca que seja, realize poderosamente. (...) Todavia, o esforço continua a ser indispensável, e o mesmo se diga da persistência e da perseverança. Mas vêm por si sós, desdobram-se por si mesmos numa alma ao mesmo tempo agente e “agida”, cuja liberdade coincide com a atividade divina. Representa um enorme dispêndio de energia, mas esta energia é fornecida ao mesmo tempo que requeri-

da, porque a superabundância de vitalidade que reclama corre de uma fonte que é a própria fonte da vida” (Bergson, 2005, p. 196).

Quais são, então, os limites da democracia? Apenas um, como já o dissemos. A própria pessoa. Mas “não acreditamos na fatalidade da história. Não há obstáculo que vontades suficientemente esforçadas não possam quebrar, se a isso se aplicarem a tempo” (Bergson, 2005, p. 244). É, portanto, por decisão do indivíduo que crimes são cometidos, preconceitos propagados, regimes depostos, regimes eleitos, autonomias tolhidas, direitos desrespeitados, suásticas cravadas em pele. Mas é também por decisão dele que tudo isso é deixado para trás.

A democracia se encontra, assim, envolta em uma casca de noz. A casca de noz do eu superficial, do eu social, exterior ao próprio ser humano. Melhor dizendo, esse limite não é propriamente o eu superficial, mas a decisão de nele permanecer. Conquanto seja natural, a sua manutenção ou a sua superação depende do próprio indivíduo, pois cabe a ele decidir a planta que irá regar e expor ao sol: a que continuará a lhe absorver o impulso vital, ou a que florescerá na liberdade.

Referências

- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015.
- CAPELLO, Maria Adriana Camargo. Democracia em 'As duas fontes da moral e da religião': resistência e aspiração. *Transformação*. (Marília) v.40, n.2, p.139-62, abr./jun., 2017.
- LA BOÉTIE, É. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad., pref. Manuel João Gomes. 2. ed. Lisboa: Antígona, 1997.
- LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*, 2. ed. Trad. Hortência Santos Lencastre. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- SHAKESPEARE, William. Hamlet. Trad. Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça e Bárbara Heliadora. In: *Tragédias e comédias sombrias*. Trad. Bárbara Heliadora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016. (Teatro completo, v.1).

CAPÍTULO 4

Fracasso do Estado hobbesiano segundo Carl Schmitt

Bruno Costa Simões

Antes de vir a público em 1938 com *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes: sentido e falência de um símbolo político*, Carl Schmitt apresentou em 1936, por ocasião dos trezentos anos do *Discurso do método* de Descartes, a conferência “O Estado como mecanismo em Hobbes e Descartes”, espécie de esboço para o estudo posterior sobre a simbologia do Leviatã. Na conferência, sob a rubrica da noção de *mecanismo*, Schmitt destaca os contornos da concepção de Estado em Hobbes à luz do feito cartesiano:

O próprio Descartes já havia revolucionado radicalmente todas as ideias sobre o homem, justamente ao conceber o corpo humano como um mecanismo: este foi o início da futura revolução técnico-industrial. Comparada com a mecanização do corpo humano, a do Estado é secundária e tem implicações menores. De fato, é possível, em si mesmo, conceber o Estado como um mecanismo artificial sem mecanizar analogamente o corpo humano; no entanto, a mecanização do Estado também pode ser uma imagem espelhada, ampliada, da concepção mecânica do corpo humano e, portanto, pode ser ainda mais evidente e assustadora, como é precisamente no caso de Hobbes (Schmitt, 1986, p. 47).

A trama conceitual é lida por Schmitt como ruptura com a tradição política. Na esteira do “homem como mecanismo animado” de Descartes que inaugura uma fundamentação do conhecimento, Hobbes pensou o Estado como mecanismo dotado de alma, identificada na “pessoa soberana que vem à existência graças à representação” (Schmitt, 1986, p. 50), cujo poder político corresponde, porém, a um componente operacional que, em meio às engrenagens da máquina

estatal, responde pelo funcionamento desse corpo artificial. O modelo do “grande homem-máquina [...] artificialmente manufaturado pelo homem” ancora a ordem política moderna. Eis, em linhas gerais, o ponto fraco do Estado pensado por Hobbes e que buscaremos retrair a partir de Schmitt.¹⁶

Por um lado, a junção da força assustadora de um monstro com a estrutura racional de uma máquina num mesmo ente pode equivaler a uma típica peça “nascida do fino senso de humor inglês” (um deus-máquina seria um oxímoro que, pela própria incompatibilidade de termos, teria a pretensão enganosa de causar apreensão em relação ao poder do Estado). Por outro, a imagem mítica desenvolvida a partir do “Livro de Jó” evidencia um desajuste entre a *maior força existente sobre a terra* e aquilo que Hobbes buscou fundamentar racionalmente, a saber, a unidade política. Não que o monstro desenhado no frontispício do *Leviatã* não desperte medo – ou, como diz Hobbes, temor respeitoso (*awe*) – mesmo em quem nunca o tenha lido; mas sim porque a letra do texto hobbesiano não faz jus à imagem e, de certa forma, não leva em conta o *sentido* do mito até as últimas consequências. A criação de um deus mortal em consonância com a renúncia feita pelos súditos a seu direito a todas as coisas torna o poder do Estado superior a todas as formas de resistência terrena e instaura uma ordem política efetivamente eficaz. Tal junção, porém, não só não foi “levada a sério [por Hobbes] nem de um ponto de vista conceitual nem de qualquer ponto de vista mítico ou demonológico” (Schmitt, 1986, p. 51), como fez germinar, naquilo que Hobbes pretendeu consolidar de modo inabalável, a semente da *falência* política sutilmente entrevista por Schmitt em plena ascensão do regime nazista.¹⁷

16 Schmitt C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, (1ª ed. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938 / 2a ed. Köln-Lövenich, Hohenheim, Verlag, 1982). Schmitt C. “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, in *Archiv für Rechts-und Sozialpolitik*, vol. 30, n. 4, pp. 622-32, 1936/1937. Para estes dois textos de Schmitt sobre Hobbes, utilizamos a edição italiana *Scritti su Thomas Hobbes*, Milão: Giuffrè Editore, 1986. Além disso, empregamos a notação *Leviatã* para indicar o monstro bíblico sob diversas manifestações, *Leviatã* para indicar a obra de Thomas Hobbes, e *Der Leviathan* para a obra de Carl Schmitt.

17 Por ora, não é objeto de minha leitura a relação entre obra e vida pública do autor. Destaco, tão-somente, que 1938 foi o início da queda de Schmitt como membro do

Hobbes se valeu da “imagem do Leviatã sem temor e sem respeito”; textualmente, fez pouquíssimas referências à besta mítica. Sob as vestes de uma criatura aterradora, cuja reverência é inferior apenas à do Deus onipotente, Hobbes planejou, por meio da “unidade racional de um Estado centralizado”, superar “o pluralismo medieval” e “a anarquia acarretada pelo direito de resistência” (Schmitt, 1986, p. 52), ao mesmo tempo que Hobbes teria combatido “a grande batalha contra a teologia política” (Schmitt, 1986, p. 72). A arma para tanto salienta-se, todavia, mais no título *Leviatã* do que no conteúdo da obra: a “impressão mítica” causada pelo nome não é amparada pela única citação que Hobbes faz da Bíblia onde o demônio é mencionado. Na totalidade da obra, para além da gravura no frontispício, Leviatã aparece apenas três vezes no corpo do texto: na Introdução¹⁸, no cap. 17 (“Das causas de uma república”)¹⁹ e no cap. 28 (“Das punições e recompensas”)²⁰.

Desde *O conceito do político* (1932), Schmitt ressalta a “mútua relação entre proteção e obediência”²¹ estabelecida pela concepção

nazismo, no qual se filiou em 1933 e vinha conquistando franca ascensão no papel de um *kronjurista* na elaboração de uma jurisprudência do Terceiro Reich. Depois de sua derrocada devido a ataques que a SS lançou contra ele por, segundo ele próprio, ter defendido a separação entre política e sociedade, depois da guerra e depois de responder a inquéritos criminais que quase o levaram a Nuremberg, Schmitt se permitirá traçar uma identificação do seu papel no nazismo com a do capitão de um navio negroiro “Benito Cereno” (do romance homônimo de Melville) sequestrado pelos escravos amotinados no navio, como se não bastasse a própria figura de Schmitt.

18 “Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (Hobbes, 2003, p. 11).

19 “É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa” (Hobbes, 2003, p. 147).

20 “Até aqui expus a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder do seu governante, ao qual comparei com o *Leviatã*, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, lhe chamou Rei dos Soberbos. *Não há nada na Terra*, disse ele, *que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira que nunca tenha medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os Filhos da Soberba*” (Hobbes, 2003, p. 271).

21 “Hobbes hat es (am Schluß der englischen Ausgabe von 1651, S. 396) als den eigentlichen Zwerck seines ‘Leviathan’ bezeichnet, die ‘mutual relation between Protection and Obedience’ den Menschen wieder vor Augen zu führen, deren unverbrüchliche

hobbesiana de Estado, pretendendo conferir, na sua gênese, um “importante monopólio”, qual seja, o de ser “sujeito único da política”, mas que vai perdendo suas prerrogativas conforme surgem novos sujeitos com ou completamente desprovidos de conteúdo estatal (*Staatsgehabe*) que, anunciando o fim do Estado europeu e da unidade entre político, jurídico e estatal, entram em disputa pela posição de titular da realidade política.²²

Na conferência sobre Descartes, Schmitt menciona alguns debates à sua época que veem em Hobbes a matriz do *Totalismus*, como um tutor do “bolchevismo, do fascismo e do nacional-socialismo”, ou ainda que o entendem como um “totalitário místico” (Schmitt, 1986, p. 49). Ora, se a hipótese levantada desde *O conceito do político* procede, de que novos sujeitos políticos com poderes indiretos põe em xeque a exclusividade do Estado como único sujeito político, o problema de tais interpretações, para Schmitt, é que elas negligenciam um mutualismo fulcral que caracteriza a política moderna: por mais que se pretenda absoluto, com uma exigência total de obediência para que seu comando seja eficaz, no fundo, o Estado se sustenta por se incumbir da proteção da sociedade, e tal condição, além de instaurar uma condição de dependência, é “incompatível com qualquer concepção de totalidade” (Schmitt, 1986, p. 52-53). É aqui que Schmitt entende haver um desequilíbrio:

Seria estranha uma filosofia política se o seu raciocínio político se reduzisse apenas ao fato de que pobres seres humanos, do medo total do estado de natureza, se refugassem no medo também total do

Beobachtung durch die menschliche Natur wie durch göttliches Recht gefordert werde.” (Schmitt, 1979, p. 53). Carlo Altini assinala que da edição do *Begriff* de 1927 para a de 1932, teria havido uma mitigação no modo como Hobbes é exaltado pelo jurista alemão, indo de “o maior pensador político, talvez o único verdadeiramente sistemático” para “um pensador político verdadeiramente grande e sistemático” (Altini, 2004, p. 69).

22 Do Prefácio à edição italiana de 1972, ver *Il concetto di “politico”*, apud ALTINI, 2004, p. 71.

domínio de um Moloch ou de um Golem (Schmitt, 1986, p. 52).

Tais entidades demoníacas equivaleriam, conforme seu emprego moderno, a uma domesticação do terror extremado de indivíduos que, por uma espécie de “milagre” – na provocação de Schmitt, uma “faísca de razão” –, transformam o medo generalizado acarretado pela insegurança em um medo exclusivo em relação a um novo deus. A renúncia dos súditos ao direito de resistência, que enseja a racionalização do medo, procede sob a égide do “funcionamento calculável” para com todos aqueles que obedecem ao Estado. Entretanto, se a segurança de seus membros estiver em risco, o “Deus mortal” deve fazer jus a seu epíteto, restando pouco, se é que algo, do quadro totalizante que se atribuía ao poder mítico do Leviatã que tudo engolfaria e coagiria no mundo dos conflitos humanos: não pode haver “unilateralidade” totalitária numa força política quando a proteção que oferece é parte integrante, ou mesmo cláusula pétreia, da obrigação de obediência.

Isso não descarta de todo nem compromete a totalidade. Ainda que esta possa decorrer de Hobbes, ela se refere não à impressão mítica incorporada na autoridade do governante, mas à “grande máquina”, remetendo-se ao reposicionamento de figuras teológicas que desde Hobbes sofreram a secularização do Estado moderno:

à totalidade de um poder estatal [centralizado] corresponde sempre a total responsabilidade de proteção e segurança dos cidadãos (...), a obediência (como de resto a renúncia a todo o direito de resistência) que este Deus pode pretender é apenas o correlato da proteção eficaz que Ele garante (Schmitt, 1986, p. 52).

No germe da racionalidade do Estado é possível entrever um radicalismo da afirmação do indivíduo, cujo interesse pela sua própria “existência física e terrena [mais segura e prolongada

possível]” resulta na realização do “fim mais importante e mais elevado” da construção do Estado hobbesiano. Ao caracterizar esse “pacto inteiramente individualista”, Schmitt chama atenção para uma “indecisão inerente” no estatuto teológico das representações do deus mortal – Deus, animal, máquina – que Hobbes confere ao seu *Leviatã* esperando resolvê-lo, como resultado final do pacto, por meio de “máquina animada pela pessoa soberano-representativa” (*eine von der souverän-repräsentativen Person beeselte Maschine*) (Schmitt, 1986, p. 83-84): a matéria da qual se parte para a construção do Estado são “indivíduos atomizados singulares [que] se encontram juntos, em seu medo, até que a luz do intelecto brilhe e um consenso se realize”; donde o que se alcança é um “pacto social”, não um “pacto de Estado”. Há, portanto, um descompasso entre o pressuposto e o resultado, que é “incomparavelmente maior” do que, constata Schmitt, “as forças somadas de todas as vontades individuais dos participantes” (Schmitt, 1986, p. 53).

Numa interpretação um tanto hermética, Schmitt reconhece que o medo “acumulado por indivíduos que tremem”, de fato, dá azo ao poder de um novo deus. Este, porém, se coloca não como “criação” humana, mas como “evocação”, transcendendo o pacto entre os membros do Estado, no sentido de não corresponder à soma das vontades individuais que determinariam a criação da forma da unidade do Estado, pois é a própria pessoa do soberano que a cria. Em vez de uma instância acessível e direta e da qual seus próprios criadores se valeriam para se proteger, Schmitt parece considerar, digamos, o ingresso de uma liturgia moderna na qual a sociedade dedicaria alguma fé como princípio e finalidade da sociedade civil gestada no medo (*Angst*) do estado de natureza:

Na condição ‘civil’ e ‘estatal’ todos os cidadãos do Estado têm assegurada a própria existência física; aqui reinam a paz (*Ruhe*), a segurança e a ordem. Esta é notadamente uma definição de polícia (*Polizei*). Estado moderno e a polícia moderna surgem

juntos; e a instituição mais essencial desse Estado de segurança (*Sicherheitsstaat*) é a polícia (Schmitt, 1986, p. 82-83).

A paz que o soberano se põe a efetivar, acrescenta Schmitt, não é defendida em nome de, nem “reconduzível” a Deus, pois é uma paz do criador (*Schöpfer*) soberano e, nesse sentido, é “exclusivamente terrena” – fruto de uma onipotência resultante das condições do pacto que como produto artificial (*Kunstprodukt*) de uma construção racional não deve nada senão à própria inteligência humana (Schmitt, 1986, p. 84). Ora, esse surgimento do representante dos súditos parece delimitar um novo lugar religioso, não como decorrência natural do consentimento, mas “por ocasião” dele.

Uma “transcendência jurídica” preside essa sutil acepção, sobre a qual Schmitt não entra em maior detalhe, mas que sem dúvida remete a seus enfrentamentos teóricos pregressos, como em *Teologia política* (1922), em que Schmitt assinala que os conceitos do Estado moderno são resultado de processos de secularização de conceitos teológicos, cujas racionalizações e aperfeiçoamentos históricos se dão sobretudo nos termos da *legalidade*, isto é, da “lei positiva”: que define o regramento político como um “modo positivista de operação do maquinário do Estado” (transformando este em “puro instrumento da lei”); ou que faz o legado de Hobbes resultar – seguindo uma paleta quase expressionista – numa ação política inócua, sem desígnios e sem propósito, a despeito de seu governante, onde cada um dos âmbitos do Estado (político, social, econômico, cultural) funciona por si mesmo, em suma: “nada aqui é verdadeiro; aqui tudo é comando” (Schmitt, 1986, p. 103). Desse modo, a transcendência no âmbito do direito fá-lo permanecer como uma ideia desligada do mundo, só conseguindo deixar de ser um pensamento abstrato – que por princípio não se realiza a partir de si mesmo – por intermédio do Estado.

O horizonte da secularização, típico da modernidade, inicia-se com a passagem da teologia no século XVI para a era da metafísica no século XVII, ou seja, no período da consolidação do Estado absolutista.

Nessa transição, pensa-se o Estado como instituição neutra em relação a conflitos da época, permitindo-lhe adquirir legitimidade e estabelecendo-se como forma política que realiza a passagem da transcendência do direito à imanência da máquina pública, impregnada de semelhanças formais com a teoria cristã. Mas se o domínio da imanência é onde as leis naturais e as causas mecânicas adquirem efetividade, no domínio político humano o mundo ordena-se juridicamente por normas cada vez mais abrangentes, sob ditames de um processo de automatização social, prescindindo-se da soberania, outrora instância decisória e responsável pela ação política.

Embora, para Schmitt, tal transcendência se dê apenas num sentido jurídico e não metafísico, este último é recuperado na concepção mecânica da política. O surgimento e incremento do método científico, graças ao qual a razão torna-se fundamento que dá inteligibilidade ao Estado, teve como contrapartida o afastamento contínuo do pensamento político dos propósitos da ação política e seus vínculos divinos, como a questão da adequação da justiça humana à divina, ou da forma pela qual obedecer ao soberano constituía um ato de obediência a Deus. A partir dos séculos XVIII (humanismo), XIX (economia) e XX (técnica), tais questões foram sendo direcionadas para os meios instrumentais que presidem o funcionamento do Estado. Assim, se, por um lado, a questão de um agrupamento humano obedecer a um governante designado por Deus perde relevância no imaginário moderno, por outro, a metafísica ressurgiu onde talvez menos se esperasse encontrá-la, valer dizer, na técnica. O aparelhamento do Estado moderno é o “primeiro produto da era da técnica”, diz Schmitt, a “precondição para a era tecnoindustrial que se seguiu”; esse mecanismo monumental de proteção destinado a preservar a existência dos que lhe obedecem “já é em si mesmo (...) um produto típico, de fato prototípico, dessa nova era” (Schmitt, 1986, p. 55, 56).

Schmitt emprega termos como transcendência e metafísica de modo temporalmente deslocado para reforçar a inconsistência de domínios que já não se esperaria mais subsistir. E o que se evidencia

é que, mesmo na plena imanência da funcionalidade da técnica do aparato burocrático-administrativo estatal, ainda se encontram princípios que se pretendem independentes de processos históricos a que qualquer realidade concreta estaria sujeita. O Deus moderno ancora-se num Estado mecanizado, cujos devotos devem obedecê-lo para sobreviver e alcançar uma vida satisfeita. Nesse sentido, a pessoa do soberano segue os traços desenhados no frontispício do *Leviatã* de Hobbes como “expressão da ideia barroca de representação” (Schmitt, 1986, p. 86), própria ao esplendor do absolutismo principesco do século dezessete – a exemplo de um Luís XIV na França que se alça como instância absoluta e se identifica com o próprio território da nação (Schmitt, 1986, p. 83) – mas que, no papel de “alma” do Estado, não compreende a totalidade de uma estrutura maior. O soberano é parte dessa estrutura e, como tal, é “simples componente de uma máquina construída pela arte humana”; uma vez que o “produto artificial do cálculo humano” é maior, o soberano não faz frente à “mecanização completa da ideia de Estado”. Na verdade, a própria “alma do grande homem se transformou numa parte da máquina” (Schmitt, 1986, p. 89).

Em *Der Leviathan*, o “posicionamento claro e seguro” de Hobbes em relação ao que ele teria evocado através do monstro se torna dúbio, e a clareza se desfigura: Hobbes não sabia o que estava fazendo ao se valer dessa figura bíblica (Schmitt, 1986, p. 71). Schmitt entende que os conflitos políticos sempre foram atravessados por uma “profunda percepção mítica”, em que nesses momentos de urgência o imaginário simboliza entidades sobrenaturais que presidem indiretamente os feitos combatentes, como transcendências que incorporam figurativamente a guerra travada em seu nome. A partir de Hobbes, porém, há uma guinada mitológica.

O filósofo inglês teria lançado mão de uma divindade cujo estatuto terreno, de um deus forjado pela criação humana, determina um novo horizonte político. Antes disso, com a teologia política, o poder político justificava-se por sua remissão ao desígnio divino. Com o *Leviatã*, o Estado moderno passa a ser fundado por homens que

almejam proteger-se da insídia e dos conflitos das paixões humanas, constatáveis mesmo no prelado eclesiástico, adversário contra o qual Hobbes dirige a “tese absolutista de que toda religião, à parte aquela de tempo em tempo prescrita ou permitida pelo Estado, é apenas superstição” (Schmitt, 1986, p. 49). A mudança histórica em questão salienta um importante contraste entre as figurações tradicionais do monstro e a que Hobbes concebe: nem baleia nem serpente nem dragão, como se costumava animalizar o Leviatã, ressaltando sua impulsividade incontida. Em Hobbes, todavia, é de um “homem majestoso” que se trata e que assume patamares “plurívocos” de “obra de arte”, de “animal artificial”, de “autômato” e de “máquina”, inapropriados, pois, à imagem mítica. No mesmo sentido, também é inadequado o “lobo” do estado de natureza que se transforma em cidadão “por um milagre do deus mortal” (Schmitt, 1986, p. 83): se o ponto de partida da “imagem do Leviatã no contexto intelectual e na estrutura conceitual e sistemática da teoria do Estado de Hobbes” é o “medo do estado de natureza”, nada impede que os futuros súditos, que deixam a natureza selvática, recorram à belicosidade lupina caso se vejam às voltas de novas ameaças (Schmitt, 1986, p. 82). Paire, assim, um recorrente desajuste entre as representações passadas do Leviatã e o “sentido unívoco” que Hobbes pretendia fazer vingar através da junção “deus, homem, animal e máquina” na unidade do Estado soberano.

Sob o mesmo diapasão, a ordem social elaborada em função do Estado anula qualquer forma de agrupamento humano progresso: toda e qualquer coletividade só pode ser pensada enquanto tal, isto é, enquanto circunscrição humana legítima, a partir da ideia de pacto. Se este se dá entre indivíduos atemorizados que experimentam uma “submissão incondicionada ao poder mais forte”; se a “inimizade lancinante” da *guerra de todos contra todos* é o aguilhão dessa história política moderna; enfim, se tudo isso procede, resta uma premissa insuperável do construto intelectual: “o pluralismo do ‘estado de natureza’ não pode ser transformado, dos conceitos analíticos desse racionalismo, em condição de unidade política pacificada, que é

conformada de maneira completamente diferente” (Schmitt, 1986, p. 85).

A evocação do poder terreno alçado à mais alta potência para restabelecer a unidade política – cindida à época de Hobbes pela aristocracia, pela Igreja e por tantas outras apropriações da Bíblia – divinizou a política mundana: o que se atrelou ao mito, no gesto hobbesiano de empregar uma imagem forte em resposta à ameaça da simbologia teológica, é tão-somente uma operacionalidade instrumental. O direito secular do soberano – que institucionalmente redundará no início do séc. XVIII na vigência da Igreja Nacional ou, simplesmente, anglicana – revida as pretensões papal, presbiteriana, puritana ou dos independentes de evocar Deus, e com isso não “deixa o conceito de ‘divindade’ a cargo de seus inimigos”.²³ Contudo, ao propor a distinção entre confissão pública (o que se assume oficialmente) e fé privada (a consciência inalcançável de cada qual), os poderes paraestatais adquirem uma legitimidade que progressivamente enfraquecerá a autoridade do Estado. Hobbes estaria aqui lançando as bases do processo de neutralização (*Neutralisierung*) sobre as quais será erigido o Estado burguês juridicamente estruturado que permanentemente entrará em conflitos com os poderes estatais.

Hobbes cita a Bíblia já no frontispício do *Leviatã – non est potestas super terram quae comparetur ei* (“sobre a terra não há poder que se lhe compare”) – para que não falte à sua doutrina política uma entidade divina que, a bem dizer, é pura imanência de uma forma política feita em vista da vida humana.

Em Hobbes o Estado não é inteiramente pessoa; a pessoa soberano-representativa é apenas a alma daquele ‘grande homem’ que é o Estado. Mas o pro-

23 Cf. Shelley Burt, *Virtue Transformed: Political Argument in England (1688-1740)* (Burt, 2006). Burt, que absolutamente não tem nada a ver com Schmitt, traça um painel complexo de institucionalização da Igreja da Inglaterra, defendendo que a superação dos conflitos religiosos do XVII se deram em grande medida pela institucionalização e decorrente secularização de preceitos religioso e dogmas confessionais que passaram a ser incorporados em políticas públicas por meio, por exemplo, das *Societies for Reformation of Manners* que se alastraram pela ilha na primeira metade do XVIII em vista de controlar e punir hábitos dissolutos da sociedade inglesa.

cesso de mecanização não é freado por esse personalismo (...). De fato, também esse elemento personalista está envolvido no processo de mecanização, e nele se perde. Na sua inteireza de corpo e alma, o Estado é um “*homo artificialis*” e, enquanto tal, uma máquina. É uma obra realizada por homens e, nesse sentido, matéria e artífice (...), máquina e construtor são a mesma coisa, isto é, homens. No resultado histórico final, o “grande homem” não pode se conservar como pessoa soberano-representativa: também ele era apenas produto da arte e inteligência humanas. O Leviatã não se torna outra coisa que uma grande máquina, um gigantesco mecanismo a serviço da existência física e terrena dos homens por ele dominados e protegidos (Schmitt, 1986, p. 86)

A extensa compilação do Leviatã feita por Schmitt não pretende ser uma “exposição filológica exaustiva”, mas inegavelmente está a serviço de ilustrar como essa mudança de significado do termo se reflete na própria mudança de concepção do Estado. Antes do *Leviatã* de Hobbes, o monstro assume feições de crocodilo, baleia, dragão, serpente, ou mesmo de figurações míticas asiáticas do diabo (Moloch e Golem). No XVII, representações cênicas, formas iconográficas e panfletos retratam-no como um “demônio”, embora a malignidade passada não contenha mais o significado “teológico medieval” de uma “realidade ontológica” e “perigosa”. Desde o XVI, o “espírito malvado” do Leviatã já é representado segundo um “espectro grotesco” tomado de “exageros fantasmagóricos”, tendendo cada vez mais ao “personagem humorístico”. Na Inglaterra, depois do livro de Hobbes, Leviatã é uma gíria referindo-se aos “grandes deste mundo ou lacaios rasteiros” que se viam acima do cidadão comum. Se, antes, tal figura conjurava forças míticas (demônios soberbos e espíritos malignos que desafiavam o poder divino), por vezes cunhada em brasões nos escudos de soldados em batalha (para trazer proteção e benevolência), a partir

de Hobbes, o monstro desvincula-se de uma “demonologia teológica” ou de uma “inimizade metafisicamente determinada” (Schmitt, 1986, p. 80-81) Seu emprego em Hobbes torna-se mais problemático tendo-se em conta a sua cara-metade. Se o Estado é o Leviatã, o seu principal adversário, a guerra civil, é o Behemoth, por vezes figurado como hipopótamo, toro ou elefante (hoje em dia como Godzilla ou como banda de rock), e que consiste na última obra política de Hobbes, um diálogo em que mestre e estudante rememoram eventos e causas da Guerra Civil inglesa. De predador, nas concepções primevas, o *Leviatã* de Hobbes se converte num aparelho que prenuncia a época da tecnologia a serviço da afirmação do poder mundano do Estado. Concebido para reprimir a insubordinação e estabelecer a paz, o paraíso terrestre de Hobbes não se concretizou na leitura schmittiana. Trata-se apenas de uma “lógica” de equilíbrio de forças, em que um vetor (polícia) não se dá sem o outro (anarquia); em que Estado e revolução são termos “sempre presentes e potencialmente sempre ativos”. Lobos rebeldes e indivíduos egoístas abandonam o estado de natureza e coexistem numa mesma coletividade: o “Estado é apenas uma guerra civil continuamente impedida por um grande poder. (...) O absolutismo estatal é repressor de um caos que, no seu núcleo, isto é, nos indivíduos, é irreprimível” (Schmitt, 1986, p. 77).

Símbolo de um poder divino secularizado, o Estado soberano de Hobbes exerce, afinal, uma função totalizante que abarca todas as esferas da atividade humana, embora, no interior de sua nova forma, contenha em germe a semente dos poderes indiretos que o desmembrarão. Em vez de representações demoníacas, aterradoras e eficazes, conjuminadas num poder político irresistível, a transcendência do positivismo jurídico – flor de obsessão de Schmitt – assumiu primazia frente ao personalismo do soberano.

A relação basilar entre “proteção e obediência”, ao mesmo tempo em que validou e tornou real o novo construto, também permitiu a abertura a ideais do “Estado constitucional burguês”. Se o Estado não protege seus membros, é ele próprio que deixa de existir. O poder político na modernidade só existe enquanto tal na medida em

que “absorve toda racionalidade e legalidade” e realiza as categorias de verdade e justiça em si mesmo, onde tudo aquilo que estiver fora dele, não sendo calculável, equivale à anomia do estado de natureza. Donde a imagem resgatada de *La Citta del Solle* (1602) de Tommaso Campanella: misto de ciência e magia em vista de uma sociedade ideal, a autonomia do Estado é alegorizada numa nave monumental tecnicamente perfeita e sem leme, para o qual o certo e o errado dizem respeito apenas ao encaixe de suas peças e engrenagens, guiada, mesmo sem destino, por uma autoridade absoluta que a faz funcionar. (Schmitt, 1986, p. 95-98) A ordem pública que agora se instaura não mais é dada, no sentido de recebida, preservada e perpetuada. Trata-se de um produto, obra da mediação entre transcendência e imanência: o que se executa decorre de um planejamento que, por sua vez, representa uma imagem racional de um mundo puramente imanente. Ora a ação do sujeito racional que representa a forma política segue o desígnio de uma vontade teórica que ao representar, também produz e também domina, um mundo político, porém, destituído de substância, mas que, por obra do homem, é capaz de recebê-la pela representação. Como sequela desses avanços, as pretendidas forças insidiosas, mitigadas por Hobbes na afirmação da superioridade do poder unificado do soberano, ressurgem sob os auspícios de bases jurídicas. Os “velhos adversários” ressurgem como “grupos de interesse”, “partidos políticos”, “sindicatos” e “organizações sociais”, ocupando legitimamente seus assentos no Parlamento para conter o monstro em seus arreios – poderes indiretos que se beneficiam do poder político, “esfaqueando” e “dividindo” entre si a carne da grande baleia.

A imagem do Leviatã não conseguiu destacar um inimigo de forma segura e unívoca, mas contribuiu, no final, para fazer sucumbir o pensamento da unidade política indivisível à ação destrutiva de poderes indiretos (*indirekte Gewalte*) exercidos a partir de dentro. [...] A cientificidade de Hobbes,

como todo racionalismo que termina na técnica (*Technick*), tem caráter ativista e exige um universo inteiramente constituído pelo trabalho consciente dos homens. (Schmitt, 1986, p. 131)

No lugar do Estado clássico europeu como sujeito único da política e depositário da soberania após séculos de luta entre poder temporal e espiritual, as forças predominantes foram as que se opuseram ao mostro marinho. Em vez do “símbolo impressionante” do Leviatã, é o monstro terrestre do Behemoth que foi secretamente conjurado. As forças invisíveis do mito extraído do Antigo Testamento, segundo Schmitt, não foram percebidas por Hobbes na sua ambiguidade. A racionalidade de seus argumentos sistemáticos usada na edificação de um Estado político acabado e tecnicamente perfeito não se mostrou afinada com o mito evocado. Inofensivo, o monarca instituído – que vive como “um tolo no paraíso terrestre” – transformou-se na autoridade de um sistema estatal juridicamente estruturado. A divinização de um construto secular voltou-se contra a própria criação humana:

Nenhum procedimento intelectual, por mais claro que seja, pode se manifestar contra a força de imagens míticas genuínas. A questão só pode surgir nesses termos se o caminho das forças míticas, na grande marcha do destino político, avança para o bem ou para o mal, na direção certa ou errada. Quem usa essa imagem mítica incorre facilmente na situação do mago que evoca poderes dos quais ele não está à altura nem com o braço nem com o olho nem por qualquer outro aspecto de sua força humana: ele corre o risco de encontrar, em vez de um aliado, um demônio impiedoso que o entrega a seus inimigos. (...) Todos os poderes indiretos, de outra forma mutuamente hostis, subitamente se uniram e se aliaram ‘para caçar a grande baleia’. Eles a abateram e arrancaram suas entranhas (Schmitt, 1986, p. 127-128).

Referências

- ALTINI, Carlo. *La storia della filosofia come filosofia politica: Carl Schmitt e Leo Strauss lettori de Thomas Hobbes*, Pisa: EDIZIONI ETS, 2004.
- BURTT, Shelley. *Virtue Transformed: Political Argument in England (1688-1740)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlim: Duncker & Humblot, 1979.
- SCHMITT, Carl. *Scritti su Thomas Hobbes*, Milão: Giuffrè Editore, 1986.
- McCORMICK, John P. "Teaching in Vain: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State" in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, 2017, pp. 269-290.

CAPÍTULO 5

Democracia e liberdade: trilhas arendtianas

Christina Miranda Ribas

1

Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt examina a progressiva erosão das classes e do sistema de partidos na Europa após a Primeira Guerra Mundial, bem como o papel das massas no advento do totalitarismo; nesse contexto, focaliza o fato de muitas pessoas terem sido, naquele período, invadidas por uma sensação de angústia, derivada da percepção da própria “desimportância e dispensabilidade”, a qual, paulatinamente, generalizou-se (cf. Arendt, 1989, p. 365). As maiorias, em cujo silêncio e pretensa neutralidade se apoiavam, para ela, os regimes democráticos, transformaram-se então

numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs; que, conseqüentemente, os mais respeitados, eloquentes e representativos membros da comunidade eram uns néscios e que as autoridades constituídas eram não apenas perniciosas mas também obtusas e desonestas (Arendt, 1989, p. 365).

Hoje, quando a percepção de uma crise da democracia se faz a cada dia mais intensa e multiplicam-se as profecias de sua derrocada, é um tanto assustador que esse tipo de desespero possa ser percebido um pouco por toda a parte. Na forma consagrada no século passado e que se tornou dominante, a democracia resultou da transformação na concepção de estado liberal, que passou a incluir, entre os direitos fundamentais, ao lado de direitos civis, também direitos políticos,

exigindo a progressiva universalização do sufrágio e elevando a princípio a tese da inevitabilidade da representação. Como assinala Norberto Bobbio, nesse sentido o estado liberal foi “o pressuposto (...) jurídico do estado democrático” (Bobbio, 1986, p. 20), ao menos na perspectiva de um liberalismo político no seio do qual surgiu a noção de estado de direito.

O sucesso histórico dessa vertente não elide, todavia, a multiplicidade de significados da palavra democracia; além do mais, o conteúdo emotivo do termo não é de ser menosprezado. A diversidade de diagnósticos em torno dos desafios e a ausência de consenso sobre eventuais soluções indicam um desacordo que, embora inclua questões teóricas antigas e profundas, a elas não se resume. Para Bobbio, entendendo a democracia como contraposta às formas de governo autocráticas, um consenso possível dar-se-ia em torno de seu conteúdo mínimo, um método para tomada de decisões, ou “um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (Bobbio, 1986, p. 12), constituindo-se, nesse sentido, no próprio fundamento de legitimidade do poder. Ora, na teoria jurídica do século XX, marcada pelo domínio das correntes positivistas, nas suas variadas vertentes, consagrou-se a tese de que “um poder é considerado legítimo quando quem o detém o exerce a justo título, e o exerce a justo título enquanto for autorizado por uma norma ou por um conjunto de normas gerais que estabeleçam quem, em uma determinada comunidade, tem o direito de comandar e de ter seus comandos obedecidos” (Bobbio, 2000, p. 235). É por essa via que se dá aquela transformação da “força em direito e [d]a obediência em dever” (Rousseau, 1996, p. 12), nuclear na própria concepção de legitimidade. Aparece aqui o tema clássico do fundamento do poder – pressupondo a distinção entre governantes e governados e a relação comando/obediência. Max Weber vai relacionar a legitimidade à “capacidade dos governantes e de seus aparatos de obter obediência” (Bobbio, 2000, p. 137), requisito para a própria constituição do Estado, conferindo-lhe alguma durabilidade. A legitimidade aí, assume “um caráter subjetivo,

isto é, parte do comportamento do sujeito legitimante em relação ao poder a ser legitimado” (Bobbio, 2000, p. 145), traduzindo-se numa crença dos governados na legitimidade da dominação, que pode derivar-se da tradição, do carisma ou da legalidade. Seja qual for a resposta que se dê ao problema da legitimidade do poder, “permanece (...) o fato de que se recorre à noção de legitimidade para dar uma justificação do poder político, para diferenciar o poder político, como poder juridicamente fundado, das várias formas de poder de fato” (Bobbio, 2000, p. 234). Nessa perspectiva, que encontra sua principal formulação jurídica na obra de Hans Kelsen – para quem o Estado é uma ordem monopolista e coativa da conduta humana, “uma ordem jurídica relativamente centralizada” (Kelsen, 1987, p. 302) – legalidade e legitimidade se sobrepõem e se confundem. A ordem jurídica é produto do poder político e este é por ela legitimada (cf. Bobbio, 2000, p. 234). Essa solução vai encontrar uma espécie de acabamento na amálgama entre legitimidade e democracia; a noção de soberania popular vai se constituir, a um só tempo, na origem do direito e na fonte de legitimidade do poder, que tem sido pensado, quase que invariavelmente, sob o signo da dominação.

Tal nexos entre a democracia e a legitimidade, entretanto, parece perder-se nos meandros de sistemas de representação que operam sob presunções dia a dia mais insustentáveis. Não apenas se exacerbam antigos e recorrentes problemas dos regimes democráticos representativos - desde as intermináveis controvérsias sobre os critérios de representação até a escassez de alternativas reais, passando pela formação e manipulação de opinião pública e pelo progressivo distanciamento entre representantes e representados; na experiência presente, é como se a própria ideia de um governo do povo fosse sendo paulatinamente soterrada por mecanismos que supervalorizam os formalismos e resumem-se aos periódicos e cada vez mais performáticos rituais eleitorais. Arendt, aliás, criticara fortemente o que, para ela, já se configurava num *despotismo eleitoral*, contestando a tese da representatividade de um sistema de partidos no qual “o eleitor pode apenas apoiar ou se recusar a ratificar uma

escolha que (...) é feita sem sua participação” (Arendt, 1990a, p. 220-1), um sistema que não se preocupa “nem mesmo com abusos flagrantes, tais como a introdução, na política, dos métodos da Avenida Madison, através dos quais o relacionamento entre representante e eleitor é transformado num negócio de compra e venda” (Arendt, 1990a, p. 221). Além do mais, o diálogo entre representantes e representados, quando existe, nunca é um diálogo entre iguais (cf. Arendt, 1990b, p. 277), pressupondo a hierarquia implícita na própria noção corrente de poder político; a representação acaba significando pouco mais do que autopreservação.

A democracia assim reduzida evidentemente não é capaz de proporcionar “um espaço público mais amplo que a urna de votação” nem de dar às pessoas outras oportunidades de ter sua “voz... ouvida em público a não ser nos dias de eleição” (Arendt, 1990b, p. 253). Para Hannah Arendt, a adesão das massas ao totalitarismo, na primeira metade do século XX, já havia destruído o que ela chamou de ilusões da democracia. Por um lado, demonstrava que, implícita na constatação de que as massas supostamente indiferentes em relação à política poderiam constituir a maioria da população, estava a circunstância de que “uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria” (Arendt, 1989, p. 362). Além do mais, a própria crença na neutralidade e indiferença das massas caiu por terra, uma vez que se evidenciou “que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país” (Arendt, 1989).

2

Não deixa de ser curioso, embora não surpreendente, que a crise ocorra precisamente no momento histórico em que há maior consenso sobre a desejabilidade da democracia, a qual, transformando-se em uma espécie de *slogan*, ou palavra de ordem, acaba esvaziada de conteúdo, a um só tempo exaltada e desprezada. Para compreender

essa crise, nos marcos do pensamento de Hannah Arendt, é preciso inseri-la no contexto mais amplo da crise da própria política.

Ao analisar a progressiva indistinção, consumada na modernidade, entre a esfera que na antiguidade era pensada como pública e a esfera privada, Hannah Arendt mostra como a política foi lidando, cada vez mais, com os imperativos da sobrevivência, com as necessidades da vida biológica (cf. Arendt, 2010, *passim*). Para ela, em tese que se tornou célebre, a Antiguidade distinguia, na vida ativa, três atividades humanas, a ação, a obra e o trabalho. O trabalho exercia-se na *oikia* ou casa, onde se reconhecia o governo de um só; era o reino da necessidade, ligado às exigências da condição animal do homem: alimentar-se, repousar, procriar. Era, portanto, a esfera privada (de *privus*, *estar privado de*), na qual o homem, como *animal laborans*, buscava os meios necessários à sobrevivência. O trabalho tem a ver com o processo ininterrupto de produção de bens de consumo, isto é, daqueles bens destinados a integrarem-se no corpo após a sua produção, não tendo permanência no mundo. Na casa, o anseio de sobrevivência dominava de tal forma que a vida era limitada a seu próprio processo biológico. O espaço privado não era o espaço da liberdade; todos aí estavam sob a coação da necessidade. Os cidadãos tinham o privilégio de libertar-se dessa condição, exercendo na *polis* sua atividade. O governo de um só, típico da esfera privada, era incompatível com a esfera pública. Nela se reconhecia o governo de muitos. O cidadão era visto como um igual entre iguais e, na esfera pública, sua atividade era livre. Essa atividade era a ação, fugaz e fútil: um contínuo sem finalidade pré-concebida. O terreno da ação, o espaço do *politikon zoon*, era o espaço da dignificação do homem, do encontro de homens livres que se governavam. Entre a ação e o trabalho achava-se a obra, dominada pela relação meio/fim, com um termo previsível: o produto ou bem de uso. O produto, ao contrário do resultado do trabalho, adquire permanência no mundo; o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: tudo o que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas. O espaço da obra é o espaço do *homo faber*, que constrói um mundo que lhe

é próprio. O fazer tem em si a nota da violência. A liberação das necessidades – que pressupunha domínio sobre outros homens – era fenômeno pré-político. O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante a palavra e a persuasão, e não através da força ou da violência. Por isso a ação e o discurso são as atividades políticas por excelência (cf. Arendt, 2010, *passim*).

A ascensão da esfera social, consumada na era moderna, borrou a antiga distinção entre o público e o privado, de tal modo que a política foi sendo relacionada cada vez mais à garantia de segurança e aos imperativos de sobrevivência. Os princípios políticos foram transformados em valores (cf. Arendt, 1990b, p. 223) e as relações humanas passaram a ser compreendidas com base em critérios de mercado; a vida política foi conquistada pelas questões econômicas e o governo transformou-se no gestor do processo vital da espécie (cf. Arendt, 2010, p. 37). A experiência da perda do mundo e da perda da política, descrita por Arendt em termos de uma vitória, primeiro, *do homo faber*, que concebe a ação como instrumental, sempre um meio para um fim, e, depois, do *animal laborans*, voltado para a satisfação das necessidades vitais, chegou ao paroxismo quando tal satisfação – de resto parte essencial da condição humana – tornou-se, na sociedade de consumo, o centro de todas as preocupações.

Hoje é possível observar que a esfera econômica de algum modo vai escapando da política, na medida em que a dinâmica do capitalismo financeiro parece incompatível com as estruturas do Estado. É como se o Estado moderno, criado à semelhança da empresa capitalista – enquanto aparato burocrático que procurava responder as reivindicações de calculabilidade, previsibilidade, segurança, tendo no direito o seu grande instrumento – se tornasse obsoleto diante de uma economia transnacionalizada, bem como da compressão espacial e temporal que as novas tecnologias impõem. José Eduardo Faria, propondo-se a pensar o direito em sua relação com a economia, já há algum tempo vem focalizando os processos de desconstitucionalização, deslegalização e desregulação que se multiplicam no mundo contemporâneo. Para ele, a democracia,

pensada como uma forma de controle político valendo-se de uma base territorial, aparece como disfuncional diante da produção de políticas econômicas e monetárias por organismos multilaterais, internacionais ou supranacionais. Além disso, o tempo da democracia é um tempo diferido, exigindo o processo legislativo, o devido processo legal, vistos cada vez mais como incompatíveis com o tempo real de um sistema financeiro desterritorializado e policêntrico (cf. Faria, 2009, *passim*). O estado gestor da economia torna-se um tropeço no caminho do capitalismo financeiro, mesmo diante de um direito cada vez mais inserido, como afirma Ferraz Júnior, na lógica do consumo (cf. Ferraz Júnior, 1988, p. 31).

A situação vai se deteriorando a tal ponto que os governos ditos democráticos parecem igualmente incapazes de fazer frente à onda de violência e irracionalismo pré-modernos da nossa era tantas vezes dita pós-moderna. O ser humano, que conseguiu realizar muito do que parecia impossível, mediante sucessivas e potencialmente ilimitadas possibilidades científicas e tecnológicas, encontra-se, contudo, num mundo no qual é possível observar-se a retração das expectativas e dos projetos de implementação das promessas de liberdade, igualdade e paz.

É como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite fazer o ‘impossível’, sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível, que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de não mais sermos capazes de atender adequadamente às nossas necessidades cotidianas (Arendt, 1994, p. 62).

Tal circunstância de certo modo faz ressuscitar, no senso comum, a antiga desconfiança de tantos grandes pensadores em relação à democracia. Rousseau, para dar um exemplo significativo entre os muitos possíveis, chegou a afirmar que, “no rigor da acepção,

nunca existiu verdadeira democracia, nem existirá” (Rousseau, 1996, p. 83), considerando-a o governo ideal para “um povo de deuses” (Rousseau, 1996, p. 84). Essa desconfiança pode ser relacionada, para Hannah Arendt, à recusa a conceder à esfera política o *thaumazein*, o espanto do qual brota toda a filosofia (cf. Arendt, 1993a, p. 112). Para ela, a tradição de pensamento filosófico lida mal com a política, pelo menos desde que Platão, decepcionado com a democracia ateniense, por conta da condenação de Sócrates, procurou submeter as questões humanas a padrões absolutos, a respeito dos quais não se poderia persuadir a multidão e que eram, além do mais, incomunicáveis. A distinção entre a vida contemplativa, exigida pela atividade filosófica, e a vida ativa, na qual se insere a política, foi pensada em termos de uma superioridade da vida contemplativa. Na concepção grega, o *sophos* ocupa-se com as coisas eternas – por definição não humanas e não políticas – buscando a verdade em solidão e isolamento. A filosofia aí se ocupa do homem no singular, ao passo que a política pressupõe, para Arendt, a condição humana da pluralidade, o fato de que não é o ser humano, mas são os seres humanos que habitam o mundo. A cisão entre os que pensam e os que agem, para ela, ganha consistência teórica a partir dessa espécie de trauma ocasionado à *polis* pela morte de Sócrates, levando Platão a concluir que, não sendo possível mostrar aos homens a verdade, a única alternativa que permitiria ao filósofo preservar seu modo de vida – e, no limite, a própria vida – seria governar (cf. Arendt, 1993d, p. 68). Essa perspectiva se colou no modo de conceber a política de tal modo – não só na suposição de que os mais sábios deveriam governar, que aparece em várias configurações no decorrer do tempo (déspotas esclarecidos, democracia das elites, vanguardas iluminadas), mas também, de forma mais profunda, na própria concepção da relação política como relação entre desiguais. Para Arendt, o filósofo, na tradição inaugurada por Platão, que ela rejeita, “não aceita as condições sob os quais a vida foi dada ao homem” (Arendt, 1993b, p. 32), o fato de que os seres humanos são “co-autores de um mundo comum” tendo de enfrentar a “melancólica contingência” dessa situação (Arendt, 1993b, p. 34). Ela vê essa

conclusão como trágica porque a política é marcada, inexoravelmente, pela contingência e relatividade. Nos assuntos humanos, nenhum absoluto é possível.

3

Para Hannah Arendt, uma crise aparece quando não se dispõe mais de respostas dadas pela tradição e ainda válidas, e se torna um problema quando procuramos responder a ela com conceitos, que, uma vez perdida a experiência que lhes subjaz, tornam-se desprovidos de significado (*cf.* Arendt, 1992, p. 223). Ela insiste no significado da experiência para o pensamento, da qual ele deve emergir e à qual deve permanecer vinculado (Arendt, 1992, p. 41).

Para ela, se a política tem algum sentido, ainda, (e de fato essa é, para nós talvez mais do nunca, uma questão em aberto), esse sentido é a liberdade. A liberdade, em Arendt, é a própria razão de ser da política. Contrariando toda a tradição, Arendt vê a liberdade como a experiência que constitui o próprio sentido da política (*cf.* Arendt, 1992, p. 192), tendo sido vivenciada em alguns momentos na Antiguidade clássica, no convívio entre homens livres que se governavam (*cf.* Arendt, 1992, p. 214). Malgrado as evidentes limitações da experiência da *polis*, ela é exemplar enquanto ressalta o fato, ao mesmo tempo óbvio e tantas vezes negligenciado, de que o nosso modo de viver é apenas uma entre as diferentes formas possíveis de inter-relacionamento humano.

O que Arendt destaca é que a liberdade ou é experimentada, ou não é nada. Os seres humanos convivem politicamente organizados por conta da experiência da liberdade, de suas alegrias e suas agruras, inserindo-se no mundo por meio de palavras e atos. E essa experiência só é possível na ação e no discurso, que para ela é uma espécie de ação. Ao agir, experimentamos a liberdade, que não dura mais do que a própria ação. Num mundo em que a preocupação com a sobrevivência sobrepujou tudo o mais, a própria capacidade de agir revela-se ameaçada, o que nos leva a duvidar não só da coincidência como também da compatibilidade entre liberdade e política.

A ação pressupõe não apenas a liberação das necessidades da vida – sempre temporária –, mas um mundo comum, um espaço público constituído sob a égide da igualdade. Diferentemente de outras atividades da vida ativa, a ação, embora possa inspirar-se em princípios, transcende motivos e fins intencionados (*cf.* Arendt, 1992, p. 198) e, embora não produza, propriamente, nada, cria o mundo, tendo em vista estabelecer a teia intangível de relações humanas que constitui o espaço público, uma espécie de palco para a liberdade, no qual, ao inserir-se e agir, o ser humano revela quem é, aparecendo como um ser distinto e singular entre iguais. Como resposta à condição humana da pluralidade, a ação só é possível com os outros, sendo, portanto, sempre interação e constituindo-se na origem do poder (*cf.* Arendt, 1994, p. 36).

Compartilhando da imprevisibilidade que é inerente à ação, a liberdade exige, em grande medida, a constituição de um espaço público, a partir de instituições que criem politicamente a igualdade (*cf.* Arendt, 1989, p. 335), possibilidade que se sustenta na disposição humana de fazer promessas e cumpri-las (*cf.* Arendt, 1987, p. 255-9). É aí, na irremediável tensão entre permanência e mudança, que aparecem as leis, estabelecendo limites e criando canais de comunicação entre as pessoas (*cf.* Arendt, 1989, p. 517), exercendo no espaço público o papel que os muros exerciam na *polis*.

Nesse sentido, embora a percepção da importância dos direitos civis cresça à medida que se multiplicam os fantasmas protototalitários a nos espreitar, sua garantia, para Arendt, não é suficiente para abrir as portas do mundo político para os cidadãos (*cf.* Arendt, 1992, p. 202). Por outro lado, a chamada liberdade política, quase que completamente limitada à escolha de representantes, confere formalmente às pessoas todo o poder, mas não dá conta de lhes proporcionar espaços adequados para “agirem como cidadãos” (Arendt, 1990b, p. 127). Desse modo, os direitos políticos inseridos nas constituições contemporâneas não têm o condão de torná-las democráticas. Para Arendt,

é perfeitamente correto e, na verdade, um fato melancólico, que a maioria das assim chamadas revoluções, longe de darem origem a *constitutio libertatis*, não foram sequer capazes de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis, os benefícios do “governo limitado”, e não há dúvida de que (...) a distância entre tirania e governo constitucional limitado é, no mínimo, tão grande quanto a diferença entre governo limitado e liberdade (Arendt, 1990a, p. 174).

São, quando muito, passos vacilantes com o intuito de estabelecer tais espaços para a ação e para a experiência da liberdade, o que, nas condições contemporâneas, apresenta-se como grande desafio. O certo é que, para Hannah Arendt, não será possível enfrentá-lo com critérios exteriores à própria política, e é significativo que ela tenha destacado que, em todas as revoluções, conselhos organizaram-se quase espontaneamente, de tal modo que “o sistema de conselhos parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política” (Arendt, 1973, p. 199). O que caracteriza o domínio político como domínio da liberdade é que adentrar nele exige que o ser humano se preocupe primariamente com o mundo (*cf.* Arendt, 1979, p. 311), dispondo-se a compartilhá-lo com os outros, uma vez que a própria dignidade humana pressupõe a possibilidade da revelação da identidade de cada um num mundo compartilhado.

Estamos num daqueles momentos em que – confrontando-nos novamente com os problemas elementares da convivência humana (*cf.* Arendt, 1992, p. 187) – é preciso, antes de mais nada, descobrir quais são as perguntas realmente relevantes, que possam nos guiar nas florestas de nossa inquietude, nesses que são, afinal, tempos de sombras e incertezas, nos quais as palavras são vazias, usadas para ofuscar e não para esclarecer, divorciando-se dos atos, que se tornam brutais, usados para violar e destruir (*cf.* Arendt, 1987, p. 212). Talvez seja necessário, como Arendt afirmou na década de 70, encontrar “um princípio de organização completamente diferente” (Arendt, 1973,

p. 199). Então, e apenas então, “poderia ocorrer que (...) o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (Arendt, 1992, p. 130).

Referências

- ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ARENDT, Hannah. Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn A. (Ed.) *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin Press, 1979.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Da revolução*. 2. ed. Trad. Fernando Didimo Vieira. São Paulo: UnB & Ática, 1990a.
- ARENDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Penguin Books, 1990b.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDT, Hannah. Filosofia e política. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2. ed. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a, p 91-115.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento europeu. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2. ed. Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993c, p 73-90.
- ARENDT, Hannah. Religião e política. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2. ed. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993d, p 55-72.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Trad. Roberto Raposo. Rev. Téc. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010.
- BOBBIO, Norberto. *O Futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Trad. Daniela Beccacia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

FARIA, Jose Eduardo. Pluralismo Jurídico e regulação. In: COSTA, Alexandre Bernardino. (Org.) *O direito achado na rua: introdução crítica ao direito à saúde*. Brasília, CEAD/UnB, 2009, p.49-64.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 1998.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 2. ed. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3. ed. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CAPÍTULO 6

Liberais e a desconfiança acerca da democracia liberal

Douglas Ferreira Barros²⁴

1. Contornos do problema

Um breve olhar sobre o exercício do poder e dos governos nas democracias liberais contemporâneas nos permite fazer um diagnóstico sombrio e temerário quanto aos limites da liberdade e da igualdade política de que desfrutaram os cidadãos. Certos modelos da democracia contemporânea, forma de governo que nascera movida pela possibilidade de realização do desejo de liberdade dos cidadãos contra o poder centralizado dos monarcas, hoje têm abrigado atos como a tortura de seres humanos, o desrespeito aos direitos dos presos comuns, aceitado o extermínio de cidadãos, convivido com o tráfico de mulheres, crianças e homens, entre outros eventos repulsivos. A novidade que observamos no presente poderia estar expressa na pergunta-paródia da afirmação de Rousseau segundo a qual “o homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros” (Rousseau, 1964), a saber: a democracia, que nasceu do impulso pela realização da liberdade, hoje encontra-se a ferros?

Para responder a essa questão com isenção é preciso aprofundar o diagnóstico, dando a palavra aos próprios defensores da democracia liberal. E, mesmo segundo eles, o cenário atual parece ser desolador. Em outro texto em que tratei do tema da democracia (*cf.* Barros, 2005), citei um artigo do polemista norte americano Martin Peretz (*cf.* Peretz, 2005) no qual se tratava de atuais impasses do liberalismo, tanto como corrente filosófica, quanto como projeto de transformação social e política. Cético em relação ao que se tem promovido sobre o

24 O texto resulta de pesquisa financiada com apoio da Fapesp, Processo nº 05/59666-1. Pesquisa realizada no Projeto Temático: “Experiência e Razão no pensamento Moderno” em nível de Pós-doutorado na Universidade de São Paulo. O texto é parte de uma apresentação feita no evento: Pensando a liberdade e a justiça, realizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS), RS, Brasil, em junho de 2008.

pensamento liberal no presente, Peretz sentenciou que: “o liberalismo está neste momento sem livros e morrendo” (Peretz, 2005). Segundo essa avaliação, a força e o brilho dos textos dos atuais liberais residem mais na qualidade dos argumentos do que na originalidade das ideias. Peretz traduzia sua desilusão propondo três questões: “Quem é uma mente liberal realmente influente em nossa cultura? [Mente] cujas ideias desafiam e cujos ideais inspiram? [Mente] cujos livros e artigos são lidos e passados adiante? Na verdade não há ninguém”.

Ao se perguntar sobre este possível esgotamento, Peretz aventava a hipótese de isto estar relacionado à ascensão dos neoconservadores ao poder central dos Estados Unidos. Esse fato era relevante porque, não obstante os diversos matizes do liberalismo naquele país, os novos ocupantes do poder abraçaram inúmeras bandeiras características dos liberais não conservadores, a ponto de alguns críticos do liberalismo recusarem-se a fazer grandes distinções entre a situação e a oposição, isto é, entre as correntes predominantes do espectro político do país. A diferença entre eles, dizem os críticos, seria de gradação na tonalidade e não de natureza da cor. Embora fossem contundentes essas conclusões, essa resposta explicava parte do fenômeno, mas não justificava o porquê do descrédito e do esgotamento das ideias liberais e a desconfiança em relação à democracia liberal.

Sabendo que não há resposta fácil a esse problema, eu procurei apresentar outros motivos por que os cidadãos talvez desconfiassem dos fundamentos liberais. Ao conduzir o argumento nessa direção, eu pretendia levantar questões que diziam respeito não apenas aos norte-americanos, mas queria ampliar a discussão para envolver o descrédito em relação às democracias contemporâneas. A meu ver, a desconfiança tinha suas raízes em problemas tocados pelas seguintes questões: como é possível que certas democracias aceitem a prática da tortura por parte de seus governos centrais? Por que os cidadãos não deveriam desconfiar de um poder se ele trata os estrangeiros como se fossem seres sem direitos, ou com direitos humanos inferiores aos não estrangeiros? Caberia ainda acreditar em poderes que justificam o uso da força bélica contra outros países, baseados em mentiras ou

as tendo inventado? Enfim, como democracias poderiam usar de expedientes de atuação do poder central semelhantes a governos e sociedades ilegítimas, autoritárias e totalitárias?

Entendo que essas questões apontam para um problema comum que é a relação que o poder e o arcabouço jurídico - representado pela aplicação da força da lei - mantêm em relação à justiça em nível público. Isto é, a desconfiança em relação à promessa de emancipação política e de liberdade que fazem as democracias contemporâneas vem do fato de que esses modelos de organização política têm sustentado que a justiça diz respeito somente aos procedimentos para a realização do bem-estar e esta serve apenas como índice de avaliação do grau de satisfação dos cidadãos. A preocupação com o modo como o poder age e coage sobre os indivíduos não tem constado do campo de problemas que devem se envolver com a justiça.

2. Avaliação de procedimentos: utilitarismo e a justiça equitativa

As razões da desconfiança que brota em diversos lugares - países ricos e pobres sem distinção - podem já ser encontradas nos fundamentos das principais concepções filosóficas do liberalismo que influenciaram as democracias, desde a segunda metade do século XX. A discussão sobre o tema da justiça nessas concepções está reduzida à avaliação das melhores estratégias para que os indivíduos tenham uma vida boa. Tanto o utilitarismo, quanto o liberalismo igualitário, centraram suas preocupações em saber qual o melhor modo de se garantir o bem-estar dos cidadãos.

Os defensores da primeira dessas concepções, tanto em sua versão do século XIX, quanto naquelas que despontam nos dias atuais, concordam em que “o bem é a satisfação do desejo individual de cada um” (cf. Rawls, 1987, p. 51). Transportando essa concepção para o contexto das formas de governo, a melhor democracia é aquela em que menos obstáculos se impõem à vontade dos indivíduos de satisfazer seus desejos. Uma sociedade realiza a justiça, portanto, na medida

em que premia os melhores, aqueles que, por serem mais talentosos e capazes, escolhem os instrumentos necessários e as oportunidades certas para realizar seus interesses. Não por outra razão, o utilitarismo é também conhecido como uma doutrina teleológica, na medida em que a finalidade maior da cooperação social, se pudermos usar esse termo, é compelir todo o arranjo institucional que possa promover a maximização das satisfações (*cf.* Mill, 1988, *passim*). Uma versão mais atual do utilitarismo - o das preferências individuais, ou hedonista - entende que

ao tomar decisões de política pública, ou avaliá-las de um ponto de vista imparcial, só deveríamos levar em conta a intensidade das preferências individuais e sua distribuição pela comunidade ... O fundamento de nossas decisões distributivas deveria constituir-se somente da força e do grau de difusão de preferências individuais (Vita, 2000, p. 160).

A segunda concepção que influenciou decisivamente as discussões sobre o bem-estar dos cidadãos nas democracias liberais é a da justiça igualitária. De acordo com ela, a justiça é um princípio insubstituível quando pensamos as ações dos indivíduos, assim como as estratégias dos mesmos para a realização de seu bem-estar na melhor organização social possível. Desse modo, uma concepção prévia de justiça deve sempre se impor às instituições que conferem certa organização à sociedade. É apenas a justiça pensada em termos igualitários o princípio capaz de preservar a estrutura de base da sociedade, isto é: “a proteção legal da liberdade de pensamento e consciência, a existência de mercados concorrenciais, a propriedade dos meios de produção e a família monogâmica...” (Rawls, 1987, p. 33). Assim, para que uma sociedade garanta o bem-estar à maior parcela possível de seus membros, os princípios da justiça devem se aplicar sobre as desigualdades e distorções da estrutura de base da sociedade

(Rawls, 1987, p. 33-4). John Rawls defende que a injustiça é tolerável apenas se ela pode evitar uma injustiça maior. Por isso

a igualdade dos direitos cívicos e das liberdades para todos é considerada como definitiva; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a uma negociação política nem aos cálculos dos interesses sociais (Rawls, 1987, p. 30).

Em franca oposição ao utilitarismo, essa perspectiva defende que uma sociedade bem ordenada é aquela que não se estrutura apenas para favorecer os interesses de seus membros, mas sim quando uma “concepção pública de justiça” norteia tanto os indivíduos, quanto as instituições. Na aceção de Rawls, os indivíduos devem aceitar os mesmos princípios de justiça e as instituições de base satisfazem na medida em que são concebidas para realizá-los (Rawls, 1987, p. 31). O que se entende por justiça formal é na verdade a adesão que se exige dos cidadãos ao princípio da justiça e a obediência destes ao que ele prevê.

Embora essas duas perspectivas partam de diferentes pontos, há algo que lhes é comum. Elas objetivam conceber uma métrica para avaliar e concluir sobre os níveis de bem-estar (*cf.* Vita, 2000, p. 155) que desfrutam os indivíduos nas sociedades e como isso poderia mudar para melhorar essa condição. Em um caso - o do liberalismo utilitarista -, o centro da preocupação está nas escolhas individuais para a satisfação dos desejos, da maior felicidade; em outro - o do liberalismo igualitário -, trata-se de pensar a melhor distribuição dos recursos entre os indivíduos para que todos possam lutar por seus interesses em igualdade de condições. Por isso, para o liberalismo igualitário é relevante avaliar os dispositivos institucionais de decisão coletiva sempre sob a ótica da justiça (*cf.* Vita, 2000)

Desse modo, tanto o liberalismo utilitarista quanto o liberalismo igualitário formulado por Rawls pretenderiam encontrar a melhor medida para que os indivíduos possam realizar o que é melhor para

suas vidas. No primeiro caso, os indivíduos escolhem o que é bom para si mesmos; no segundo, as instituições de base regulam para que todos desfrutem do bem-estar da forma mais igual possível. Todavia, ambas as perspectivas propõem procedimentos para realizar uma tarefa: promover o bem-estar social. Ainda que, se colocados frente a frente, esses procedimentos sejam conflitantes e, em última instância, anulem-se, o que é importante para um utilitarista é que os procedimentos que estruturam a sociedade não impeçam os indivíduos de realizar seus fins. Para o liberal igualitário, é preciso garantir procedimentos que anulem as vantagens que certos indivíduos têm na corrida para a realização dos fins: aquelas que a natureza lhes proporcionou e/ou as que sua condição social de origem lhes garante. Na luta pela sobrevivência e realização dos fins de cada um, é preciso que o arranjo social garanta procedimentos institucionais que protejam os pobres e igualem suas perspectivas de ganho em relação às vantagens que têm os ricos.

Assim como a preocupação com os procedimentos é um aspecto comum a essas perspectivas, um mesmo problema pode atingi-las, tanto em seus fundamentos, quanto nos objetivos que pretendem atingir.

3. A perspectiva crítica da justiça política

Entendo que a raiz do problema citado acima está em que tanto o liberalismo utilitarista quanto o liberalismo igualitário não se preocupam, ou não se ocupam suficientemente, com os problemas do poder. O fato de ambos centrarem suas preocupações nos procedimentos para realizar o bem-estar deixa em aberto a pergunta quanto ao modo como o poder político realiza a coerção sobre os indivíduos e como isso influi na realização do bem-estar deles. Na verdade, ambas as concepções filosóficas têm formulações a meu ver limitadas sobre os problemas que envolvem a coerção.

No caso do liberalismo utilitarista, sua versão mais radical (*cf.* Nozick, 1974) sustenta que o poder político, personalizado na figura do

Estado, é um explícito fator que impede a realização dos fins escolhidos pelos indivíduos. A alternativa mais favorável a todos nós seria que acabássemos com essa ameaça ou a reduzíssemos a sua condição mínima. O melhor para todos é que o poder supremo fosse encolhido à condição de Estado mínimo. Para o liberalismo igualitário, o problema reside em que a justiça, enquanto princípio, é quase reduzida a um índice para a avaliação do melhor e do pior arranjo institucional, que deveria realizar o que os indivíduos estabeleceram como justo para todos. Neste caso, o modo como o poder coage sobre os indivíduos e influi sobre seus interesses não é um problema que afeta diretamente as questões que envolvem a justiça.

No interesse para realizar seus propósitos, liberalismo utilitarista e liberalismo igualitário acabam atingindo e colocando em descrédito a democracia. No afã de destruir o Estado, os defensores do liberalismo radical, aqueles que defendem um anarquismo à direita, eximem-se de se envolverem com o problema da coerção do poder. O melhor combate para estes é se ausentar do debate, ignorar o poder do Estado e não estabelecer qualquer apreciação crítica ao modo como a coerção é exercida nas democracias. Dado que toda ação do poder supremo restringe os indivíduos, o melhor a fazer seria ignorar a coerção e atuar onde o Estado não consegue lançar seus tentáculos. Já o liberalismo igualitário pode, em relação ao mesmo problema “nos ajudar a depurar um padrão segundo o qual é possível julgar a qualidade moral dos *resultados* do processo político” (Vita, 2000, p. 155). Cabe então perguntar: e quanto a contestar, denunciar, criticar e incriminar as democracias liberais cujos processos políticos não se enquadram no padrão moral estabelecido pelo princípio da justiça? Os liberais igualitários admitem que sua perspectiva não pretende chegar a esse ponto.

Se, por um lado, o liberalismo radical contesta o benefício de qualquer coerção, os liberais igualitários, por seu turno, reconhecem que, em qualquer estrutura institucional, deve-se admitir um certo grau de coerção sobre os seus membros. A ação do poder sobre os indivíduos restringe o leque de escolhas e de oportunidades disponíveis

e estabelece normas que devem ser cumpridas por todos (cf. Vita, 2000, p. 184-5). No entanto, a falta de uma melhor apreciação ao tema da coerção política e de uma crítica que mostre a relação desse tema com a justiça ocorre porque os liberais igualitários investem muito mais nas suas teses de que a justiça atue como fator de convencimento. Acredita-se nesse caso que, ao se valerem da linguagem da justiça, eles têm como fornecer razões para que os indivíduos a aceitem. Ao atuarem nessa direção, os liberais igualitários creem que o problema da justiça está, digamos, distante do problema da coerção. As instituições de base da sociedade e as decisões quanto ao procedimento dessas devem, portanto, ser suficientes para se justificarem perante os indivíduos, inclusive aqueles menos desfavorecidos na sociedade. Como afirma Vita:

Se uma justificação desse tipo pudesse em boa-fé ser oferecida, então estaríamos em condições de afirmar que os direitos e deveres distribuídos pelas instituições básicas da sociedade são tão voluntariamente assumidos pelos cidadãos quanto isso é possível em uma forma de associação humana – a comunidade política – que, de fato, nunca é (nem é preciso que seja) voluntariamente constituída (Vita, 2000).

Mas não estariam também certos os indivíduos ao desconfiarem de uma democracia, se, por um lado, ela garante a proteção das estruturas de base da sociedade, mas, por outro, inventa uma guerra contra um outro povo com base em alegações falsas, mentiras? Por que se deve acreditar que a democracia liberal é a melhor forma de governo se ela faz vistas grossas à tortura empregada como instrumento de coação? Como dar crédito a uma democracia que vê os estrangeiros pobres e analfabetos como uma classe inferior de seres humanos, mesmo que estes estejam dispostos a participar do acordo

geral que cria o princípio de justiça reguladora dos procedimentos institucionais?

Para os liberais utilitaristas, se há distorções nos casos acima, é porque elas são criadas pela própria natureza do poder que exerce a coerção. Um motivo a mais, portanto, para que ele seja destruído ou reduzido à condição de Estado mínimo. No caso dos liberais igualitários, talvez uma resposta que os tranquilizasse sobre essas incongruências fosse dizer: “a democracia e a justiça, infelizmente, nem sempre caminham juntas” (Vita, 2000, p. 155.). Eles poderiam retrucar que, embora a democracia gere injustiça, por outro lado, só nela é possível encontrar uma medida para se julgar a qualidade moral dos processos políticos.

Por que não estender a reflexão sobre a justiça aos fundamentos da coerção exercida pelo poder supremo? Como entender que os liberais igualitários se preocupem mais em apresentar razões para convencer os indivíduos da qualidade das estruturas de base do que em denunciar, contestar, criticar as democracias que fundamentam seus atos em mentiras, convivem com a tortura, com o tráfico de seres humanos e com o extermínio de presos comuns? Por que, em vez de justificar aos indivíduos a justiça dos procedimentos na organização social, os liberais igualitários não fazem uma crítica da forma como a democracia tem recorrido a expedientes de atuação do poder próprios dos governos ilegítimos, autoritários e até totalitários, no caso da tortura? A meu ver, a retirada de cena que propõem os liberais utilitaristas não difere muito da constatação de que democracia e justiça não caminham juntas. Em relação a um debate sobre a justiça relacionada aos atos do poder político, talvez caiba dizer, como afirmamos acima, que a diferença entre essas duas perspectivas - liberalismo utilitarista e liberalismo igualitário - é mais de graus de tonalidade do que de natureza da cor.

Considerações finais: a justiça entre o bem-estar, a igualdade e a coerção

Quanto ao liberalismo igualitário concebido por John Rawls há uma oceânica discussão que reconhece e destaca as inúmeras virtudes que ele contém para o aprimoramento das instituições democráticas. Se comparado ao liberalismo radical ou ao utilitarismo, considera-se que o liberalismo igualitário avançou no sentido de contribuir para resolver as tensões sociais que podem minar os fundamentos de uma democracia: a liberdade e a igualdade.

Do ponto de vista da intenção de propor correções aos diferentes arranjos institucionais e dos resultados para o bem-estar dos cidadãos, conservando alguns fundamentos do liberalismo clássico, até seus críticos têm admitido que essa concepção trouxe avanços. Não por outra razão, em vários lugares, os defensores do liberalismo igualitário e o próprio Rawls são identificados como um novo tipo de socialistas, além, é claro, de serem considerados divulgadores de um tipo estranho e pouco aceitável de liberalismo.

Feitas essas ressalvas, resta, entretanto, o ponto cego quanto ao problema das injustiças relativas à coerção nas democracias liberais. O filósofo alemão Otfried Höffe adverte que “a experiência da opressão e exploração a que, com razão, as teorias críticas chamam atenção”(Höffe, 2000, p. 12-3) está na gênese das guerras civis. O fato de, segundo a filosofia política clássica, o Estado constituir o antídoto à guerra civil não quer dizer que ele não contribua de algum modo para o retorno a essa condição em que justiça não tem lugar. Ele afirma:

[a guerra civil] resulta também freqüentemente de injustiças massivas, que os cidadãos não querem suportar por mais tempo. Por isso, a guerra civil, a longo prazo, não é superada através de qualquer poder de Estado; a verdadeira paz repousa sobre o respeito de fundamentais pretensões de justiça, enquanto de seu desrespeito brota a discórdia. A jus-

tiça (política), assim parece, não é um luxo moral, mas uma condição necessária da convivência humana: *opus iustitiae pax*, a paz é uma obra da justiça (Höffe, 2000, p. 13).

O aspecto relevante da tese de Höffe é sua defesa de uma justiça política, isto é, que se envolva diretamente com os problemas resultantes da coerção sobre os indivíduos. Não há como pensar que a justiça não esteja envolvida e atenta com os atos de um poder qualquer. Conceber que uma certa noção de justiça pública possa julgar e incriminar um governo, mesmo que este seja democrático, não é um luxo. Höffe vê como maléfica a tentativa de, como ele diz, absolutizar uma experiência básica em detrimento de outra, isto é, limitar o envolvimento da justiça com a ordem política aos problemas da estrutura de base da sociedade e aos procedimentos necessários para se proporcionar o bem-estar dos melhores ou dos desfavorecidos. É inaceitável que a justiça não se manifeste perante os excessos da coerção, pois

o consequente isolamento dos conceitos-guias ‘direito e Estado’ e ‘justiça’ que disso resulta significam tanto um erro científico-filosófico com conseqüências práticas, como um preconceito político com conseqüências teóricas. Uma filosofia política, que faça justiça a ambas as experiências políticas fundamentais, à crise radical da sociedade e à crise radical de sua estrutura básica, deve por isso levar em consideração todos os três conceitos: direito, justiça e Estado (Höffe, 2000, p. 13).

A defesa da justiça política constitui, portanto, uma exigência de ampliação do envolvimento da justiça com os problemas da ordem política no contexto de democracias liberais. O poder não está isento da crítica e da condenação. Höffe anota que, além das duas concepções filosóficas discutidas acima, também o positivismo jurídico comete

o equívoco de absolutizar a experiência de um dos lados nos quais a justiça está envolvida. Nesse caso, o absurdo está em se preservar o dispositivo da coerção acima de qualquer noção prévia e pública de justiça. Segundo ele, o positivismo jurídico centra suas preocupações apenas no âmbito das normas de caráter coercitivo sem dar atenção aos problemas relativos à realização do bem-estar e da igualdade de condições na disputa para a realização dos desejos individuais. Em nome das normas estabelecidas para a coerção há quem defenda mesmo a suspensão dos direitos civis. Isso talvez explique por que a tortura tem sido um instrumento utilizado na coleta de provas contra supostos criminosos. Nesse sentido é preciso anotar o perigo implícito ao positivismo jurídico, segundo o qual

a ordem jurídica e estatal se apresenta como uma trama complexa de regras, instâncias e poderes exclusivamente positivos. Numa trama equipada de modo complexo, e contudo irrestritamente positiva, perdeu seu sentido o apelo a uma instância crítica suprapositiva; a perspectiva da justiça, assim parece, vive politicamente em terra de ninguém; para as sociedades da modernidade ela se tornou utópica (Höffe, 2000, p. 7).

A importância dessa instância suprapositiva da qual nos fala Höffe nada mais é que estender o julgamento da justiça à atuação do poder sobre os indivíduos: a justiça deve julgar a coerção. Caso levemos a sério o que defendem os positivistas jurídicos, ou aqueles que descreem que o poder e a justiça nem sempre andam juntos, ou mesmo os liberais radicais utilitaristas, caberia então perguntar: a justiça é hoje um pilar das democracias liberais?

A tentativa do liberalismo igualitário, como do liberalismo utilitarista, quanto do positivismo jurídico de levar a cabo suas pretensões básicas sem levar em conta todas as dimensões nas quais deve atuar o julgamento da justiça faz com que cada uma dessas

concepções filosóficas contribua para gerar uma contradição. Elas terminam promovendo, de diferentes modos e em graus distintos, o descrédito da democracia liberal.

Referências

- BARROS, Douglas Ferreira. Liberdade extrema: uma alternativa ao liberalismo ou ameaça à democracia? SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA POLÍTICA, IX, Porto Alegre, 19-21/out/2005.
- BROWN, Wendy. *Undoing the demos*. New York: Zone Books, 2015.
- HÖFFE, Otfried. *Justiça política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MILL, John Stuart. *L'Utilitarisme*, Paris: Flammarion, 1988.
- NOZIK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- PERETZ, Martin. Em julgamento, o discurso liberal. In: *O Estado de S. Paulo*, 06/03/2005 (originalmente na revista *The New Republic*).
- RAWLS, John. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1987
- VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000

CAPÍTULO 7

Gestão política do interesse: ‘police’ entre o caso concreto e a noção de dever

Gilberto Tedeia

1. “Ar de família”: ato de governar e a relação entre interesses individuais e coletivos

Um texto crítico repõe certo “ar de família” quando constrói e identifica, em meio à multiplicidade de respostas ante diversidade de questões, vetores de visada utilitarista focada no ato de governar que seja fundado no interesse supraindividual a organizar a dimensão decisória, a fim de identificar uma tipologia de respostas a demandas e práticas cotidianas vividas por grupos humanos citadinos.

Para fazer surgir esse “ar de família”, o artigo repõe os primeiros passos de um sistema jurídico-administrativo a concentrar o poder político nas mãos de alguns, o poder exercido em nome de todos e em torno de tudo, ao passo que se inaugura modos de governar fechados ao exercício do poder e decisões políticas sob pontos de vista coletivamente planejados tendo em vista o bem comum, coletivo, público.

Pretender que se pensou as mesmas coisas em ciclo histórico de longa duração não significa dizer que todos pensam da mesma maneira: cada um formula suas próprias questões, e cada qual apresenta a seu modo cada resposta. Tendo-se por certo que cada sistema conceitual porta sua inteligibilidade própria, importa destacar na leitura a seguir um fio condutor que mostra não serem nem idênticas e nem radicalmente estranhas as doutrinas filosóficas separadas por séculos. Assim, esse artigo soma-se às histórias críticas de um objeto, sendo comum a todas a busca, como horizonte, disso que há de comum, sem perder de vista, portanto, eventuais inovações (cf. Caillé, 2005, Prefácio e Introdução, *passim*).

Esta diretriz permite afirmar um ponto de partida em comum desde a Antiguidade até os filósofos contemporâneos, o “enraizamento

natural do desejo de ser feliz”, e, entre os antigos, já lá a política bifurca-se entre, por um lado, a defesa de disposição individual que molde o esforço do homem na busca da felicidade ou, por outro, um ato de governo que calcule a maximização possível da felicidade dos governados ao moldar a ação de governar. Os princípios políticos que lá norteiam a organização do bem público, ou comum, apresenta a busca do bem comum instaurando relação de subordinação a satisfação individual, ao mesmo tempo servindo-lhe de fonte.

Aristóteles, no Livro I da Política, critica os que encontrem uma diferença meramente quantitativa para diferenciar os diferentes tipos de autoridade, a do governante, senhores da casa, de escravos ou o rei. Não é a quantidade de governados, propõe, mas é algo que se refere à qualidade o que guiará sua análise às partes componentes, indo das mais simples até chegar ao todo, a fim de diferenciar as formas de autoridade: ao chegar ao todo da comunidade política, cuja forma mais completa é a cidade, pode caracterizá-la como marcada pelo máximo de autossuficiência e pela garantia da vida boa, simultaneamente o melhor dos bens e um fim (cf. Aristóteles, 1988, p. 49, 53).

A natureza da satisfação que acompanha a felicidade é pensada, desde Aristóteles, sob a luz do escrutínio da razão para a obtenção da felicidade: ante a multiplicidade de respostas ao dado pela experiência ou conhecido pela razão, repõe-se um fio que, desde então, trata do tema dos meios de acesso à felicidade e à procura de nexos entre esse acesso e condições políticas e sociais.

Sabemos, desde os estudos de Foucault, ao tratar da biopolítica, governamentalidade, segurança e gestão da relação das pessoas entre si e com as coisas, que, para falar na dicção braudelliana assumida nesse artigo, estamos ante um ciclo de longa duração.

Nos termos deste recorte, veja-se como se esvazia, a partir dos anos 1200, a primazia da ideia de bem comum inaugurada com Aristóteles como objeto da política na gestão dos interesses individuais no interior da comunidade política. A questão pode ser assim formulada: sob a chave da gestão dos interesses, como seriam constituídos, identificados, formulados, instituídos os interesses

individuais, e como interesses individuais organizariam uma relação de precedência que permitiria silenciar, agenciar ou extirpar dimensões postas, coletivamente, seja pelo direito, seja pelo pensamento, seja pela vontade política?

Dois momentos são percorridos na resposta a essa pergunta. O primeiro propõe um retorno ao surgimento do modo de operar da ação de governar sob a primazia da racionalidade governamental. O segundo, iniciado com Kant, desenha o esgotamento da tentativa de impor o dever-ser como fundamento da institucionalização de prática e organização política que integrem a comunidade política.

2. Da gestão de necessidades cotidianas à racionalidade governamental

Em 1260, o preboste parisiense, agente no medievo encarregado pelo Rei de ministrar justiça e gerir a propriedade a ele confiada, propõe o tratamento da realidade na dimensão de sua materialidade, referindo-se a “necessidades cotidianas”, enquanto objeto de autoridade. Quais necessidades? Conflitos de comércio, serviços do mercado, serviços de limpeza, artista, corporação (cf. Boileau 1837, apud Caillé, 2005, p. 295). Em 1254, na cidade de Paris, surge o princípio de atribuir as tarefas de proteger suas atividades às corporações de ofícios (cf. Isambert, 1822-1833, p. 574, apud Caillé, 2005, p. 295). Em 1350, a autoridade política do Reino legisla sobre conflitos abrangendo produção e troca de gêneros, bem como os laços sociais que se furtam à troca de gêneros.

Quais laços se subtraem à troca de gêneros? Os ociosos, vagabundos, mendigos (apud Caillé, 2005, p. 295). A matriz da política moderna em seu nascedouro aponta para a prioridade do cuidado com a produção e troca de mercadorias, e trata a ação de quem esteja a operar sob tais diretrizes como a ação que deva se moldar à ordem, tida como natural, da relação com as coisas avaliadas como úteis à vida.

A sobrevivência da população, esse cuidado com a produção e troca das coisas, visa a quê? À segurança dos habitantes. É um recorte da autoridade que se vê emergir, que surge primeiro em Paris, e que depois espalha-se para toda a França, com a política assumindo “o bom Estado”, o “voltar-se para a ordem natural das coisas úteis à vida”, tal como se lê na Declaração de Carlos VIII, em 1491 (apud Caillé, 2005, p. 295.), ou, em 1539, na Ordenação de Francisco I.

Até o século XVII, o termo *police* guardará o sentido inicial de ter o corpo social como objeto e satisfação de suas necessidades fisiológicas como tarefa (cf. Furetière, 1611; Dictionnaire, 1694). Na etimologia do termo *police*, destaca-se a dimensão formal atribuída como perfil da intervenção do governante. Em 1413, em uma ordenação de Carlos VI, tem-se a referência à intervenção que afete aos bens públicos do reino: moeda, cortes judiciárias, domínio real, impostos sobre comércio, câmara de finanças, chancelaria, águas e florestas. A meta é a ordem em todo o reino, defendendo-se a estrita continuidade entre *police* e política, ambas entendidas como conduta do Estado (apud Caillé, 2005, p. 296).

A dimensão formal impõe-se de vez nos séculos seguintes, consolidada, por exemplo, no Dicionário da Academia Francesa, onde o substantivo torna-se o verbo *policier*, com sentido de reger e governar, sempre visando designar regras e instrumentos que determinem numa cidade a ordem pública (cf. Dictionnaire, 1694).

Por fim, na companhia do jurista Jean Domat, em fins do XVII, configura-se a *police* com o sentido de onipotência governamental a regular dois âmbitos do direito, em esfera da autoridade distinta da religiosa: por um lado, o direito das gentes, a regular a relação entre nações, e por outro, em cada nação, por seu turno, as leis da governação, referentes à ordem pública, e as leis ditas de direito privado, com a política a abarcar assim o conjunto das relações humanas, as cidades, os lugares, como os homens se comunicam, os usos dos espaços como ruas e praças.

Reposta a entrada em cena da ação de governar como exercício da racionalidade governamental, veja-se as linhas diretrizes que a tornam um bem do Estado.

Por um lado, nota-se a matriz, em Botero (1540-1617) e Montchrestien (1575-1621), da ideia de progresso como estabilidade quanto à política e em relação normativa pautada pela continuidade que assegure o reconhecimento objetivo das regras. Chega-se aqui ao “especialista em Estado” que, como o médico ante o corpo humano, consegue sondar e reger o corpo político mediante recurso a critérios imanentes que se apoiem. Como quer Montchrestien, apoiado em saber empírico derivado de necessidades da comunidade em dado território, pode-se dizer que as medidas do Estado se dirigem a cada indivíduo, e a razão do estado é uma razão sobre o Estado, mediante a polícia, pela qual se domina um aparelho, o Estado.

A outra tendência, na qual se destaca Gabriel Naudé (1653-99), abre mão de considerações abstratas acerca dos limites do direito, abrindo-se a disjuntiva que leva a “ações corajosas e extraordinárias, às quais os príncipes são constrangidos a recorrer, nos negócios difíceis e desesperados, contra o direito comum sem respeitar qualquer ordem ou forma de justiça, arriscando o interesse do particular em favor do bem público” (Naudé, 1888, p. 101, apud Caillé, 2005, p. 302.).

Abrem-se duas formas de se pensar a política.

A primeira traz a tática assentada na racionalidade de meios que espalhem seus objetivos pelo organismo social, que produzirá para tanto os aparelhos institucionais necessários para a sua ação e em busca de conhecer a sua força. Há, por outro lado, a forma de lidar com a racionalidade normativa que admite não apenas o ato legislativo geral, mas que aceita a medida pontual, dada pelo caso concreto, que justifica tanto um modelo capilar de organização da polícia, quanto a capacidade de resposta a demandas postas por uma realidade que transborda o ordenamento jurídico quando se lida com ela para além dos dispositivos normativos, mesmo que para tanto se sacrifique o direito de um indivíduo.

Por essa via, fecha-se o ciclo da forma de se fazer política pautada pela exceção posta pelo caso concreto, retomando o instrumental conceitual aportado por William Petty, em 1690, no seu *Political Arithmetick*: abre-se mão de argumentos racionais, e vale-se somente de “números, pesos e medidas”, com o qual se trata de mensurar o aumento demográfico, o fluxo de alimentos e pessoas, a fertilidade de terras, animais e populações, a frequência de naufrágios e tudo o mais que permita mensurar a força real do Estado. Com base nessas observações, o poder soberano pauta suas ações.

A partir do XVIII, firma-se essa diretriz de tratar o Estado a ser conhecido como verdade empírica, tal como um evento físico, com reflexo, dentre outros, em Condorcet, quando esse sublinha seus potenciais práticos, como em seu artigo para a *Enciclopédia Metódica*, ao destacar as três dimensões do cálculo nas ciências políticas: buscar fatos e fazer a passagem do particular ao mais geral, calcular as consequências produzidas por eles, e, por fim, determinar as probabilidades dos fatos e de suas consequências (cf. Condorcet, verbete “*Mathématiques*”, in *Encyclopédie méthodique*, I, Paris, p.135-6 apud Caillé, 2005).

3. O dever-ser: política, moral e o interesse da maioria de Kant a Lukács

Uma vez concebido, ordenado, institucionalizado e posto em marcha esse dispositivo para lidar com a consolidação do processo normativo, Kant, em fins do século XVIII d.C., propõe um entrelaçamento entre o justo e o jurídico, de tal modo que a ética e a política andem juntas, unidade a ser buscada na filosofia do direito, na relação entre os estados, e na relação a ser mantida com a lei, sempre sob ponto de partida da autonomia moral: na relação com o dever, a liberdade do indivíduo exige não ser tratado como coisa, logo a pressupor uma relação de igualdade universal pressuposta ou a ser buscada entre todos.

Pareceria ser uma construção conceitual derivada apenas de uma necessidade interna de seu sistema filosófico, mas o opúsculo kantiano “Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade” (cf. Kant, 1974, *passim*) contrapõe a Benjamin Constant, sob a necessidade de ir além dos fins esperados para se pensar a política e o direito, a defesa da noção de dever como plataforma para criticar o governo, a política, o direito, as leis, a justiça regidos pelo acaso de finalidades, os quais podem ser ou não alcançadas.

Sob esse registro, Kant situa-se no interior do debate, remetido aqui até os anos 1200, sobre a relação que as pessoas mantêm com a cidade, no termo do qual importantes desdobramentos apresentam-se à noção de justo, autoridade, lei, costume, ordem, disciplina, ética e política.

A importância da noção de dever aportada por Kant, por um lado, ordena a relação com a política, bem como traz a necessidade, por outro, de pensar a lei como resultado de um processo político-normativo que representa a necessidade universalmente admitida sob forma de lei que busca a justiça.

Por essa via, Kant refuta a casuística na gestão do direito e da política, refuta que se deixe levar pelo acaso, que se molde a decisão política por casos concretos, pela exceção, e a recusa deve-se porque esse caminho suprime a vontade de alguém, ao tratá-lo como objeto.

Garante-se, assim, com Kant, a defesa não apenas da liberdade, mas da igualdade, quando moral e política, juntas, tomam como patamar mínimo regulador as noções de autonomia. No caso jurídico, a igualdade é assegurada graças à vontade universalmente representada pela lei aprovada pelo representante instituído como aquele que formula e aprova as leis.

Essa via mostra-se fértil. Abre-se a refutações que assumem alguns de seus pressupostos e aportam novidades, como com Hegel, na Filosofia do Direito, quando a racionalidade desse processo é a passagem de um cenário socialmente cindido, num patamar mais imediato, anárquico, o da família, organizada em interesses que formam grupos que são a sociedade civil, cindida em macrointeresses

antagônicos, por fim reunida no interior do Estado Ético, expressão da racionalidade que paira por sobre os interesses particulares. Esse recorte, por sua vez, é objeto da releitura e crítica por um de seus jovens discípulos quando, em sua estreia com a série de artigos sobre de catadores de lenha na Renânia, destaca a necessidade de se levar em conta os interesses materiais da maioria da comunidade política no processo de instituição das leis e das obrigações e direitos que se assegure (cf. Marx, 2017, passim).

Entretanto, o contraponto desenhado silencia ou ao menos retira o protagonismo do caminho socialmente produtor da colorida pluralidade própria à composição harmônica de diferentes interesses mais comuns à maioria das pessoas. Por essa via, emergem sistemas decisórios engessados, porque incapazes de afetar as relações de propriedade, a distribuição, uso e posse da riqueza econômica, ou sequer de alterar algum fundamento jurídico-administrativo que rompa cenários juridicamente engessados por pactos e contratos previamente tecidos.

A entrada em cena dessa impotência, ou seja, do processo histórico-político que assenta um sistema consolidado de regras que suprime o sujeito político constituinte, pode ser situado no decorrer do processo político revolucionário francês, sob o recorte de longa duração que percorre o arco que se estende do pós-Revolução Francesa de 1789-1793 à fase final da Comuna de Paris de 1871.

Com o esmagamento da Comuna de Paris, consolida-se o emudecimento da igualdade de fala sob sistemas políticos modernos, sob pintura (bio)política cada vez mais dualista: por um lado, silenciados, os modos de viver opostos pela resistência dos sujeitos que se recusam a se assujeitarem sob o lugar social e político a eles designado, imposto ou visível, e por outro, aquele que impõe o silenciamento, o coro quase unânime em defesa da otimização dos usos e recursos, pauta que avilta a organização do status quo mediante regramentos a piorar a gestão de tudo que já está ruim.

Para a primeira via, a tarefa é pensar o que possa resultar da ação humana, questão que segue não respondida.

Tomemos como, experimento conceitual, a hipótese da vitória política desse modo de organizar as coisas sob o dever-ser político: teríamos a “Revolução”, momento que suprime a restrição no âmbito decisório da independentização da esfera econômica ante a esfera política.

Com o conceito de comunidade ou coletividade autodeterminada, como o apresentado por Marx, na Ideologia Alemã, essa via suprimiria o conceito de comunidade tal como conhecida até os tempos presentes, o da comunidade cindida pelo estranhamento imposto pela divisão do trabalho.

Nos termos dessa hipótese, a meta desse percurso hipotético seria tornar a produção e reprodução das formas de vida social não mais movidas por uma força estranha que dominaria os homens, mas reconhecida como produzida por eles mesmos. Surgiria a pergunta: estaria garantida a igualdade de voz na relação entre o indivíduo e o todo social?

Dos diferentes modos de responder “não”, sigamos a formulada na leitura do Lukács por Mészáros. Em História e Consciência de classe, Lukács descarta como ‘mitologia utópica’ a ideia de conselho de trabalhadores, pela qual se institucionalizaria a autogestão da classe trabalhadora. Segundo o comentador, para Lukács, seria mitológica porque o Conselho permaneceria no nível do dever-ser kantiano (para o que se segue, cf. Mészáros, 2002, p. 545 e seguintes, *passim*). Entretanto, a presunção de ser “capaz de cumprir o papel de mediador universal efetivo entre a ordem antiga e a ordem socialista almejada” (Mészáros, 2002, p. 547) permite situar um limite, o de ignorar as evidências sócio-históricas, submetidas a novo dever-ser, quando então “a teoria deve se transformar no guia dos passos cotidianos”, desde que despojada de seu caráter meramente teórico e, no texto de Lukács, cuja crítica estamos seguindo o comentador de perto, torne-se “puramente dialética”, para, desse modo, subsumir e superar a tensão entre o particular e o geral, entre o caso individual e a regra, a tensão entre a prática e a teoria.

O problema, segundo Mézaros, é Lukács não apresentar qualquer forma de prática social institucional concreta para a realização da superação da tensão entre o indivíduo historicamente existente e a comunidade, entre a comunidade dos trabalhadores de vanguarda consciente, ou, em outra formulação, que contemple a tensão “na sociedade pós-revolucionária entre povo e Estado-partido emergente”, afinal tudo se diluindo em Lukács na “intermediação organizacional do partido idealizado”.

Marx, porém, na Tese Seis ad Feuerbach, já contrapunha à ideia de essência a “radical reestruturação da totalidade social da prática policial”. E prossegue essa crítica, nas Glosas Marginais ao artigo ‘Rei da Prússia e a reforma social’: se a “essência humana é a verdadeira comunidade humana”, que comunidade é essa? Aquela da qual está apartada, por conta de seu trabalho, “é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano” (apud Mézaros, 2002, p. 578, nota 25): ela é diferente da comunidade política, porque a política é o lugar da cisão que instaura, legítima, sustenta sua inserção como trabalhador apartado de sua atividade produtora do mundo.

4. Questões postas pela captura do bem viver pelas barreiras à realização da liberdade coletiva

Com a totalidade social contemporânea fundada na cisão posta pelo mundo do trabalho subsumido ao capital, encerra-se o artigo com novas questões, não respondidas: qual resta sendo o lugar para os que se recusam a assumir a não intervenção da política na economia? Como pensar a superação do resto de política que anula a plena realização da comunidade dos homens? Como evitar a política que apenas atualize ou reponha a tensão e subordinação do indivíduo ao todo social de modo alienado ou como parte a ser sacrificada?

Não respondidas essas questões, o colapso dessa via, contudo, leva a pesquisa ao retorno ao “mundo” que alterna (1) obsessão, compulsão e ódio, tidos pela prática social e política dominantes como

ponto fixo em torno do qual giram termos, soluções e pautas jurídico-administrativas que tentam ou realizá-lo ou exorcizá-lo; (2) ambos os processos fundados no esvaziamento do pensamento, marcado pelo silêncio ou torpor, atropelado por receituários que organizam e fundam mundos imaginários instauradores de realidades pautadas por certezas impostas com base em diagnósticos e prognósticos abstratizantes, porque de costas para o todo formado pelas partes que organizam pensamento e práticas políticas desde Aristóteles.

Por fim, cabe destacar que a história crítica dessa via segue nos tempos presentes em teses que pensaram os impactos da ruptura do pacto liberal na garantia dos direitos com noções como poder soberano e estado de exceção, governamentalidade e biopolítica, gestão da morte e necropolítica, não muito mais que isso, infelizmente.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política* – edição bilíngue. Lisboa: Veja, 1998.
- BOILEAU, E. *Le livre des métiers*. Paris: G. B. Depping, 1837.
- CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. *História Crítica da filosofia moral e política*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2005.
- DICTIONNAIRE de la Académie française. Paris, 1694.
- FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel: Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots François*. Paris, 1690.
- ISAMBERT, François-André; Jourdan, A. J. L.; Decrusy. *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*. Paris: Belin-Le-Prieur; Verdier, 1822-33.
- KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- NAUDÉ, Gabriel. *Considerations politiques sur les coups d'État* (reimpressão de cópia de Roma de 1657). Paris: Les Éditions de Paris, 1988 (1639).

CAPÍTULO 8

Direitos humanos internacionais: aspectos éticos, políticos e jurídicos

Karla Pinhel Ribeiro

Introdução

Os direitos humanos internacionais são considerados valores fundamentais no plano internacional que influenciam no modo como se compreende a soberania dos Estados. Como valores fundamentais reconhecidos pela comunidade internacional devem ser protegidos pelo direito interno dos Estados, o que implica a consagração em uma Constituição tal que possa protegê-los, promovê-los e ponderá-los com outros direitos e interesses da comunidade e do Estado.

A soberania dos Estados é concebida como um valor instrumental, que deve ser indissociável do respeito à autonomia do indivíduo e da proteção aos direitos humanos. A partir dessa perspectiva, o mundo do direito internacional torna-se muito diferente do que a um século atrás, quando a doutrina do direito dominante consistia na compreensão de que o direito público internacional se aplicava apenas às relações entre Estados.

Nesse sentido, os Estados livres, democráticos e de direito teriam o merecimento de serem reconhecidos como soberanos no plano internacional. Assim como o fato de serem governos reconhecidos derivaria de sua legitimação original e da justiça de suas práticas e instrumentos relativos aos seus cidadãos.

Uma questão filosófica sobre direitos humanos recorrente para muitos consiste em como é possível que tais direitos existam. Encontramos aqui diversas maneiras possíveis de responder (Cruft *et al*, 2015).

A maneira mais evidente pela qual os direitos humanos passam a existir são enquanto normas de direito nacional e internacional que são criadas por decretos, tratados, costumes e decisões judiciais. Em nível internacional, as normas de direitos humanos existem por causa

dos tratados que as transformaram em lei internacional. Por exemplo, o direito humano de não ser mantido em escravidão ou servidão no Artigo 6 da Convenção Americana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos de 1969 e no Artigo 8 do Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos das Nações Unidas de 1966 existem porque estes tratados os estabelecem. Em nível nacional, existem normas de direitos humanos porque eles têm através de promulgação legislativa, a decisão judicial, ou costume se tornar parte de um direito no país. Por exemplo, o direito contra a escravidão existe no Brasil porque o Código Penal em seu Artigo 149 proíbe a escravidão. Quando os direitos estão incorporados no direito internacional, falamos deles como direitos humanos; mas quando eles são promulgados na lei nacional, nós os descrevemos mais freqüentemente como direitos civis, trabalhistas, penais²⁵ ou constitucionais.

A promulgação no direito nacional e internacional é claramente uma das maneiras pelas quais os direitos humanos existem. Mas se sugere que esse não pode ser o único caminho. Se os direitos humanos existem apenas por causa da promulgação, sua disponibilidade depende de desenvolvimentos políticos domésticos e internacionais. Muitas pessoas buscaram uma maneira de apoiar a ideia de que os direitos humanos têm raízes mais profundas e menos sujeitas a decisões humanas do que a promulgação legal. Uma visão dessa ideia é que as pessoas nascem com direitos, que os direitos humanos são de alguma forma inatos ou inerentes aos seres humanos (Morsink, 2009). Uma maneira pela qual um status normativo poderia ser inerente aos seres humanos é ser dado por Deus. Nesta visão, Deus seria o criador de alguns direitos humanos básicos (Locke, 1980).

Os direitos atribuídos por decreto divino são caracterizados por serem muito gerais e abstratos (vida, liberdade, propriedade, etc.), de modo que possam ser aplicados a milhares de anos da história humana, não apenas aos séculos recentes. Mas os direitos

25 Interessante destacar que a proibição à escravidão e à servidão é considerada um direito civil e constitucional no EUA e na Convenção Europeia de Direitos Humanos. No Brasil, é tratado no âmbito penal e trabalhista.

humanos contemporâneos são específicos e muitos deles pressupõem instituições contemporâneas (por exemplo, o direito a um julgamento justo e o direito à educação). Mesmo que as pessoas nasçam com direitos naturais dados por Deus, precisamos explicar como sair desses direitos gerais e abstratos para os direitos específicos encontrados nas declarações e tratados contemporâneos.

Atribuindo direitos humanos a Deus e seus comandos pode dar-lhes um status seguro no nível metafísico, mas em um mundo muito diverso não os torna praticamente muito seguro. Bilhões de pessoas não acreditam no Deus do cristianismo, islamismo e judaísmo. Se as pessoas não acreditam em Deus, ou no tipo de deus que prescreve direitos, e se alguém quiser basear os direitos humanos em crenças teológicas, deve persuadir essas pessoas de uma visão teológica que sustente os direitos. É provável que isso seja ainda mais difícil do que persuadi-los de direitos humanos. A promulgação legal em níveis nacional e internacional fornece um status muito mais seguro para fins práticos. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 afirma que as normas constitucionais foram promulgadas, sob a proteção de Deus, e estabelece direitos fundamentais como o direito à vida, liberdade e à igualdade.

Os direitos humanos também poderiam existir independentemente da promulgação legal, fazendo parte das moralidades humanas reais (Hogan²⁶, 2015; Wellman, 1995; Talbot, 2005). Todos os grupos humanos parecem ter moralidades no sentido de normas imperativas de comportamento interpessoal apoiadas por razões e valores. Essas moralidades contêm normas específicas, como por exemplo, a proibição do assassinato intencional de uma pessoa inocente e valores específicos, como por exemplo, valorização da vida humana. Se quase todos os grupos humanos têm moralidades

26 Linda Hogan apresenta uma fundamentação dos direitos humanos não no plano universalista metafísico, mas em um plano multicultural a partir de uma epistemologia feminista construtivista moral a partir do senso estético. Ela procura mostrar de que modo a arte e a cultura forma a sensibilidade moral necessária para fundamentar a existência de direitos humanos.

contendo normas que proíbem o assassinato, essas normas poderiam constituir parcialmente o direito humano à vida.

A visão de que os direitos humanos são normas encontradas em todas as moralidades humanas é atraente, mas tem sérias dificuldades (Wellman, 2010; Talbot, 2005, 2010). Embora a aceitação mundial dos direitos humanos tenha aumentado rapidamente nas últimas décadas, a unanimidade moral mundial sobre os direitos humanos não existe. Declarações e tratados de direitos humanos pretendem mudar as normas existentes, não apenas descrever o consenso moral existente.

Outra maneira de explicar a existência dos direitos humanos é dizer que eles existem mais basicamente em perspectivas éticas verdadeiras ou justificadas (Sumner, 1987). Por essa razão, dizer que existe um direito humano contra a tortura é principalmente afirmar que há fortes razões para acreditar que é sempre errado usar a tortura e que devem ser providenciadas proteções contra ela. Essa abordagem consideraria a Declaração Universal como uma tentativa de formular uma moral política justificada para todo o planeta. Não estava apenas tentando identificar um consenso moral preexistente; estava tentando criar um consenso que pudesse ser apoiado por razões morais e práticas muito plausíveis. Essa abordagem requer compromisso com a objetividade de tais razões. Sustenta que, assim como há maneiras confiáveis de descobrir como o mundo físico funciona, ou o que torna os edifícios resistentes e duráveis, há maneiras de descobrir o que os indivíduos podem justificadamente exigir uns dos outros e dos governos (Habermas, 1997; Follesdal, 2013). Mesmo que a unanimidade sobre os direitos humanos esteja atualmente em falta, um acordo racional estará disponível para os humanos se eles se comprometerem com uma investigação moral e política aberta e séria. Se as razões morais existem independentemente da construção humana, elas podem - quando combinadas com premissas verdadeiras sobre instituições, problemas e recursos atuais - gerar normas morais diferentes daquelas atualmente aceitas ou promulgadas. A Declaração Universal parece seguir exatamente essa suposição (Morsink, 2009). Um problema com esta visão é que a existência como boas razões parece uma forma

bastante estreita de existência para os direitos humanos. Mas talvez possamos vê-la como um problema prático e não teórico, como algo a ser remediado pela formulação e promulgação de normas legais. A melhor forma de existência para os direitos humanos combinaria a existência legal robusta com o tipo de existência moral que vem da ampla aceitação baseada em fortes razões morais e práticas.

As justificativas para os direitos humanos devem defender suas principais características, incluindo seu caráter como direitos, sua universalidade e sua alta prioridade. Tais justificativas também devem ser capazes de fornecer pontos de partida para justificar uma lista plausível de direitos específicos. Além disso, justificar os direitos humanos internacionais provavelmente exigirá medidas adicionais (Buchanan, 2013). Estes requisitos tornam a construção de uma boa justificação para os direitos humanos uma tarefa ainda mais difícil.

Abordagens à justificação incluem fundamentar os direitos humanos em razões de bom senso, razões práticas, direitos morais (Thomson, 1990; Hogan, 2015), bem-estar humano (Sumner, 1987; Talbot²⁷, 2010), interesses fundamentais (Beitz, 2009), necessidades humanas (Miller, 2012), ação e autonomia (Gewirth, 1996; Griffin, 2008), justiça (Nickel, 2004), igualdade e liberdade positiva (Nussbaum, 2000; Sen, 2004). As justificativas podem ser baseadas em apenas um desses tipos de razões ou podem ser ecléticas e apelar para várias (Tasioulas, 2015).

1. Fundamentação e justificação filosófica dos direitos humanos

Fundamentar os direitos humanos na ação²⁸ e na autonomia humana apresenta fortes defensores nas últimas décadas. Por

²⁷ Na interpretação de Talbot, a teoria de Rawls é um consequencialismo.

²⁸ A ideia de fundamentar os direitos humanos na ação e na autonomia pode ser compreendida também pelo conceito de agência, no sentido de capacidade moral de agir. Preferimos abordar esta teoria de fundamentação dos direitos humanos de forma analítica pelos conceitos extensivos de ação e autonomia. Assim, negar direitos humanos a alguém seria negar sua capacidade moral de agir para buscar a realização do seu bem-estar e seus planos de vida. Por exemplo, liberdade: liberdade enquanto

exemplo, Alan Gewirth (1983) ofereceu uma justificativa baseada na ação para os direitos humanos. Ele argumentou que negar o valor da ação e ação bem-sucedidas não é uma opção para um ser humano; ter uma vida requer as condições indispensáveis de ação e ação como bens necessários. Descritas abstratamente, essas condições de ação bem-sucedida são liberdade e bem-estar. Um agente racional de bom senso, que deve ter liberdade e bem-estar, irá pleitear uma reivindicação de direito de bom senso para eles. Tendo exigido que os outros respeitem sua liberdade e bem-estar, a consistência requer que ela reconheça e respeite a liberdade e o bem-estar de outras pessoas. Como todos os outros agentes estão exatamente na mesma posição em que ela precisa de liberdade e bem-estar, a consistência exige que ela reconheça e respeite suas reivindicações de liberdade e bem-estar. A pessoa deve aceitar de forma lógica que outras pessoas, como agentes, têm direitos iguais de liberdade e bem-estar. Esses dois direitos abstratos trabalham sozinhos e juntos para gerar direitos humanos específicos e iguais da mesma família (Gewirth 1983, 1996, 1998). A pretensão de Gewirth era fornecer um argumento para os direitos humanos que se aplique a todos os agentes humanos e de forma inevitável. De alguns fatos de difícil contestação e de um princípio de consistência, ele acredita que podemos obter dois direitos humanos genéricos - e, a partir deles, uma lista de direitos mais determinados.

A tentativa mais recente para basear os direitos humanos na ação e autonomia é encontrado em James Griffin (2008). Griffin não compartilha as metas de Gewirth de fornecer um argumento logicamente inevitável para os direitos humanos, mas em suas características estruturais principais concorda em geral com Gewirth. Estas incluem o início da justificativa com o valor único da ação humana e da autonomia, que Griffin chama de “ação normativa”, postulando alguns direitos abstratos, como por exemplo, autonomia, liberdade e bem-estar e criando um lugar para o direito ao bem-estar dentro de uma abordagem baseada na ação.

capacidade moral de agir.

2. Aspectos éticos e políticos

Na disputa atual entre concepções morais e políticas de direitos humanos, Griffin se posiciona fortemente com aqueles que vêem os direitos humanos como direitos morais fundamentais. O seu papel decisivo, na visão de Griffin, é proteger a capacidade das pessoas de formar e buscar concepções de uma vida que vale a pena - uma capacidade que Griffin se refere de diferentes formas como autonomia, ação normativa e pessoalidade.

Esta capacidade de formar, rever e buscar concepções de uma vida que vale a pena é considerada de valor primordial, a fonte exclusiva da dignidade humana, e, portanto, a base dos direitos humanos (Griffin, 2008). Griffin afirma que as pessoas valorizam essa capacidade altamente especial, muitas vezes mais do que até mesmo a sua felicidade.

As práticas também moldam direitos humanos na visão de Griffin. Ele descreve os aspectos práticos como sendo um segundo fundamento dos direitos humanos. Eles prescrevem claramente as fronteiras dos direitos, evitando os muitos desvios complicados, ampliando um pouco os direitos para lhes dar margem de segurança e consultando fatos sobre a natureza humana e a natureza da sociedade. Consequentemente, a função genérica de justificação que Griffin atribui aos direitos humanos é proteger a ação normativa, levando em conta os aspectos práticos.

Griffin afirma que os direitos humanos sofrem ainda mais do que outros conceitos normativos de uma indeterminação de sentido que os torna vulneráveis à proliferação (Griffin, 2008). Ele acha que vincular todos os direitos humanos ao valor único da ação normativa, levando em conta os aspectos práticos, é a melhor maneira de remediar esse problema. Ele critica a invenção constante de novos direitos humanos e o conteúdo formal e vazio dos direitos estabelecidos. Ainda assim, Griffin é favorável à maioria dos direitos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Além disso, Griffin admite os direitos humanos para incluí-los na moralidade interpessoal. Por exemplo, Griffin pensa

que o direito humano de uma criança à educação aplica-se não só contra os governos, mas também contra os pais da criança.

A tese de Griffin de que todos os direitos humanos são baseados em um órgão normativo é apresentada não tanto como uma descrição, mas como uma proposta, como a melhor maneira de dar unidade, coerência e limites aos direitos humanos. Todavia, aceitar e seguir esta proposta provavelmente não trará obstáculos eficazes à sua multiplicação e difusão ou uma linha nítida entre direitos humanos e outras normas morais. A principal razão é aquela que o próprio Griffin reconhece: as capacidades geradoras da ação normativa são muito boas. Entretanto, procurar fornecer proteção adequada dos três componentes do órgão normativo, isto é, autonomia, liberdade e bem-estar mínimo, porém vai encontrar diversas ameaças a esses valores.

3. Os direitos humanos internacionais

O objetivo agora é apresentar quais direitos pertencem às listas de direitos humanos internacionais. A lista da Declaração Universal, que tem grande influência, é composta por seis famílias: (1) direitos de segurança que protegem as pessoas contra o assassinato, tortura e genocídio; (2) direitos devidos ao processo que protegem as pessoas contra punições arbitrárias e excessivamente severas e exigem julgamentos justos e públicos para os acusados de crimes; (3) direitos da liberdade que protegem as liberdades fundamentais das pessoas em áreas como crença, expressão, associação e movimento; (4) direitos políticos que protegem a liberdade das pessoas de participar na política como reunião, protesto, voto e servir em cargos públicos; (5) direitos de igualdade que garantam igualdade de cidadania, igualdade perante a lei e ausência de discriminação; e (6) direitos sociais que exigem que os governos garantam toda a disponibilidade de trabalho, educação, serviços de saúde e um padrão de vida adequado. Uma sétima categoria, minoritária e de grupo, foi criada por tratados subseqüentes. Esses direitos protegem mulheres, minorias raciais

e étnicas, povos indígenas, crianças, trabalhadores migrantes e deficientes.

Nem toda questão de justiça social ou de boa governança é uma questão de direitos humanos. Decidir quais normas devem ser consideradas como direitos humanos é uma questão de considerável dificuldade. E há pressão contínua para expandir a lista de direitos humanos para incluir novas áreas. Muitos movimentos políticos gostariam de ver suas principais preocupações categorizadas como questões de direitos humanos, pois isso tornaria públicos, promoveriam e legitimariam suas preocupações em nível internacional. Um possível resultado disso é o aumento exponencial dos direitos humanos e a sua desvalorização causadas pela produção muito ruim da “moeda” direitos humanos (Wellman, 1999; Griffin, 2008).

Ao decidir quais direitos específicos são direitos humanos, é possível fazer valer os muitos documentos internacionais existentes, como a Declaração Universal e a Convenção Americana de Direitos Humanos. Nessa posição, duas abordagens nos parecem insuficientes: 1) a primeira, elaborar uma lista de direitos importantes a ser tratada como uma questão nova, nunca antes abordada, como se não houvesse uma sabedoria prática a ser encontrada nas escolhas de direitos que foram incluídas nos documentos históricos, e a segunda, 2) que presume que esses documentos nos dizem tudo o que precisamos saber sobre os direitos humanos no continente americano. Esta segunda abordagem, por exemplo, envolve um tipo de formalismo ao afirmar que quando um direito consta nos catálogos oficiais de direitos humanos seria o suficiente para estabelecer o seu estatuto como um direito humano, como afirmações do tipo, “se consta na lista oficial, então isso me basta”²⁹. Mas o processo de identificação dos direitos humanos nas Nações Unidas e em outros lugares foi um processo político com muitas imperfeições. Há poucas razões para levar os diplomatas internacionais como os guias mais autorizados para os direitos humanos. Além disso, mesmo se a ratificação de um tratado pela maioria dos países pudesse resolver a questão de saber se um

²⁹ Tipo de abordagem como a de Bobbio. Sobre essa posição, ver: DUTRA, 2004.

determinado direito é um direito humano dentro da lei internacional, tal tratado não tem o poder de determinar sua força. O tratado pode sugerir que o direito é apoiado por instituições de poder, mas não pode forçá-lo.

4. Direitos civis e políticos: direitos de liberdade

A família menos controversa dos direitos humanos é a dos direitos civis e políticos. Esses direitos são originários de declarações históricas de direitos, como a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a Carta de Direitos dos EUA de 1791. Fontes contemporâneas incluem os primeiros 21 artigos da Declaração Universal e tratados como a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Convenção Europeia, e da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos. Seguem aqui algumas formulações:

Todos têm o direito à liberdade de pensamento e expressão. Este direito inclui a liberdade de procurar, receber e difundir informações e ideias de todos os tipos, independentemente de fronteiras, seja oralmente, por escrito, em papel, em forma de arte, ou através de qualquer outro meio de uma escolha. (Convenção Americana sobre Direitos Humanos, Artigo 13.1)

Toda pessoa tem direito à liberdade de reunião pacífica e à liberdade de associação com outros, incluindo o direito de formar e ingressar em sindicatos para a proteção de seus interesses (Convenção Européia, Artigo 11).

Todos os cidadãos têm o direito de participar livremente no governo do seu país, seja diretamente ou através de representantes livremente escolhidos, de acordo com as disposições da lei. 2. Todos os

cidadãos têm o direito de igual acesso ao serviço público do seu país. 3. Todo o indivíduo terá o direito de aceder a bens e serviços públicos em estrita igualdade de todas as pessoas perante a lei (Carta Africana, Artigo 13).

A maioria dos direitos civis e políticos não é absoluta - eles podem, em alguns casos, ser anulados por outras considerações. Por exemplo, o direito à liberdade de movimento pode ser restringido por direitos de propriedade públicos e privados, por ordens restritivas relacionadas à violência doméstica e por punições legais (Waldron, 2012). Além disso, após um desastre como de furacões ou terremotos, muitas vezes é apropriadamente suspenso o movimento livre para impedir a entrada de curiosos, permitir o acesso de veículos e equipamentos de emergência e evitar saques. O Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos permite que os direitos sejam suspensos durante períodos “de emergência pública que ameacem a vida da nação” (Artigo 4). Mas exclui alguns direitos de suspensão, incluindo o direito à vida, a proibição da tortura, a proibição da escravidão, a proibição de leis criminais *a posteriori* e a liberdade de pensamento e religião.

5. Direitos sociais: direitos de bem estar

A Declaração Universal inclui direitos sociais ou de bem-estar que tratam de assuntos como educação, alimentação, serviços de saúde e emprego. Sua inclusão tem sido fonte de muita controvérsia (Beetham, 1995). A Convenção Americana não as incluiu. Quando as Nações Unidas iniciaram o processo de colocar os direitos da Declaração Universal no direito internacional, trataram os padrões econômicos e sociais em um tratado separado daquele que trata dos direitos civis e políticos. Este tratado, o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, tratou esses padrões como direitos - embora direitos a serem progressivamente realizados.

Na lista de direitos sociais inclui-se a não-discriminação e igualdade para as mulheres na vida econômica e social (Artigos 2 e 3), a liberdade de trabalhar e oportunidades de trabalho (Artigo 4), remuneração justa e condições decentes de trabalho (Artigo 7), o direito de formar sindicatos e greve (Artigo 8), seguridade social (Artigo 9), proteção especial para mães e filhos (Artigo 10), direito à alimentação adequada, vestuário e moradia (Artigo 11); serviços básicos de saúde (Artigo 12), o direito à educação (Artigo 13), e o direito de participar na vida cultural e progresso científico (Artigo 15).

O Artigo 2.1 do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais estabelece o que cada uma das partes se compromete a fazer sobre essa lista, a saber, “tomar medidas, individualmente e através de assistência internacional e cooperação ao máximo de seus recursos disponíveis, com vistas a alcançar progressivamente a plena realização dos direitos reconhecidos no presente Pacto”. Em contraste, o Pacto Civil e Político compromete seus signatários ao cumprimento imediato, “de respeitar e garantir a todos os indivíduos dentro de seu território os direitos reconhecidos no presente Pacto” (Artigo 2.1). O contraste entre esses dois níveis de comprometimento levou algumas pessoas a suspeitar dos direitos econômicos e sociais como simplesmente objetivos valiosos. Por que o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais optou pela implementação progressiva e, assim, tratou seus direitos como sendo algo como metas? A principal razão é que muitos países do mundo não tinha os recursos econômicos, institucionais e humanos para realizar esses padrões totalmente ou mesmo em grande parte. Para muitos países, a não conformidade devido à incapacidade ocorreria certamente se esses padrões tivessem sido tratados como imediatamente vinculantes.

Os direitos sociais têm sido comumente defendidos com argumentos de ligação que mostram o apoio que eles fornecem para a adequada realização dos direitos civis e políticos. Esta abordagem foi desenvolvida filosoficamente por Shue (1980) e também por Nickel (2004). Os argumentos de ligação defendem os direitos controversos, mostrando o apoio indispensável ou extremamente útil que eles

fornecem aos direitos incontroversos. Por exemplo, se um governo consegue eliminar a fome e fornecer educação a todos, isso promove a capacidade das pessoas de conhecer, usar e desfrutar de suas liberdades, direitos processuais e direitos de participação política. A falta de educação é freqüentemente um obstáculo para a realização de direitos civis e políticos, porque pessoas sem instrução muitas vezes não sabem que direitos elas têm e o que podem fazer para usá-los e defendê-los. A falta de educação também é um obstáculo comum à participação democrática. A educação e a renda mínima oferecem às pessoas próximas da base econômica a oportunidade de ingressar na política, participar de campanhas políticas e gastar o tempo e o dinheiro necessários para ir às urnas e votar.

A realização dos direitos sociais requer um estado que assegure a todos um mínimo adequado de recursos em algumas áreas fundamentais e que necessariamente tenham fortes compromissos com a igualdade de oportunidades e tributação redistributiva sobre a riqueza.

Um dos principais objetivos de incluir direitos sociais em documentos e tratados de direitos humanos foi promover sérios esforços para combater a pobreza, a falta de educação e condições de vida insalubres em países do mundo todo (Langford, 2013; Maliks *et al*, 2017). Há objeções feitas de que os direitos humanos tenham facilitado o esvaziamento dos sistemas de direitos sociais em muitos países desenvolvidos ocorridos depois de 1980. Cortes nos programas de bem-estar que muitas vezes violavam as exigências de se realizar adequadamente os direitos sociais, o que levaria a admitir que os documentos e tratados de direitos humanos não tenham dito o suficiente sobre medidas positivas para promover a igualdade de oportunidades na educação e no trabalho. Entretanto, um programa político considerado fortemente igualitário é melhor alcançado não apenas de modo parcial, mas principalmente dentro e além da estrutura de direitos humanos. Uma razão para isso é que os movimentos de direitos humanos terão melhores perspectivas futuras de aceitação e realização se tiverem amplo apoio político. Isso

requer que os direitos endossados sejam requeridos para pessoas com uma diversidade de visões políticas que variam de centro-esquerda a centro-direita. O apoio do amplo centro político não emergirá e sobreviverá se a plataforma de direitos humanos for vista como um programa predominantemente esquerdista.

Tratamentos de objeções aos direitos sociais incluem Beetham (1995) e Nickel (2004). Está distante, no entanto, que a maioria dos direitos sociais se refira apenas a interesses superficiais. Considere dois exemplos: o direito a um padrão de vida adequado e o direito à educação pública gratuita. Esses direitos exigem que os governos tentem remediar males generalizados e graves, como pobreza extrema, fome, desnutrição e ignorância. A importância da comida e outras condições materiais básicas da vida é fácil de se demonstrar. Esses bens são essenciais para a capacidade das pessoas de viver, trabalhar e florescer. Sem acesso adequado a esses bens, os interesses na vida, na saúde e na liberdade estão ameaçados, e doenças e mortes graves são prováveis. A falta de acesso a oportunidades educacionais limita, de modo absoluto e comparativo a capacidade das pessoas de participar plena e efetivamente da vida política e econômica de seu país.

Outra objeção aos direitos sociais é que eles são muito onerosos em seus deveres. É muito caro garantir a todos a educação básica e as condições materiais mínimas da vida. Em geral, a alegação de que os direitos sociais são excessivamente onerosos se utiliza de outros direitos humanos menos controversos como um padrão de comparação, e sugere que os direitos sociais são substancialmente mais onerosos que os direitos à liberdade. Suponha que usemos como base de comparação direitos de liberdade como liberdade de comunicação, associação e movimento. Esses direitos exigem respeito e proteção dos governos. E as pessoas não podem ser adequadamente protegidas em seu gozo de liberdades como essas, a menos que também tenham direitos de segurança e de devido processo legal. Os custos da liberdade, por assim dizer, incluem os custos da lei e da justiça criminal. Uma vez que vemos isso, os direitos de liberdade começam a parecer muito mais caros.

Devemos pensar que os direitos sociais simplesmente proporcionam a todos o livre fornecimento dos bens que protegem? Alguns supõe que garantias de coisas como comida e moradia serão consideradas caras e prejudicarão a produtividade se todos simplesmente receberem um suprimento gratuito. Um sistema viável de direitos sociais exigirá que a maioria das pessoas forneça esses bens para si e para suas famílias por meio do trabalho, desde que tenham as oportunidades, a educação e a infra-estrutura necessárias. Os direitos sociais implementados pelo governo oferecem garantias de disponibilidade e acesso seguro, mas os governos devem fornecer os bens necessários, mas apenas para uma pequena fração, o que não seria suficiente. Note-se que a educação é muitas vezes uma exceção a isso, pois muitos países oferecem educação pública gratuita, independentemente da capacidade de pagamento.

Os países que aceitam e implementam os direitos sociais ainda precisam suportar os custos de prover os necessitados, uma vez que esses países - particularmente se eles reconhecem os direitos democráticos de participação política - não toleram que partes consideráveis da população morram de fome e sejam desabrigados. Se o governo não fornecer alimentos, roupas e abrigo para aqueles que não puderem cuidar de si mesmos, então as famílias, amigos e comunidades terão que arcar com esse fardo. Foi apenas nos últimos cem anos que os direitos sociais patrocinados pelo governo assumiram uma parte substancial do ônus de prover os necessitados. Os impostos associados aos direitos sociais são substitutos parciais para outras tarefas onerosas, nomeadamente os deveres das famílias e das comunidades de providenciar cuidados adequados aos desempregados, doentes, deficientes e idosos. Decidir implementar os direitos sociais não é uma questão sobre decidir arcar com esses encargos, mas de decidir se continua com total confiança num sistema de provisão informal que distribui a assistência de maneira muito irregular e cujos custos caem muito desigualmente nas famílias, amigos e comunidades.

Outra objeção aos direitos sociais é a alegação de que eles não são viáveis em muitos países. É muito dispendioso fornecer garantias de subsistência, medidas para proteger e restaurar a saúde das pessoas e a educação? Pois muitos governos não poderão fornecer essas garantias enquanto cumprem outras responsabilidades importantes. Os direitos não são fontes mágicas de suprimento (Holmes e Sunstein, 1999).

Como vimos anteriormente, o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais tratou da questão da viabilidade, exigindo implementação progressiva, ou seja, a implementação como os recursos financeiros permitem. Esta visão da implementação transforma os direitos sociais em objetivos de alta prioridade? E se sim, isso é ruim?

Padrões que ultrapassam as habilidades de muitos de seus destinatários são bons candidatos ao tratamento como metas. Vê-los como altamente desejáveis, em vez de impor obrigações imediatas, evita problemas de não-conformidade baseada na incapacidade. Pode-se pensar, no entanto, que isso seja uma forma de inferiorização para os direitos sociais, porque os objetivos parecem muito mais fracos do que os direitos. Mas os objetivos podem ser formulados de maneira a torná-los mais parecidos com direitos. Podem ser designados destinatários, como as partes que devem atingir a meta, beneficiários, escopos que definem o objetivo a ser alcançado e um alto nível de prioridade (Langford, 2013; Nickel, 2004) tal como na Agenda 2030 dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável das Nações Unidas. Razões fortes para a importância dessas metas podem ser fornecidas. E os órgãos de supervisão podem monitorar os níveis de progresso e pressionar os destinatários de baixo desempenho a atender e trabalhar em seus objetivos.

6. Direitos das mulheres, de minorias e de grupos vulneráveis

A igualdade de direitos para grupos historicamente desfavorecidos ou subordinados é uma preocupação de longa data do movimento dos direitos humanos. Documentos de direitos

humanos enfatizam repetidamente que todas as pessoas, incluindo mulheres e membros de grupos étnicos e religiosos minoritários, têm direitos humanos iguais e devem ser capazes de desfrutá-los sem discriminação. O direito à liberdade da discriminação figura com destaque na Declaração Universal e nos tratados subsequentes. O Pacto Civil e Político, por exemplo, obriga os Estados a promover, respeitar e proteger os direitos do seu povo, sem distinção de qualquer tipo, tais como raça, cor, sexo, língua, opinião política ou outra, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou status social (Kymlicka, 1995; Nickel 2004).

Vários direitos individuais comuns são especialmente importantes para as minorias étnicas e religiosas, incluindo o direito à liberdade de associação, a liberdade de reunião, a liberdade de religião e a ausência de discriminação. Documentos de direitos humanos também incluem direitos que se referem a minorias explicitamente e dão a eles proteções especiais. Por exemplo, o Pacto Civil e Político no Artigo 27 diz que pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas ou linguísticas “não devem ser negadas o direito, em comunidade com outros membros de seu grupo, de desfrutar de sua própria cultura, professar e praticar sua própria religião, ou usar sua própria língua.”

As feministas muitas vezes protestaram que as listas padrão de direitos humanos não levam suficientemente em conta os diferentes riscos enfrentados por mulheres e homens. Por exemplo, questões como violência doméstica, escolha reprodutiva e tráfico de mulheres e meninas para trabalho sexual não tiveram lugar de destaque nos primeiros documentos e tratados de direitos humanos. Listas de direitos humanos tiveram que ser expandidas para incluir a degradação e violação de mulheres (Okin, 1998; Nussbaum, 2007). Violações de mulheres e de direitos humanos muitas vezes ocorrem em casa nas mãos de outros membros da família, não na rua nas mãos da polícia. A maior parte da violência contra as mulheres ocorre no esfera privada. Isso significa que os governos não podem ser vistos como os únicos destinatários dos direitos humanos e que o direito à privacidade do

lar e da família precisa de qualificações para permitir que a polícia proteja as mulheres dentro de casa.

A questão de como as formulações dos direitos humanos devem responder às variações nos tipos de riscos e perigos que diferentes pessoas enfrentam é difícil e surge não apenas em relação ao gênero, mas também em relação à idade, profissão, afiliação política, religião e interesses pessoais. Os direitos processuais devidos, por exemplo, são muito mais úteis para os jovens, e particularmente para os homens jovens, do que para os idosos, pois é muito menos provável que estes últimos entrem em conflito com a lei criminal.

Desde 1964, as Nações Unidas lidam principalmente com os direitos das mulheres e das minorias através de tratados especializados, como a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial de 1965, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres de 1979, a Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989, a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência de 2007 e a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 também. Tratados especializados permitem que as normas internacionais abordem problemas específicos de grupos específicos, como assistência e cuidados durante a gravidez e a maternidade no caso de mulheres, questões de custódia no caso de crianças e a perda de territórios históricos por povos indígenas.

Grupos minoritários são frequentemente alvos de violência. As normas de direitos humanos pedem aos governos que se abstenham de tal violência e as protejam. Este trabalho é em parte feito pelo direito à vida, que é um direito individual padrão. Também é feito pelo direito contra o genocídio que protege alguns grupos de tentativas de destruí-los ou dizimá-los. A Convenção do Genocídio foi um dos primeiros tratados de direitos humanos após a Segunda Guerra Mundial. O direito contra o genocídio é claramente um direito de grupo. É realizada por indivíduos e grupos e fornece proteção a grupos enquanto grupos. É em grande parte negativa no sentido de exigir que governos e outras ações se abstenham de destruir grupos; mas

também exige que proteções legais e outras contra o genocídio sejam criadas em nível nacional.

O direito contra o genocídio é um direito humano e pode se encaixar na ideia geral de direitos humanos proposta anteriormente. Nessa concepção, os direitos humanos são direitos de todas as pessoas. Se ampliarmos nossa concepção de quem pode deter direitos humanos para incluir grupos importantes que as pessoas formam e valorizam. Isto pode tornar-se mais plausível reconhecendo que os beneficiários do direito contra o genocídio são seres humanos individuais que gozam de maior segurança contra as tentativas de destruir o grupo ao qual pertencem (Kymlicka *et al*, 1997).

7. Direitos ambientais

Apesar do crescente aumento dos direitos, há, sem dúvida, normas que devem ser consideradas como direitos humanos, mas geralmente não são reconhecidas como tais. Afinal, há muitas áreas em que a dignidade das pessoas e interesses fundamentais são ameaçados pelas ações e omissões de indivíduos e governos. Considere os direitos ambientais, que muitas vezes são definidos para incluir direitos dos animais ou mesmo da natureza em si (Reagan, 1989; Mancuso³⁰, 2020). Concebidos neste caminho, direitos ambientais não têm tido uma boa adequação com a ideia geral dos direitos humanos, porque os titulares de direitos não são humanos ou grupos humanos.

Formulações alternativas são possíveis, no entanto. Um direito humano ambiental básico pode ser entendido como a necessidade

30 Mancuso afirma ter “a impressão de que a maioria das pessoas não percebe a real importância das plantas para a vida humana. É claro que todos sabem - ou pelo menos espero que saibam - que respiramos graças ao oxigênio produzido pelos vegetais e que toda a cadeia alimentar, e portanto, a comida que alimenta todos os animais da Terra, baseia-se em plantas. Mas quantos têm clareza de que petróleo, carvão, gás e todos os chamados recursos energéticos não renováveis são nada mais do que formas diferentes da energia solar fixada pelas plantas há milhões de anos? Quantos sabem que os princípios ativos dos remédios são, em grande parte, de origem vegetal? Ou que a madeira, graças às suas características surpreendentes, ainda é o material de construção mais utilizado em muitas áreas do mundo? Nossa vida, assim como a de qualquer outra forma animal neste planeta, depende do mundo das plantas.”

de manutenção e restauração de um ambiente seguro para a vida e a saúde humanas. Muitos países têm direitos ambientais desse tipo em suas leis constitucionais, por exemplo, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu Artigo 225 e a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, no seu Artigo 37.

Um direito humano a um ambiente seguro ou à proteção ambiental não aborda diretamente questões como as alegações de animais ou biodiversidade, embora possa fazê-lo indiretamente usando a ideia de serviços ecossistêmicos para os seres humanos. Uma justificativa para o direito humano a um ambiente seguro deve demonstrar que os problemas ambientais representam ameaças sérias a interesses, valores ou normas fundamentais, que os governos podem ser responsabilizados pela proteção de pessoas contra essas ameaças e que a maioria dos governos tem a capacidade de fazer isso.

A mudança climática é atualmente uma grande ameaça ambiental para a vida e a saúde de muitas pessoas, e, portanto, os direitos humanos que têm sido desenvolvidos e defendidos nas últimas décadas se aproximam da mudança climática. Uma abordagem, defendida por Steve Vanderheiden, aceita a ideia de um direito humano a um ambiente que seja adequado para a vida e a saúde humanas deriva desse amplo direito um direito mais específico a um clima estável (Vanderheiden, 2008). Poder-se-ia expandir essa abordagem argumentando que a mudança climática severa deveria ser reduzida e mitigada porque causaria migrações humanas massivas e outras crises que minariam as habilidades de muitos governos de defender os direitos humanos (Bell, 2013).

Considerações finais

A filosofia dos direitos humanos busca pelo fundamento dos direitos humanos e consiste nas perguntas o que é um direito humano? Qual sua natureza? Como podemos justificá-lo? Estas perguntas que só podem ter lugar na filosofia, ainda não foram respondidas de um modo definitivo, e por isso, procuramos neste artigo abordar algumas

destas questões filosóficas dos direitos humanos e apresentar algumas respostas para elas, sobretudo no âmbito da ética.

Seguindo as abordagens de Griffin e Gewirth, procurar fundamentar os direitos humanos enquanto ação moral e capacidade de agir moralmente propicia uma discussão dos direitos humanos para além do elemento legal e jurídico no sentido estrito, possibilitando pensá-los no âmbito da teoria filosófica e sobretudo na Ética.

Esta abordagem de fundamentação dos direitos humanos a partir da perspectiva da filosofia moral compreende os direitos humanos do ponto de vista deontológico e consequencialista, evitando o argumento da autoridade política e do poder.

Julgar que os direitos humanos são construções diplomáticas apenas é negar todo um pensamento filosófico que os antecede, por um lado, e por outro lado, lutas históricas para se chegar neste resultado, que é o conteúdo das Declarações.

Nossa tentativa neste artigo foi mostrar a natureza ética e moral dos direitos humanos a partir de suas formas diferentes de fundamentação, no sentido de pensar os direitos humanos não apenas no âmbito das instituições internacionais e dos tratados, mas consistente em uma ação moral.

Referências

- BEETHAM, D., 1995, “What Future for Economic and Social Rights?”, *Political Studies*, 43: 41–60.
- BEITZ, C. R., 2009, *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- BELL, D., 2013, “Climate Change and Human Rights.” *WIREs Climate Change*, 4: 159–170.
- BUCHANAN, A., 2013, *The Heart of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- CRUFT, R. LIAO, S., e RENZO, M. (eds.), 2015, *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- DUTRA, D. *et al.*, 2004, *Tudo o que Você Precisa Saber sobre Ética*. Porto Alegre: DPA.
- FOLLESDAL, A., 2013, *Theories of Human Rights Political or Orthodox Why It Matters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, J., 1997, *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HOGAN, L., 2015, *Keeping faith with human rights*, Washington, DC: Georgetown University Press.
- GEWIRTH, A., 1983, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- GEWIRTH, A. 1996, *The Community of Rights*, Chicago: University of Chicago Press.
- GEWIRTH, A., 1998, *Self-fulfillment*, Princeton: Princeton University Press.
- GRIFFIN, J., 2008, *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- HOLMES, S. e SUNSTEIN, C., 1999, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, New York: Norton.
- KYMLICKA, W. (ed.), 1995, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.

- KYMLICKA, W., e SHAPIRO, I. (eds.), 1997, *Ethnicity and Group Rights*, New York: NYU Press.
- LANGFORD, M. et al. (eds.), 2013, *The Millenium Development Goals and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKE, J., 1980, *Second treatise of government*, Macpherson C, ed. Indianapolis: Hackett.
- MALIKS, R., e SCHAFFER, J. K., (ed.) *Moral and Political Conceptions of Human Rights: implications for theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANCUSO, S. *A Revolução das Plantas*. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- MILLER, D., 2012, Grounding human rights, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15:4, 407-427.
- MORSINK, J., 2009, *Inherent Human Rights: Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- NICKEL, J., 2004, *Making Sense of Human Rights*, Washington, D.C., Georgetown University Press.
- NUSSBAUM, M., 2000, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NUSSBAUM, M. 2007, *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- OKIN, S., 1998, “Feminism, Women’s Human Rights, and Cultural Differences,” *Hypatia*, 13: 32–52.
- REGAN, T., 1989, “The Case for Animal Rights” in T. Regan and P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
- SEN, A., 2004, “Elements of a Theory of Human Rights,” *Philosophy & Public Affairs*, 32: 315–356.
- SUMNER, L., 1987, *The Moral Foundation of Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- TALBOTT, W., 2005, *Which Rights Should be Universal?*, Oxford: Oxford University Press.
- TALBOTT, W., 2010, *Human Rights and Human Well-Being*, Oxford: Oxford University Press.

- TASIOULAS, J., 2015, "On the Foundations of Human Rights," in R. Cruft, S. Liao, and M. Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- THOMSON, J.J., 1990, *The Realm of Rights*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- VANDERHEIDEN, S., 2008, *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change*, New York: Oxford University Press.
- WELLMAN, C., 1995, *Real Rights*, New York: Oxford University Press.
- WELLMAN, C., 1999, *The Proliferation of Rights: Moral Progress or Empty Rhetoric?*, Boulder, CO: Westview Press.
- WELLMAN, C., 2010, *The Moral Dimensions of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.

CAPÍTULO 9

Democracia e cooperação: uma proposta

Luiz Paulo Rouanet e Wilson Levy

Introdução

Pode-se partir, aqui, do pressuposto de que a democracia é a melhor forma de governo, aquela que melhor lida com conflitos e dissensões inerentes a qualquer sociedade humana. Isto não significa, no entanto, que haja um consenso sobre qual forma de democracia é a mais adequada, de maneira geral, e especificamente para certos países – ou povos, para falar como John Rawls.

A teoria democrática, hoje, caminha rumo a uma maior especificação. Não basta mais, há muito tempo, dizer que determinado regime é democrático: mesmo regimes que, sob vários pontos de vista, não correspondem ao que se espera de uma democracia, postulam esse caráter. Exemplo disso é a antiga República Democrática da Alemanha, Alemanha Oriental. Outros exemplos podem facilmente ser encontrados no mundo contemporâneo, com democracias formais sendo paulatinamente sequestradas por regimes autocráticos, como é o caso da Hungria sob o governo de Viktor Orbán.

Nesse sentido, uma discussão que tem adquirido destaque é a crítica ao caráter exclusivamente eleitoral de certas democracias. David van Reybrouck, por exemplo, defende outras formas de tomada de decisão, como consultas populares, formação de comissões, plebiscitos, referendos etc. (*cf.* Reybrouck, 2017). É o que se entende, também, por “democracia deliberativa”, expressão que tem já uma história, com número crescente de publicações .

O objetivo passa a ser, então, o de qualificar a democracia e as formas democráticas, reconstruindo sua dimensão substancial. É preciso que a teoria democrática saia do terreno puramente abstrato e entre em questões concretas, empíricas. Para tanto, é preciso lançar mão de contribuições sociológicas e históricas. É o que parece pensar também Axel Honneth: “Uma das grandes limitações de que padece a

filosofia política da atualidade é estar distante da análise da sociedade e, desse modo, fixada em princípios puramente normativos” (Honneth, 2015, p. 15). Quanto à contribuição da história, este será tema para outra ocasião. A nosso ver, este constituiria outro “ponto cego” na Teoria da Ação Comunicativa.

Em nome de um universalismo abstrato, Habermas parece não encontrar lugar para a história em sua teoria. Não demonstraremos este ponto aqui. Neste texto, examinaremos as contribuições de um filósofo norte-americano, John Dewey, cujas contribuições tendem hoje a ser resgatadas – como mostra a leitura que dele faz Axel Honneth, e na qual nos apoiamos. Elas podem contribuir justamente para conferir um conteúdo mais palpável à nossa compreensão da democracia, a partir da perspectiva da democracia vista como cooperação reflexiva.

Espera-se, com isso, contribuir com um debate que ganhou enorme relevância no mundo contemporâneo, a partir da crise aguda enfrentada por democracias maduras (e outras nem tanto) ao redor do mundo.

1. Para começo de conversa: a democracia como cooperação reflexiva

Para desenvolver sua teoria democrática, Axel Honneth retorna às ideias do filósofo norte-americano John Dewey (1859-1952), e sua proposta de uma democracia como reflexo da cooperação comunitária. O debate é importante na medida em que tenta aproximar duas vertentes da filosofia política contemporânea que estão hoje na posição de adversárias no campo das ideias: o comunitarismo e o procedimentalismo. A democracia, para ele, começa em casa, e se desdobra em pequenas comunidades. A ideia normativa de democracia, por isso, é uma ideia social, em que a rede social é incumbida do exercício de um papel regulador, um metabolismo próprio das redes sociais.

Dewey se apresenta como um autor preocupado em valorizar a democracia enquanto expressão comunitária, em que a associação

deixa de ser a noção de que há um médium entre Estado e Sociedade ou, como a Modernidade convencionou, ela decorreria de um contrato social, de uma estrutura racionalizante da qual derivam a soberania e o fundamento teórico do próprio Estado. Nem mesmo seria consequência de uma externalidade previsível, proveniente de um mecanismo político cujo funcionamento vem da previsão de que os cidadãos são indivíduos minimamente cumpridores de seus direitos de cidadania.

Para o filósofo norte-americano, a associação é a expressão coletiva de indivíduos para quem a democracia é um modo de vida, que se opõe à noção de uma mera “democracia política”, ou seja, que reside no íntimo universo das convicções de um indivíduo que a cultiva e que molda sua ação social e suas atitudes no amálgama comunitário. Tal amálgama, por sua vez, não é apenas uma coletividade de indivíduos. É, em realidade, a expressão de uma atividade conjunta que, ao produzir consequências boas para os participantes a ponto de ser preservada e constantemente estimulada nos exatos termos de ser um bem compartilhado por todos, configura-se como comunidade.

Nela, os conceitos de liberdade, igualdade e fraternidade não existem isoladamente, posto que seriam abstrações inúteis. Por isso, não se pode imputar às ideias de Dewey a pecha de uma defesa incondicional da autonomia individual sobre tudo e todos. O que ele pretende, ao contrário, é reforçar a ideia de comunidade a partir da noção de indivíduo, o que faz todo sentido quando se pensa a questão da luta por reconhecimento.

Dewey entende também que a democracia, para além de modelos formais, consolida-se na medida em que afeta as formas de associação humana, como a família, a escola e a religião. A dimensão institucional, centrada no Estado, acaba tendo um valor reduzido, devendo, somente, servir de canal para operação efetiva dessa afetação societária. Assim, reduz-se o que Dewey denomina “santidade do sufrágio” enquanto um fim em si próprio. Levado ao limite, isso representa o solapar da democracia, pois ela é expressão da vida em comunidade e não o contrário. E significa um redimensionamento

das categorias que marcaram a modernidade iluminista: igualdade, liberdade e fraternidade. Com ele,

a liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades pessoais que ocorrem somente na rica e múltipla associação com outros: o poder para ser um ser individualizado fazendo uma contribuição distintiva e desfrutando, do seu próprio modo, dos frutos da associação. A igualdade denota a parte não tolhida que cada membro individual da comunidade tem nas consequências da ação associada. Ela é equitativa, porque é medida apenas pela necessidade e capacidade de utilizar, não por fatores extrínsecos que provam um para que outro possa tomar e ter. Um bebê na família é igual aos outros, não por causa de alguma qualidade anterior e estrutural que é a mesma dos outros, mas na medida em que suas necessidades de cuidados e desenvolvimento sejam atendidas sem serem sacrificadas à força superior, posses e capacidades amadurecidas dos outros (Dewey, in Franco, 2008, p. 60).

O conceito de comunidade, assim, transcende a noção de “associação de muitas pessoas”. É maior do que isso, na medida em que a comunidade, composta por seres que observam e pensam, têm interesses e sentimentos, só existe em razão de uma combinação de ações individuais, pautadas em habilidades e capacidades, cujas consequências são percebidas coletivamente e se tornam objeto de comum desejo e esforço de cada um. É o que Dewey sustenta quando afirma que “eu e meu entram em cena somente quando uma parte distintiva na ação mútua é conscientemente afirmada ou reivindicada” (Dewey, in Franco, 2008, p. 57), ou seja, quando há uma relação de organicidade, de estima mútua, que tem na comunicação um pré-requisito.

Afirmar isso é dizer que o atributo inato do homem é a comunicação, que permite a ele interagir e dar sentido efetivo de ser alguém individualmente percebido numa dada comunidade. Somente nesse locus é que fazem sentido os avanços tecnológicos, os acréscimos de conhecimento oriundos da ciência, a evolução do mundo do trabalho, pois são frutos da ação associativa do homem. Para não representar formas de opressão, devem estar articuladas com esse conceito particular de comunidade.

A citação é extensa, porém extremamente central; a opressão surge, para Dewey, dado que

as habituações emocionais e os hábitos intelectuais da massa de homens criam as condições das quais os exploradores de sentimento e opinião apenas tiram proveito. Os homens se acostumaram a um método experimental em questões físicas e técnicas. Eles ainda têm medo disso em interesses humanos. O medo é ainda mais eficaz porque como todos os medos enraizados, ele é encoberto e disfarçado por todos os tipos de racionalizações. Uma de suas formas mais comuns é a idealização verdadeiramente religiosa das – e reverência pelas – instituições estabelecidas; por exemplo, em nossa própria política, a Constituição, a Suprema Corte, a propriedade privada, a liberdade contratual, e assim por diante. As palavras “sagrado” e “santidade” vêm prontamente aos nossos lábios quando tais coisas entram em discussão. Elas comprovam a auréola religiosa que protege as instituições. Se “sagrado” significa aquilo que não deve ser aproximado nem tocado, exceto com precauções cerimoniais e por pessoas especialmente escolhidas, então tais coisas são sagradas na vida política contemporânea. À medida que as questões sobrenaturais têm sido progressivamente abandonadas numa praia deserta, a realidade dos tabus religiosos tem

cada vez mais se concentrado em torno das instituições seculares, sobretudo aquelas ligadas ao Estado nacionalista. Os psiquiatras descobriram que uma das causas mais comuns de distúrbio mental é um medo subjacente do qual o sujeito não está ciente, mas que leva à retirada da realidade e à relutância de refletir sobre as coisas. Há uma patologia social que trabalha poderosamente contra a investigação efetiva sobre as instituições e condições sociais. Ela se manifesta de mil maneiras; em rabugice, em divagação impotente, no ato desconfortável de agarrar-se a distrações, na idealização do estabelecido há muito, em um otimismo fácil assumido como um disfarce, na glorificação desenfreada das coisas “como elas são”, na intimidação de todos os dissidentes – maneiras que deprimem e dissipam o pensamento tanto mais eficazmente porque elas operam com uma penetração sutil e inconsciente (Dewey, in Franco, 2008, p. 71).

Essa passagem evidencia uma interessante similitude entre o pensamento de Dewey e dos autores da Escola de Frankfurt. Ainda que com nomenclaturas diferentes, percebe-se, aqui, o uso de conceitos como: razão instrumental, bloqueio ao processo emancipatório, esfera pública, ação comunicativa e, sobretudo, as formas mais sutis de desrespeito contidas nas dimensões de reconhecimento de Honneth, enquanto atuantes no seio da comunidade na forma de obstruções às formas positivas de sua dinâmica interna.

2. A cooperação como elemento “pré-político”

Toda essa reflexão deságua numa conclusão importante: a democracia não pode prescindir de um amálgama social pré-político. Pré-político significaria, nesses termos, a etapa anterior ao momento em que os indivíduos se lançam em discussões públicas de acordo com seus interesses e pretensões políticas. A democracia, assim, para Dewey,

como um modo de vida pessoal e individual não envolve algo fundamentalmente novo. Mas quando aplicada, ela confere um novo sentido prático a velhas ideias. Colocada em prática, ela significa que os inimigos poderosos atuais da democracia podem ser confrontados com sucesso apenas pela criação de atitudes pessoais nos seres humanos individuais. Que devemos superar nossa tendência de pensar que sua defesa pode ser encontrada em meios externos quaisquer, sejam civis ou militares, se eles estiverem separados de atitudes individuais arraigadas a ponto de construir o caráter pessoal. A democracia é um modo de vida guiado por uma fé ativa nas possibilidades da natureza humana. A crença no homem comum é um item familiar ao credo democrático (Dewey, “Democracia criativa: a tarefa diante de nós”, in Franco, 2008, p. 138).

É a crença de que, mesmo em cenários nos quais os indivíduos não possuam horizontes de objetivos iguais, a cooperação pode assumir a forma de uma colaboração amigável como um acréscimo imprescindível aos projetos de vida dos envolvidos. Nesse contexto, as disputas podem ser solucionadas na forma de um aprendizado cooperativo, no qual cada envolvido confere ao outro a chance de se expressar ao invés de ver prevalecer uma dada opinião com base na força e na coerção, ou, nas palavras de Dewey, nas formas

de supressão à força através da violência, em que são empregados “meios psicológicos de ridicularização, abuso, intimidação” (Dewey, in Franco, 2008, p. 148).

A grande contribuição de Dewey, então, está na adição dos conceitos de associação e comunidade como pré-requisitos à democracia. Associação, aqui, tem o sentido de deslocamento do lugar da democracia, que sai da esfera estritamente estatal – ideia que, como visto, é partilhada por Axel Honneth – para o seio das relações sociais, consideradas desde a relação entre vizinhos até as grandes comunidades, e o sentido também de um modo de vida pautado no viver junto.

Comunidade, por sua vez, deixa de ser uma metáfora contratualista para passar por um processo de resignificação dinâmica, que nasce da pura associação humana na presença da liberdade para então representar uma nova forma de organização humana. Fecha-se, assim, o dualismo Estado-sociedade civil, ao “se constituir simultaneamente como os dois sem, todavia, ser nenhum deles” (Dewey, in Franco, 2008, p. 148). Ambas as categorias desembocam na formação de um projeto democrático radical, já que a democracia passa a ser um modo de vida cooperativo, autogovernado e autodeterminado.

A síntese oferecida por Thamy Pogrebinschi é valiosa:

Em sua vocação experimentalista, o pragmatismo de Dewey concilia experiência e futuridade, buscando constituir-se como um pensamento do presente. O consequencialismo e o contextualismo endossados pelo pragmatismo convergem em uma concepção experimental da política na medida em que conciliam uma abordagem instrumentalista das instituições e uma orientação para o futuro com os valores e crenças afirmados na prática da experiência cotidiana dos homens comuns. Esse ponto de convergência leva a mais um atributo que o pragmatismo tem a oferecer ao conceito de democracia: a reflexividade. Em sua vocação refle-

xiva, o pragmatismo concilia falibilismo e responsividade. O falibilismo defendido pela democracia deweyana implica aceitar que um arranjo político que espelhe um valor ou reflita uma crença em um determinado momento possa ser falsificado em um momento seguinte, na medida em que valores e crenças são mutáveis e revisáveis e os hábitos da mente que levam os homens à ação são dinâmicos e não estáticos. O caráter revisável dos valores e crenças responde, por sua vez, pela responsividade do pragmatismo. A democracia implica na responsividade das instituições e arranjos políticos na medida em que os homens que respondem por elas são seres reflexivos e, portanto, capazes de converter sua falibilidade pessoal em um esforço permanente de aperfeiçoamento das suas formas de vida (Franco, 2008, p. 151).

Tais ideias são fundamentais para compreender a proposta de Honneth. A uma, como mencionado, porque a democracia ganha, com ele, um fundamento pré-político importante. A duas, porque, sem o elemento individual, ou sua expressão coletiva da associação, faz pouco sentido pensar em uma democracia participativa, até em termos da divisão social do trabalho, que deve ter sua regulação realizada de forma tal que não interfira no dever de participação do indivíduo na associação de que faz parte.

Os estudos de John Dewey, como se viu, apresentam uma abordagem bastante peculiar em torno da questão democrática, sobretudo porque esta difere, substancialmente, de boa parte da teoria contemporânea predominante da democracia. Honneth enxerga aí a chave para superar os principais dilemas e aporias das formulações de seus antecessores e daqueles que modernamente se debruçaram sobre essa questão, e dedicou um texto, publicado em 1998, a respeito da atual teoria democrática.

De acordo com o filósofo alemão, a discussão recente sobre a democracia radical é marcada por uma polarização entre republicanismo e procedimentalismo. Em linhas gerais, tais modelos se propõem a lidar com os déficits de participação do liberalismo clássico, em especial com base em fórmulas que garantam maior participação dos indivíduos nas deliberações políticas, embora valendo-se de perspectivas sensivelmente distintas: no republicanismo, a tônica se concentra na negociação intersubjetiva de questões públicas como um atributo da vida nas cidades, ao passo que no procedimentalismo o foco está na adoção de procedimentos moralmente justificados.

Para Honneth, contudo, esse predomínio, ainda que represente um acréscimo, trouxe consigo um efeito negativo, que se concentra no fato de que, a rigor, parece não haver uma alternativa normativa na tarefa de atualização permanente da democracia. Nesse sentido, ele sugere a adoção da teoria democrática de John Dewey como uma terceira via; à primeira vista, não há qualquer impossibilidade de se harmonizar as hipóteses em jogo, já que, para o filósofo alemão, a contribuição de Dewey pode ser vista como um antecedente teórico das duas abordagens.

Com ele,

não é difícil para o republicanismo político se referir a elementos da teoria democrática de Dewey porque ela também está baseada na ideia de uma integração de todos os cidadãos em uma comunidade auto-organizada. Contudo, por sua vez, a teoria procedimentalista de democracia também não tem dificuldades de se remeter às concepções de Dewey, já que para ele os procedimentos racionais de resolução de problemas são elemento central do estudo da esfera pública (Honneth, 2001, p. 66).

Ao lançar essa assertiva, Honneth propõe-se explorar em que medida os argumentos das outras abordagens teóricas a respeito de seus próprios fundamentos estão equivocados. Para realizar esse

esforço argumentativo, ele procurou apontar como a adoção de um ponto de vista parcial das ideias de Dewey, por parte das duas correntes contemporâneas da democracia, dá-se de forma equivocada. Nesse sentido, ele apresenta a opção, encontrada no interior do pensamento deweyano, de uma cooperação social que, na prática, distancia-se da noção de consulta comunicativa: “Porque Dewey deseja entender a democracia como uma forma reflexiva de cooperação, comunitária – eis minha tese de forma resumida – ele é capaz de combinar deliberação racional e comunidade democrática” (Honneth, 2001, p. 67).

Para Honneth, as correntes atuais da democracia radical conferem interpretação negativa à liberdade individual. Tal posição é tributária tanto da tradição marxista, quanto daquela que remonta a Alexis de Tocqueville, que entendia que a perspectiva liberal de política se reduzia à legitimação periódica da ação estatal mediante o voto e à visão de que o Estado cingia-se à proteção das liberdades individuais. Nesse quadro, pouco importava o processo de integração social, mas apenas o debate livre mínimo sobre aquilo que demandava alguma decisão.

As alternativas a esse quadro, por sua via, têm apostado na dimensão comunicativa, na qual a autonomia do cidadão, antes de se fundar num pressuposto de liberdade individual, estava umbilicalmente vinculada a sua associação com outros cidadãos. A democracia emergiria, assim, como um modelo calcado em situações comunicativas de interação livre de dominação.

O detalhamento dessas propostas, que compartilham o núcleo comum indicado no parágrafo anterior, exigiria, porém, um detalhamento acerca do que se entende por liberdade comunicativa. De acordo com Honneth,

a depender de como o aumento da liberdade por meio das associações sociais é caracterizado, a ideia de um amoldar em comum da política necessariamente se mostra de forma diferente. Nos dois

desenhos de democracia até agora identificados como alternativas ao liberalismo clássico, a liberdade comunicativa dos seres humanos é vista da mesma maneira, isto é, de acordo com o modelo do discurso intersubjetivo. Em Hannah Arendt e Jürgen Habermas – só para mencionar, por um lado, a principal representante do republicanismo político, e, por outro, o do procedimentalismo democrático – a ideia de formação democrática da vontade política origina-se da noção de que o indivíduo só atinge liberdade no reino público constituído pela argumentação discursiva (Honneth, 2001, p. 69).

Embora concorde com a importância desempenhada pela intersubjetividade discursiva, Dewey – aqui partilhando da tradição que remonta a Marx – entende que a liberdade comunicativa se associa mais ao emprego comum de forças individuais para compreender e superar um problema. Por conseguinte, o autor entende que a democracia não pode ser vista como tradicionalmente e instrumentalmente o é, ou seja, como mera forma de organização do Estado em que há uma regra aritmética (a regra da maioria) para organizar a massa disforme de indivíduos isolados e com fins divergentes. Frise-se, nesse caminho, que tal perspectiva instrumental guarda parentesco com as teorias contratualistas clássicas, que adotam uma hipotética situação original de não comunicação e isolamento como fomento para os regimes democráticos.

Esse fundamento é tido como irreal, abstrato e ficcional. Para superá-lo, Dewey apresenta um conceito de sociedade profundamente influenciado pelo pensamento do jovem Hegel, no qual

a intersubjetividade, em cuja armação a vida social se desdobra, é apresentada de acordo com o modelo de um “organismo social” no qual cada indivíduo contribui por meio de sua própria atividade para a reprodução do todo. O primeiro fato que carac-

teriza todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação; porém, indivíduos desorientados ou contingentes relacionam-se pela busca, baseada na divisão do trabalho, de atividades que conjuntamente contribuem para a manutenção da sociedade. Se a vida social é apresentada conforme tal modelo, então Dewey aponta consequências para o conceito de autonomia pessoal, como também para o de governo político. Ambos têm de ser concebidos como relacionados porque, com a realidade de cooperação social, existe um tipo de bem compartilhado no qual a liberdade individual e a política de Estado devem ser concebidas como suas incorporações opostas, pois cada membro da sociedade contribui, em virtude da divisão de trabalho, por meio de suas próprias atividades para a manutenção da sociedade, ele representa uma “incorporação vital” dos fins da sociedade (Honneth, 2001, p. 71).

Dewey ilustra essa perspectiva com o sucesso verificado pela revolução americana, na qual a soberania popular foi inculcada no interior de cada cidadão. Isso serve para ilustrar a própria concepção de Estado dada pelo referido autor: a de ser a instituição política de execução da vontade do povo, inserido em relações de cooperação social. Essa ideia pouco difere das concepções clássicas de Aristóteles e Platão acerca de uma comunidade política; a diferença, porém, é central, pois, em vez de os cidadãos atingirem a liberdade por meio de uma autorrealização bem-sucedida conforme os fins éticos que constituem a eticidade do Estado (o que indica uma relação de finalidade), para Dewey o foco deve estar nos meios de constituição política.

Surge aí mais um indício de que, para Honneth, o direito tenha um papel importante, mas limitado, na coordenação da vida social, na medida em que a sociedade não pode ser vista, em sua complexidade, pela visão contratual que remonta a Rousseau e Hobbes.

Ao mesmo tempo, fica clara a presença do pensamento de Hegel, pois a noção de “organismo social” abastece o sistema da “totalidade” como expressão de uma sociabilidade que só surge como fruto da cooperação. Então, se a origem da democracia como cooperação reflexiva está na liberdade (enquanto expressão de autorrealização positiva e ilimitada com fins de colaboração) e na interação orgânica dos indivíduos, o Estado é compreendido como a instituição política responsável pela execução da vontade que surge desse tecido de relações sociais.

Inverte-se, assim, a lógica aristocrática clássica da centralidade de um grupo de indivíduos talentosos que podem atingir o ideal ético, pois todos os cidadãos podem, com base em sua vontade livre, aperfeiçoar-se na busca do bem, mantendo com seus pares uma relação de confiança recíproca na qual cada um é sabedor de sua função social. Para Honneth, essa noção clarifica a posição de Dewey a respeito do entrelaçamento entre cooperação, liberdade e democracia, pois ele

percebe a existência de uma divisão social do trabalho como evidência do fato de o indivíduo dever sua liberdade pessoal somente à comunicação com os outros elementos da sociedade. Liberdade para Dewey é principalmente a experiência positiva de autorrealização ilimitada que ensina ao indivíduo como descobrir seus talentos e suas capacidades por meio dos quais ele pode, no fim, contribuir com base na divisão de trabalho, para a manutenção do todo social. Se esse processo natural de um emprego comunal de forças individuais por parte dos integrantes de toda a sociedade é conscientizado e visto como um projeto cooperativo, então se evolui para o ideal de “democracia” (Honneth, 2001, p. 74).

Como mencionado no decorrer desta reflexão, o grande trunfo explorado por Dewey e aproveitado, no contexto da luta por reconhecimento, por Axel Honneth, é o elemento pré-político da

democracia, a qual é mantida numa perspectiva estritamente teórica, sendo difícil, porém, não perceber problemas ou dificuldades nessa abordagem. Afinal, para que a fórmula apresentada por Dewey transcorra sem percalços, é necessário que o ideal de autorrealização individual esteja fundado em um direcionamento que motive o desenvolvimento de capacidades socialmente úteis, o que cria um obstáculo para Dewey em seu intuito de estabelecer uma institucionalização política da liberdade.

A questão encontra solução nos estudos psicológicos. Dewey reconhece a influência exercida por Hegel em suas teses sobre a democracia, nas quais a centralidade está na autorrealização humana fundada na ausência de constrangimentos externos ou influências no percurso até a aceitação voluntária de obrigações sociais. Contudo, se antes havia uma teleologia insustentável da natureza humana a impedir o direcionamento indicado no parágrafo anterior, agora entra em cena a explicitação dos mecanismos sociais que ajudam a compreender, sem influências metafísicas, a compatibilidade social da autorrealização. Nesses termos, de acordo com Honneth,

a solução que Dewey encontra no curso de sua pesquisa pode ser entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade da socialização humana; dos acessos totalmente irrestritos que, no princípio, consistem em uma multidão de impulsos indiretos e formidáveis, os seres humanos podem desenvolver aquelas capacidades e necessidades como hábitos estáveis de ação que foram aprovados e são estimados por um grupo particular de referência. A satisfação propiciada pela realização de certa ação aumenta à medida que o cidadão percebe o reconhecimento dos outros em interação. Como todo integrante da sociedade sempre pertence a vários grupos de referência, as camadas sobrepostas de expectativas garantem que no curso do desenvolvimento de uma personalidade apenas hábitos so-

ciais úteis sejam formados. Esse modelo de autorrealização humana, do qual Dewey não renuncia por toda sua vida, também forma o ideal de democracia no livro sobre o público (Honneth, 2001, p. 78).

Tal discussão se dá no interior de uma compreensão da dependência mútua de autorrealização feita com base em estudos sobre o desenvolvimento da personalidade humana. Esses estudos se deram da forma pragmatista, indicada no item anterior, com que Dewey enxerga a função do saber científico, ou seja, como saber orientado à resolução de problemas que causam perturbação. Essa função só pode se concretizar de modo satisfatório se os cientistas cooperam, sem constrangimento, no desenvolvimento de suas hipóteses, o que, ampliado para o espectro social, significa uma valorização dos processos de aprendizagem social, na qual a democracia, ressignificada, é a forma política de organização na qual a inteligência humana, orientada para a solução de problemas emergentes sem constrangimentos para os envolvidos, atinge seu desenvolvimento pleno.

Essa conclusão apresenta grande impacto para este ponto. Afinal, é com ela que Dewey começa a enxergar a importância do conteúdo racional dos procedimentos democráticos. Isso, porém, não dá conta, por enquanto, de reconciliar esse pressuposto com a asserção de que a autorrealização individual só é possível em uma comunidade de cooperação. Para responder a essa dúvida, Dewey apresentará seu conceito de “público”, assim delineada por Axel Honneth:

a ideia básica é muito simples, ainda que a implementação da ação teórica nos surpreenda hoje. A ação social desdobra-se em formas de interação cujas consequências, de forma simples, afetam apenas os imediatamente envolvidos, mas assim que os não envolvidos se veem afetados pelas consequências de tal interação, emerge de suas perspectivas a necessidade de controle das ações correspon-

dentos no sentido de sua cessação ou promoção. A articulação da demanda por resoluções conjuntas de problemas comuns constitui para Dewey aquilo que ele chamará de “público”. O termo “público” é atribuído à esfera de ação social na qual um grupo pode provar que necessita de regulamentação geral porque consequências não antecipadas estão sendo geradas e adequadamente, um “público” consiste do círculo de cidadãos que, em razão da preocupação conjuntamente experimentada, compartilham a convicção de que eles se devem voltar para o resto da sociedade em busca do propósito de controlar administrativamente uma interação pertinente (Honneth, 2001, p. 81).

Esse conceito, porém, não se afigura isento de eventuais críticas. Com efeito, há certa vagueza conceitual acerca do que se entende por “consequências indiretas das transações”, e sobre o grau de afetação daqueles que não se encontram no círculo dos envolvidos diretamente com uma dada questão. De acordo com Honneth, Dewey talvez resolvesse a querela apostando numa proposta de assumir uma diferenciação processual entre “público” e “privado”, na qual a distinção entre ambos se vinculasse à extensão e escopo das consequências das ações que demandam o controle público. O Estado, assim, representaria, por decorrência lógica, uma instância de associação secundária na qual inúmeros agentes públicos, irmanados no objetivo de articulação de uma sociedade cooperativa, tentassem solucionar problemas imprevistos no contexto da ação social.

Até aqui, pode-se dizer que Dewey se esforçou para, dentro da sociedade cooperativa, fornecer os contornos da ação política. Tal construção difere em grande medida das realizadas por Hannah Arendt e Habermas, que dão à ação política o papel de local de exercício comunicativo da liberdade. Dewey, ao contrário, dá um passo atrás que se revela como um meio cognitivo que auxilia a sociedade a

realizar, por meio de experiências, explorar e resolver seus problemas de coordenação da ação.

O ambiente democrático é, assim, o melhor espaço para produzir esse efeito desejado, pois no processo de aprendizagem social, no contexto da cooperação, há maior potencial para propiciar a emergência de uma esfera pública de proponentes que podem introduzir suas hipóteses, convicções e intuições, sem constrangimentos e com direitos iguais. Essa visão decorre de um diagnóstico do tempo em que, para Dewey, observa-se,

como resultado da industrialização, do crescimento de complexidade e da individualização, as sociedades modernas encontram-se em um estado de desintegração que faz com que ideias de uma participação de todos os cidadãos em esferas públicas democráticas pareça ilusória. (...) Para Dewey, está além de dúvidas que, para todos os cidadãos serem orientados pelos procedimentos democráticos de resolução de problemas políticos, deve ser pressuposta uma forma de associação pré-política como as existentes nas comunidades pequenas, facilmente observáveis, dos distritos municipais americanos (Honneth, 2001)

Guardadas as proporções temporais, pode-se afirmar que esse diagnóstico possui grandes semelhanças com o momento presente, o que faz do quadro esboçado por Dewey um elemento de grande valor para compreender os dilemas das sociedades democráticas contemporâneas.

A solução apontada por ele, então, também pode ser aproveitada ao passo que os integrantes de uma sociedade têm oportunidade de compreender o sentido da democracia ao observarem a convergência de suas ações cooperativas em direção a uma meta comum, uma consciência comum que vai em direção ao elemento pré-político.

Conclusão

Como vimos acima, a fase atual de estudos sobre a democracia requer compreensões menos abstratas e mais concretas. Seria necessário combinar certo tipo de universalismo – afinal, não se pode abrir mão de certos valores e ideais que formam o pano de fundo da autocompreensão das sociedades, valores como os da vida, da preservação de um núcleo de direitos humanos básicos (cf. Rawls, 1999), a preservação de algumas esferas básicas da liberdade – com uma visão mais concreta da maneira pela qual a democracia deve operar nos diversos países, e de acordo com os diversos povos.

Nesse caso, é preciso aos poucos deixar de lado concepções excessivamente abstratas e, talvez, mudar de matriz teórica. Nesse sentido, as concepções kantianas devem ser deixadas como referencial teórico geral, mas precisam ser complementadas com visões extraídas de Hegel – o seu conceito de *Sittlichkeit*, por exemplo – e complementadas por estudos filosóficos, sociológicos e históricos mais recentes. John Dewey pode fornecer alguns insights nesse sentido. Também Durkheim e Weber devem ser convocados para ajudar a conferir à teoria democrática um conteúdo mais concreto e, por isso, mais valioso para a avaliação das sociedades democráticas contemporâneas. Este artigo deu um passo nessa direção. O trabalho a ser feito não é individual, e não pode ser realizado de uma vez só, exigindo mesmo um esforço intergeracional.

Referências

- ELSTER, Jon. (Ed.) *Deliberative democracy*. Cambridge (Inglaterra): Cambridge Univ. Press, 1998.
- FISKIN, James S. *When the people speak: deliberative democracy and public consultation*. New York: Oxford Univ. Press, 2009.
- FRANCO, Augusto de; POGREBINSCHI, Thamy. *Democracia cooperativa: escritos políticos escolhidos de John Dewey*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton Univ. Press, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. 2v. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. In: SOUZA, Jessé de. (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática hoje*. Brasília: Editora UnB, 2001.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2015.
- REYBROUCK, David. van. *Contra as eleições*. Trad. Flávio Quintale. Belo Horizonte: Ayné, 2017.
- ROUANET, Luiz P. Sobre o caráter ‘abstrato’ da democracia deliberativa. *Trans/formação* (Marília), v.36, p.177-94, 2013.
- RAWLS, John. *The law of peoples*. Cambridge: Harvard U. Press, 1999.
- WERLE, Denilson Luis; MELO, R. S. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.

CAPÍTULO 10

A política do nós contra eles: a democracia em risco na contemporaneidade

Marco Antônio Sousa Alves

Um fenômeno recente vem despertando a atenção de muitos e, especialmente, dos filósofos e cientistas políticos: a intensificação das disputas políticas e o aumento da polarização em um mundo cada vez mais dividido, radicalizado e propenso a atos de intolerância e violência. É claro que a experiência da vida humana em comum nunca foi propriamente marcada pela paz, pela harmonia e por consensos firmes e duradouros. Como bem assevera Foucault (2005, p. 22), ao inverter a máxima de Clausewitz, “a política é a guerra continuada por outros meios”, ou seja, a guerra nunca cessou e a ordem jurídica e estatal nada mais fizeram (e permanecem fazendo) do que dar continuidade a ela por meio de novas armas.

A partir dessa inversão, Foucault visava ressaltar como a guerra nunca é superada, pois os conflitos, as lutas e os enfrentamentos permanecem vivos no interior da pretensa “paz civil”. Por vezes, a guerra subsiste no subsolo, silenciada, mas nunca deixa plenamente de existir, de modo que há sempre, na experiência humana, os vencedores e os vencidos, aqueles que clamam pela ordem e pelo respeito às leis, e aqueles que são dominados, excluídos e oprimidos de diversas maneiras. Como resume Foucault (2005, p. 58-59), na aula de 21 de janeiro de 1976 no Collège de France:

A organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não tem seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas. A guerra não é conjurada. [...] A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o

motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra.

Sendo assim, parece natural que a política seja marcada por disputas e que haja sempre divisões e até mesmo enfrentamentos, de variadas formas. Não pretendo aqui negar esse caráter bélico e instável da vida política. Apesar dessa ressalva inicial, que nos convida a evitar mitificações do passado ou ingenuidades quanto aos conflitos inconciliáveis e às profundas diferenças que sempre nos dividiram de diversas maneiras ao longo da história, convém também que estejamos atentos às especificidades de cada experiência, sempre singular e com formas e graus variados de intensidade nos conflitos. Há momentos em que os combates são mais acirrados e aparentes, como ocorreu nas experiências totalitárias, quando práticas de separação, segregação e eliminação adquiriram expressiva aprovação social e assumiram a forma de políticas de Estado, produzindo tragédias e crimes humanitários de grandes proporções.

Diferentes estudos apontam para um fenômeno global recente de intensificação na permanente guerra social que, de alguma maneira, sempre dividiu as sociedades. Alguns aproximam o que verificamos hoje com aquilo que marcou a ascensão do fascismo, do nazismo ou do stalinismo na primeira metade do século XX. Certamente estamos tratando de contextos muito diversos e qualquer aproximação exigiria bastante cautela e seria sempre parcial e limitada. Há, contudo, um traço saliente que permite aproximar momentos tão distintos: a crise das instituições e a emergência e acirramento de um discurso aberto de guerra e eliminação. Em suma, vivemos um retorno da política do nós contra eles, que assume contemporaneamente novas formas, estratégias e contornos que convém investigar mais de perto.

Nesse sentido, é oportuno mencionar o livro *Como funciona o fascismo*, publicado recentemente por Jason Stanley, filósofo e professor de Yale. O autor analisa diferentes estratégias da política fascista, como o passado mítico, a propaganda, o anti-intelectualismo, o estado de irrealdade fundado em teorias da conspiração, a hierarquia baseada

na naturalização de diferenças de grupos, a vitimização da população dominante, o apego à lei e à ordem, a ansiedade sexual provocada pela ameaça à família patriarcal, os apelos à noção de pátria e a desarticulação da união, alertando para o risco que essa política tem no sentido de limitar a capacidade de empatia entre os cidadãos e conduzir a uma desumanização de segmentos da população, justificando tratamentos abjetos, perseguições, limitações da liberdade, expulsões sumárias e até mesmo o extermínio generalizado em casos extremos. E o sintoma mais marcante da política fascista, segundo Stanley (2018, p. 15), é a divisão da população em “nós” e “eles”.

Também nesse sentido caminha o trabalho desenvolvido por Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, cientistas políticos e professores de Harvard, que conduzem, há algum tempo, pesquisas direcionadas a compreender como democracias tradicionais entram em colapso. No livro *Como as democracias morrem*, publicado em 2018, após a ascensão de Donald Trump nos Estados Unidos, Levitsky e Ziblatt (2018, p. 20) sustentam que, se há algo capaz de matar uma democracia, é justamente a polarização extrema. Quatro sinais de alerta são propostos para reconhecer uma deriva autoritária por parte de um líder *outsider* populista (Levitsky & Ziblatt, 2018, p. 32). Em primeiro lugar, a rejeição, em palavras ou atos, das regras democráticas do jogo. Em segundo lugar, a negação da legitimidade de oponentes. Em terceiro lugar, a tolerância ou o encorajamento à violência. Por fim, em quarto lugar, a indicação de disposição para restringir liberdades civis de oponentes, incluindo aqui a mídia.

Diante dessas ameaças, os professores de Harvard estabelecem duas regras decisivas para o funcionamento de uma democracia. Primeiro, a tolerância mútua, que implica no reconhecimento de que que adversários possuem o mesmo direito de existir e competir pelo poder segundo as regras institucionais, não devendo ser tratados como inimigos da Nação. Em segundo lugar, a reserva institucional, que significa não agir em desrespeito ao espírito da Constituição, mesmo que respeitando sua letra, produzindo assim um enfraquecimento de modo “legal” do regime democrático. Dessa forma, Levitsky e Ziblatt

(2018, p. 17) alertam para o fato de que autocratas eleitos podem manter um verniz de democracia enquanto corroem sua essência, censurando e perseguindo adversários e minorias sob o argumento de que visam justamente aperfeiçoar a democracia, por meio, por exemplo, de um ilusório e seletivo combate à corrupção.

Analisando o caso brasileiro, o livro *Democracia em risco?* traz 22 ensaios escritos após as eleições de 2018, reforçando muitas teses que foram formuladas após as experiências do Brexit na Inglaterra e da eleição de Donald Trump nos Estados Unidos dois anos antes. Por exemplo, Christian Ingo Lenz Dunker, psicanalista e professor da Universidade de São Paulo, observa que, após 2013, um discurso antipolítico no Brasil teria feito os afetos assumirem uma dinâmica segregativa (Dunker, 2019, p. 118). Dunker (2019, p. 122) detecta, no Brasil atual, uma “regressão ao estado de massa”, no qual discursos estereotipados são repetidos com certeza dogmática e crescente agressividade, produzindo um amplo sentimento de divisão social que rompe laços e dissocia diversas relações. Voltando ao trabalho de Theodor Adorno sobre a personalidade autoritária, que descrevia o alastramento hipnótico e por contaminação do ódio contra a massa inimiga, Dunker (2019, p. 128) aproxima o que se passa no Brasil com a experiência da ascensão nazista. Segundo o pensador frankfurtiano, a “síndrome fascista” seria marcada pelo afeto dominante do ódio segregativo, no qual a mera existência do “outro” passa a ser percebida como uma ofensa inaceitável.

Para ilustrar esse ponto, fazendo referência à experiência brasileira recente, basta analisarmos o último processo eleitoral presidencial, de 2018, e seus desdobramentos. Na verdade, é visível no Brasil uma escalada no processo de polarização política nos últimos cinco anos, passando pelas eleições de 2014 e pelo impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Contudo, recentemente, o tom subiu ainda mais. Discursos de ódio e de incitação explícita à violência nas disputas políticas ganharam um novo e perigoso capítulo. Por exemplo, em discurso proferido na reta final da campanha eleitoral, no dia 21

de outubro de 2018, projetado para uma multidão de apoiadores na Avenida Paulista em São Paulo, disse o então candidato Jair Bolsonaro:

Nós somos o Brasil de verdade. [...] Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria. [...] Petralhada, vai tudo vocês [sic] pra Ponta da Praia [fazendo referência à base da Marinha na Restinga de Marambaia, onde opositores da ditadura militar eram executados] [...] Será uma limpeza nunca vista na história do Brasil (Bolsonaro, 2018).

Outras tantas falas de mesmo teor poderiam ser citadas, proferidas antes, durante e após o período eleitoral, deixando claro que não se trata de um momento isolado de explosão ou de infelicidade no uso das palavras. Apesar do tom do discurso, do histórico agressivo do candidato e do clima de guerra que tomou conta do período eleitoral, muitos atribuíam esse tipo de afirmação a um contexto de enfrentamento nas urnas, como um exagero para intensificar a simpatia de seus correligionários antipetistas e marcar uma posição na disputa em andamento. Contudo, hoje, quando já passamos da metade do mandato, ainda não se percebe uma clara tentativa de unificação nacional ou de minimização dos conflitos, especialmente por parte do presidente e, mais ainda, de seus três filhos que têm ampla participação nas decisões do governo e na mobilização por meio das redes sociais.

Após eleito, contrariando a prática republicana corrente, Bolsonaro não se colocou como um estadista que assume uma função pública e fala em nome de todos e de todas. Não procurou substituir o discurso eleitoral sectário por um projeto comum. Permanecem os slogans de campanha, com um forte apelo à perseguição daqueles que se posicionam ou pensam de maneira diferente. Declarações polêmicas são constantes e não vemos um recuo nos discursos de ódio que sempre caracterizaram sua trajetória política.

Alega-se, provavelmente com razão, que o atual presidente se expressa frequentemente mal e que tem o pavio curto, sendo afeito a arroubos retóricos e respostas pouco refletidas. Contudo, não vemos recuos ou retratações expressos com clareza. Praticamente nenhum pedido de desculpas é publicamente feito, mesmo diante de graves ofensas e atos discriminatórios que podem ser inclusive tipificados como falta de decoro. Em diversas ocasiões, estamos diante de atos que atentam contra o exercício dos direitos políticos, individuais e sociais, a probidade na administração, o cumprimento das leis ou ainda contra o livre exercício dos Poderes Legislativo, Judiciário e das unidades da Federação, chegando bem próximo da configuração de crimes de responsabilidade passíveis de impedimento, como prevê o art. 85 da Constituição Federal.

A manutenção de um tom de guerra e de um discurso de enfrentamento que tende a fazer pouco caso das instituições democráticas é visto com surpresa por alguns. O novo governo dá claros sinais de que não buscará ampliar consensos ou fortalecer o diálogo com a sociedade em geral, muito menos com setores opositoristas. Nesse sentido, estamos realmente diante de uma “nova política”. Mas não no bom sentido, como uma nova prática liberta de velhas mazelas de nosso sistema político-partidário, marcado pela corrupção sistêmica e pelas negociatas. Trata-se de uma nova política da separação, baseada na guerra do nós contra eles, que sobrevive às custas da manutenção de uma polarização social extrema. Não se trata mais de fazer política no sentido tradicional do termo, buscando coalizões, como um esforço para viver juntos, visando, em princípio, ao bem comum. A nova política aproxima-se, na verdade, de uma antipolítica, na medida em que alimenta a separação e a guerra, naturalizando a violência e submetendo as instituições republicanas a um severo teste de sobrevivência.

Neste texto, gostaria de refletir um pouco mais sobre esse novo fenômeno político, que marca a contemporaneidade e está longe de ser uma especificidade brasileira. Para tal, pretendo tratar inicialmente da relação entre política e verdade a partir de Hannah

Arendt, enfatizando o anti-intelectualismo atual. Na sequência, o olhar será dirigido para a excessiva politização da Justiça, ressaltando o uso do direito como arma de guerra. Por fim, o tema abordado será a comunicação hiperpartidarizada em contextos de polarização extrema, com foco no fenômeno das *fake news*.

1. A verdade no palco da política: considerações a partir de Hannah Arendt

Refletindo sobre a relação tensa que a política estabelece com a verdade, Hannah Arendt publicou em 1967 o texto “Verdade e Política” na revista *The New Yorker*, ainda no contexto da controvérsia gerada pela publicação de seu trabalho jornalístico cobrindo o julgamento de Eichmann em Jerusalém. A filósofa começa seu ensaio ressaltando que a atividade política nunca teve na sinceridade ou na verdade uma de suas virtudes (Arendt, 2003, p. 545). Em suma, não é de hoje que a mentira faz parte da política e, mais ainda, que a verdade é muitas vezes percebida como um obstáculo para os propósitos políticos.

Do ponto de vista da vontade política, os fatos podem muitas vezes assumir uma dimensão incômoda, como algo a ser superado para que determinados fins sejam atingidos. Segundo Arendt (2003, p. 555), a verdade parece assumir um caráter despótico, posto que aquilo que é afirmado como um fato situar-se-ia fora do campo das opiniões humanas, para além de qualquer acordo ou consentimento. Em suma, é como se fatos incômodos se impusessem sobre aquilo que muitas vezes desejamos ou queremos, apresentando-se como uma barreira que impede a realização de nossos projetos.

Arendt (2003, p. 563) ressalta a existência de uma tensão entre aquilo que move a política, entendida como uma forma de ação transformadora sobre o mundo, no sentido de produzir o real como desejamos, e o compromisso com a verdade, com os fatos, com aquilo que simplesmente é de determinada forma, ainda que gostaríamos que fosse diferente. Em suma, a política, no seu afã transformador,

tende a instrumentalizar a verdade, arrastando a ciência para o palco político.

O revisionismo histórico, com suas formas deliberadas de falsificação ou apagamento daquilo que é considerado incômodo ou indesejável, pode ser compreendido, nesse sentido, como uma ação política que, na tentativa de produzir no mundo a transformação pretendida, distorce fatos para que possam servir a determinados propósitos. Nesse caso, como esclarece Arendt (2003, p. 569), o político afirma, de maneira abusiva e perversa, o poder de produzir o real. A liberdade de construir um mundo diferente, de acordo com nossos desejos e aspirações, que deveria ser sempre projetada para o futuro, é abusivamente direcionada para o passado, no sentido de rever a história e apagar acontecimentos incômodos. Em regimes totalitários, esse esforço político de reescrever fatos tende a assumir contornos dramáticos, dando forma a uma mentira organizada e generalizada que, ainda que seja incapaz de substituir a verdade e produzir uma nova, tem a força de destruir a verdade factual, talvez de maneira irrecuperável.

O resultado dessa ação generalizada e orquestrada de negação ou apagamento dos fatos não é, portanto, a substituição da verdade. Ela permanece lá, incomodando sempre. Ao trazer a ciência para o palco político e transformar todas as suas proposições em meras opiniões, o resultado obtido, a longo prazo, segundo Arendt (2003, p. 568), é uma espécie de cinismo, uma recusa em acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que seja.

Uma série televisiva recentemente exibida pelo canal HBO, “Chernobyl”, traz importantes reflexões nesse sentido, ao abordar a catástrofe nuclear que teve lugar em 1986 na Ucrânia, nos momentos finais do império soviético. A narrativa explicita a tentativa desesperada de um regime em crise de negar e abafar um gravíssimo desastre nuclear. O personagem principal da série, o professor Valery Legasov, então membro da Academia de Ciências da URSS e responsável por comandar a comissão de investigação do acidente, coloca logo no primeiro episódio uma pergunta perturbadora: “Qual o preço de

uma mentira?”. Pode-se, talvez, ganhar algo em termos políticos mais imediatos, mas a realidade permanece lá, inalterada. E as cegueiras ideológicas podem cobrar um preço muito alto, especialmente quando se trata de questões ambientais.

Ao final de uma verdadeira batalha para fazer o regime reconhecer a gravidade dos fatos e responder ao desafio que se impunha sem falsidades e ilusões, Legasov conclui que os cientistas são, em geral, ingênuos, que se dedicam a conhecer a verdade sobre algo como se as pessoas estivessem realmente interessadas em saber. O pano de fundo da série é justamente esse excesso do político sobre a verdade, essa tendência de negar fatos e evidências em nome de uma narrativa ou do fortalecimento de uma posição em uma determinada disputa.

Em contextos de grande polarização e de conflito político extremo, a tendência é a ciência ser também arrastada para o palco político, muitas vezes de modo explícito, instrumentalizada a serviço dessa ou daquela bandeira. Há uma crise das autoridades epistêmicas, das universidades, do discurso dos especialistas. Afirmações científicas incômodas são então desacreditadas, reduzidas a meras opiniões, ou então simplesmente silenciadas, negadas e rejeitadas como parte de um plano meramente político para enfraquecer ou derrubar um grupo do poder. O pertencimento a grupos prevalece então sobre os indicadores de verdade, por mais robustos que sejam. Teorias da conspiração se unem a uma insana guerra cultural, na tentativa de impor uma nova “verdade”. Uma espécie de cegueira ideológica passa então por cima de qualquer possibilidade de produção do conhecimento de maneira séria, comprometida com evidências bem assentadas e de forma relativamente desinteressada.

Diversas atitudes e afirmações do presidente Bolsonaro caminham perigosamente nessa direção. Além de esposar publicamente teorias conspiratórias e revisionismos históricos amplamente desacreditados pela comunidade científica, como a afirmação de que o nazismo teria sido um movimento político de esquerda ou de que não teria havido ditadura no Brasil a partir de 1964, o atual presidente entra diretamente

em rota de colisão com diversos institutos e personalidades da área acadêmica, negando o resultado de estudos científicos e acusando os envolvidos de conspirarem contra seu governo ou de prejudicarem a imagem do Brasil no exterior de maneira antipatriótica. Nesse sentido, podemos situar o descrédito dirigido ao estudo da FIOCRUZ sobre a suposta epidemia de drogas no Brasil e a acusação de mentira feita ao Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) que revelou um aumento significativo do desmatamento na Amazônia, o que resultou na exoneração do presidente do instituto de seu cargo, Ricardo Galvão, professor titular do Instituto de Física da Universidade de São Paulo e um reconhecido cientista e membro da Academia Brasileira de Ciências. O comportamento do presidente e de seu governo no enfrentamento da pandemia de Covid-19, a partir de março de 2020, apenas confirma, de maneira dramática, esse tipo de postura.

2. A politização do direito: da Constituição cidadã para os cidadãos de bem

Em contextos de grande polarização, há também uma forte tendência de instrumentalização do direito. Questões puramente técnicas tendem a ser relegadas ou colocadas a serviço de propósitos políticos mais imediatos. Mesmo o respeito a direitos e garantias fundamentais pode ser relativizado em um contexto no qual o que importa é que os fins considerados nobres e urgentes sejam atingidos. Em suma, os fins parecem justificar os meios e a realização da justiça é cada vez mais enfraquecida pela prática do justicamento, ou seja, pela busca da pretensa justiça a qualquer preço, mesmo ao arrepio do devido processo e das garantias individuais.

Em situações de guerra, formalidades cedem espaço para uma análise restrita ao resultado obtido. Cada decisão é avaliada em função de ganhos e perdas imediatos, sendo louvada quando favorece sua posição no campo de batalha e criticada no caso de enfraquecer sua posição. As considerações jurídicas são arrastadas para o campo político e os entendimentos e decisões são interpretados como ações

em uma guerra em curso, sendo imediatamente situados de um lado ou do outro no campo de batalha. Nesse cenário, qualquer acusação ou condenação é vista como uma forma de perseguição, assim como qualquer arquivamento ou absolvição é imediatamente tomado como proteção ou favorecimento. A ação da Polícia Federal, do Ministério Público e dos Tribunais passa a ser alvo de permanente desconfiança. Muitas vezes, essa não é uma sensação infundada. Revelações recentes sobre os bastidores da operação Lava Jato não deixam muitas dúvidas quanto a essa tendência de politização do direito no Brasil.

Esse tipo de comportamento pode cobrar um preço bem elevado a médio e longo prazo. Em geral, tendemos a pensar a curto prazo, avaliando apenas as vitórias e derrotas mais imediatas, sem considerar que mesmo grandes conquistas, quando obtidas às custas do respeito aos procedimentos previstos e às garantias consagradas, podem sair muito caras no futuro. É mais ou menos como o torcedor apaixonado que nunca reclama da arbitragem que favorece o seu time. Contudo, ao permitir que juízes parciais e desonestos tenham lugar no futebol, ele compromete a justiça e a lisura das disputas, podendo prejudicar seu próprio time no futuro, além de fazer o esporte perder em termos gerais. O mesmo acontece com os Tribunais em contextos polarizados e de guerra social, nos quais a justiça e as instituições perdem, independentemente de quem saia momentaneamente vitorioso.

Quanto mais essa politização do direito ganha intensidade e transparência, menos os grupos em conflito ficam dispostos a seguir as regras do jogo e a aceitar limites de natureza legal ou constitucional à concretização de seus projetos e interesses. Nem mesmo limites humanitários básicos são respeitados, chegando-se ao ponto de se admitir ou mesmo de se defender publicamente práticas já há muito firmemente condenadas por qualquer direito moderno, como a tortura ou a execução sumária. Em suma, tudo vale na guerra. As leis só são evocadas quando estão a nosso favor, assumindo claramente a função de uma arma, que só usamos quando nos convém.

Percebemos recentemente no Brasil uma perigosa flexibilização de garantias fundamentais, subvertendo, em grande medida, o

espírito da Constituição de 1988, que é bastante garantista. Já em seu preâmbulo, um claro objetivo havia sido delineado: instituir um Estado Democrático “destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos”. Em seu primeiro artigo, esse espírito é reforçado pela afirmação da cidadania, da dignidade da pessoa humana, dos valores sociais e do pluralismo político como fundamentos do Estado Democrático de Direito. E o famoso artigo 5º desenvolve, em seus 78 incisos, um rol extenso de direitos e garantias fundamentais, deixando claro no caput que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”.

Não é sem razão que a Carta promulgada em 1988 recebeu o carinhoso apelido de “Constituição Cidadã”, representando um marco na retomada do regime democrático no Brasil após um longo período de ditadura militar. Além disso, a Constituição de 1988 simboliza também uma conquista importante, um pacto nacional que estabeleceu um solo institucional para as disputas políticas no país, com suas tensões e posições conflitantes. Mesmo nos turbulentos dias atuais, apesar da intensidade dos conflitos, praticamente todos os grandes atores políticos do país prometem ainda respeitar a Constituição. Mas, apesar do discurso, é preciso levar a sério o risco apontado por Levitsky e Ziblatt (2018, p. 17) de comprometimento à reserva institucional, o que ocorre quando um outsider populista age aparentemente em respeito à lei, mantendo um verniz de democracia, enquanto mina em espírito o regime democrático e corrói sua essência, censurando e perseguindo adversários e minorias.

Apesar da importância da Constituição de 1988, não devemos imaginar que meras palavras tenham sido capazes de fundar de fato uma nova ordem radicalmente diferente, em um país tão marcado pela desigualdade, pela segregação e pela opressão secular de diversos grupos, que acabava de se libertar de décadas de experiência ditatorial. A mudança formal do direito não apaga simplesmente os conflitos concretos que atravessam a sociedade. Por trás do direito existem

vencedores e vencidos, conquistadores e conquistados. A afirmação de um novo direito não deve apagar o fato da dominação. Os conflitos irreduzíveis e as diferenciações de facto permanecem mais ou menos visíveis. Nos últimos anos, percebemos no Brasil uma forte reação, contrariando grande parte daquilo que foi consagrado em 1988 e visto como um ganho civilizacional e um avanço em termos humanitários.

O avanço, de um ponto de vista, implica sempre no retrocesso, partindo de outra perspectiva. O ganho de uns é a perda de outros. Conquistas sociais, direitos de minorias e políticas de inclusão podem ser vistas de forma progressista, como um avanço da democracia, mas também como um movimento de perda, uma ameaça aos “cidadãos de bem”, um atentado contra os bons costumes, uma afronta às famílias e um risco para as próximas gerações. No caso da sociedade brasileira, essa tensão sempre esteve presente.

Movimentos políticos que se localizam no espectro ideológico da direita ganharam maior projeção nos últimos anos, no Brasil e em diversos lugares do mundo, conformando um discurso da “boa democracia”, vista como aquela que protege a “boa sociedade”, dos “cidadãos de bem”, contra os inimigos internos e externos. No livro *O ódio à democracia*, publicado originalmente em 2005, o filósofo francês Jacques Rancière desenvolve esse tema, apontando para uma revisão de viés conservador dos ideais democráticos. Vemos, assim, ganhar forma nas sociedades contemporâneas um novo tipo de luta “em defesa da sociedade”, contra as ameaças que colocam em risco o sonho da grande vitória da civilização, dos “melhores”, das “pessoas de bem”. Um novo sonho de pureza social delinea-se, afirmando um “nós” supostamente mais originário e saudável moralmente, contra os “outros”, assimilados a atrasados, pervertidos ou degenerados, que, no Brasil, são associados a figuras como o nordestino, o gay, a travesti, o bandido, o vagabundo, o maconheiro, a feminista ou os “comunistas”.

Essa concepção conservadora de “boa democracia” conflita claramente com a imagem de um governo de todos e de todas, no qual ninguém deve ser excluído e todos ou todas merecem iguais direitos e oportunidades. A democracia enquanto inclusão das minorias é vista

então como uma ameaça aos verdadeiros valores da família, de Deus e dos bons costumes. Rancière (2014, p. 11) resume esse novo ódio à democracia na seguinte tese: “só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática”.

A própria democracia, como forma de vida política e social, passa a ser vista como um reino do excesso, que deve ser reprimido para não arruinar o “bom governo democrático”, conduzido pelos “cidadãos de bem”. O grande problema da luta pela democracia deixa de ser a superação dos totalitarismos ou das experiências ditatoriais e o alvo passa a ser o progressismo excessivo. O ódio volta-se, então, para a questão dos direitos humanos, para a proteção dos refugiados, dos negros, da comunidade LGBT e dos excluídos em geral, fazendo com que velhos conservadorismos sejam ressuscitados e revitalizados.

Agindo no domínio da norma, em “defesa” da vida e da sociedade, vemos constituir-se aquilo que Foucault (2005, p. 73) chamou de “racismo de Estado” no curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France em 1976, no sentido de uma purificação interna permanente, por meio de uma instituição que funciona como princípio de eliminação, de segregação e de normalização da sociedade. Nesse momento, como afirma Foucault (2005, p. 73), a temática racista “vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais”. A sociedade estabelece sua norma, os “cidadãos de bem”, e age sistematicamente em sua defesa, em geral não no nível das leis, mas dos mecanismos disciplinares e biopolíticos.

Por mais que a Constituição Federal de 1988 tenha “redemocratizado” o Brasil, trata-se de uma mera declaração jurídico-formal, que não impediu que as desigualdades e exclusões continuassem operando no subsolo do novo quadro legal e que ganhassem, nos dias atuais, uma forma ainda mais vívida e transparente. No penúltimo curso no Collège de France, *O governo de si e dos outros*, ministrado em 1983, Foucault (2010), ao analisar as contradições da democracia antiga, a partir de uma leitura da peça *Íon*, de Eurípides, aponta para o fato de que toda sociedade, por mais democrática que seja ou pretenda ser, produz distinções, realiza seleções e distribui de maneira

desigual o poder e a liberdade entre seus cidadãos. A democracia está sempre associada a um jogo de superioridade, jogo esse que produz diferenciações de fato entre aqueles que são iguais por direito.

Foucault lança, assim, um olhar para as experiências concretas das sociedades democráticas. Ao fazer isso, percebe-se que, no interior dessas sociedades, existem diversas fontes de legitimidade em conflito, muito além do domínio da cidadania formal. Embora a democracia nasça justamente da qualificação de um conjunto de cidadãos como um *demos*, ou seja, como uma comunidade de iguais que possuem os mesmos direitos, que podem falar livremente e que exercem juntamente o poder, o problema reside no fato de que existem diversos e conflitantes discursos de legitimação desse *demos*, o que faz com que diferenciações sejam produzidas no seio daqueles que são formalmente considerados cidadãos. Em suma, nunca somos de facto iguais.

No Brasil de hoje há, sem nenhuma dúvida, diversos e conflituosos discursos de conformação do *demos*, da comunidade daqueles que tomamos como nossos iguais. Como reza a sabedoria popular: todos são iguais perante a lei, mas uns são mais iguais do que outros. Embora formalmente igualitária, somos cada vez mais atravessados pela cisão entre o “nós” e os “outros”, entre os “cidadãos de bem” e os “bandidos”, entre os “legítimos e verdadeiros brasileiros” e as “vidas nuas”. Nesse cenário, o sonho da Constituição cidadã é atingido gravemente em seu espírito, quando não em sua letra. O projeto de um país no qual ninguém é excluído e todos e todas merecem respeito e iguais direitos e oportunidades é substituído por um outro ideal, de natureza protofascista, que se propõe a levar a cabo uma grande cruzada moral, uma faxina social, uma guerra que naturaliza o ódio e a perseguição aos supostos inimigos da Nação. Ao invés de uma ordem legal baseada no respeito aos direitos humanos e na salvaguarda das garantias fundamentais de todos e de todas, somos conduzidos a uma ordem voltada para proteger aqueles que se percebem como os verdadeiros brasileiros contra seus inimigos. Em suma, da Constituição cidadã para a lei dos “cidadãos de bem”.

3. Comunicação no campo de batalha: o fenômeno das *fake news*

Um último aspecto que gostaria de considerar para entender a nova política do nós contra eles diz respeito à maneira como a comunicação e o conhecimento são politizados e passam a operar também em uma lógica de guerra. O fenômeno da desinformação tem uma dimensão claramente política, na medida em que pode moldar o que tomamos por realidade. Em contextos de guerra, a produção de mentiras para fins políticos é feita de modo ainda mais explícito. Para compreender como isso ocorre contemporaneamente, é fundamental levar em consideração a revolução promovida pelas novas tecnologias da informação e da comunicação nos últimos anos, que alterou de maneira radical o modo como nos informamos e nos comunicamos.

Os veículos tradicionais de comunicação não possuem mais o mesmo papel e impacto que tinham algumas décadas atrás. Parece cada vez mais claro que eles perderam em parte o protagonismo que já tiveram. Diferentemente da mídia de massa, que funcionava de maneira centralizada, unidirecional e verticalizada, a chamada “era da informação” é marcada por um modelo “todos para todos”, no qual qualquer pessoa pode produzir e compartilhar conteúdo com qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo. Uma “sobrecarga de informação” (*information overload*) é produzida, com milhares de informações sendo postadas a cada segundo e circulando sem nenhum filtro ou edição por parte de jornalistas profissionais. No ambiente das redes sociais, a informação recebe ainda novos formatos, passando pelos memes e por todo tipo de material textual e audiovisual, que circulam em uma velocidade e escala sem precedentes na história.

A ideia básica que permeia a menção aos termos *fake news* e pós-verdade é a da existência de uma era de rápida produção e circulação da informação. Em suma, as formas tradicionais de organização, seleção, classificação e exclusão discursivas são colocadas em xeque em um ambiente no qual parece não haver mais qualquer autoridade estabelecida, ou seja, no qual qualquer um pode dizer qualquer coisa

sobre qualquer assunto da maneira que bem entender. Trata-se de uma desordem, uma espécie de “selvageria discursiva”.

O que há de novo nesse contexto não são as mentiras ou a boataria, produzida e espalhada com o objetivo de prejudicar alguns e obter determinados ganhos políticos. Essa é certamente uma prática que sempre acompanhou as disputas humanas. A novidade reside, em parte, nos novos instrumentos que permitem agir sobre a esfera pública de maneira personalizada, direcionando conteúdos específicos para pessoas bem definidas, instantaneamente e em grande escala. Diferentemente da boataria tradicional, que era um movimento em grande medida espontâneo e imprevisível, as possibilidades abertas recentemente pelos big data, pelo uso de um exército de *bots* e pelos mecanismos de impulsionamento e direcionamento da informação mudam radicalmente o cenário, permitindo ações coordenadas, cirúrgicas e orquestradas em grande escala, capazes de pautar o debate público e de influenciar de maneira decisiva os processos eleitorais e a formação da opinião em geral.

Para além dessa dimensão técnica que acrescenta um novo capítulo na história do uso da mentira e da desinformação para fins políticos, é preciso situar a chamada *fake news* em seu contexto. Não é o simples fato de termos smartphones ou de estarmos em redes sociais que fazem com que a atual desordem da informação tenha lugar. As *fake news* só possuem esse potencial tão amplo de disseminação em razão do contexto cultural e social propício que vivenciamos em grande parte do mundo, marcado por radicalizações políticas e por uma espécie de guerra que divide a sociedade em grupos antagônicos e rivais. Esse contexto está marcado por grandes incertezas e medos diversos, por crises econômicas cíclicas e pela desconfiança nas instituições políticas e midiáticas. Um terreno fértil para que todo tipo de discurso de ódio, teorias da conspiração e campanhas difamatórias ganhe maior proporção.

Entendo que o fenômeno contemporâneo das *fake news* só pode ser devidamente compreendido nesse contexto de produção de “informação de combate”, voltada para corroborar narrativas pré-

estabelecidas e fortalecer uma determinada posição no campo de batalha, pouco importando a qualidade do trabalho de investigação ou de apuração dos fatos. Mais do que notícias falsas ou mesmo fraudulentas, produzidas e disseminadas dolosamente, com o objetivo de manipular ou enganar o receptor, o que temos são “mídias hiperpartidárias” fazendo circular informações em um mundo radicalmente polarizado (Ribeiro & Ortellado, 2018).

Em suma, o fenômeno contemporâneo das *fake news* envolve algo mais do que a mera falsidade da notícia, presente também em formas simples e ingênuas de erros factuais ou equívocos involuntários. Por outro lado, as *fake news* não envolvem necessariamente uma ação dolosa, um ato consciente de deturpação da realidade e de enganação. Trata-se de uma ação engajada em uma guerra, uma informação que é consumida, produzida e compartilhada em razão da função que desempenha no combate, corroborando determinada visão de mundo ou enfraquecendo a narrativa inimiga. É claro que isso não exclui que muitas ações intencionalmente enganadoras também terão lugar nesse contexto. Meu ponto é apenas que o fenômeno das *fake news* é mais bem compreendido quando consideramos que envolve sempre desinformações produzidas em contextos bélicos, sem necessariamente envolver comportamentos insinceros e manipuladores.

Via de regra, as *fake news* encontram seu motor não no desejo de negar a verdade, mas sim na vontade de vencer a guerra a qualquer preço, mesmo que para isso seja preciso falsear a realidade. As pessoas deixam de se perguntar se a notícia é verdadeira ou falsa. Estão ainda menos preocupadas se os fatos estão bem assentados ou se a fonte é confiável. A única coisa que importa é se a notícia favorece a minha posição no campo de batalha. Assim, produzimos e fazemos circular informações de maneira entrincheirada, usando notícias como se fossem armas no seio de uma grande guerra midiática.

Estudos recentes sobre o funcionamento das redes sociais no Brasil ilustram bem esse ponto. Nesse sentido, os pesquisadores Márcio Moretto Ribeiro e Pablo Ortellado analisaram 500 páginas

de Facebook com conteúdo político, selecionando as mais curtidas por cidadãos brasileiros de 2014 a 2018, e encontraram um padrão no qual há uma divisão de curtidas por perfis localizados em duas bolhas opostas, sem intersecção, denominadas pelos pesquisadores como *clusters* ou, em uma tradução livre, “grupos” ou “aglomerações”. A imagem abaixo, produzida por Ribeiro e Ortellado (2018, p. 74), mostra a clara separação entre duas bolhas informacionais, com pouquíssimas conexões entre elas:

Esse fenômeno é reforçado por diversos outros estudos sobre o comportamento das redes sociais no Brasil. Nesse sentido, convém mencionar o Monitor de WhatsApp, que desenvolveu scripts automatizados para identificar e acompanhar grupos públicos da plataforma, e o projeto “Eleições sem Fake” coordenados pelo professor de ciência da computação da Universidade Federal de Minas Gerais Fabrício Benevenuto. Também voltado para a análise da propagação de *fake news* por meio do WhatsApp, convém mencionar os trabalhos desenvolvidos pelo Instituto Tecnologia e Sociedade (ITS Rio) sobre as últimas eleições no Brasil. Soma-se ainda o trabalho desenvolvido pela Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (FGV-DAPP), no seio da Sala de Democracia Digital e do projeto #Observa2018. Por fim, vale fazer referência também aos estudos de monitoramento de redes sociais no Brasil realizados por Fábio Malini, professor de comunicação social da Universidade Federal do Espírito Santo e coordenador do Laboratório de Estudos sobre Imagem e Cibercultura (LABIC).

Em suma, o comportamento das redes sociais é menos opaco do que muitos podem imaginar e já dispomos de dados mais do que suficientes para dar sustentação à afirmação de que vivemos em um ambiente extremamente polarizado e poluído por uma desordem informacional de grandes proporções. Os mapeamentos, especialmente aqueles feitos durante a disputa eleitoral de 2018, reforçam a tese de que as *fake news* são um fenômeno intimamente relacionado com a polarização política e a guerra social.

Fake news foram propagadas no Brasil claramente como informações de combate em um contexto hiperpolarizado, no qual cada lado tenta pautar o debate público e fazer prevalecer sua própria narrativa. De acordo com o estudo da organização *Avaaz*, baseado em uma pesquisa realizada pela IDEA Big Data por meio de análise do Facebook e do Twitter de 26 a 29 de outubro de 2018 com 1.491 pessoas no Brasil, mais de 98% dos eleitores de Bolsonaro foram expostos a uma ou mais *fake news* nas últimas eleições, dos quais 87,7% acreditaram no que foi dito. A notícia sobre a fraude nas urnas eleitorais, por exemplo, teria atingido mais de 93% dos eleitores de Bolsonaro, sendo que 74% acreditaram nela. Também a notícia de que o candidato do Partido dos Trabalhadores teria implementado o “kit gay” quando fora ministro da educação teve ampla disseminação e aceitação, chegando a mais de 85% dos eleitores de Bolsonaro e fazendo com que mais de 83% deles acreditassem. Já entre os eleitores de Haddad, esse percentual esteve próximo a 10% (Pasquini, 2018). Isso demonstra a força que o “viés de confirmação” possui em contextos hiperpolarizados, ou seja, a propensão que temos de acreditar e disseminar notícias que reforçam a narrativa pela qual já possuímos afinidade.

Considerações finais

A tese central desse texto pode ser resumida na crença de que há um pano de fundo comum que é fundamental para compreender a extrema politização do conhecimento, do direito e da informação na contemporaneidade: a guerra que divide a sociedade em “nós” e “eles”. Embora a experiência da vida em comum seja sempre conflituosa, o que vemos hoje é algo distinto, trata-se de uma estratégia de poder que se nutre da hiperpolarização e que fomenta a todo momento a manutenção de uma guerra em alta intensidade. Estamos diante de uma política baseada em afetos com uma dinâmica segregativa, no ódio em relação ao “outro” e na temerária vazão a fantasias protofascistas de um mundo de iguais, povoado somente por “cidadãos de bem” que comungam de valores e modos de vida comuns. A solução, desse

ponto de vista, passaria por uma eliminação desse outro ameaçador, que tende a ser desumanizado. Trata-se de um movimento conduzido por um grupo que se percebe como os “verdadeiros brasileiros” e que sai em cruzada contra os inimigos da Nação.

O conhecimento, a Justiça e a comunicação são então arrastados para o palco político no seio desse conflito aberto e dessa perigosa deriva. Emerge assim uma ciência hiperpartidarizada, um novo tipo de obscurantismo afeito a todo tipo de teoria da conspiração, como o terraplanismo ou a negação do aquecimento global. O direito também se politiza e o aparelho judiciário passa a operar de maneira hiperpartidarizada, estabelecendo uma “guerra jurídica” (*lawfare*), quando as leis se tornam instrumentos para a destruição ou perseguição de inimigos visando alcançar determinados objetivos políticos. Por fim, temos ainda uma lógica de produção e circulação da informação hiperpartidarizada, na qual a fiabilidade das fontes ou a apuração dos fatos fica em segundo plano, importando apenas que o resultado seja obtido e que se saia vitorioso do combate.

Em suma, passamos a acreditar somente naquilo que condiz com nossas convicções. Passamos a compartilhar apenas aquilo que fortalece nossa posição na batalha. E só assumimos posições que produzem algum ganho estratégico. Estamos, assim, cada vez mais distantes de um contexto de diálogo, de exame crítico, de abertura às críticas e de busca da verdade. Rejeitamos o que prejudica nossa posição e tendemos a politizar tudo, construindo uma espécie de barreira contra os ataques inimigos. Assim, nossas convicções se tornam inabaláveis e nossas certezas ficam entrincheiradas. Esse contexto produz como resultado uma espiral de separação. Quanto mais intenso o combate, maior o ódio, mais mentiras são produzidas, mais propício o terreno para o alastramento de teorias da conspiração e menor o espaço comum para o diálogo. Romper com esse círculo vicioso não é tarefa fácil. Infelizmente, talvez seja preciso mais uma tragédia humana de grandes proporções para que o delírio seja rompido.

Nesse momento, parece oportuno recordar as lições de Hannah Arendt, que sofreu na pele as atrocidades do nazismo e foi responsável por uma das mais famosas e penetrantes interpretações da experiência totalitária. No ensaio intitulado *Sobre a violência*, publicado originalmente em 1969, Arendt (1985, p. 41) defende que a única forma de combater a violência, que tem seu cerne na ação instrumental e vigorosa, é justamente fomentando o poder, ou seja, fortalecendo a capacidade humana de se unir e de agir em concerto. Em sua visão, é preciso resistir à tentação de substituir o poder pela violência, fazendo um esforço permanente para reatar os laços e para fazer renascer a possibilidade de ação coletiva. Do contrário, devemos temer o presságio de Arendt (1985, p. 25), que deixo como uma palavra final de advertência para o futuro da democracia: “Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las”.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Da violência*. Tradução de Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- ARENDDT, Hannah. Truth and politics. In: BAEHR, Peter (ed.). *The portable Hannah Arendt*. Penguin Books, 2003, p. 545-575.
- BOLSONARO, Jair. Discurso por celular para a multidão na Avenida Paulista em São Paulo no dia 21 de outubro de 2018. Disponível em: <https://youtu.be/kV_4q5A_U4M>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- CHERNOBYL [Seriado]. Direção: Craig Mazin. Produção: Johan Renck. Emissora: HBO/Sky Atlantic (Ucrânia). EUA, Alemanha, Reino Unido: Sister Pictures / The Mighty Mint, 2019.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático. In: *Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 116-135.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France, 1982-1983*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- RIBEIRO, Márcio Moretto; ORTELLADO, Pablo. O que são e como lidar com as notícias falsas. *SUR* 27, v. 15, n. 27, 2018, p. 71-83.
- PASQUINI, Patrícia. Estudo diz que 90% dos eleitores de Bolsonaro acreditam em fake news. *Valor Econômico*, 2 dez. 2018. Disponível em: <<https://www.valor.com.br/politica/5965577/estudo-diz-que-90-dos-eleitores-de-bolsonaro-acreditaram-em-fake-news>>. Acesso em: 30 jun. 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Tradução de Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2018.

CAPÍTULO 11

Democracia e Intolerâncias: uma análise das relações entre verdade e política em Hannah Arendt

Maria Cecília Pedreira de Almeida

O tema é espinhoso e dolorosamente atual. Em um tempo de hiperconectividade, total acesso à informação e um número assustador de notícias falsas, quais seriam as relações entre a verdade e o reino da política? Partindo do princípio de que a política é o lugar por excelência da diversidade, do conflito e do jogo sempre cambiante de forças e ideias, qual a confluência entre a política e a objetividade, a unicidade, a dignidade e a perenidade da verdade? Esse texto, antes de expor conclusões e respostas, retrata um problema e a perpétua perplexidade que ele coloca: a política democrática impõe o respeito à verdade? Teria o poder político instituído a capacidade de destruir certas verdades? Ou a verdade, seja ela factual ou filosófica, se sobrepõe ao poder político?

O impasse entre a verdade, a moral e a política é *topos* recorrente ao longo da história da filosofia. Essa questão é longamente analisada no ensaio “Verdade e Política”, presente na obra *Entre o passado e o futuro*, de Hannah Arendt. Neste texto, a autora observa que no transcurso da história, desde os gregos, aquele que busca e só conta a verdade tem a triste fortuna de ser obrigado a escolher entre o ridículo e o opróbrio (caso não interfira no curso do mundo e da história), e a própria sobrevivência (caso coloque em xeque o rumo da política). Não é exagero dizer que o embate entre política e verdade, além de dramático, está presente em uma das alegorias fundadoras do pensamento filosófico, o que faz Arendt recordar de Sócrates e da *Alegoria da Caverna* de Platão. Em ambos os casos há uma reação hostil da cidade e dos prisioneiros com relação ao filósofo, inaugurando a crença de que a verdade simplesmente não é bem-vinda aos cidadãos, ao comum, ao vulgo. Nesse sentido, Arendt questiona:

É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesma do poder o ser embusteiro? E

que espécie de realidade a verdade possui, se é impotente no âmbito público, que, mais que qualquer outra esfera da vida humana, assegura a realidade da existência a homens sujeitos a nascimento e morte - ... - E, por fim, não será a verdade impotente tão desprezível como o poder que não dá atenção à verdade? (Arendt, 2011, p. 283).

Ao apresentar a questão, Arendt relativiza e desafia a solidez de conceitos e noções amplamente consagrados na história da filosofia. Afinal, qual é de fato a robustez e a perenidade da verdade se ela se mostra impotente no âmbito público? E, por outro lado, será possível à política servir-se sistematicamente da mentira, enfraquecendo a verdade? O ensaio retrata dialeticamente a verdade de diversos prismas: a verdade filosófica, a verdade racional ou científica e a verdade factual, descrevendo como elas se comportam em seu embate com o reino da política. Diferentemente de vários filósofos, bem longe de colocar a verdade filosófica acima de tudo, Arendt a retrata de diferentes maneiras: a verdade ora é coercitiva, ora é frágil, ora é “despótica”, ora é “impotente”. (Arendt, 2011, p.114.) Impõe-se aqui a pertinência do clássico adágio latino *fiat iustitia, et pereat mundus* (“faça-se a justiça, embora o mundo pereça, ou mesmo que pereça o mundo”).

Tal adágio que agradava imensamente a Kant, não passaria por uma análise mais detida em diversos outros escritores políticos. Como se sabe, um ponto chave para a filosofia política sobretudo depois do Renascimento é o estabelecimento e a sobrevivência da sociedade política acima dos bens particulares, e acima de qualquer outro princípio, mesmo o da verdade. Ou seja, em outras palavras, pode-se dizer que para pensadores como Maquiavel, Hobbes ou Locke a verdade não ocupa um lugar sagrado no âmbito da política. Ao contrário, é possível que certas mentiras ou ilusões desempenhem papel fundamental para a paz e a perpetuação da sociedade. A mentira pode ser o substituto indispensável de meios mais radicais e com certeza

para alguns mais indesejáveis, como a violência, na demonstração ou na implementação de uma verdade. É útil lembrar uma célebre passagem de Maquiavel, que declara que em certas circunstâncias, mesmo o soberano não é obrigado a manter a sua palavra:

[...] Um soberano prudente não pode nem deve manter a palavra quando tal observância se reverta contra ele e já não existam os motivos que o levaram a empenhá-la. Se todos os homens fossem bons, este preceito não seria bom; mas como eles são maus e não mantêm a palavra dada ao príncipe, este também não deve mantê-la perante eles; ademais, nunca faltaram a um príncipe razões legítimas para incorrer na observância. (Maquiavel, 2010, p. 105)

Para Maquiavel não há nenhuma moralidade ou princípio transcendente que devam guiar a conduta do príncipe. Este deve conduzir-se pela salvação do reino e pode usar de expedientes menos ortodoxos, como a mentira, se for necessário. Há também um cálculo de forças e de retribuições, por meio do qual se percebe que também os súditos não cumprem com a palavra empenhada, desobrigando o príncipe de estar adstrito ao cumprimento de certas promessas.

Para Hobbes a abordagem deste tema não será diferente. A rigor, este pensador é ainda mais claro e enfático ao sublinhar o poder supremo do soberano que pode e deve controlar as doutrinas e opiniões:

compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos

homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles. E, embora em matéria de doutrina não se deva olhar a nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei da natureza. (Hobbes, 1997, p. 148)

É evidente que Hobbes está longe de tratar de uma democracia constitucional. Para ele, o soberano pode controlar as doutrinas e as publicações, pois estas exercem papel fundamental na formação da opinião do público. E nesse ponto, Hobbes e Arendt convergem: a opinião pública é o cerne da política. Ela guia as ações humanas e é fundamental para a manutenção da paz. Segundo Hobbes, a paz é o princípio regulador que deve operar no exame de certas ideias e doutrinas. Para ele, nenhuma doutrina que seja contrária à paz pode ser estritamente verdadeira. É claro que o horizonte escolhido por Arendt é o dos Estados Modernos e mais precisamente as democracias constitucionais. No entanto, a questão persiste, razão que a leva a retomar como mote de sua reflexão outra declaração contida no *Leviatã*: “a verdade que não se opõe nem ao lucro nem ao prazer humano é a todos os homens bem-vinda”. (Arendt, 2011, p. 286)

O texto “Verdade e política” opera por um princípio corrosivo que põe em dúvida ou relativiza certas categorias importantes da filosofia e da teoria política. Ela traça distinções entre as opiniões, a verdade filosófica, a verdade racional e a verdade factual. Segundo Arendt, a *opinião* é categoria filosófica desprezada desde Platão, pois abriga apenas o que é inconstante, obscuro, e incerto. Diferente, no âmbito político, a opinião deve ser protegida e pode ter legitimidade, sobretudo quando se alimentar de fatos consistentes. A *verdade filosófica*, tida como suprema pela filosofia por ter um elemento de coerção, não é no entanto auto-evidente para grande parte do vulgo, por dizer respeito

apenas ao homem mas em sua singularidade, sendo, “por natureza, “não-política”. (Arendt, 2011, p. 304). A *verdade racional*, que engloba os axiomas da matemática e da geometria tem um caráter despótico e coercitivo, sendo, no entanto, perfeitamente antipolítica. Por fim, a *verdade factual*, que deve informar o pensamento político, relaciona-se com a pluralidade, diz respeito a “eventos e circunstâncias” que serão fundamentais para informar as opiniões. No entanto, diferentemente das verdades racionais, puramente geométricas ou matemáticas, a verdade factual é frágil (Arendt, 2011, p. 295 e 287): “fatos e eventos são infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas, teorias”.

É evidente o esforço da autora para demarcar a linha divisória entre fatos, opiniões e interpretações. Os fatos incontroversos são importantes pois inspiram e guiam opiniões. Estas podem diferir radicalmente e ainda assim ser legítimas em relação a um fato, pois não negariam a materialidade da informação factual em si. Os fatos, para Arendt, não existem independentemente de uma interpretação. Mas interpretar não é negar. Princípio basilar das democracias modernas, a liberdade de opinião só é efetiva se a informação factual for protegida e garantida. Daí que “a verdade factual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica”. (Arendt, 2011, p. 296).

A verdadeira textura do domínio político é evidentemente a verdade factual, daí a necessidade da preservação da história e dos acontecimentos. O conflito entre verdade e política surge originalmente de dois modos de vida opostos, conflito este constitutivo também da separação entre filosofia e política: *a vida activa X a vida contemplativa*. (Cf. Arendt, 2011, p. 289). De um lado temos opinião, ilusão e efemeridade, e, de outro, certeza, verdade e eternidade. Arendt não deixa de notar que diferente da pura filosofia, a política não se funda sobre a verdade, mas justamente, sobre a opinião. No âmbito público é a opinião a detentora de um poder supremo, pois, baseada na persuasão e no consenso do maior número, chega a ter a capacidade de transformar a verdade filosófica mais excelsa em mera

opinião. Como essa radical mudança pode ser possível? Os próximos passos tentarão esclarecer esse aparente paradoxo.

Ora, o que é essa opinião pública? Kant dará uma resposta interessante, também lembrada por Arendt. No opúsculo “O que é o esclarecimento?”, Kant pensa o esclarecimento como um processo público, que se dá lentamente, coletivamente, e só pode ser alcançado mediante a liberdade do uso público da razão. Neste sentido, teremos mais chances de encontrar a verdade, e seremos tão mais exatos quanto mais pensarmos juntos, comparando, sopesando e reexaminando nossas próprias posições. (Cf. Arendt, 2011, p. 291).

A submissão da política à opinião pública traz consigo uma subversão dos valores antes exaltados. Se para o filósofo que busca a verdade o número dos que o acompanham é irrelevante, para o cidadão essa questão será fundamental: “o deslocamento da verdade racional para a opinião implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural” (Arendt, 2011, p. 292). Assim, não só a vida no singular, ou a vida do filósofo deixa de ser fundamental, mas há um deslocamento da própria verdade, que deixa de existir no singular e só passa a existir e ser fortalecida no plural. Na *ágora*, na praça pública, uma verdade se fortalece mediante o consenso e o apoio do maior número. Para Arendt, é como se a verdade se convertesse em opinião. Uma verdade passa a valer não por seus valores e noções intrínsecos, mas pelo apoio ou consentimento da maioria dos cidadãos.

Trata-se de uma completa subversão de ideias filosóficas que são fundamentais para uma tradição. Quando se trata do reino da política, é possível que a verdade não esteja na contemplação e na solidão filosófica, mas na azáfama e no burburinho encontrados no mercado? A verdade filosófica platônica, “encontrada e realizada na solidão”, transcende o mundo da política, o mundo dos negócios humanos: “a verdade filosófica, ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião, pois ocorreu uma autêntica modificação (...) de um modo de existência humana para outro” (Arendt, 2011, p. 295). Pode-se perquirir aqui qual seria a natureza da verdade filosófica para Arendt. Seria ela um saber que não escaparia aos limites da

subjetividade? Parece que não. O seu real esforço é o de pensar a distinção entre os dois tipos de verdade. E antes de estabelecer o que seja a verdade filosófica, a intenção é refletir sobre a verdade factual: a verdade que é política por natureza, pois fatos e suas interpretações guiam e inspiram opiniões. Quando se pensa a política, os fatos não se contrapõem a opiniões, pois eles pertencem ao mesmo domínio (Cf. Arendt, 2011, p. 295).

Percebe-se então uma dialética complexa, na qual a verdade pode afetar a política, mas a política também pode transformar a verdade. Arendt lembra que fatos conhecidos e públicos, em tempos de política totalitária se transformaram em meras opiniões inoportunas (Arendt, 2011, p. 293). Foi o que ocorreu, por exemplo, com o apoio da Alemanha a Hitler; no tratamento dos campos de concentração, um “segredo” conhecido de todos, bem como da política e da postura do Vaticano durante a II Guerra Mundial. A fragilidade da verdade factual é trazida à tona com exemplos, como o de Trotsky, que é praticamente inexistente para alguns historiadores da Revolução Russa, e depois com o Watergate, conforme Arendt explica no texto *Pentagon Papers*. Pode-se lembrar ainda da interpretação de fatos que se tornam crimes sob a visão de certos tribunais, bem como a visão de crimes que não passam de fatos embaraçosamente lícitos a outras cortes de justiça. No âmbito político, a verdade e o fato podem, portanto, transformar-se em mera opinião.

Em outras palavras, o que Arendt pretende mostrar é que os fatos não existem independentemente de opiniões ou interpretações. Isso não quer dizer, obviamente, que seria possível aos historiadores a manipulação dos fatos. Em muitos casos, o dado bruto será de difícil destruição. No entanto, a autora alerta para este perigo. Seria algo próximo do monopólio sobre o mundo civilizado, mas isso “está longe de ser inconcebível” (Arendt, 2011, p. 297).

Ao mesmo tempo, há um elemento coercitivo em certas verdades. Sobretudo na matemática: “os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado”, “tinta amarela mais vermelha dão a mistura de cor laranja”, ou “a terra gira em torno do sol”, são

verdadeiras, quer queiramos quer não. Arendt lembra Grotius que disse “mesmo Deus não pode fazer com que duas vezes dois não seja quatro”. Assim, a “verdade tem um caráter despótico” (Arendt, 2011, p. 298). Por isso, diz Arendt, ela é odiada por tiranos. Certas verdades têm uma força indestrutível e incontrollável e nenhuma opinião, desde que baseada em informações primeiras corretas, pode modificar a verdade factual. O problema é que esta verdade factual, que pretende ser coercitivamente reconhecida, “proscree o debate, e o debate constitui a própria essência da vida política” (Arendt, 2011, p. 299).

Diferentemente de certas verdades, sobretudo as matemáticas, nenhuma opinião é auto evidente. Diferentemente das verdades racionais, “trespassadas pela luz plena da compreensão humana”, a verdade factual deve informar opiniões, e apesar de não ser obscura, é razoavelmente opaca (Arendt, 2011, p. 300). É por isso que quando “a verdade factual se expõe à hostilidade dos defensores de opiniões, ela é pelo menos tão vulnerável como a verdade filosófica racional” (Arendt, 2011, p. 301).

Arendt traz ao centro de seu pensamento Platão, segundo o qual *filósofo* é aquele que mantém um silencioso diálogo consigo mesmo. Esse outro eu que habita dentro de mim deve ser protegido, de outro modo, estariam destruídas as condições para o filosofar, para não dizer do perigo da perda da capacidade de pensamento (Arendt, 2011, p. 303). O filósofo aqui não é outro senão um ser pensante – para o qual proposições éticas não são menos coercitivas que as proposições matemáticas. Porém, sabidamente o filósofo não é o melhor conselheiro em assuntos políticos.

Diferentemente do que se pode pensar, as verdades filosóficas não se restringem ao pequeno reino dos filósofos. Elas tentam se imiscuir continuamente na política, como mostra Arendt. Ora, um dos grandes pressupostos das democracias ocidentais, os direitos humanos, tidos como verdades elementares, se apresentam como “verdades evidentes por si mesmas”, como diz Jefferson na Declaração da Independência. Isso quer dizer que tais direitos não estão submetidos ao escrutínio público, à mudança das opiniões, ao calor das argumentações: trata-

se de axiomas como que matemáticos. No entanto, conhecemos a crítica de Arendt a essa noção. A igualdade ou a liberdade dos homens não são verdades auto evidentes, mas exigem acordo, compreensão e consentimento (Cf. Arendt, 2011, p. 305). Em outras palavras, a igualdade ou a liberdade, para serem politicamente relevantes e efetivas dependem da opinião: “sustentamos essa opinião porque a liberdade só é possível entre iguais e acreditamos que as alegrias e recompensas de uma convivência livre sejam preferíveis aos prazeres duvidosos da detenção de domínio” (Arendt, 2011, p. 305). Ou seja, no que diz respeito à política, as “verdades” são fruto da opinião, pois dependem de acordo e consentimento: “chegamos a elas mediante o pensamento representativo e discursivo; elas são comunicadas por intermédio de persuasão e dissuasão” (Arendt, 2011, p. 305).

As verdades factuais só existem na pluralidade, vale dizer, são políticas por natureza, e não se opõem, pois, à opinião. O contrário da verdade é a falsidade deliberada, a mentira. A falsidade deliberada não é verdade e nem mera opinião. A falsidade deliberada, as tentativas de alterar os registros históricos são uma forma de *ação*. (Arendt, 2011, p. 309): “o apagamento da linha divisória entre verdade factual e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de *ação*”. O mentiroso quer que as coisas sejam diferentes de como são, isto é, ele quer transformar o mundo, fazendo com que ele coincida com o seu interesse.

Em geral, aquele que conta a verdade não age, não transforma: “o mero enunciado de fatos não conduz a nenhuma espécie de *ação* e tende até, em condições normais, à aceitação das coisas como elas são” (Arendt, 2011, p. 310). A veracidade, como já ensinava Maquiavel, não é uma virtude política. Porém, quando uma comunidade adere ao mentir organizado, quando todos mentem acerca de tudo o que é importante, aquele que conta a verdade tem de agir, e “na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo” (Arendt, 2011, p. 311).

Há, porém, um ponto de inflexão próprio à modernidade. A mentira política moderna lida não com segredos diplomáticos, mas

com coisas que são conhecidas de todos. Atualmente, a criação e manipulação de imagens pelos modernos meios de comunicação de massa impedem ou dificultam muito a verificação de uma autenticidade. A autora a essa altura pontifica: “todas essas mentiras, quer seus autores saibam ou não, abrigam um germe da violência” (Arendt, 2011, p. 312). É quase inevitável rememorar o que se passou em certos sistemas totalitários, os quais utilizando-se da mentira e da destruição deliberada de documentos, pessoas e testemunhos, ligaram indissolivelmente a mentira política à violência desenfreada e ao assassinato em massa. A mentira tradicional e a mentira moderna trazem em seu bojo a distinção entre ocultar e destruir (Cf. Arendt, 2011, p. 312). Nesse contexto é que Arendt sublinha a importância de instituições como o Poder Judiciário e a Universidade, que à margem da política, devem ter a liberdade garantida, protegidas de intervenções estatais para que possam salvaguardar a veracidade dos fatos e acontecimentos.

O interesse da reflexão de Arendt é que ao mesmo tempo em que ela reconhece um poder na verdade – há algo de quase indestrutível no que diz respeito aos fatos – há também a constatação de que há igualmente um poder na mentira, na negação da verdade ou na deliberada falsificação dos fatos. Como a eleição recente de vários governos de índole autoritária tem mostrado, a criação de um mundo ficcional é algo que está longe de ser impossível, com o agravante de virmos as verdades políticas mais estabelecidas e em que mais acreditamos se esvaírem rápida e irreversivelmente .

Esse problema se reveste de contornos dramáticos no mundo atual, no qual graças ao advento tecnológico das redes sociais nos defrontamos hodiernamente com “notícias falsas”, peças deliberadamente forjadas para parecerem com a realidade e confundirem o leitor. Este modo de agir não é exatamente uma novidade, mas alcança um paroxismo atualmente graças à perfeição técnica com que são forjadas. As redes sociais, outro apanágio da modernidade, que impelem o compartilhamento de afetos e informações leva isso a outro patamar, pois, comandadas por obscuros

algoritmos, implica na virtual impossibilidade de acesso a certas informações, ou o que é pior, o acesso apenas a conteúdo falso, ou a mentiras, a depender das “bolhas” nas quais as pessoas se insiram. Isso mina, inapelavelmente, algo precioso para o reino da política: a liberdade humana e a capacidade de julgar.

Como última palavra, cumpre observar que diferentemente de Habermas, para o qual todo discurso é orientado pela ideia de verdade, para um consenso ilimitado e universal, Arendt é mais sensível à pluralidade irreduzível de opiniões que caracteriza a política e a ação. Isso não implica em desmerecer a verdade: ela deve ser o guia para as informações e julgamentos adequados. No entanto, critica uma tradição que insiste em pensar a política em termos de verdade filosófica. Arendt faz, ao contrário, um elogio à capacidade de Lessing de não prezar o axioma da não-contradição, e apreciar o grande número de opiniões que surgem naturalmente quando se discute os assuntos do mundo (Arendt, 2003, p. 32). Esse elogio da multiplicidade de opiniões é algo evidente no exercício da crítica desde o século XVIII e que guiará o horizonte das democracias liberais. Em *Homens em tempos sombrios*, ao tratar das reflexões de Lessing, Arendt rememora que segundo este, não há verdade absoluta, e se houver, ela deveria ser sacrificada em favor da amizade e do discurso entre os homens (Arendt, 2003, p. 33). Vê-se assim, que a disputa sobre a verdade, seja ela factual, filosófica, moral ou matemática, não é um exercício de abstração, mas está intimamente ligada à ação política e também, por consequência, à manutenção da tolerância na esfera pública. A pluralidade de opiniões deve ser protegida, o que não significa tolerar o livre espriar da mentira e da falsidade.

Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2008.
- ARENDDT, H. *A dignidade da política*. RJ: Relume Dumará, 1993.
- ARENDDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ARENDDT, H. “Verdade e política”, *In: Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ARENDDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HOBBS, Thomas, *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?” *In: Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Cia das Letras, 2010.
- STERN-GILLET, Suzanne. *Aristotle’s philosophy of friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995.

CAPÍTULO 12

Novas considerações sobre uma hermenêutica constitucional pragmática

Narbal de Marsillac

Introdução

Em decisão relativamente recente do Supremo Tribunal Federal (STF), os ministros resolveram remeter processos para a Justiça Eleitoral quando houver neles indícios de crime de corrupção associado a crime de caixa dois. Neste sentido, quando políticos são denunciados pela prática de corrupção e, concomitantemente, pela de caixa dois, os autos devem ser remetidos para aqueles tribunais, segundo interpretação, como defendeu a maioria dos ministros, do próprio Código Eleitoral. Para a Transparência Internacional, “a decisão do STF ameaçará seriamente os processos já em curso, com risco real de impunidade” (Turollo, 2019). A proposta aqui é procurar mostrar que a controvérsia desvela duas formas fundamentais de interpretar a norma constitucional e as leis em geral: uma pragmática, que se quer defender aqui; outra, sintático-semântica, mais tradicional. A pergunta básica é: como se dá a significação? Ou ainda, em que consiste a linguagem? Dependendo da resposta dada a essas questões, teremos como extrair daí uma metodologia interpretativa específica. Essa controvérsia aparece claramente na fala do Ministro Celso de Mello:

É na Constituição e na lei, e não na busca pragmática de resultados, independente de meios, que se deve promover o justo e o equilíbrio na tensão entre princípio da autoridade de um lado e o valor de outro. O que se revela intolerável e não tem sentido é divorciar-se do *rule of law* de que o respeito pela autoridade da Constituição e das leis possa traduzir frustração do processo penal (Rover, 2019).

Fica bem claro que o ministro citado trata a Constituição e a própria lei como dotada de um sentido que independeria de contextos, como se dá na perspectiva sintático-semântica, porque parte-se do pressuposto de que o sentido ou significado dos vocábulos está dado. Bem diferente disso, na ótica pragmática e, mais precisamente, segundo a hermenêutica que nasce dela (Stalnaker, 1972; Wittgenstein, 1975; Apel, 2000), significado é o uso efetivo e contextualizado da linguagem, construído e reconstruído permanentemente pelos atores envolvidos na interpretação, imersos em contextos histórico-sociais em transformação. Como procuraremos mostrar ao longo do presente texto, segundo esta última visão, o STF deveria antes empurrar a História na direção certa, como defendeu o ministro Luís Roberto Barroso (Rover, 2019), em sintonia com a compreensão que já tinha demonstrado ter da Constituição (Barroso, 1996), e que foi voto vencido no referido debate. E o que significa empurrar a história na direção certa? A lida com a contingencialidade do mundo em permanente fluxo nos obriga a ponderar e temperar nossas decisões para além da pura e restrita subsunção do fato à lei, como faziam as teorias da interpretação tradicionais que, encasteladas, pretendiam trazer para o campo do dever-ser aquela mesma racionalidade iluminista da Modernidade. A isso, Toulmin chamou de paradigma analítico (Toulmin, 2006, p. 225), através do qual se parte do pressuposto que raciocinar corretamente é subsumir, como se estivéssemos fazendo um cálculo. Bem diferente disso, no contexto contemporâneo, a abordagem pragmático-linguística alterou por completo a concepção moderna de linguagem, de mundo e de razão. A linguagem não é mais vista como um terceiro elemento entre o sujeito e o objeto, mas a própria constituidora, tanto de um, como de outro, que passam a não ter mais aquele velho caráter estanque e bem delimitado. Pelo contrário, “o funcionamento da língua não é separável de uma certa práxis, de uma forma de vida” (Bouveresse, 1973, p. 74). Procura-se, assim, evitar as ilusões gramaticais que são criadas pela perspectiva metafísica que se recusa a limitar-se ao uso efetivo e contextualizado da linguagem e “a mostrar a mosca a saída da garrafa” (Wittgenstein,

1975, p. 109). Na feliz expressão de Ryle, a linguagem se compõe de “expressões sistematicamente enganadoras” (Ryle, 1975). Importa, pois, reconduzir a reflexão permanentemente à prosa do mundo, reintegrando as proposições supostamente independentes de contexto ao seu uso/significado cotidiano, porque linguagem é exatamente isso: uma atividade e uma prática social (Wittgenstein, 1975, p. 111) Neste sentido, aquela forma de se produzir o direito com base em uma técnica hermenêutica que favoreça a interpretação literal, onde se privilegia o elemento declarativo do texto legal, é aqui deixada para trás e adota-se uma postura diante da lei que favorece a criação muito mais do que a simples reprodução. Para empurrar a história na direção certa, como quis Barroso, portanto, precisaríamos produzir pragmaticamente o direito, exatamente no sentido oposto do que defendeu o ministro Celso de Mello, e não reproduzi-lo cegamente, porque quem empurra, conduz. E quem conduz, lida com a permanente contingencialidade do mundo vivido onde decisões sensatas e razoáveis são menos subsuntivas, pura e simplesmente, e mais existenciais e onicompreensivas. Não se quer, com isso, dizer que as leis ou jurisprudências do passado devem ser esquecidas, mas que são antes elementos de persuasão que detêm sentido e significado exclusivamente quando aplicadas.

Para a pragmática-linguística, signos só encontram significação quando efetivamente utilizados nos chamados jogos de linguagem (Wittgenstein, 1975, p. 30), por isso, nesse prisma, há um caráter permanentemente aposteriorístico e desfamiliar para uma perspectiva dogmática e tradicional. Neste diapasão, não deveria mais poder vicejar uma hermenêutica constitucional sintático-semântica tributária de uma visão objetivista ou estruturante da realidade que conduza o intérprete a buscar, através de técnicas hermenêuticas sofisticadas, desvelar o sentido verdadeiro do texto constitucional. Isto é, a proposta é ter em conta uma hermenêutica constitucional pragmática que não mais buscará o sentido da lei constitucional, mas um sentido, intersubjetivamente plausível, para ela.

A proposta aqui, portanto, visa, num primeiro momento, compreender melhor essa relação que pode ser estabelecida entre uma concepção pragmática da linguagem e suas inevitáveis consequências para a interpretação constitucional hodierna. Num segundo momento, verificar-se-á como essa proposta se relaciona com a ascensão no contexto contemporâneo do critério de razoabilidade e, finalmente, abordar-se-á a problemática hermenêutica e constitucional sugerida pelo pensador alemão Peter Häberle e sua proposta de ampliação dos intérpretes numa sociedade propriamente aberta e efetivamente democrática.

1. A linguagem pragmática e a interpretação constitucional

A presente reflexão parte de uma perplexidade: “a não-recepção da viragem linguística no modelo interpretativo vigente no Brasil” (Streck, 1999, p. 47) e, mais precisamente, da não-recepção da viragem pragmática no campo da filosofia e da hermenêutica constitucional. Warat já nos advertia: “não se pode continuar a considerar os problemas significativos do direito a partir de noções linguísticas gerais e imprecisas” (Warat, 1995, p. 9). Assim, a presente reflexão incide sobre as contribuições da pragmática linguística para a hermenêutica constitucional procurando delimitar as bases de uma teoria da interpretação que não esteja comprometida com os pressupostos ideológicos positivistas e objetivistas sobretudo de uma filosofia da consciência (Cittadino, 2004, p. 93) e muito menos com qualquer vertente racionalista e iluminista moderna. O grande desafio de se procurar pensar uma hermenêutica constitucional pragmática dá-se certamente em virtude da perplexidade e desconhecida que, em geral, produz (Viehweg, 1997, p. 186). Porque linguagem entendida pragmaticamente exige, daqueles que procuram perscrutá-la, uma mudança de perspectiva que não se realiza facilmente (Viehweg, 1997, p. 190). As nossas velhas formas de olhar nos cegam e não aceitamos tranquilamente novos paradigmas (Kuhn, 1982). Um exemplo disso pode ser citado aqui: ao apresentar o livro de David Diniz Dantas

sobre interpretação constitucional, Manoel Gonçalves Ferreira Filho chega a dizer: “As questões referidas não constituem tema de minha predileção...temo certos malabarismos de interpretação que, satirizando, digo visarem fazer a lei dizer o contrário do que ela diz”. Uma questão que poderia ser posta diante deste comentário é: afinal, o que é que ela diz? Não há significados prévios (Dantas, 2004, p. 259) para o texto da norma e pressupô-los já é partir de uma postura ideológica e paradigmática comprometida com visões objetivas do real que por sua vez dependem do postulado do sujeito apriorístico ou da filosofia da consciência (Streck, 1999, p. 48). A proposta é rever este senso comum teórico dos juristas que gera a possibilidade de se desvelar sentidos descontextualizados e acrílicos para as palavras em geral limitando, restringindo e sufocando as diversas possibilidades hermenêuticas (Pereira, 2001). “Constitui um ideal iluminista de aplicação mecanicista do direito a aceitação de que os significados das palavras são tão evidentes (ou poderiam ser) que o intérprete cumpriria sua missão se lesse atentamente as disposições que interpreta” (Usera, 1988, p.92). O que afasta o direito, pelas abstrações crescentes, do mundo da vida (Cittadino, 2004, p. 114).

Para tal, basta que consideremos o processo pragmático e efetivo de comunicação e como, em geral, a maior parte da informação global do processo comunicativo é transmitido através de palavras com sentido variável e dependente do contexto, da própria fala ou da leitura que se faz de um texto, por exemplo, da tonalidade e altura da voz, da fisiologia, das relações pré-existentes entre interlocutores, de ambientes sociais, culturais, históricos etc. Portanto, no caso da linguagem escrita das leis, não há como valorizar mais o elemento declarativo e dogmático, uma vez que este último corresponde a apenas um dos elementos significativos do conteúdo informativo, o que nos força a privilegiar agora o elemento criativo e zetético da interpretação (Ferraz Junior, 1996), valorizando, com isso, muito mais o papel do juiz ao aplicar efetivamente a lei do que o do legislador ao elaborá-la. Feito este breve comentário, já se pode sentir a relevância do tema dados os conteúdos plúrimos da norma que passa a ganhar sentido

quando da sua aplicação (Müller, 1995, p.40). Como podemos deduzir da abordagem pragmática, não há significação sem contextualização.

2. Interpretação e razoabilidade no contexto contemporâneo

Primeiramente é preciso lembrar que não é de hoje que o contexto no qual o fenômeno jurídico se encontra o influencia e, em certo sentido, o determina. Atualmente, vivenciamos tempos plurais nos quais as diversas teses ficam sempre restritas a perspectivas específicas e, assim, ficam multifacetadas. É difícil elaborar hoje, início do século XXI, uma visão totalizante clara do mundo (Castells, 1999) e, com isso, do próprio fenômeno jurídico. Portanto, não se quer defender um método de interpretação da Constituição com base na pragmática como único ou o mais tecnicamente viável, melhor etc. A hermenêutica constitucional, enquanto produção cultural humana, desde o seu surgimento, está atrelada umbilicalmente também às diversas configurações culturais com base nas quais plasma uma nação de cidadãos (Cittadino, 2004, p. 177) e é justamente daqui que se pretende mostrar tão somente as contribuições de uma concepção pragmática da linguagem, sobretudo com Austin e Wittgenstein, diante da multiplicidade das identidades sociais e da multiplicidade das concepções acerca do bem e da vida digna. Neste sentido, defende-se uma abordagem pragmático-linguística da hermenêutica constitucional. Tal abordagem, uma dentre as muitas possíveis, consiste, portanto, em “encarar a norma do ponto de vista linguístico-pragmático” (Ferraz Junior, 1997, p. 5), e é evocada quando consideramos que grande parte do que chamamos de direito acontece relacionado à atividade de interpretar (Cittadino, 2004, p. 153) dentro de um contexto prático específico ou situatividade (Habermas, 2000, p. 319). Sobre o significado da atividade de interpretar, em geral, pode-se dizer que é encontrar o sentido de algo (Bastos, 1997). Neste tipo de abordagem dos problemas referentes à interpretação do direito, há uma herança moderna da aceitação da realidade extramental como algo dado, posto, e que deve ser visto pelo observador de forma

isenta e, portanto, independente dele. Trata-se, no entanto, de um objetivismo ingênuo (Streck, 1999, p. 8), que procura por essências para além das meras aparências, que postula a existência de verdades ou de verdadeiras interpretações. Com base na análise tipicamente pragmática, interpretar passa a ser visto como uma atividade não de encontrar o significado de..., mas, bem diferente disso, como ação de encontrar um significado para... . Poder-se-ia contestar as múltiplas interpretações que poderiam emanar desta postura eminentemente subjetiva, uma vez que valorizadora do papel do sujeito neste processo interpretativo que havia sido deixado de lado pelo catapultamento do conhecimento objetivo ocorrido na modernidade sobretudo pelo positivismo e seu cientificismo. Mas o subjetivismo excessivo (Camargo, 2003, p.189) é meramente aparente porque, a partir da pragmática-linguística, não há mais sujeitos isolados independentes da linguagem, mas contextos intersubjetivos nos quais interpretar será visto como, dizendo agora melhor, encontrar um significado plausível/coerente/razoável/convincente para... Carecedor, pois, da aceitabilidade de outrem também igualmente competente na língua, o que dá azo ao surgimento de uma valorização da arte retórica:

Se alguém está interessado em proporcionar um acesso central à pragmática linguística, parece aconselhável não deixar de lado a ciência da retórica... a própria retórica pode ser designada como uma Pragmática abreviada (Viehweg, 1997, p. 186).

Ou seja, sobre a interpretação das normas jurídicas, os autores geralmente se dividem em duas grandes escolas, como nos diz Bonavides: “As escolas que se constituíram com respeito à interpretação das normas jurídicas se reduzem basicamente a duas posições: a dos subjetivistas e a dos objetivistas” (BONAVIDES, 1994, p.412). A questão aqui é considerar os fundamentos de uma escola de interpretação constitucional que não seja nem subjetivista nem objetivista, mas intersubjetivista.

O Sistema pode ser razoavelmente chamado de um sistema aberto, já que a discussão, isto é, seu enfoque de um problema particular, está aberto a novos pontos de vista. Em relação a seu conteúdo, este renuncia à noção de um argumento final ou decisivo, porém recomenda um método de argumentação que proceda não dedutivamente mas dialogicamente. Sua *ultima ratio* é o discurso razoável (Viehweg, 1997, p. 127).

Defende-se, assim, a impossibilidade de se encontrar ou determinar objetivamente o conteúdo da lei. Há tão somente a possibilidade de se encontrar um conteúdo razoável para a lei, valendo-se de um método concretista de interpretação que afasta todo formalismo e rigidez ao edificar uma hermenêutica material da Constituição:

a interpretação se revela, debaixo de semelhantes condições, um meio fácil de tornar a Constituição maleável e prover racionalmente, por via técnica, sem compromissos inibitórios de limitação jurídica rígida, os fins do Estado em toda a requerida e almejada amplitude...Os modernos métodos interpretativos floresceram por obra do anacronismo da hermenêutica formalista, impotente desde a constituição de Weimar em acompanhar e explicar a transformação por que passaram as constituições no século XX. Já não era possível prestar contas das variações emergenciais de sentido, cada vez mais frequentes, valendo-se apenas dos recursos lógicos ministrados pela interpretação formal (Bonavides, 1994, p. 439-441).

Assim, a interpretação pragmática privilegia os contextos práticos nos quais se dá a própria interpretação e sem estes ela não seria possível, daí Viehweg falar da “linguagem pragmática situacional, diz ele: Há que se ter sempre em conta que o falante fala com o ouvinte, que o falar é, em geral, só compreensível como conversação e que um uso da linguagem que não responda a isso, que deixa de lado a referência ao ouvinte, coloca em risco a compreensão” (Viehweg, 1997, p. 188). Neste sentido, toda interpretação que se efetiva desconectada das situações concretas do uso da linguagem é vista, ou tende a ser vista, como monológica, impositiva, ideológica e antirretórica. Porque parte de uma concepção sintático-semântica da linguagem. Aspirando primeiramente elaborar constatações que independem do campo situacional, tem a pretensão de descrever de forma isenta uma imagem fiel do mundo que nos cerca. Bem diferente disso: “a reviravolta pragmática conduz, por assim dizer, espontaneamente a tomar em conta o diálogo” (Viehweg, 1997). Instaure-se, desta forma, uma política não-impositiva que desconstitui o caráter autoritário das decisões pela instauração da necessária dialogicidade própria de uma hermenêutica constitucional democrática (Habermas, 2000, p. 319) por se deixar pautar pela pluralidade dos diversos projetos que abriga oriundos de diferentes interesses dos inúmeros setores de uma mesma sociedade plural o que responde as seguintes questões:

Qual a hermenêutica constitucional mais adequada para as sociedades democráticas contemporâneas? Os Tribunais Constitucionais e as Cortes Supremas estão inteiramente subordinados às normas e aos princípios inscritos na Constituição ou, ao contrário, os juízes podem se apoiar nos contextos ético-substantivos e tentar compensar o hiato entre a realidade constitucional e a soberania popular? As normas e os princípios do direito devem ser interpretados enquanto comandos obrigatórios ou, de outro modo, como valores que expressam preferências compartilhadas? (Cittadino, 2004, p. 182).

3. Ampliação dos intérpretes da constituição

E isto nos conduz ao que se considera mais importante nas presentes ponderações: se a interpretação não pode se dar independente de contextos e estes não podem, por sua vez, prescindir das pessoas, a hermenêutica constitucional pragmática, não mais preocupada em desvelar essências ou sentidos pré-existentes, ou mesmo, verdadeiras interpretações, passa a depender agora dos lugares, das pessoas, das relações concretas que existem entre elas, etc. Como nos diz Perelman ao procurar valorizar o papel daquele que faz o discurso e sua relação com os sentidos possíveis do próprio discurso:

não esqueçamos que a pessoa é o contexto mais precioso para a apreciação do sentido e do alcance de uma afirmação... mesmo as palavras alheias, reproduzidas pelo orador, mudam de significação, pois quem as repete sempre toma para com elas uma posição, de certa maneira nova, ainda que seja pelo grau de importância que lhes concede... De fato o enunciado não é o mesmo, quando emana deste ou daquele outro autor, ele muda de significação. Não há simples transferência de valores, mas reinterpretação num contexto novo, fornecido pelo que se sabe do autor presumido... As funções exercidas, bem como a pessoa do orador, constituem um contexto cuja influência é inegável: os membros do júri apreciarão de modo muito diferente as mesmas observações pronunciadas pelo juiz, pelo advogado e pelo promotor... A vida do orador, na medida em que é pública, constitui um longo preâmbulo ao seu discurso (Perelman, 1996, p. 361-4).

Daí se concluir que, sob esta perspectiva, só se pode pensar em interpretação sempre aberta a todos os indivíduos. Nossa atual Carta Magna vigente, chamada Constituição Cidadã, “teve ampla

participação popular em sua elaboração” (Silva, 1992, p. 83). Ora se teve ampla participação popular na sua elaboração, como restringir sua interpretação a especialistas e técnicos? Nesta linha de raciocínio, Häberle procurou fazer com a Constituição o mesmo que Lutero outrora fez com a Bíblia, isto é, legitimar também as interpretações que não foram feitas pelos exegetas. Ou seja, para Häberle, “o destinatário da norma é participante ativo, muito mais ativo do que se pode supor tradicionalmente, do processo hermenêutico” (Häberle, 2002, p. 15). O modelo tradicional de interpretação é de uma sociedade fechada feita de procedimentos formalizados realizados pelos órgãos estatais tão somente. A proposta do mestre alemão é a ampliação dos participantes do processo interpretativo constitucional a todos os cidadãos e grupos, a todas as instituições e órgãos estatais, não havendo uma listagem fechada do tipo *numerus clausus* dos intérpretes da Constituição. O que dá à teoria da interpretação constitucional um cunho democrático que talvez jamais deveria ter perdido. Com isso se quer sustentar, sobretudo, que a base ideológica de uma hermenêutica concretista inspirada na pragmática-linguística é essencialmente democrática (Bonavides, 1994, p.471).

A Nova Hermenêutica Constitucional reconhece, portanto, que o processo de formação da norma é pluralista, como também o é o seu desenvolvimento posterior, podendo-se então afirmar que a Teoria da Constituição ao lado da Teoria da Democracia funcionam como mediadores entre Estado e Sociedade (Häberle, 2002, p. 91).

Ou seja, se a gênese da norma constitucional é pluralista, sua interpretação também precisa sê-lo, o que contraria a ideologia formal e dedutiva da subsunção. Poder-se-ia criticar a proposta de Häberle pelo excesso de intérpretes constitucionais legitimados e pela inelutável possibilidade de dissolução do caráter normativo da Constituição, já que se desestataliza este processo e o amplia a tal ponto que passa a

englobar todas as forças da comunidade política, todos os setores, todas as pessoas. Sem atentar, os que criticam a tese häberliana partem de uma concepção idealista da norma, como se esta já tivesse um sentido prévio pronto, acabado e definitivo, objetivamente encontrável, enfim. E isto, como já se expôs anteriormente, é bastante problemático. A interpretação constitucional passa a configurar-se como direito de cidadania inextirpável de absolutamente todo membro da comunidade política. É tão somente a partir desta democratização da interpretação constitucional, que a hermenêutica pragmática proporciona, que se pode falar do interesse público e do Bem-estar social propriamente ditos.

É nesta idéia de poder comunicativo mobilizado que Habermas ancora o conceito de “comunidade de intérpretes” proposto por Häberle, especialmente porque os princípios e os sistemas de direitos fundamentais abstratamente configurados na Constituição ganham densidade e corporificação apenas através de um processo hermenêutico do qual todos devem participar...É precisamente por isso que em um Estado Democrático de Direito, a Corte Constitucional deve adotar uma compreensão procedimental da Constituição... A função da Corte é velar para que se respeitem os procedimentos democráticos para a formação da opinião e da vontade políticas de tipo inclusivo, ou seja, em que todos possam intervir, sem assumir ela mesma o papel de legislador político (Cittadino, 2004, p. 213).

E exatamente nesta esteira de raciocínio que se percebe que compreender um enunciado não é compreender o que ele retrata, mas o que realiza... Um enunciado é compreendido pela compreensão do tipo de jogos de linguagem que se jogam efetivamente na situação em análise (Müller, 1995, p. 36). É o uso concreto da palavra que conta e este não pode prescindir dos momentos e das pessoas que o compõem.

É sobretudo uma ação (Austin, 1990) ou procedimento que nos remete a uma compreensão também procedimental de toda linguagem, até da própria Constituição. Nada está dado, tudo precisa ser construído sem pressuposições apriorísticas que independeriam de contextos. Desta forma, a principal contribuição de uma hermenêutica constitucional pragmática parece ser a geração de uma cidadania de alta intensidade (Cittadino, 2004, p. 231) em virtude da necessária criação dos mecanismos de participação popular nos processos decisórios e interpretativos.

Conclusão

Nos dias atuais, vivemos o que Vattimo chamou de perda de coercibilidade do mundo (Vattimo, 2002, p. 13) e as diferentes cosmovisões precisam coexistir num mesmo espaço político e social. O pluralismo é a regra. E o recurso a fatos como base de argumentos pretensamente definitivos, como acontecia no passado, cede paulatinamente seu lugar para soluções dialógicas e negociais em que todos os concernidos devem participar. Fundar uma decisão em suposta interpretação unívoca do texto legal e constitucional é não reconhecer o caráter pragmático e flutuante da linguagem que nos permeia e nos constitui. Como fica claro na leitura dos filósofos da linguagem contemporâneos, só temos mundo porque temos linguagem. E esta consiste numa atividade socialmente compartilhada que nos habilita a coexistirmos. Tendo, portanto, uma contingencialidade inafastável e inexorável. O simples fato da decisão que se discutiu aqui ter sido por maioria e ter tido placar apertado (5x6), já afasta toda possibilidade de se defender clareza ou obviedade para uma determinada interpretação em detrimento de outra, a não ser enquanto estratégia retórica e argumentativa. A norma, por ser também linguagem, não é um fato ou um dado ao qual todos deveriam reconhecer da mesma forma, muito pelo contrário. Quanto mais democrática a Constituição, mais democrática deveria ser sua interpretação, abrangendo em seu seio todas as leituras plurais possíveis de uma sociedade verdadeiramente aberta

e inclusiva. Só assim poderíamos empurrar a história na direção certa, pela implementação crescente de uma cidadania mais participativa e de mais alta intensidade.

Referências

- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAPTISTA, F. *O Tractatus e a Teoria Pura do Direito: Uma Análise Semiótica Comparativa entre o Círculo e a Escola de Viena*. Rio de Janeiro: Ed. Letra Legal, 2004
- BARROSO, Luís Roberto. *Interpretação e aplicação da Constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. São Paulo: Saraiva, 1996.
- BASTOS, Celso Ribeiro. *Hermenêutica e interpretação constitucional*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 6. ed. São Paulo: Malheiros, 1994.
- BOUVERESSE, J. Linguagem Ordinária e Filosofia, in: SUMPFF, J et alii. *Filosofia da Linguagem*. Trad. Manuel Reis. Coimbra: Ed. Livraria Almedina, 1973
- CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. 3. ed. Rio de Janeiro, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- DANTAS, David Diniz. *Interpretação constitucional no pós-positivismo*. São Paulo: Madras, 2004.
- FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. *Teoria da norma jurídica: ensaio de pragmática da comunicação normativa*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1996.
- GRUESO, Delfin. *Rawls: uma hermenêutica pragmática*. Proyecto Editorial Universidad del Valle, 1997.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: Contribuição para a Interpretação Pluralista e “Procedimental” da Constituição*. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Faticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Trotta, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MARSILLAC, Narbal. A pragmática linguística e a interpretação constitucional: uma reflexão, in: *Krisis: II Fórum de Filosofia Contemporânea*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2005.

MÜLLER, Friedrich. *Direito, linguagem e violência: elementos de uma teoria constitucional*. Trad. Peter Nauman. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, s.d.

PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica filosófica e constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

PERELMAN, Chaïm. *Tratado da Argumentação*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROVER, Tadeu. Decisão do Supremo sobre competência da Justiça Eleitoral foi destaque, in: <https://www.conjur.com.br/2019-mar-16/resumo-semana-decisao-supremo-competencia-justica-eleitoral-foi-destaque>, acesso em 23/03/19.

RYLE, G. *Expressões Sistemáticamente Enganadoras e Outros Ensaio*s. Trad. Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1975

- SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 9. ed. São Paulo: Malheiros, 1992.
- STALNAKER, Robert C. *Pragmatics*. Dordrecht: D. Reider Publishing Company, 1972.
- STRECK, Lênio. *Hermenêutica jurídica e(m) crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.
- TOULMIN, Stephen E. *Os usos do argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TUROLLO JUNIOR, Reynaldo. Em derrota para a Lava Jato, STF decide que Justiça Eleitoral pode julgar crime comum. Folha de S. Paulo, <https://www.folhadelondrina.com.br/politica/em-derrota-para-lava-jato-stf-decide-que-justica-eleitoral-pode-julgar-crime-comum-1028781.html>, acesso em 25/03/19.
- USERA, Raúl Canosa. *Interpretacion constitucional y formula política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VIEHWEG, Theodor. *Topica y filosofia del derecho*. Trad. Jorge Seña. Barcelona: Gedisa, 1997.
- WARAT, Luis Alfredo. *O direito e sua linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

CAPÍTULO 13

Democracia e (ou) representação: um debate moderno e contemporâneo

Patrícia Reis

No final do século XVIII, com o dismantelamento do Antigo Regime, houve grandes discussões sobre a ordem política a ser instaurada na França. Neste texto, resgataremos algumas ideias centrais dessas discussões e verificaremos o quanto elas são semelhantes ou divergentes com as do nosso tempo. Nosso propósito mais específico é verificar a relação entre a ideia de democracia e a de representação. Para sermos mais precisos, queremos analisar a seguinte questão: é possível conciliar um regime de governo em que os cidadãos participam ativamente da política com um sistema representativo? Para termos condições de responder a essa pergunta, convidamos o nosso leitor, num primeiro momento, a fazer uma viagem histórica para o conturbado final do século XVIII francês. Em seguida, trataremos das discussões sobre democracia e representação naquele século. Por fim, analisaremos tais discussões na contemporaneidade. Feito esse percurso, poderemos verificar as semelhanças e as diferenças nos argumentos utilizados pelos pensadores do século XVIII e da contemporaneidade sobre o tema em estudo.

1. O período revolucionário do século XVIII e as mudanças na estrutura social

Um texto famoso do abade Emmanuel Joseph Sieyès, do final do século XVIII, cujo título é *Qu'est-ce que le Tiers État?* demonstra sua inquietação com a existência de distintas ordens sociais. Ao tentar responder essa questão, Sieyès afirma que o Terceiro Estado é tudo, e que não faz sentido as outras ordens existirem (Sieyès, 2009, p. 5). Certamente, tais ideias repercutiram na realidade francesa da época. Em 17 de junho de 1789, os deputados do Terceiro Estado se declararam membros de uma Assembleia Nacional, e os franceses deixaram de

ser considerados membros de distintas ordens: a partir de então, eles passaram a ser cidadãos da nação francesa.

Isso, por sua vez, também trouxe reflexos na ideia de soberania. Ao respondermos quem é o soberano, definimos quem tem autoridade máxima, quem tem o poder de decidir sobre as leis. Como ressalta J. Kent Wright, após a convocação dos representantes dos Estados Gerais em 1788, os deputados, nos seus “cadernos de *doléances*”, demonstravam um alto nível de consenso sobre a ideia de soberania popular, independentemente da ordem social à qual eles pertenciam (Wright, 1993, p. 148). Percebemos, assim, que, nessa época, vários membros dos Estados Gerais passaram a defender de forma paulatina a transferência da autoridade política do rei à nação, de um soberano individual a um soberano coletivo. Isso, contudo, não significava que esses defensores da soberania nacional apoiassem o fim da monarquia.

Alguns artigos da *Declaração de Direitos* votada em 26 de agosto de 1789 nos ajudam a compreender esse assunto. O artigo terceiro do projeto definitivo desse documento dispõe: “O princípio de toda a soberania reside essencialmente na nação, nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emane expressamente dela” (França, 1789). Como afirma Wright, a função principal desse artigo era dar legitimidade retroativa ao ato de 17 de junho de 1789 pelo qual o Terceiro Estado se proclamou “Assembleia Nacional” (Wright, 1993, p. 127). Assim, a ideia de soberania nacional implicava que a nação – correspondente ao conjunto dos indivíduos sem distinção de classes sociais e representado pela Assembleia Nacional – tinha um papel hierárquico superior ao do monarca. Em outras palavras, o povo deveria ser a autoridade máxima. Outro artigo da Declaração de Direitos de 1789, o sexto, dispõe que a lei deve ser expressão da vontade geral (França, 1789).³¹

31 Como afirma Lucien Jaume, a ideia de vontade geral estava no centro da ideologia revolucionária (Jaume, 1989, p. 221). Percebe-se, assim, que esse conceito, de grande relevância nas reflexões de Rousseau, era um termo recorrente do vocabulário dos revolucionários. É importante salientar que seu significado variava dependendo de quem o empregava. Entretanto, os revolucionários pareciam concordar num aspecto: a vontade geral não era a vontade do rei.

Como salienta Ran Halévi, houve um questionamento, após os representantes dos Estados Gerais declararem que o princípio de toda a legitimidade política estava na nação, sobre o papel a ser dado ao ex-soberano na nova ordem política. Segundo ainda esse intérprete, foi-se consolidando o pensamento de que o antigo rei absoluto deveria se transformar em rei-cidadão, passando ele a desempenhar a função de chefe do Poder Executivo. Observamos, assim, uma redefinição do papel do monarca nesse momento. Como acrescenta Halévi, mesmo antes do fim das distintas ordens sociais, havia a ideia de que o rei não deveria ter o direito exclusivo de elaborar as leis. Essa ideia era defendida por vários representantes dos Estados Gerais, também pelos monarquistas como Mounier, Bergasse e Clermont-Tornnerre (Halévi, 1993, p. 165-76).

Segundo Timothy Tackett, no início de 1789, a maioria dos deputados do Terceiro Estado expressava seu descontentamento com os privilégios do clero e da nobreza, mas não requeria a instauração da república (Tackett, 1997, p. 114). Entretanto, após a tentativa de fuga do rei Luís XVI e sua família, em 21 de junho de 1791, muitas pessoas passaram a defender expressamente a instauração do regime republicano na França³². Em 13 de setembro de 1791, o rei anunciou seu consentimento em relação à Constituição, e, no dia seguinte, ele se apresentou diante da Assembleia Nacional para assinar esse documento. A partir dessa data, o rei passou a assumir suas funções de “chefe do Executivo” da monarquia constitucional. Mas, após sua tentativa de fuga, embora ainda fosse considerado o rei da França, Luís XVI tornara-se impopular, suspeito de colusões com o inimigo e com os círculos contrarrevolucionários. Pouco tempo depois, a república foi instaurada na França.

Após essas breves considerações históricas, não parece haver dúvida de que a maioria dos deputados eleitos para representar os Estados Gerais, mesmo os monarquistas, considerava que o rei já não

32 Condorcet é uma delas. No seu texto *Da República ou um rei é necessário para a conservação da liberdade?*, publicado em 12 de julho de 1791, critica os argumentos utilizados por alguns a favor da monarquia.

deveria ter autoridade absoluta sobre a França. A soberania deveria pertencer ao povo. Mas, se isso parecia ser ponto pacífico, o que dizer do exercício da soberania? Como o povo a exerceria? Tal assunto despertou e ainda desperta muitas divergências. Nas linhas a seguir, exploraremos as soluções apresentadas no século XVIII.

2. Debates sobre democracia e (ou) representação no século XVIII

Em 1788, havia 164 anos que os Estados Gerais não eram convocados. Além disso, nos excepcionais momentos em que os representantes das distintas ordens sociais se encontraram com o rei, exerceram apenas uma função consultiva. Não é de estranhar, portanto, que a convocação dos Estados Gerais no referido ano fizesse propagar indagações sobre como e qual seria o papel exercido pelos representantes: como seguidores das ordens de quem os elegeram – e assim, submissos ao mandato imperativo – ou como indivíduos livres para exercer seus mandatos de acordo com suas vontades?

Como afirma Tackett, quase todos os deputados do Terceiro Estado – assim como um grande número de deputados da nobreza e do clero –, desde os primeiros dias de sua chegada a Versalhes, enviavam frequentes relatórios aos particulares e aos comitês de correspondência das cidades que eles representavam. Ademais, a grande maioria dos deputados (em especial os pertencentes ao Terceiro Estado) procurava ativamente conhecer as opiniões de seus distritos antes de tomar suas decisões. Vários deles chegavam até a afirmar que seguiriam os conselhos de seus eleitores, mesmo no caso de um desacordo pessoal. Alguns cidadãos não se contentavam em enviar cartas a seus deputados, enviando também delegações a Paris com o intuito de acompanhar de perto suas condutas³³ (Tackett, 1997, p. 222- 226).

33 Em julho de 1789, negociantes e manufatureiros de diferentes cidades da província enviaram uma comissão permanente encarregada de fazer um grupo de pressão pró-escravagista destinado a quebrar o abolicionismo de um certo número de deputados (Tackett, 1997, p. 226).

No entanto, a partir de 17 de junho de 1789, o exercício das funções dos representantes passou por uma transformação considerável após os deputados do Terceiro Estado afirmarem que não mais representavam uma classe específica, mas toda a nação. Assim, eles já não se viam como mandatários dos indivíduos de determinada classe de uma região específica. Eles passaram a se considerar representantes da nação. Portanto, a partir desse dia, a ideia de que os representantes cumpriam mandatos imperativos perdeu cada vez mais força. Contrário à ideia do mandato imperativo, Talleyrand fez, em 7 de julho de 1789, um discurso na Assembleia Nacional em que expressou suas ideias:

(...) os cidadãos de uma circunscrição não podem dizer a seus deputados: 'Eu vos ordeno manifestar tal opinião quando esta questão for debatida'; então, por que se envia um deputado? É certamente para deliberar, para concorrer às deliberações; ora, é impossível deliberar quando se tem uma opinião forçada (Archives, 1875, VIII, p. 201).

Como ressalta Pierre Rosanvallon, o tema do mandato imperativo reaparece após a insurreição parisiense de 10 de agosto de 1792. Segundo esse intérprete, é possível, nesse período, observar com maior nitidez a aspiração de algumas seções à democracia direta, querendo transformar seus representantes em simples mandatários (Rosanvallon, 2000, p. 53-54).³⁴

Na obra *Aquilo que os cidadãos têm de esperar dos seus representantes*, de 10 de abril de 1793³⁵, Condorcet, seguindo as mencionadas ideias de Talleyrand, afirma que, ao elaborar as leis, os deputados devem pensar na totalidade dos cidadãos e não se submeter às pressões de grupos particulares:

³⁴ Em 9 de dezembro de 1792, o deputado Jean Varlet apresenta um projeto na Convenção em que defende esse tipo de mandato (Archives, 1898, Liv, p. 719-22).

³⁵ Esse texto foi escrito quando Condorcet ocupava o cargo de deputado da Convenção.

Não admitir – e sobretudo não levantar – a menor dúvida sobre a liberdade de suas deliberações é um dos primeiros deveres de uma assembleia encarregada dos destinos de um grande povo. Não somente todo o atentado contra seus membros que não recebe punição, toda a violência que não é reprimida, mas também toda a demissão que não é voluntária, toda a revogação que seja parcial, toda a aparência de ter cedido às ameaças anunciaria uma fraqueza culpável (...) um vergonhoso sacrifício dos interesses do povo às mais vis paixões pessoais, àquelas que têm sua fonte no orgulho e no ódio (Condorcet, 1847, p. 564-5).

Assim, para Condorcet, não deve restar dúvida sobre a liberdade de os deputados expressarem suas opiniões no momento de feitura das leis.³⁶ Após fazermos essas considerações sobre o mandato imperativo, trataremos dos argumentos utilizados pelos defensores de que apenas os representantes devem atuar na feitura das leis.

Um dos que, alguns anos antes, defendeu a ideia de que apenas os representantes deveriam atuar na feitura das leis foi Montesquieu. No seu livro *Do espírito das leis*, de 1748, esse pensador afirma:

A grande vantagem dos representantes é que são capazes de discutir os negócios públicos. O povo não é, de modo algum, capaz disso, fato que constitui um dos graves inconvenientes da democracia (...) Havia um grande vício na maior parte das antigas repúblicas, pois que nelas o povo tinha direito de tomar resoluções ativas que exigem certa execução, coisa de que é inteiramente incapaz. Ele só deve participar do governo para escolher seus

36 Esse fato, no entanto, não significa que as leis elaboradas pelos representantes terão validade no caso de os cidadãos discordarem delas. Como demonstraremos a seguir, para Condorcet, os cidadãos também devem participar da atividade legislativa.

representantes, procedimento para o qual é bastante capaz. Portanto, se há poucos indivíduos que conhecem o grau exato da capacidade dos homens, cada um, contudo, é capaz de saber, em geral, se quem escolheu é mais lúcido do que a maioria dos outros (Montesquieu, 1979, p. 150-1).

Sieyès também não concorda com a participação dos cidadãos na atividade legislativa. Esse pensador, se baseando nas ideias de Adam Smith, afirma que somente algumas pessoas especializadas em política devem ser responsáveis por fazer as leis. Nesse sentido, para Sieyès, a política é um serviço, e não um direito:

A razão, ou ao menos a experiência, diz ainda ao homem: tanto mais você terá sucesso nas suas ocupações, quanto mais você souber limitá-las. Concentrando todas as faculdades de seu espírito somente numa parte do conjunto dos trabalhos úteis, você obterá um maior produto com menores penas e menores despesas. Disso vem a separação dos trabalhos, efeito e causa do crescimento das riquezas e do aperfeiçoamento da indústria humana. Essa matéria é perfeitamente desenvolvida na obra do Dr. Smith. Essa separação é vantagem comum para todos os membros da sociedade. Ela pertence aos trabalhos políticos, assim como a todos os gêneros do trabalho produtivo. O interesse comum e a melhoria do próprio estado social nos sugerem fazer do governo uma profissão particular (Sieyès, 1789, p. 34-5).

Ao defender essas ideias, Sieyès discorda daqueles para quem a representação somente deve ocorrer nos casos em que os cidadãos não podem atuar diretamente. Em outras palavras, segundo Sieyès, mesmo nos casos em que podem exercer diretamente determinadas tarefas,

os cidadãos devem delegá-las, uma vez que há pessoas especializadas para realizá-las. Essa delegação consiste num acréscimo de liberdade, e não numa redução:

Mas, no passado, como no presente ainda, reinava um erro grandemente prejudicial: que o povo deve delegar apenas os poderes os quais ele próprio não pode exercer. Liga-se esse falso princípio à salvação da liberdade: é como se quiséssemos provar aos cidadãos que têm necessidade de escrever, a Bordeaux, por exemplo, que eles conservarão melhor toda a sua liberdade se quiserem se reservar o direito de levar suas cartas eles mesmos, pois podem, no lugar de confiar essa tarefa ao estabelecimento público que é encarregado disso (Opinion de Sieyès prononcée à la Convention le 2 thermidor de l'an III, in Sieyès, 2007, p. 113).

Em 7 de setembro de 1789, em seu pronunciamento à Assembleia Constituinte, Sieyès já tinha apresentado outro argumento para defender que os cidadãos não participem da feitura das leis: o fato de isso ser inviável em países populosos. Como afirma Sieyès: “Esse raciocínio (o de que somente os representantes devem fazer as leis), que é bom para as menores municipalidades, torna irresistível quando pensamos que se trata aqui das leis que devem governar vinte e seis milhões de homens” (Archives, 1875, VIII, p. 594). Percebemos, assim, que, para Sieyès, é impossível chamar milhões de pessoas a demonstrar suas opiniões sobre as leis.

De acordo com esses argumentos, as vozes dos cidadãos sobre a legislação somente têm importância de modo indireto, quando estes designam seus legisladores.³⁷ Em decorrência disso, os defensores de que as leis sejam elaboradas apenas pelos representantes não tentam

³⁷ Para algumas pessoas do século XVIII, o próprio direito ao voto deveria ser restrito a algumas pessoas.

criar instrumentos para que as opiniões dos cidadãos sobre as leis sejam identificadas.

Além das ideias expostas acima, há, também, o pensamento de que os representantes e os cidadãos devem atuar de modo conjunto na feitura das leis. Um desses pensadores é Condorcet. Segundo ele, a soberania pertence ao povo. E, além disso, “o povo pode delegar o exercício desse direito inalienável” (Condorcet, 1847, p. 535). Tal frase desperta nossa atenção para dois atributos do direito de soberania no pensamento de Condorcet: ser inalienável e delegável. Entretanto, essa delegação não deve ser integral. Nesse sentido, para Condorcet, os cidadãos e os representantes devem interferir na feitura das leis.³⁸ Como consequência, as eleições dão início a uma relação contínua entre representantes e representados.

Após apresentarmos essas ideias, podemos nos questionar se elas diferem muito dos debates contemporâneos sobre democracia e representação. Nas linhas a seguir, analisaremos isso.

3. Debates sobre Democracia e (ou) representação na contemporaneidade

Para alguns pensadores de nosso tempo, as deliberações políticas devem ocorrer somente nas assembleias populares, e os representantes devem se limitar a reconhecer e implementar os processos decisórios do povo. Assim, para eles, os representantes deveriam exercer uma espécie de mandato imperativo. Um pensador contemporâneo adepto dessas ideias é Vladimir Safatle. No capítulo “Para além da melancolia: em direção ao grau zero de representação”, do seu livro *Só mais um esforço*, Safatle afirma que:

(...) o Estado deve deixar de ser um espaço de deliberação política para ser um mero espaço de implementação de deliberações que ocorrem em seu ex-

³⁸ Segundo Condorcet, os cidadãos, além de ratificarem, devem ter o direito de deliberar e, também, propor as leis. Além disso, segundo esse pensador, quando há divergências, a voz final deve ser a dos cidadãos (Condorcet, 2013, p. 76).

terior. Tais deliberações políticas deixam de se dar no interior do Estado e do seu corpo de gestão para se darem em assembleia popular (Safatle, 2017, p. 126).

Safatle ainda acrescenta – de modo diferente dos pensadores do século XVIII – que, com a conexão virtual, não há mais dificuldades técnicas em imaginar processos decididos através de uma espécie de agora virtual. Como lembra esse pensador, atualmente, a exterioridade do Estado que delibera é o mercado e, numa verdadeira democracia, tal exterioridade é recuperada pela soberania direta (Safatle, 2017, p. 128).

Outros, de modo contrário, consideram que os representantes são pessoas mais capacitadas para atuar na política, e a função dos cidadãos deveria ser equiparada à de eleitores. Para os defensores dessa ideia, isso traz estabilidade.³⁹ Alguns dos que defendem esse ponto de vista de Sieyès em meados do século XX é Joseph Alois Schumpeter. No seu livro *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, o autor afirma que determinados assuntos relacionados com o governo devem ser de incumbência de especialistas, e também ressalta que, na política, é importante a divisão do trabalho (Schumpeter, 1961, p. 337-340). No seu ponto de vista, os cidadãos deveriam ser equiparados a eleitores.

Por fim, alguns pensadores contemporâneos parecem ser mais adeptos do pensamento expresso por Condorcet. Nadia Urbinati, por exemplo, considera que os cidadãos não deveriam abandonar seus direitos políticos aos representantes. Segundo essa autora, deve haver um diálogo entre representantes e cidadãos. Para ela, a participação e a representação não representam um oxímoro, mas sim ideias complementares. Assim como o iluminista, para essa intérprete, os cidadãos não deveriam ser apenas eleitores. Em suas palavras, é paradoxal, num regime considerado democrático, os cidadãos participarem da política somente no momento em que eles delegam

³⁹ Assim como no século XVIII, na contemporaneidade, há defensores de que o direito de votar nos representantes deve ser restrito a pessoas com esclarecimento. Elas são contra a própria ideia do sufrágio universal.

o poder aos seus representantes. Como acrescenta a autora, as eleições, assim como os cometas, ocorrem em intervalos episódicos. O exercício da soberania popular nesses momentos específicos não deveria caracterizar um regime democrático. Entretanto, a intérprete reconhece que, nos nossos dias, na contramão dessas ideias, há um entendimento de que a representação substitui a participação popular (Urbinati, 2006, p. 2-3).

Hannah Arendt, nos seus escritos, também critica a ausência da participação popular na política. Como ela afirma, o governo representativo está em crise porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos (Arendt, 1973, p. 79).

Seguindo esse pensamento, Milton Meira do Nascimento faz severas críticas ao fato de os representantes do povo serem os únicos responsáveis pela feitura das leis e ao fato de os cidadãos participarem da política apenas no momento de escolher seus representantes. Para os defensores do argumento de que os cidadãos não têm capacidade para atuar na política, Nascimento responde que os cidadãos devem ser tratados como adultos e iguais, e conseqüentemente com condições de assumir a responsabilidade por seus próprios atos. Como acrescenta, a transferência do poder de decisão sobre questões relacionadas com o interesse público para os representantes é o início do processo de rendição total; é a assinatura da incapacidade e da imaturidade dos cidadãos para tomar decisões (Nascimento, 2016, p. 192).

De nosso ponto de vista, também consideramos que, para os cidadãos serem considerados livres, no aspecto político, não basta que escolham pessoas a cada dois ou quatro anos para governar o país. Isso é pouco. O ato de votar em representantes – geralmente realizado em poucos segundos – não pode caracterizar um regime democrático. Reconhecemos que o fato de os indivíduos serem considerados iguais perante a lei e poderem eleger seus representantes é algo notável numa sociedade cujos governantes eram hereditários e em que os súditos não tinham nenhuma possibilidade de opinar sobre quem os governaria. Uma sociedade que elege um candidato pela primeira vez

depois de conviver com um regime autoritário percebe com maior nitidez a importância desse momento. Mas, assim como Condorcet, Arendt, Urbinati e Nascimento, não consideramos pertinente equiparar os cidadãos a eleitores. Não concordamos com o fato de os cidadãos terem uma posição de passividade na política. Assim, para nós, a relação entre cidadãos e legisladores não deve se basear no sentimento de confiança.

Ora, a omissão dos cidadãos na feitura das leis fere a ideia de igualdade entre os homens. Se os homens são iguais, por que somente alguns devem tratar dessas questões? Os cidadãos têm capacidade, sim, de se envolver na política. Eles não devem ser equiparados a crianças imaturas sem autonomia para tratar das questões que lhes dizem respeito. Isso significa que, para nós, os cidadãos devem, de tempos em tempos, ser mobilizados a discutir temas como saúde, educação, lazer, orçamento, entre tantos outros. Os representantes não devem decidir esses assuntos sozinhos, pois essas decisões não têm o poder de exprimir as vozes dos cidadãos. Mesmo aqueles que votaram em determinado representante por ter ideias convergentes com as dele, certamente, não concordarão com algumas decisões que este vier a tomar. Assim, o eleito não tem condições de expressar as diversas opiniões que os cidadãos têm sobre variados assuntos.

Entretanto, como demonstramos, desde o século XVIII, há o pensamento de que são os representantes que devem expressar as vozes de quem os elegeu. Como consequência, os cidadãos devem se submeter às escolhas políticas feitas pelos representantes. Esse pensamento parece predominar na nossa realidade. Assim, nos nossos dias, a possibilidade de os cidadãos demonstrarem suas vozes na política ocorre de modo excepcional. Os plebiscitos e outros mecanismos que permitem aos cidadãos participar dos assuntos de interesse público ocorrem raramente e não são vistos com bons olhos pelos governantes, que os encaram como ameaça ao seu poder. Atualmente, em nosso país e em muitos outros, quando os cidadãos estão insatisfeitos com os atos dos seus representantes, a única forma que têm para demonstrar seu descontentamento é indo para as ruas.

É em situações de crise que os cidadãos atuam de modo mais direto na política. Nesse caso, os representantes parecem fazer um favor em ouvir o que o povo tem a dizer. Não existem meios institucionais pelos quais os cidadãos possam expressar sua opinião de modo constante e pacífico.

Diante disso, consideramos que as discussões sobre o exercício da política no século XVIII não são muito diferentes das que temos nos nossos dias. Avaliar os argumentos utilizados por pessoas como, por exemplo, Varlet, Sieyès e Condorcet ajuda-nos a compreender a nossa realidade política e, conseqüentemente, nos oferece ferramentas para pensar outras formas de exercício do poder. Aliás, essa avaliação nos permite questionar se o modelo político em que vivemos é muito diferente da monarquia absoluta francesa. Não podemos deixar de reconhecer que, nos nossos dias, perante a lei, somos iguais. Mas, se fizermos uma reflexão mais cuidadosa, em nosso país, será que não continuamos a viver numa sociedade com diferentes ordens sociais na qual o povo está submisso às vontades dos poucos que governam? A resposta afirmativa nos faz pensar em modos de reverter essa realidade. Uma maneira é por meio de canais institucionais que permitam ao povo expressar suas vozes na política. Outra é pela violência, como a do período revolucionário francês. Esperamos não adotar esta opção, mas, como deixamos a entender, ainda nos identificamos com os súditos de uma monarquia absoluta.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ARCHIVES parlementaires de 1787 a 1860. *Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, v.VIII. Paris: Paul Dupont, 1875.
- CONDORCET, Marquis de. Instruction sur l'exercice du droit de souveraineté. In: A. Condorcet o'CONNOR e F. ARAGO. (Org.) *Oeuvres de Condorcet*, v.X. Paris: Firmin Didot Frères, 1847.
- CONDORCET, Marquis de. *Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, v.LIV. Paris: Paul Dupont, 1862.
- CONDORCET, Marquis de. Ce que les citoyens ont droit d'attendre de leurs représentants. In: A. Condorcet o'CONNOR e F. ARAGO. (Org.) *Oeuvres de Condorcet*, v.XII. Paris: Firmin Didot Frères, 1847.
- CONDORCET, Marquis de. De la république ou un roi est-il nécessaire a la conservation de la liberté? In: A. Condorcet o'CONNOR e F. ARAGO (Org.). *Oeuvres de Condorcet*, v.XII. Paris: Firmin Didot Frères, 1847.
- CONDORCET, Marquis de. *Escritos políticos-constitucionais*. Org., trad., apres. Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni. Pref. Newton Bignotto. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- FRANÇA. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* décrétés par l'Assemblée Nationale dans les séances de n.23, 24 et 26 août acceptés par le roi, 1789.
- HALÉVI, Ran. La république monarchique. In: In: FURET, François; OZOUF, Mona. (Org.) *Le siècle de l'avènement républicain*. Paris: Gallimard, 1993. p.165-96.
- JAUME, Lucien. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris: Arthème Fayard, 1989.
- MONTESQUIEU, Baron de La Brède et de. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso, 2016.

- ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000.
- SAFATLE, Vladimir. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- SCHUMPETER, Joseph A. A. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Observations sur le rapport du Comité de Constitution concernant la nouvelle organization de la France*. Paris: Baudouin, 1789.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Essai sur les privilèges et autres textes*. Paris: Dalloz, 2007.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa: qu'est-ce que le Tiers État?* 5. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- TACKETT, Timothy. *Par la volonté du peuple: comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*. Paris: Albin Michel, 1997.
- URBINATI, Nadia. *Representative democracy: principles & genealogy*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2006.
- WRIGHT, Johnson Kent. "Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen". In: FURET, François; OZOUF, Mona. (Org.) *Le siècle de l'avènement républicain*. Paris: Gallimard, 1993, p.127-163.

CAPÍTULO 14

O homem democrático, segundo Tocqueville

Rosângela Almeida Chaves

Introdução

O aspecto mais inovador da ideia de igualdade de condições em Tocqueville é tributário daquilo que mais lhe saltou aos olhos durante suas andanças, no início da década de 1830, pelos Estados Unidos – ele que vinha de um país, a França, onde a igualdade diante das leis civis convivia ainda com uma profunda desigualdade nas relações sociais. Era o que Lamberti classifica como “igualdade de respeito” (LAMBERTI, 1983, p. 62): em solo norte-americano, o futuro autor da *Democracia na América* verificou que o sentimento de igualdade entre os homens prevalecia apesar das desigualdades reais – sociais, econômicas e culturais. A igualdade era um construto ideológico, imaginário, não uma realidade social concreta (cf. ROS, 2001, p. 139).

Sendo assim, a realidade igualitária da era democrática, na visão tocquevilleana, assenta-se muito mais em um construto imaginário do que em uma mudança material concreta, embora esta também não possa ser desprezada, pois uma desigualdade abissal nesse campo, a ponto de impedir qualquer perspectiva de mobilidade social, seria um obstáculo à formação desse imaginário. Esta é a chave, na visão de Tocqueville, para compreender a modernidade democrática. Portanto, a igualdade democrática, tal como a aborda o autor, não deve ser interpretada à luz somente de comparações econômicas ou da distribuição igualitária do poder político entre os cidadãos, mas, antes de tudo, diante dessa emergência de uma cultura igualitária, capaz de conferir às relações humanas um novo significado e transformar os seres humanos, ao modificar cada aspecto da vida humana – desde o convívio entre as pessoas até as esferas mais íntimas da existência.

O propósito deste artigo é demonstrar como, na concepção tocquevilliana, as transformações engendradas pelo estado social democrático, porque instauram novas relações humanas, propiciam o advento de um novo tipo humano. A primeira parte do texto explora o sentido de “democracia” na obra de Tocqueville, e a segunda se dedica a analisar esse novo tipo humano apontado pelo autor, o homem democrático, que é produto da sociedade democrática moderna.

1. O sentido da democracia em Tocqueville

Conforme Tocqueville deixa patente na introdução do primeiro volume da *Democracia na América*, a “revolução democrática” por ele denominada não era um fenômeno recente, mas um movimento contínuo de aprofundamento da igualdade de condições que vinha transformando as relações sociais no continente europeu há pelo menos 700 anos. Tocqueville não aponta um acontecimento ou um momento preciso de quando tal revolução teria iniciado, mas elenca diversos fatores de ordem social, política, cultural e econômica que a fomentaram. Entre eles, a abertura do clero a todas as classes sociais; a introdução crescente de leis civis para regular as relações entre os súditos; o desenvolvimento do comércio, da indústria e das finanças, da ciência, das letras e das artes; o surgimento da imprensa; o contínuo esgotamento do modelo de domínio imobiliário feudal, tornando a propriedade da terra acessível à burguesia e ao campesinato. Somados à possibilidade de um plebeu poder comprar um título de nobreza, já a partir do século XIII, todos esses fatores surgiram como oportunidades para que as desigualdades, aos poucos, fossem sendo superadas entre as várias camadas da sociedade. E a aristocracia de nascimento, em contrapartida, perdesse poder e prestígio (cf. TOCQUEVILLE, 1992a, p. 4-6).

Essa marcha da igualdade de condições é vislumbrada pelo autor como um “fato providencial”, “universal” e “duradouro”, portanto, irreversível. “Seria razoável acreditar que um movimento social que

vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Pode-se conceber que, após ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos?”, questiona ele (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 7)⁴⁰. A democracia, em resumo, já constituía o presente da Europa, em especial o da França, e seria o seu futuro.

Já na “Advertência” aos leitores que abre o segundo volume da *Democracia na América*, Tocqueville observa que o estado social democrático nos Estados Unidos impulsionou o surgimento de uma miríade de sentimentos e opiniões inteiramente estranhos às antigas e tradicionais sociedades aristocráticas europeias. “Ele [o estado social democrático] destruiu ou modificou as relações que existiam outrora, e estabeleceu novas. Tanto o aspecto da sociedade civil quanto a fisionomia do mundo político mudaram”, comenta (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 509). A tarefa que o autor se propõe, então, na continuação do seu tratado de 1835, é analisar o potencial transformador dessa estrutura social já estabelecida nos Estados Unidos, mas que também se enraizava cada vez mais na França, e cuja característica essencial era a igualdade de condições.

No cerne dessa análise, a ideia fundamental é que a mudança proporcionada pela igualdade democrática vai além da instauração de novas relações humanas. Essas novas relações humanas propiciam o advento de um novo tipo humano. Mas antes de discutir essa questão, deve-se buscar explorar o que Tocqueville entende por “democracia”. Para tanto, é importante fazer algumas considerações para situar a sua terminologia.

Segundo Roger Boesche, Tocqueville escreveu antes que as principais categorias de nosso pensamento político fossem formadas: “palavras tão integradas ao nosso vocabulário político – por exemplo, *burocracia, socialismo, individualismo, ideologia, cultura* ou *atomização* – estavam apenas começando a circular na época de Tocqueville, não raro com notáveis conotações diferentes”, pondera (BOESCHE, 1987, p. 18, grifos no original). Livia Franco reitera que a linguagem política

40 A tradução das citações de obras em língua estrangeira é de nossa autoria.

e filosófica desse período “era uma linguagem de transição e é nesse sentido que (...) deve ser lida” (FRANCO, 2012, p. 35).

Sendo assim, nessa hesitante linguagem política das primeiras décadas do século XIX, o termo “democracia” poderia adquirir significados até conflitantes. De um lado, a democracia aparecia como sinônimo de igualdade social e política e de soberania popular, ilustrada pelo exemplo dos Estados Unidos. De outro, a França da Restauração e da Monarquia de Julho também podia ser considerada como “democrática”, mas a democracia era restringida à igualdade civil (ainda muitíssimo limitada), conferida pelo Código Civil, e à ascensão da burguesia, sobretudo no reinado de Luís Filipe. Nesse sentido, a palavra “democracia” era empregada para indicar o desenvolvimento econômico, social e político das classes médias (que, na França, compreendiam, na verdade, a burguesia) (cf. JAUME, 2013, p. 16; CAPDEVILA, 2007, p. 40).

É consenso entre os vários intérpretes da obra de Tocqueville que o termo “democracia”, apesar de central nos seus escritos, jamais recebeu por parte dele uma definição rigorosa e acabada. James T. Schleifer, em uma pesquisa minuciosa sobre o processo de elaboração de *A democracia na América*, elenca 11 sentidos diferentes da palavra “democracia” ao longo dos dois volumes que compõem o clássico de Tocqueville⁴¹. Essa multiplicidade de sentidos do conceito de democracia, sem dúvida, não deixa de ser marcada pela própria multiplicidade de significações relacionadas à ideia de democracia compartilhada à sua época. No entanto, essa polissemia de significados alcança na teoria do autor uma profundidade e uma riqueza que excedem em muito a concepção de democracia em outros pensadores seus contemporâneos (como Royer-Collard, Guizot, Constant e Mill). Dentro dessa perspectiva, o que pode parecer uma hesitação

41 Lamberti resume as 11 designações do termo “democracia” apontadas por Schleifer, da seguinte forma: 1) um fato; 2) uma tendência irresistível; 3) uma revolução social; 4) um estado social; 5) a soberania do povo; 6) a realização prática da ideia de soberania popular; 7) o povo; 8) mobilidade; 9) classes médias; 10) igualdade de condições; 11) sentimento de igualdade (cf. LAMBERTI, 1993, p. 28, nota 14; cf. SCHLEIFER, 1984, cap. XIX).

de Tocqueville, uma debilidade conceitual em sua obra, revela, na verdade, uma visão mais ampla e complexa do objeto em estudo: a democracia não é um sistema fechado e comporta, para o bem e para o mal, várias possibilidades.

No entanto, também é consenso entre vários de seus intérpretes que é possível reagrupar, para um melhor entendimento do pensamento do autor, os diversos sentidos que o termo democracia ganha ao longo de sua obra em dois significados predominantes: de um lado, um estado social caracterizado pela igualdade de condições – ou tendendo a ela – e, de outro, um regime político regido pela soberania popular. É da primeira significação, sobretudo, que Tocqueville retira um conjunto maior de consequências da transformação da sociedade aristocrática em uma sociedade democrática. Para tanto, é necessário centrar-se na dicotomia, exposta por ele, entre sociedade aristocrática e sociedade democrática.

Em uma conceituação mais ampla e geral, sobretudo ao longo dos dois volumes da *Democracia na América*, a base distintiva da sociedade aristocrática, em relação à democrática, repousa na desigualdade. Tal não significa dizer que, na sociedade democrática, estejam ausentes situações de desigualdade. Todavia, a desigualdade na aristocracia exibe duas características que lhe são próprias: ela é fixa e ela é hierárquica. Há o mundo dos servos e o mundo dos senhores e estes, apesar de se relacionarem, não são intercambiáveis. Descreve o autor:

nas aristocracias, o servidor ocupa uma posição subordinada, da qual não pode sair; perto dele, encontra-se um outro homem, que detém um nível superior que não pode perder. De um lado, a obscuridade, a pobreza, a obediência perpétuas; de outro, a glória, a riqueza, o mando perpétuos (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 693).

Senhores e servos encontravam-se, dessa forma, vinculados a uma cadeia de mando e obediência percebida como pertencente a

uma ordem natural e irrevogável, a qual transcendia as suas vontades, e não como uma condição histórica passível de transformações. Separados por barreiras intransponíveis, mestres e senhores tinham uma percepção tão diferente um do outro que é como se fossem integrantes de humanidades distintas.

Já a democracia tem como uma de suas maiores características a mobilidade. Segundo Tocqueville, nas democracias “todos os lugares parecem duvidosos” (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 732), justamente porque inexistem condições sociais e econômicas cuja hereditariedade esteja garantida pelo ordenamento da sociedade. Isso implica a ideia de uma sociedade aberta, em que todas as ocupações, profissões, dignidades e honrarias a princípio estão acessíveis a todos, sem nenhuma exigência prévia de algum privilégio concedido pelo nascimento ou pela classe social a que se pertence, até porque essa situação, em particular, pode ser alterada a qualquer tempo.

Se a essência da democracia, portanto, é um estado social caracterizado pela igualdade de condições, depreende-se daí que o regime político mais apropriado a esse tipo de sociedade seja aquele regido pela soberania popular, no qual prevaleçam as decisões tomadas pela maioria da população, a segunda característica primordial de um governo democrático. Resumindo, com base no que diz Schleifer, a democracia, por um lado, é um estado social subjacente, marcado pela mobilidade e pelo avanço da igualdade (cf. SCHLEIFER, 1984). Por outro, ela significa certas formas e leis políticas que se adequam a esse estado social – como o sufrágio universal, a liberdade de associação e outras liberdades civis, além das estruturas políticas e sociais que deem expressão à vontade da cidadania.

No entanto, o estado social democrático não traz necessariamente como consequência o estado político democrático, com as características citadas. O primeiro é o fato providencial, inevitável, ao qual mais cedo ou mais tarde chegarão todos os povos, dentro da ideia da revolução democrática como um processo histórico marcado pela inexorabilidade do vir-a-ser da igualdade de condições, como se afirmou anteriormente. O segundo aspecto da democracia

também, como observa Schleifer, é “igualmente inevitável” (posto que a democracia social acarreta com frequência a democracia política), mas, até certo ponto, “sua iminência ou imediatez” depende do esforço dos cidadãos (cf. SCHLEIFER, 1984, p. 296-7).

Na distinção que estabelece entre aristocracia e democracia, Tocqueville tinha plena consciência de que o seu método comparativo pressupunha um alto grau de idealização. Usando os termos de Max Weber, Lamberti observa que Tocqueville constrói dois tipos sociais – ou ideais – puros, o homem das sociedades aristocráticas e o homem das sociedades democráticas, realçando os traços essenciais de cada um (cf. LAMBERTI, 1983, p. 40). Ele mesmo admite que foi obrigado a usar dois tipos extremos, os quais define como oriundos de uma aristocracia sem mistura de democracia e de uma democracia sem mistura de aristocracia. “Aconteceu de eu atribuir a um ou outro dos dois princípios efeitos mais completos do que aqueles que se produzem em geral, porque em geral eles não estão sozinhos”, escreveu Tocqueville em um texto que era para ser o prefácio do segundo volume da *Democracia...* e que acabou não sendo publicado (apud LAMBERTI, 1983, p. 40-1). Apesar de reconhecer que poderia haver sociedades extremamente próximas do que seria o modelo ideal por ele desenhado – como a América que conhecera na década de 1830, uma sociedade democrática que guardava poucos resquícios da hierarquia aristocrática –, ele sabia que o que prevalecia na realidade eram modelos mistos, em que elementos democráticos se combinavam com aristocráticos.

Além do mais, embora as sociedades democráticas apresentassem características em comum, disso não se poderia inferir que as consequências políticas fossem idênticas. Como reforça Livia Franco, a ideia do fenômeno democrático em Tocqueville é pluralista – as sociedades democráticas tanto podem ser republicanas quanto monárquicas, liberais quanto despóticas (cf. FRANCO, 2012, p. 34-5)⁴².

42 Em um dos seus últimos textos, todavia, as notas que deixou para o que seria o segundo volume do seu estudo sobre a Revolução Francesa, Tocqueville dissocia por completo a ideia de democracia da de despotismo. “Ora, as palavras *democracia*, *monarquia*, *governo democrático* só podem dizer alguma coisa conforme o sentido

O tipo aristocrático descrito por Tocqueville está preso a uma ordem rígida de afiliações e dependências, e o próprio entendimento que o homem aristocrático tem de si mesmo não pode ser dissociado dessa intrincada rede da qual não pode se libertar – sua personalidade é definida pelos laços que ele mantém com outros e pelo lugar que ocupa nessa cadeia hierárquica. O tipo democrático é muito mais maleável – liberto das amarras da sociedade aristocrática, ele não está preso a uma posição fixa nem às relações que estabelece com os demais, estas também são flexíveis, elásticas.

O *homo democraticus*, portanto, é alguém que sempre pode se reinventar, pelo menos potencialmente. O perfil desse *homo democraticus* desenhado pelo autor será explorado a seguir.

2. O *homo democraticus*

Montesquieu enriqueceu a teoria clássica dos regimes políticos, ao distinguir a natureza e o princípio de cada governo. “Existe a diferença seguinte entre a natureza do governo e seu princípio: sua natureza é o que faz ser como é, e seu princípio o que o faz agir. Uma é sua estrutura particular; o outro, as paixões humanas que o fazem mover-se”, declara Montesquieu no capítulo 1 do Livro 3 de *O espírito das leis* (MONTESQUIEU, 2005, p. 31), no qual discorre sobre os princípios dos três governos: republicano, monárquico e despótico. De acordo com a sua célebre definição, a natureza da república é caracterizada pelo fato de o poder soberano pertencer ao povo; a natureza da monarquia, por esse mesmo poder soberano concentrar-se nas mãos do príncipe, mas limitado pelas leis, e a natureza do despotismo, em função de o poder estar à disposição do tirano, que governa conforme a sua vontade e os seus caprichos. Os princípios correspondentes a

verdadeiro das palavras: um governo em que o povo toma uma parte mais ou menos grande no governo. Seu sentido é intimamente ligado à ideia de liberdade política. Dar o epíteto de governo democrático a um governo em que não há liberdade política é um absurdo palpável, de acordo com o significado natural das palavras” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 611-2, grifos no original).

cada um desses governos são, por seu turno, respectivamente, a virtude, a honra e o medo. Assim, para usar os termos de Lamberti, Montesquieu estabelece “uma relação entre um tipo de governo e uma sociedade definida essencialmente por suas paixões dominantes” (LAMBERTI, 1983, p. 31).

Discípulo de Montesquieu, Tocqueville explora a ideia de que a cada forma de governo corresponde um tipo humano específico. Assim, a aristocracia e a democracia não determinam, cada qual, apenas o modo de participação no governo e a quem cabe o direito à cidadania, mas exercem sua influência sobre os indivíduos em todos os aspectos da vida humana – social, político, moral, religioso, econômico, intelectual etc. Esse esforço de Tocqueville em classificar os tipos humanos de acordo com a ordenação sociopolítica em que estão inseridos, inspirada em Montesquieu, remete também à relação entre as disposições da alma e as formas de governo que Platão estabelece na *República* (544a-d). Como salienta Pierre Manent, Tocqueville redescobriu a mais fundamental intuição de Platão e Aristóteles, “nomeadamente, que existe uma estreita correspondência entre a ordem da cidade e a ordem da alma” (MANENT, 2006, p. 115).

No entanto, pode parecer uma contradição falar em “autonomia” e “independência” dos homens nos tempos democráticos e ao mesmo tempo dizer que a ação deles e a sua visão de mundo são circunscritos pela condição de igualdade que é a base da democracia. No entanto, é preciso ter em mente, como alerta Robert Legros em um artigo no qual faz uma análise da obra tocquevilliana sob uma perspectiva fenomenológica, que o sujeito, para Tocqueville, não pode ser pensado como um ser soberano que decide sobre o sentido de sua própria existência ou dos dados objetivos referentes a ela de forma completamente independente do mundo a que pertence – platonicamente, como citado, a ordem da cidade e a ordem da alma estão relacionadas na visão de Tocqueville. “Ele é, certamente, sujeito, fonte de sentido, mas ele só é fonte de sentido na medida em que pertence a um mundo já dado e dotado de sentido”, sustenta Legros (2008, p. 33). Ou seja, tudo que está relacionado a esse sujeito – seus

pensamentos, suas atividades, seus projetos, suas iniciativas, suas criações – carrega a marca de um modelo de ordenação sociopolítica. “Em resumo, a existência humana, segundo Tocqueville, se caracteriza essencialmente por aquilo que Heidegger chamará o abandono, o ‘fato de ser lançado’ (*Geworfenheit*): ela é sempre ‘lançada’ no seio de um modo de coexistência”, sublinha (LEGROS, 2008, p. 33).

Também não é uma contradição afirmar que o homem democrático é caracterizado por uma abertura, por uma maleabilidade, e ao mesmo tempo ressaltar que seu modo de agir e pensar é condicionado pela estrutura igualitária do meio social em que está inserido, já que a própria igualdade de condições, da maneira como a concebe Tocqueville, é um vir-a-ser contínuo, um processo sempre em movimento de igualização das condições. Como ressalta Pierre Manent, o que é imutável nesse processo é a própria mudança, e o que é permanente é a direção (ou seja, a igualdade) para a qual as coisas, sempre em mutação, se movem (cf. MANENT, 2012, p. 112). Lembrando a marcha “providencial” e histórica do processo de igualização das condições descrita por Tocqueville no primeiro volume da *Democracia...*, deve-se ressaltar que os homens começaram a se tornar iguais, autônomos e independentes uns dos outros antes de se descobrirem iguais em direito e autônomos e independentes em princípio, o que demonstra que a ação humana constitui e configura o mundo. Porém, ao mesmo tempo em que o mundo é constituído pela obra humana – reforçando-se o mencionado no parágrafo anterior –, os homens também são constituídos por esse mesmo mundo. Por isso, pela razão de estar aberto “a um mundo que se democratiza, o qual já é regido pelo princípio da igualdade, que o homem democrático deseja a igualização das condições, aspira à autonomia e à sua independência” (LEGROS, 2008, p. 36).

É pelo fato de a pertença a um ordenamento social e político em particular condicionar o modo de existência do humano que Tocqueville, ao se referir ao homem democrático e ao homem aristocrático, pode falar que eles integram duas humanidades distintas. O homem aristocrático e o homem democrático apresentam

percepções diferentes do mundo porque não compartilham a mesma experiência de realidade nem têm a mesma compreensão de sua própria humanidade.

O universo aristocrático tem suas raízes na hierarquia e numa visão divinizada do mundo, e a primeira não sobrevive sem o auxílio da segunda. Como bem nota Legros (cf. LEGROS, 2008, p. 35), o princípio hierárquico só se mantém às custas da negação de uma origem humana – caso contrário, se as sociedades aristocráticas baseadas nesse princípio admitissem essa origem, elas estariam negando a si próprias porque seriam obrigadas a reconhecer que, antes da decisão humana que as instaurou, os seres humanos partilhavam uma condição de igualdade⁴³. Já o universo democrático, erigido sob a refutação de hierarquias naturais e imutáveis, é um mundo dessacralizado, dominado pela técnica e no qual o homem, para onde quer que se dirija, só enxerga a si mesmo. Na primeira parte do segundo volume da *Democracia...*, dedicada ao impacto da igualdade sobre as expressões humanas no campo das artes, da ciência, da filosofia e da religião, Tocqueville torna mais explícito o fosso que separa esses dois mundos.

No campo artístico, a compreensão da obra de arte na sociedade aristocrática cristã não a dissocia do sagrado. Os objetos de arte são concebidos para evocar a presença divina. Comparando as telas do pintor neoclássico David⁴⁴ com as do renascentista Rafael, Tocqueville

43 Não por acaso Joseph de Maistre, um dos mais influentes pensadores contrarrevolucionários, faz a defesa da legitimidade da monarquia hereditária alegando a sua origem divina. Em *De la souveraineté du peuple – Un anti-contrat social*, Maistre afirma que é um erro considerar que o estado social é fruto da escolha soberana dos homens. Segundo ele, todos os corpos políticos devem seu nascimento a uma intervenção divina, a qual determinou aqueles que deveriam ser os governantes e liderar os homens. “Todas [as nações], depois de conduzir a sucessão de seus princípios até uma época mais ou menos recuada, chegam enfim a esses tempos mitológicos cuja história verdadeira instruiria bem mais do que todas as outras. Todos nos mostram o berço da soberania cercado de milagres; sempre as divindades intervêm na fundação dos impérios; sempre o primeiro soberano, ao menos, é o favorito do céu; ele recebe o cetro das mãos da divindade” (DE MAISTRE, 1992, p. 110).

44 A citação do nome de David por Tocqueville não deixa de ter certo simbolismo. Nome capital das artes na França durante a Revolução Francesa e o Império – autor de obras-primas como *A morte de Marat* e *A coroação de Napoleão* –, David era muito amigo de Robespierre e fez parte do Clube dos Jacobinos durante a Revolução, votando pela morte de Luís XVI durante a Convenção Nacional. No período do Império, ele se tornou o pintor oficial da corte de Napoleão.

comenta que, por mais que o virtuosismo do primeiro tenha resultado numa representação exata da anatomia dos modelos humanos que ele tinha diante dos olhos, somente o segundo conseguia deixar entrever a divindade em suas obras (cf. TOCQUEVILLE, 1992b, p. 564). Não mais ligada a um culto, a obra de arte, vista doravante como suporte para expressar uma realidade tangível e temporal mais do que uma visão do ideal e do eterno, converte-se em objeto estético. “Ora, perceber a obra como um objeto estético é adotar a atitude de um sujeito que entende julgar a obra por si mesmo, é se compreender como sujeito, se referir a si mesmo como um sujeito chamado a julgar de forma independente”, ressalta Legros (2008, p. 40). A maneira como o homem compreende a obra de arte já revela o modo como ele compreende a si próprio.

Dessacralizada, transfigurada em objeto estético, a obra de arte, na sociedade marcada pelo processo crescente de igualdade de condições, converte-se também em objeto de consumo, tornando-se acessível a um maior contingente de pessoas. Não sem trair certo desdém aristocrático pelo modo, na sua visão pouco elevado, que a sociedade burguesa se relacionava com as obras de arte, Tocqueville descreve como estas, no mundo democrático, não visam mais ao grande, mas ao “elegante” e ao “bonito” (“*joli*”), ambições mais modestas materializadas nas pequenas dimensões e nos materiais menos nobres dos objetos artísticos que passam a servir de ornamento das casas burguesas. “Nas aristocracias fazem-se grandes telas, e, nos países democráticos, uma multidão de pequenas pinturas. Nas primeiras, são elevadas estátuas de bronze, e, nas segundas, confeccionam-se estátuas de gesso” (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 563).

Esse movimento de dessacralização do mundo e de redução dele à medida humana, levado a cabo pelo processo de igualização das condições, é também percebido por Tocqueville na poesia. Como o universo da aristocracia é “encantado”, povoado por seres sobrenaturais (simbolizados pela profusão de santos, anjos e demônios que formavam como que uma estrutura hierárquica do Inferno ao Céu, a ponto de Tocqueville dizer que a religiosidade aristocrática era quase pagã), a imaginação poética se volta para explorar esse cenário

repleto de deuses e dos heróis míticos das lendas medievais. Todavia, à medida que a dúvida cartesiana “despovoou o céu” e o progresso da igualdade aproximou os homens, mas também os tornou, em certa medida, “menores”, confinando-os a proporções mais realistas, os poetas abandonaram os deuses e os heróis para concentrar-se em objetos mais concretos.

Em um primeiro momento, dedicaram-se à natureza inanimada, o que proporcionou o surgimento da poesia descritiva no século XVIII. Tocqueville, no entanto, observa que esta foi uma fase de transição. Na sua visão, a poesia própria aos tempos democráticos é aquela que se fixa nos homens. “Os povos democráticos podem até se animar um momento ao considerar a natureza; mas eles só se animam realmente com a visão deles mesmos” (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 586).

A constatação de que o mundo democrático despiu-se do sagrado não significa, contudo, que nele não há mais lugar para a religião. Entretanto, a maneira de se relacionar com a divindade muda. A aristocracia cristã, como mencionado, reproduz a sua estrutura hierárquica na religião, interpondo anjos, santos e beatos, além da própria hierarquia da Igreja Católica, como agentes intermediários entre Deus e homens. Porém, do momento em que as diferenças entre os seres humanos se atenuam, cresce no espírito de cada qual a ideia de um único Criador que estabelece as mesmas regras a todos e dispensa o concurso de intercessores, de origem divina ou mundana, para se dirigir a Ele – e a América protestante percorrida pelo autor no início de 1830, com sua infinidade de seitas religiosas (a esmagadora maioria de fundamento cristão) e o hábito disseminado entre seus habitantes de ler as Escrituras sem necessariamente ter de contar com a ascendência de um guia religioso, fornecia a Tocqueville um exemplo concreto dessa maneira “democrática” de lidar com o divino.

O modo como o indivíduo da sociedade democrática maneja a técnica, como faz emprego dos objetos de uso e como concebe a ciência também é indicativo dessa nova mentalidade que emerge com o processo de igualização das condições. No mundo aristocrático, os objetos de uso devem exibir uma perfeição e uma durabilidade que

evocam por sua vez o tempo imutável de um tipo de sociedade estagnada em uma estrutura refratária a qualquer mudança. Há, além disso, uma hierarquia na maneira como são confeccionados – as corporações dos artesãos, por exemplo, também se organizavam hierarquicamente, com seus mestres e aprendizes – e para quem são destinados. No mundo democrático, em que o acesso às profissões se liberta do circuito fechado das corporações de ofício e o número de consumidores cresce exponencialmente, os objetos de uso transformam-se no emblema de um tempo em constante mutação: o tempo do progresso tecnológico contínuo da grande indústria (cf. LEGROS, 2008, p.38-39). Os produtos em série tornam-se acessíveis para uma maior quantidade de pessoas, mas não são feitos para durar. “Quando só os ricos tinham relógios, eles eram quase todos excelentes. Agora só se fazem praticamente [relógios] medíocres, mas todo mundo os têm”, constata Tocqueville (1992b, p. 561).

Tocqueville anota ainda que o desejo que a igualdade desperta em cada indivíduo a julgar por si próprio transporta essa disposição de independência para o campo científico. Assim, o indivíduo democrático costuma desconfiar dos sistemas e da autoridade dos mestres para procurar por si mesmo as verdades científicas. No entanto, ele alerta que, nas sociedades democráticas, haverá cada vez menos interesse pelo conteúdo puramente teórico das ciências. O autor reconhece que a igualdade multiplica as atividades do espírito, ao abrir a oportunidade de se dedicar a elas a um maior número de pessoas e não apenas a uma casta que dispunha de recursos e tempo ocioso suficientes para tal. Mas as necessidades do grande público e a ânsia pelos resultados rápidos colocam em risco o trabalho mais vagaroso e especulativo do intelecto – daí que os esforços se voltarão mais para as ciências práticas e aplicadas, assim como, nas artes, predominará a produção em série de obras (movimento que ele já percebia com relação à literatura, com a publicação de romances em formato de folhetim nos jornais) para atender à demanda crescente por produtos culturais massificados.

Como observa Lamberti (*in* TOCQUEVILLE, 1992b, p. 1056), na visão de Tocqueville, nada garantia que o processo de igualização das condições conduzisse a um progresso das luzes, como o professavam os discípulos de Condorcet. No que diz respeito às atividades intelectuais, em qualquer área do conhecimento humano, a predisposição para se manter na superfície em detrimento de uma vocação para a meditação e para o trabalho de lenta maturação que uma obra-prima exige era um traço da sociedade democrática que, na perspectiva tocquevilliana, podia ou levá-la de volta à barbárie ou, ao menos, reduzi-la a um estágio estacionário⁴⁵.

Mas há duas ressalvas que o próprio Tocqueville faz que contrabalançam esse pessimismo. A primeira é sua constatação de que o processo de igualização das condições sugere aos homens a ideia da constante perfectibilidade humana. O autor admite que essa noção não é estranha aos indivíduos da sociedade aristocrática, mas estes a concebem com o fito de uma melhoria, nunca de uma transformação da condição humana, de sua capacidade ilimitada de se aperfeiçoar, como é o credo corrente das sociedades democráticas modernas (*cf.* TOCQUEVILLE, 1992b, p. 542-4). A segunda é que, por mais que tente domesticar o mundo e transformá-lo em seu próprio espelho, o homem permanece para si mesmo como um enigma a decifrar – e por isso, para Tocqueville, apesar do processo de massificação da cultura no mundo artístico, a arte (e aqui ele evoca em especial a poesia) sempre guardará seu potencial de iluminar, como diz Legros (*cf.* 2008, p. 54), as partes obscuras do coração humano, despertando-nos para nossa própria humanidade e fazendo-nos sentir o insondável⁴⁶.

45 Poder-se-ia objetar aqui que Tocqueville descreve, na verdade, o modo de funcionamento da sociedade capitalista. Como bem salienta Françoise Mélonio, Tocqueville não nega que a modernidade se caracteriza pelo progresso da máquina, pelo desenvolvimento da indústria, pela difusão do bem-estar. Contudo, no seu sistema de pensamento, a economia não passa de uma estrutura regional em relação à ordem determinante das representações, uma vez que a mola da mudança, na perspectiva do autor, é sempre a representação da igualdade. “O que detém Tocqueville é menos a igualdade como fator que a igualdade como norma da existência social”, salienta Mélonio (1993, p. 104-5).

46 Vale a pena citar um trecho do segundo volume da *Democracia...*, de grande beleza poética, em que Tocqueville reflete sobre essa impossibilidade de o homem tornar-se

Esse novo homem da democracia é, como mencionado, produto das transformações das relações humanas. No âmbito da família, a rígida estrutura aristocrática do clã familiar faz do pai uma espécie de chefe político e magistrado, que personifica o símbolo máximo da tradição, sendo o intérprete e o árbitro dos costumes e dos comportamentos. Em torno dele gravitam os demais membros da família, que ocupam posições já estabelecidas de antemão e que não são intercambiáveis – entre os irmãos, por exemplo, a idade e o sexo conferem a cada um prerrogativas distintas, cabendo ao primogênito masculino o papel de sucessor do patriarca. Na família democrática, a condição de igualdade entre os irmãos e entre estes, quando alcançam a idade adulta, e os pais muda radicalmente esse cenário. O pai perde sua posição de líder absoluto e incontestado e são rompidas as amarras que atam cada membro do núcleo familiar, tornando as relações entre eles mais incertas e fluidas. No entanto, os vínculos de afeto ganham mais força e são eles, em última instância, que impedirão ou não a desintegração da família (cf. TOCQUEVILLE, 1992b, p. 705-11).

As relações entre homens e mulheres também se transformam significativamente, embora Tocqueville estivesse longe de ser um ardoroso entusiasta da emancipação feminina. Apesar das diferentes funções sociais que homens e mulheres ocupavam nas famílias de classe média da sociedade democrática norte-americana da década de 1830 (cabendo a elas estritamente os cuidados com o lar doméstico), Tocqueville destaca que as mulheres eram reconhecidas como sujeitos de direito. Não eram vistas, diversamente do que ocorria nas sociedades

inteiramente transparente para si próprio: “Eu não tenho a necessidade de percorrer o céu e a terra para descobrir um objeto maravilhoso pleno de contrastes, de grandezas e de pequenezas infinitas, de obscuridades profundas e de singulares clarezas, capaz ao mesmo tempo de despertar a piedade, a admiração, o desprezo, o terror. Basta-me considerar a mim mesmo: o homem sai do nada, atravessa os tempos e vai desaparecer para sempre no seio de Deus. Só o vemos errar por um momento no limite desses dois abismos onde ele se perde.

Se o homem se ignorasse completamente, ele não seria poético; porque não se pode pintar aquilo de que não se tem ideia. Se ele se visse claramente, sua imaginação permaneceria ociosa e ele não teria nada para acrescentar ao quadro. Mas o homem é bastante descoberto para que ele perceba alguma coisa dele mesmo, e bastante velado para que o resto se afunde em trevas impenetráveis, nas quais ele mergulha sem cesar, e sempre em vão, para acabar de se apreender” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 588-9).

aristocráticas europeias, como seres “sedutores e incompletos”, e sim com o status de pessoas dotadas da capacidade de pensar e julgar por si mesmas, equiparando-se nesse aspecto aos homens. Em um capítulo dedicado à educação das moças norte-americanas, Tocqueville louva a independência de que elas desfrutavam na América, tendo a faculdade de escolher livremente seus cônjuges, algo que ainda era considerado tabu nos círculos aristocráticos da Europa (cf. TOCQUEVILLE, 1992b, p. 712-4).

Outro efeito da igualização das condições apontado pelo autor é um abrandamento dos costumes, que se tornam mais “doces” – como os indivíduos de uma sociedade democrática se percebem todos como iguais, eles tendem a ser mais compassivos e prestativos uns com os outros e demonstram uma atitude mais franca e informal nas relações interpessoais, sem estar presos ao rígido código de comportamento social das sociedades aristocráticas (cf. TOCQUEVILLE, 1992b, p. 676-84).

Um das seções mais eloquentes do segundo volume da *Democracia...* sobre o efeito da igualdade no trato entre os homens é o capítulo dedicado a examinar a relação entre patrões e empregados domésticos nas sociedades democráticas. Pierre Manent afirma bem a propósito que, se há uma relação desigual por definição, esta reside na existente entre senhor e servo. “Fora da escravidão propriamente dita, não se pode imaginar dominação mais completa de um indivíduo sobre outro”, atesta (MANENT, 2012, p. 51). No mundo aristocrático, a sujeição do serviçal ao seu senhor é tão completa que o primeiro sequer consegue conceber a sua existência separada do segundo. Confinado a uma posição de obscuridade e de subserviência da qual não tem a mais ínfima chance de escapar, ele termina por se desinteressar de si próprio. Assim, o serviçal cria para si mesmo uma personalidade imaginária, que se reveste da grandeza emprestada daqueles que o comandam, regozijando-se com a riqueza e o poderio deles, glorificando-se da sua glória e deleitando-se com uma nobreza que nunca será sua, a ponto de dar mais valor às posses e honrarias de seus senhores do que os detentores desses bens.

Por outro lado, a forma de organização do serviço doméstico nesse tipo de sociedade reproduz a mesma estrutura hierárquica que se repete nos seus demais estratos. Entre os serviçais, as posições também são fixas e se distribuem por níveis de importância, transmitidas por uma cadeia rígida de sucessão a outras gerações, frequentemente pertencentes à mesma família. Na camada mais baixa dessa pirâmide, encontram-se os lacaios – e a palavra “lacaio”, por designar aqueles reduzidos a uma condição extrema de inferioridade, não por acaso era sinônimo, na monarquia francesa, de baixaza humana. “(...) quando se queria retratar (...) um ser vil e degradado, dizia-se dele que ele tinha uma *alma de lacaio*”, observa Tocqueville (1992b, p. 692). No entanto, apesar da imensa distância em que se posicionam senhores e serviçais, há entre eles um forte vínculo. Os senhores, por considerarem aqueles que estão a seu serviço como uma extensão inferior e secundária deles próprios, manifestam interesse e cuidado para com esses membros das classes subalternas.

Já nas sociedades democráticas, o estatuto do trabalho doméstico altera-se radicalmente. Se um serve ao outro é em virtude da única forma de obediência legítima que a democracia reconhece, aquela estipulada por contrato. Dentro do horizonte igualitário da consciência social, as posições de riqueza e pobreza, de superioridade e de inferioridade não passam de acidentes e podem ser modificadas a qualquer tempo. Por isso mesmo que, apesar das posições mais igualitárias que ocupam, as relações entre patrão e empregados domésticos na democracia, diferente do que ocorre na aristocracia, tendem a ser mais distantes – cada um é levado a considerar, pelo fato de sua situação lhe parecer sempre provisória, que não há como estabelecer ligações duráveis desse tipo, uma vez que elas podem ser rompidas a qualquer momento. O resultado é que patrões e serviçais tornam-se como que estranhos entre si.

Assim como retira o estigma de inferioridade que ao longo dos tempos recaiu sobre o trabalho doméstico, a igualdade democrática faz com que todo tipo de profissão seja valorizado. Como não há riquezas hereditárias, que possam permanecer nas mesmas famílias

por gerações, a ideia do trabalho como condição necessária para a sobrevivência – mesmo entre aqueles que estão no topo, ainda que provisoriamente, da hierarquia social – naturaliza-se na consciência social. As profissões são mais ou menos penosas, mais ou menos lucrativas, mas elas não são encaradas do ponto de vista da sua “superioridade” ou da sua “inferioridade”. Como todos trabalham tendo em vista a percepção de um salário, o sentimento geral é de que toda profissão, desde que seja honesta, é honrada e digna (cf. TOCQUEVILLE, 1992b, p. 752-8).

Dentro do próprio território norte-americano, todavia, Tocqueville pôde perceber os contrastes gritantes entre, de um lado, uma cultura igualitária, e de outro, uma desigualitária. Nos estados escravocratas do sul, em que todo o trabalho era feito por escravos, este era visto como algo degradante e desonrado, uma mentalidade profundamente diferente dos moradores da região norte do país, que não empregava o trabalho escravo. No capítulo X do primeiro volume da *Democracia...*, em que faz uma análise mais aprofundada da escravidão nos EUA, Tocqueville atribui a esse preconceito com relação ao trabalho uma das causas do atraso do sul do país em relação ao norte industrializado.

Dois exemplos retirados das suas notas de viagem também são bem expressivos no tocante a essa diferença de mentalidade. No primeiro, ele demonstra seu espanto no que diz respeito ao comportamento de um homem que ele e Beaumont, seu companheiro de jornada, contrataram no norte, para lhes servir de mordomo no período em que lá estivessem. O sujeito sentava-se ao lado deles à mesa de refeições nas estalagens – algo inconcebível na sociedade estratificada da França – e não demonstrava nenhum sentimento de inferioridade em relação a seus patrões, preferindo dizer que estava prestando-lhes “uma ajuda”. Em contrapartida, no registro de uma conversa que teve com o ex-presidente John Quincy Adams, este revelou a Tocqueville a indignação de um congressista do sul ao ver brancos servindo os convivas durante um jantar em Washington. “Eu sinto que é degradante para a raça humana ter brancos como servos.

Quando um deles vem trocar meus pratos, eu sinto toda vez a tentação de oferecer meu prato a ele”, protestou o parlamentar (TOCQUEVILLE, 1959, p. 61-2; 217-8).

Tocqueville, como mencionado, não desconhece que, na sociedade igualitária, as desigualdades reais permanecem. O que lhe interessa é a percepção geral de igualdade que permeia o imaginário, influenciado por uma estrutura social em que as posições não são mais fixas e que por isso alimenta a crença de que as chances estão igualmente abertas para todos – *a priori*, nada é recusado a ninguém. É justamente porque abre uma infinidade de possibilidades que a igualdade, na expressão de Besnier (1995, p.26), “se adorna com as cores da liberdade” e pode também despertar nos homens um vício que Tocqueville chama de “paixão igualitária”.

O homem democrático tal como delineado por Tocqueville padece de um mal-estar que é bem típico dele – a sua própria maleabilidade torna-o vulnerável a se deixar seduzir pela *hybris*, a se tornar presa de seus impulsos e ceder à desmedida, dominado por apetites insaciáveis que encontram um obstáculo na própria finitude humana. Porque desfruta dessa abertura que lhe é franqueada pela condição social de igualdade e que lhe descortina um amplo horizonte de modos de existência, o homem democrático vê surgir um abismo entre o seu campo de desejos, sempre infundáveis, e as limitações de sua natureza mortal e da posição que ele ocupa na estrutura democrática, compartilhada como outros semelhantes que também são seus concorrentes potenciais na satisfação desses desejos infinitos num mundo finito.

A situação do homem democrático revela-se, desse modo, paradoxal: de um lado, ele só enxerga diante dele seres semelhantes, com os quais se identifica por todos desfrutarem de uma condição, ainda que imaginária, de igualdade; de outro, cada um desses congêneres surge, de sua parte, como um obstáculo na satisfação dos seus desejos, na medida em que eles possam ser mais ricos, mais empreendedores, mais talentosos, enfim, na medida em que exibam algum tipo de superioridade que coloque em xeque a suposta

igualdade entre eles⁴⁷. Daí essa angústia que marca os seres humanos na modernidade democrática: movidos por essa ideia abstrata da igualdade, eles procuram a todo custo se superar uns aos outros, tendo em vista um fim último que é se igualar àqueles que, no seu horizonte, ocupam uma posição que lhes parece superior, para depois ultrapassá-los, em um processo interminável.

Além do mais, levando-se em conta que a estrutura social democrática significa o fim dos privilégios devidos ao nascimento ou a alguma outra norma hierárquica, caracterizando-se pela ausência de liames perenes entre as pessoas, os homens democráticos inclinam-se a eleger os bens materiais como a única referência à qual possam se aferrar e o único meio que pode, ao mesmo tempo, distingui-los e nivelá-los numa sociedade de iguais. Disso decorre esse ardor desmesurado pelo bem-estar material que Tocqueville destaca como um dos principais traços da sociedade democrática moderna. A ordem, portanto, é acumular o máximo possível. Como testemunha da fúria com que os norte-americanos se lançavam aos negócios, Tocqueville não deixou de notar que essa inquietação acabava por retirar o deleite que eles poderiam desfrutar do conforto material proporcionado por esse esforço constante. Em meio “à condição mais feliz que já existiu no mundo”, os norte-americanos exibiam uma certa melancolia em seu comportamento, uma ausência de alegria estampada “numa espécie de nuvem que cobria habitualmente seus traços”, sempre graves e “quase tristes até em seus prazeres”. Comparando essa atitude angustiada dos norte-americanos com a disposição bem-humorada das populações pobres que viviam nos países aristocráticos da Europa, o autor encontra a razão para essa diferença de conduta no fato de que estas últimas não pensavam nas dificuldades que enfrentavam cotidianamente, ao passo que aqueles se tornavam reféns da obsessão pelos bens que ainda não possuíam (cf. TOCQUEVILLE, 1992b, p. 648).

Essa *malaise* do homem democrático – este seu dilaceramento entre a diferenciação e a identificação com relação a seus semelhantes – é consequência também daquela deformidade que Tocqueville

47 Neste sentido, cf. AGNÈS, 2003; MANENT, 2012.

julgava própria dos tempos democráticos, analisada por ele no segundo volume do seu tratado: o individualismo, que leva os seres humanos a se fechar em si mesmos e a se isolar dos demais. Por conta dessa característica, o individualista do mundo democrático é incapaz de viver a alteridade; como enxerga o mundo como um prolongamento de si próprio, sua relação com o outro só tem por base a si mesmo – até o sentimento de piedade que a visão do sofrimento alheio pode despertar nele é graças a uma projeção do seu próprio eu no corpo sofredor que contempla. Esse amor excessivo de si próprio acaba por desnaturar a relação com os demais e transformar a aspiração por uma condição em que todos sejam iguais em dignidade em um gosto “depravado” pela igualdade, que Tocqueville chama de “paixão igualitária”.

A “paixão igualitária” conduz os homens a confundirem igualdade com uniformidade. Segundo Tocqueville, o desejo por uniformidade tende a aumentar à medida que a sociedade se torna mais igualitária. Nessa situação, a menor desigualdade costuma ser logo percebida – as pequenas diferenças trazem grandes incômodos. A própria noção de concorrência pode tornar a ideia de desigualdade insuportável, uma vez que a vida social se organiza como uma competição entre os indivíduos, na qual o menor signo de superioridade passa a ser visto como uma espécie de privilégio.

Não há desigualdade grande o bastante que possa ferir os olhares quando todas as condições são desiguais; ao passo que a menor dessemelhança parece chocante no seio da uniformidade geral; vê-la se torna mais insuportável à medida que a uniformidade é mais completa (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 813).

O autor descreve a paixão igualitária como um sentimento dos mais desprezíveis, que sufoca nos indivíduos o que poderia ser as suas mais altas qualidades, insuflando, em contrapartida, alguns vícios, particularmente o da inveja, que ao lado do ressentimento, torna-se

o afeto dominante. O gosto “depravado” pela igualdade desperta nos homens não o desejo pela excelência, mas uma ânsia pelo nivelamento de todos a um mesmo patamar de mediocridade. *Tout court*, a paixão igualitária degrada as pessoas.

Mas essa atração perversa por uma ideia de igualdade degenerada em uniformidade não parece negar o citado anteriormente, que o homem democrático é movido por um desejo infindável de superar a si próprio e aos demais? É importante ter em vista os alvos de Tocqueville com sua crítica à paixão igualitária. O primeiro é, sem sombra de dúvida, o ardor pela igualdade despertado durante a Revolução Francesa. Como bem nota Helena Esser dos Reis, para os revolucionários franceses, não bastava a instituição de uma nova ordem política baseada na igualdade de condições sociais e no livre exercício dos direitos políticos para todos. Tornava-se premente “varrer do cenário toda desigualdade, toda hierarquia e submissão” (REIS, 2002, p. 80).

Porém, Tocqueville mais uma vez tem em mente também – e é o ponto que interessa destacar aqui – a mentalidade pequeno-burguesa da classe média. Como esta concentra todos os seus esforços na acumulação de bens materiais, perde de vista qualquer ideia de grandeza que escape desse campo restrito. Os desejos da classe média são insaciáveis, mas seus horizontes são curtos e suas ambições, modestas. Seus integrantes dedicam sua existência a cobiçar os pequenos objetos que estão ao seu alcance e a empregar as suas forças na realização de projetos medíocres. Não se trata, como na aristocracia, de erigir grandes palácios, mas de “adicionar algumas braças a seus campos, plantar um pomar, aumentar uma residência, tornar a cada instante a vida mais fácil e mais cômoda” (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 645), sempre tendo como ponto de referência o vizinho ao lado que porventura tenha uma propriedade maior ou o concorrente que é mais bem-sucedido nos negócios, os quais despertam a inveja e o ressentimento. Mesmo os cidadãos opulentos das sociedades democráticas se conformam a essa regra, dispensando sua fortuna antes na satisfação de suas mais ínfimas necessidades do que no gozo

de prazeres extraordinários, e seus hábitos denotam a prudência e as limitações de quem acumulou riqueza depois de um longo trabalho. “Não se alarga gradualmente a alma como se faz com uma casa”, observa ironicamente Tocqueville (1992b, p.761).

Um modo de vida tão tacanho e mesquinho não deixa de apequenar o indivíduo. A cupidez dele pode até ser insaciável, mas seu espírito é limitado e conformista, curvando-se ao juízo nivelador e uniformizante da massa.

A postura individualista decorrente de uma organização social que fomenta a competição extrema e incessante entre seus integrantes, ao mesmo tempo em que desencoraja qualquer comportamento ou visão de mundo que destoe do modelo que alça o bem-estar material como o ideal máximo a ser alcançado, reduz o potencial transformador da igualdade a uma busca por similitude que acaba por rebaixar a todos ao mesmo nível de mediocridade. Da aspiração a uma condição em que os indivíduos sejam iguais em direitos e em dignidade, a igualdade democrática e sua potência criadora se veem degradadas a uma paixão exacerbada pelos sentimentos da inveja e do ressentimento.

E justamente por ser experimentada como uma paixão, um afeto que se sobrepõe aos outros, a paixão igualitária, quando se apodera dos indivíduos, ameaça deixá-los insensíveis para os riscos que ela representa à liberdade. Voltados exclusivamente para suas vidas privadas, engajados em uma corrida frenética e incessante pela acumulação de riquezas, os sujeitos individualistas do mundo democrático moderno tendem a abdicar das suas responsabilidades de cidadão, abrindo mão da liberdade política.

Referências

- AGNÈS, Antoine. *L'impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris: Fayard, 2003.
- BESNIER, Jean-Michel. *Tocqueville et la démocratie*. Paris: Hatier, 1995.
- BOESCHE, Roger. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. New York: Cornell University, 1987.
- CAPDEVILA, Nestor. *Tocqueville et les frontières de la démocratie*. Paris: PUF, 2007.
- DE MAISTRE, Joseph. *De la souveraineté du peuple: un anti-contrat social*. Paris: PUF, 1992.
- FRANCO, Lívia. *Pensar a democracia com Tocqueville*. Cascais (Portugal): Princípia, 2012.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983.
- LEGROS, Robert. "Tocqueville phénoménologue". *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n.44. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2008.
- JAUME, Lucien. *Tocqueville: the aristocratic sources of liberty*. New Jersey: Princeton Univ. Press, 2013.
- MANENT, Pierre. "Tocqueville, political philosopher". In: WELCH, Cheryl B. (Ed.) *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York: Cambridge Univ. Press, 2006.
- MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Gallimard, 2012.
- MONTESQUIEU, Baron de La Brède et de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MÉLONIO, Françoise. *Tocqueville et les français*. Paris: Aubier, 1933.
- REIS, Helena Esser dos. *A liberdade do cidadão: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2002.
- ROS, Juan Manuel. *Los dilemas de la democracia liberal*. Barcelona: Critica, 2001.

SCHLEIFER, James T. *Como nació “La democracia en America” de Tocqueville*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Journey to America*. J. P. Mayer (Ed.). London: Faber, 1959.

TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique I (1835). In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres*, v.II. Paris: Gallimard, 1992a (Bibliothèque de la Pléiade).

TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie em Amérique II (1840). In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres*, v.II. Paris: Gallimard, 1992b (Bibliothèque de la Pléiade).

TOCQUEVILLE, Alexis de. “Considérations sur la révolution”. In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres*, v.III. Paris: Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade).

CAPÍTULO 15

Democracia, sistema político e poder judiciário em tempos de crise

Suelen Webber

Introdução

O Brasil observa momentos conturbados em suas comunicações em termos de sistema político. Seja em razão de escândalos que envolvem variados tipos de corrupção, seja em decorrência de manifestações públicas realizadas por ocupantes de cargos políticos que, utilizando-se dos meios de comunicação massa, geram impactos sociais, culturais, econômicos e educacionais na nação. Os ruídos e interferências têm refletido em todos os sistemas sociais.

Essas comunicações intrincadas acabam irritando mais alguns sistemas do que outros. Talvez os sistemas sociais mais afetados sejam o sistema da economia e o sistema do direito. No entanto, em uma observação mais detida, podemos constatar que, por mais peculiar que pareça, talvez o sistema do direito seja o mais provocado, na medida em que a sociedade anseia a todo momento por uma manifestação sua, mediante tomada de decisão judicial. A tomada de decisão judicial parece hoje tomar conta do imaginário social, e cria as mais variadas expectativas. Passamos os dias aguardando qual será a próxima decisão e como ela vai impactar as próximas comunicações e dinâmicas sociais.

Assim, estamos em uma dinâmica de comunicações sociais que busca no sistema do direito, e em sua principal organização, o Poder Judiciário, elementos que lhe possibilitem evoluir, transformar-se e seguir com o predomínio de comunicações com o lado da forma positivo. Tudo isso faz com que o Poder Judiciário assuma um papel de protagonista na sociedade contemporânea, o que nem sempre reflete o melhor exercício da democracia.

Em um cenário de comunicações sociais em que a decisão judicial parece ter assumido o centro das expectativas dos cidadãos,

já que grande parte das questões da vida cotidiana são levadas ao Poder Judiciário para serem decididas, surgem novas expectativas, desapontamentos e expectativas de expectativas que, se não forem bem gerenciados, podem causar irritações e colapsos nos sistemas. Dada a importância que a decisão judicial adquire na sociedade de comunicações, é preciso observar qual papel julgadores e organizações desempenham dentro do processo de tomada de decisão, uma vez que, em uma sociedade que se caracteriza pelo excesso de possibilidades, não há como pensar em estabilização social e canalização de desapontamentos através da tentativa de antever o resultado da decisão. Na democracia, argumentos de poder não são mais suficientes para responder as perguntas aqui lançadas.

1. Direito e Sociedade em transição

Quando falamos de democracia, representação, seus limites e horizontes, diversas podem ser as formas de observamos essas comunicações. Essa discussão é talvez, hoje, mais urgente do que discussões sobre ativismos, discricionariedade e arbitrariedades judiciais, as quais são clássicas no direito. Diante da necessidade que se impõe de pensarmos sobre o contexto político atual brasileiro, parece-nos que, para construir uma crítica com o mínimo de orfandades epistemológicas, é necessário observar a sociedade e o seu direito de maneira mais ampla. Até porque, se o direito ocupa um lugar proeminente na sociedade (*cf.* Luhmann, 2005, p. 57), é essencial saber como ele pode ser observado sob diversos ângulos.

Essas concepções estão ligadas diretamente à forma como a democracia é comunicada nessa sociedade. Uma maneira de traçar essa observação é tomar por base uma obra clássica, que retrata o cenário ocorrido nos anos setenta nos Estados Unidos, país que, para muitos, tem uma democracia muito bem estabelecida na atualidade. Para isso, tomamos por base o livro de Selznick e Nonet, o qual traz percepções sociais sobre a política e o direito que talvez tenham que ocupar um espaço privilegiado em nossas observações atuais. Nesse

livro, os autores traçam três modelos de direito, os quais representariam três formas de governo, política e democracia ao longo dos anos. Para contextualizar esse cenário, realizamos um comparativo mais direto com a realidade brasileira por meio da obra de Rocha.

O primeiro modelo apresentado pelos autores americanos é denominado direito repressivo. Ocorrido nos anos setenta nos Estados Unidos, segundo Rocha, pode ser vivenciado parcialmente pelos brasileiros no período da ditadura militar, em que haveria um modelo de direito autoritário, que guarda boa parte das características do modelo americano.

Uma maneira interessante de se iniciar a abordagem do direito repressivo é dizendo que esta tripartição social de poder comumente adotada hoje em países presidencialistas – direito, política e sistema normativo – efetivamente não se via no estágio da repressão, mesmo quando este modelo se apresentava em sociedades presidencialistas e ditas democráticas. Isto é, ele não ocorre apenas na ditadura, mas, considerando que ele limita e ofende a liberdade, ele não é modelo a se dizer democrático, o que gera alguns conflitos. Efetivamente, o direito repressivo tem como uma de suas características basilares o fato de o direito ser transpassado pela política, sem nenhuma blindagem ou escudo. Neste cenário, o Estado se constituiu como figura máxima de poder que controla a tudo e a todos, que legitima por si só tudo e todos e, portanto, com baixíssimo risco de responsabilidade social, mas com alto risco de ser questionado e “derrubado”.

Quando direcionamos nosso olhar ao sistema normativo, pode-se dizer que a lei é o que o Estado diz que é lei, e esta é aplicada apenas a determinadas classes. Então fica claro que a noção de Estado como figura central do poder e da tomada de decisão é predominante, mesmo que exista direito e, com ele, Poder Judiciário ou outras organizações. Nessa ordem de ideias, a existência de direito dentro destes moldes não garantirá que se possa falar ou ver justiça. Na verdade, ele conterà muito mais injustiças do que justiças (e as decisões tomadas também), já que estas estarão cobertas por um manto de autoridade e repressão. Por isso, “a noção de direito repressivo presume que qualquer ordem

jurídica pode ser ‘injustiça congelada’” (Selznick, 2010, p. 71). No direito repressivo, nem todos têm legitimidade social para ter efetivamente direitos, embora formalmente e oficialmente eles tenham direitos. Na prática, muitos ficam em uma situação de vulnerabilidade social, em que não serão respeitados procedimentos e haverá uma grande violação de direitos (entre eles, à liberdade, em suas diversas formas). Logo, há um *déficit* de democracia, o qual é contraditoriamente respaldado pelo direito, e pelo uso da força estatal.

Mesmo neste estágio, o governante não abandona o direito e a lei. Curiosamente, é ela que lhe salvaguarda, assim como as instituições. Por outro lado, é no direito repressivo que se encontra um *déficit* institucional. Ou seja, ele precisa constantemente se valer do uso da força para conseguir reprimir demandas e bloquear pautas, não conseguindo gerenciar isso por meio de uma organização. Ocorre que o modelo repressivo não tem como operacionalizar e assimilar estas movimentações políticas, porque, em termos de organizações, ele não está com uma democracia bem instituída.

Como as organizações não são estruturadas e se confundem com o governo e com os ideais do Estado, suas decisões não têm aceitação, e a violência passa a ser uma prática constante para a manutenção do poder. É neste sentido que se pode estabelecer, na visão de Rocha, a relação entre o sistema existente no Brasil durante a ditadura militar. Embora o autor brasileiro opte pela denominação autoritário, percebe-se em sua abordagem que os pesquisadores descrevem modelos muito similares de direito e política. Fazem isso com base no direito e suas organizações e, dadas as diferenças, as semelhanças se sobressaem.

O fato de um modelo muito semelhante ter sido vivenciado em dois locais com situações tão diversas decorre da necessidade que se viu de este tipo de recurso poder servir como um legitimador das atitudes dos governantes. E a legitimidade é o ingrediente indispensável para se manter no poder. Prova disto é que até mesmo a monarquia brasileira preocupou-se, por algum tempo, em procurar condições políticas que legitimassem o seu regime (cf. Rocha, 1996, p. 25). Isto é, há a necessidade de o governante se legitimar na sociedade

não apenas pela força (que pode gerar o efeito inverso e lhe tomar o poder da mesma forma), mas apoiado em algo ficticiamente externo (já que tudo é controlado por ele), que será o direito e a lei. No Brasil, isso só pode ser visto porque se viveu uma ditadura peculiar, conforme afirma Rocha.

O autoritarismo, que se pretende analisar, manifestou-se no Brasil, nos últimos vinte anos, constituindo-se num regime que, embora tivesse muitas características do totalitarismo, em razão de seus compromissos com a burguesia nacional e internacional, não pôde jamais reivindicar, como faz o totalitarismo, o fim das divisões sociais e, conseqüentemente, uma legitimidade *a priori* de seu discurso (cf. Rocha, 2005, p. 122).

Cabe destacar que existe uma diferenciação essencial que se apresenta neste modelo de direito, e que vem como uma das características marcantes desta forma de governo, qual seja, a relação entre direito e coerção, hoje, tão importante. Vale salientar que o poder coercitivo nem sempre é repressivo (cf. Selznick, 2010, p. 73-4). Por isso, só haverá espaço para se falar em repressão, mesmo durante a ditadura no Brasil, quando procedimentos e a integridade das pessoas for violada. Para Rui Barbosa, quando a liberdade, o maior dos direitos humanos (cf. Rocha, 1996, p. 29), for cerceada, sem legítima justificação, estar-se-á falando em repressão. Portanto, nessa perspectiva, não é o simples uso da força que o torna repressivo ou autoritário, mas sim a forma como isso ocorre. É por isso que a representação descrita pelos autores se diferencia de um totalitarismo ou de um autoritarismo/repressivo tradicional.

Essa necessidade de legitimação surge exatamente porque a repressão é o recurso utilizado pelos governantes que enfrentam uma pobreza de recursos para administrar, e, portanto, para ter aceitação social, que agora passa a ser necessária, diferente da monarquia, que tinha a fonte de legitimação em si mesma. Ou melhor, quando o governo precisa agir de forma urgente, mas não tem recursos para isso, começa a ser colocado à prova sua governança, e o principal, o seu poder (e podem começar a surgir movimentos sociais de protesto

que coloquem em risco a posição dos governantes, de forma legítima ou ilegítima), e então ele passa a resistir a novos compromissos e demandas, ficando congelado.

Em termos de instituições, há outra semelhança entre os dois modelos: elas servem única e exclusivamente ao Estado, de tal forma que há um baixíssimo nível de complexidade e produção de sentido em suas decisões. Importa destacar que é neste momento que se institucionaliza e se organiza a exclusão. O Estado cria as normas e conduz o Poder Judiciário de maneira a barrar e sufocar qualquer reclamação, manifestação ou “deslealdade”. As normas passam a ser aplicadas de acordo com a conveniência política e, para possibilitar que se faça isso, elas contam com grande capacidade de discricionariedade. Talvez, ao observarmos com calma e frieza o momento atual do Brasil, esse modelo ou algumas de suas características não se mostrem tão distantes assim.

Nesse modelo repressivo, pode-se dizer que existe um incentivo à subordinação de determinados grupos e à estruturação de defesas de um grupo contra outro, bem como do governo contra possíveis “traidores”. Ao fazer isso, consolidam-se os privilégios do grupo da elite, que sempre tem a proteção do Estado. Já o direito repressivo/autoritário brasileiro,

caracteriza-se pelo desprezo à participação social, o que lhe obriga a recorrer à censura policial e à negação dos princípios democráticos, o que implica um esfacelamento das instituições da sociedade civil. O autoritarismo, para impor suas decisões, é obrigado a utilizar-se da força, num permanente desrespeito aos direitos humanos. Daí a necessidade da utilização da ideologia da segurança nacional para justificar a violência empregada e da defesa do desenvolvimento econômico para justificar a concentração do capital nas mãos das classes ricas, o que produziu, a partir desta matriz, um Estado extremamente forte, baseado numa tecnoburocracia,

que procurou, através de uma concentração de poderes jamais vista, intervir em todos os setores da sociedade (Rocha, 2005, p. 122).

O nosso fio condutor mostrou, até o momento, que Brasil e Estados Unidos não tinham grandes diferenças em sua forma de direito e política nos anos setenta. Ambos enfrentavam um sistema aberto de organização social, que se embasava na coerção e na vontade política dos governantes, e que adentrava todas as esferas institucionais. Contudo, a partir deste próximo modelo, as distâncias temporais começaram a ficar mais evidentes pois, enquanto nos Estados Unidos a Teoria do Direito pode prosseguir sua evolução natural, o Brasil permanece na grande ruptura da ditadura, fazendo com que a perspectiva autônoma seja implementada muito depois, e, por isso mesmo, muito valorizada e conservadoramente resistente até hoje.

Nesse norte, o modelo de direito autônomo vem como uma forma de domar a repressão, diante das comunicações sociais estabelecidas, que ressoavam um sufocamento dos indivíduos e a necessidade de se fazer implementar efetivamente a democracia americana, onde o modelo foi idealizado. No Brasil, da mesma maneira, nos escritos de Rocha, ver-se-á que a democracia é a base para se falar em um modelo de direito como o autônomo.

Historicamente, é com este modelo de direito e política que surgirá o Estado de Direito, que seria um sistema institucional singular, tendo como principal característica a formação de instituições judiciárias especializadas, relativamente autônomas e com uma supremacia especial dentro de esferas definidas de competência (*cf.* Selznick, 2010, p. 99). Toda essa estrutura voltar-se-ia para a manutenção da democracia. Para que isso ocorra, surgirá a separação estanque das esferas política, legislativa e judiciária. Em outras palavras, é aqui que surge a separação dos poderes, à qual é fortemente vinculada a ideia de Estado de Direito, de legitimidade e de democracia.

Sendo a legitimidade um dos principais objetivos deste modelo, ele precisará estabelecer uma forma eficaz que lhe garanta este poder e consiga afastar a pergunta que sempre circunda os governos instáveis: “com que autoridade?”. Para que esta meta seja atendida, e com isso lhe garanta legitimidade e legitimação, os elementos de legitimidade deverão ser externos ao próprio sistema, à própria instituição; caso contrário, eles serão facilmente derrubados.

Por isso, as principais características deste modelo serão: a separação entre o direito e a política (ao menos de forma oficial, bem ao estilo kelseniano), em que o direito se colocará acima da política no momento da decisão e a adoção de um modelo normativo que reduziria a possibilidade de qualquer discricionariedade das instituições judiciárias, exigindo com isso uma “fidelidade à lei” (Selznick, 2010, p. 100). No coração disto tudo estará justamente a ideia de procedimento. Assim sendo, todos são elementos externos que balizam uns aos outros.

Uma das particularidades mais sedutoras deste modelo pensando por Selznick e Nonet, que leva a uma aceitação rápida dele e a se pensar que é o modelo ideal de justiça, é a possibilidade que ele apresenta de responsabilização dos governantes. E essa possibilidade advém justamente da separação dos poderes e da superioridade do direito, sobre qualquer outro sistema, no momento da decisão. Aqui, a legitimação dá aos julgadores o direito de dar a última palavra sobre o caso julgado, diferentemente do que ocorria no modelo repressivo ou no autoritário. Por isso, pode-se dizer que o direito autônomo tem um grande nível de organização, ao romper com a fusão entre direito e política e dar ao Poder Judiciário um poder extremo na tomada de decisão. Para que esta blindagem do direito ocorra, é obrigatório aceitar-se que há uma evolução da teoria das organizações e o fortalecimento delas, pois Rui Barbosa já denunciava, e está-se de acordo com ele neste ponto, que a condição para a legitimidade da República reside na legalidade e na reforma das instituições (*cf.* Rocha, 1996, p. 32).

Logo, vislumbra-se que as organizações, eram vistas como o caminho para a legitimidade e a legitimação que, neste instante, começou a ter algum avanço significativo, embora não o ideal. Apesar disso, essa possibilidade de responsabilização dos governantes em razão do fortalecimento do judiciário e a “clara” separação entre vontade pessoal e julgamento dos magistrados, ou a independência no momento de decidir, devem ser observadas de maneira mais qualificada. Esta observação mostrará que isso não passa de um grande acordo entre os sistemas para que se mantenham oficialmente legitimados, mas internamente comprometidos.

A partir do momento em que os políticos aceitam este modelo de sistema fechado, em que tem seus poderes limitados à funcionalidade de seu sistema, eles já sabem que devem limitar suas possíveis responsabilizações por meio da lei que eles mesmos criam. Assim, repare-se que as organizações judiciárias adquirem apenas uma autonomia procedimental – e elas sabem que é assim. Em troca, dão uma subordinação substantiva, assumindo o compromisso de não impor suas ideias sobre o conteúdo das leis, e, conseqüentemente, abrindo mão oficialmente de qualquer interferência nas políticas públicas. E essa é a grande tensão existente hoje.

No Brasil, onde o autoritarismo foi o sistema dominante durante vários anos, a democracia é uma questão crucial (cf. Rocha, 2005, p. 119). Essa busca por uma sólida democracia (que ocorre até hoje) levou à busca de um sistema diferenciado. Nos Estados Unidos a sociedade evolui para o sistema responsivo. Este está além dos paradigmas de um sistema fechado ou um sistema aberto. Em outra perspectiva mais sofisticada, aqui há um modelo de sistema autopoietico, no qual, aliando nossa observação muito particular, poderemos agregar a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann.

Neste terceiro sistema, tem-se uma nova racionalidade jurídica, que visa observar os contextos sociais e os efeitos das decisões, mas não mais em uma racionalidade de fins e meios weberiana (cf. Luhmann, 2009, p. 35-58) do direito autônomo, e sim trabalhando a noção de consequência. Aqui, a concepção de justiça formal ou

procedimental começa a deixar transparecer as suas fraquezas e falhas, “ajudando a definir o interesse público e empenhando-se na concretização da justiça substantiva” (Selznick, 2010, p. 121-2). Para que isso possa ser realizado, é preciso adotar um fundamento basilar da teoria dos sistemas autopoieticos: o fechamento operacional e a abertura cognitiva. Ou, conforme os autores, “nessa reconstrução, a competência cognitiva, a abertura à mudança e o ativismo deviam combinar-se como temas básicos” (Selznick, 2010, p. 122).

Enquanto no sistema repressivo o que se via era uma abertura completa e indiscriminada do sistema jurídico e de suas instituições, com rápida adaptação às vontades políticas, e no sistema autônomo uma reação contra este modelo, que levou a um fechamento e alta capacidade de ignorar os acontecimentos sociais, reduzindo suas responsabilidades sobre as comunicações emanadas, o direito responsivo, na luta entre integridade e abertura, entre se manter e ainda assim ser capaz de atender aos anseios sociais, é pensado com base na ideia de aprendizagem e de adaptação responsável (*cf.* Selznick, 2010, p. 125).

Percebe-se que mesmo aqui permanece a necessidade de legitimação e de legitimidade para o controle e aceitação social. E como visto, quando as instituições são fracas, e seu centro de decisão é focado em determinadas pessoas, e não na organização, isso deixa margem para que qualquer instabilidade leve as pessoas – tanto juízes como cidadãos – a agirem como quiserem. Por isso, um dos passos mais importantes para estabilizar este sistema é o fortalecimento das organizações. Ao que se pode ver, neste modelo em que a retórica da democracia é fortificada, diante da pluralidade de fontes e das formas de participação popular, “a democracia não é um regime político, mas uma forma política integral (cultural, econômica e social) da sociedade. A democracia está ligada à ideia de ‘construção da sociedade’” (Rocha, 1996, p. 27). Portanto, a própria democracia evolui, não é estanque.

2. Democracia, Política e Direito

Ante o cenário que delineamos em nosso primeiro ponto, no qual trouxemos a perspectiva do direito responsivo aliado as concepções lhumanianas, faz-se necessário observar nesse próximo capítulo essa organização central do sistema do direito, o Poder Judiciário. Assim, seguimos nossas observações nesse modelo que seria a promessa de dias melhores para a democracia. E para isso, assim como foi feito na primeira parte, será necessário falar da política e do direito, para entendermos a transição pela qual passa a sociedade brasileira atual.

Atualmente, em nossa sociedade, cada vez mais os participantes do processo, mesmo quando participam ativamente deste procedimento, em vez de terem uma expectativa natural sobre a decisão a ser proferida, a qual efetivamente deve ser contingente para manter a própria noção de decisão, passam a ter angústia e desestabilização, e não mais surpresa. Isso afeta as estruturas da própria sociedade.

Muitos dos estudos da nossa academia tentam solucionar isso com a busca por maneiras de antecipar o conteúdo das decisões judiciais, únicas respostas corretas, o que tem se mostrado inviável diante da complexidade social das comunicações. Talvez uma possibilidade mais elegante e frutífera seja observar com outro olhar as expectativas e exigir decisões judiciais que contenham fundamentação. Entretanto, não qualquer fundamentação, mas fundamentação capaz de gerar aprendizagem e, com isso, uma resposta a nossa pergunta do porquê devermos cumprir uma decisão judicial (*cf.* Webber, 2017, p. 363).

Em muitos aspectos da vida cotidiana, a legitimidade e a legitimação da política dão sinais de esgotamento, enquanto o Poder Judiciário parece mais do que nunca assumir a responsabilidade pela tomada de decisão de questões extremamente relevantes para a continuidade das comunicações sociais. Quando se está diante de situações inovadoras na sociedade, como as inovações tecnológicas, as inovações médicas, as novas possibilidades de negociação com mercados estrangeiros, casos excepcionais – nem tanto – na política (Mensalão, Lava-Jato, prisão em segunda instância, foro privilegiado,

competências entre STF e Justiça Eleitoral), casos sem precedentes dos tribunais, entre outros, as expectativas que emergem destas situações são de como serão respondidas estas incertezas, os medos da sociedade. Mais do que isso, há expectativas também relacionadas a quem vai responder a estas incertezas, que são, finalmente, novas possibilidades. Normalmente, a pergunta que surge é: “como o direito vai resolver isso?”; “o direito vai ficar parado?”. Deve-se, no entanto, perceber que o problema, assim colocado, deveria estar voltado para o sistema político e não ao sistema do direito. Por este motivo, no contexto social que enfrentamos atualmente, para falarmos de Poder Judiciário e de decisão judicial, é importante observarmos também o sistema da política. Afinal, qual o seu papel nas comunicações e decisões sociais? Como recebe as expectativas e como opera em face delas?

Criam-se conflitos, litígios em razão destas expectativas direcionadas ao Poder Judiciário; sobretudo, porque estas expectativas e suas comunicações muitas vezes são direcionadas a um sistema que não tem a função, e nem mesmo possibilidades, de dar as melhores respostas a estas insatisfações ou anseios, embora tenha a obrigação de, ao ser provocado, decidir (cf. Luhmann, 2010, p. 300). Por exemplo, quando a sociedade questiona: o direito não fará nada para disciplinar o uso de nanotecnologias (cf. Engelmann, 2014, p. 319), ou, até mesmo, para punir os disseminadores de *fake news* de maneira diferentemente do que já temos na legislação existente? Pois bem, são em casos como esses (e em tantos outros) que precisamos ficar atentos e não devotar todas as esperanças sociais no direito. O primeiro receptor dessas expectativas deveria ser o sistema da política. Pular essa etapa leva a muitas instabilidades, além de uma “legitimidade” ilegítima de poder para o Poder Judiciário.

Outra fonte desta instabilidade é a forma como muitas vezes as expectativas são recepcionadas pela política e como elas se transformam em leis, que causam ainda mais desapontamentos. Logo, deve ficar claro que direcionar em um primeiro plano nossas expectativas ao

sistema da política também não trará sempre comunicações positivas e estáveis.

O direito e a política no Brasil, dentro de uma percepção teórica de modelo de direito responsivo, tornaram-se institutos separados, mas sempre tiveram uma forte ligação. Na contemporaneidade, são tão ligados que, muitas vezes, as observações superficiais não conseguem perceber que criam expectativas jurídicas, sobre assuntos que são de operação do sistema da política. A política também é um sistema social, assim como o direito. E como um sistema social, opera com um código próprio, com linguagem, programações e operações próprias. Além disso, é necessário acrescentar que a política é um sistema social autopoietico. Começemos pelo código. O código do sistema político é governo/oposição. Este código é que determina todas as aberturas e operações deste sistema. Isso quer dizer que, para a política, o que lhe atrai são comunicações que possam ser trabalhadas mediante este código (cf. Luhmann, 2007, p. 738). Este código governo/oposição não significa que tudo se observe de modo a ganhar o jogo e alcançar o poder, mas que as comunicações convergem para uma forma de que este jogo se mantenha, independentemente de quem assumirá este governo. O esquema governo/oposição tem que ser alimentado por estas observações.

Não podemos negar que, ao contrário do Poder Judiciário, que ainda segue muito acreditado pela população brasileira, mesmo com todos os problemas que suas decisões têm gerado e todas as falhas de comunicação que tem proporcionado, o sistema político não. Isso ocorre também, entre tantos outros motivos, pela nossa visão quase simplista de que a política enquanto partidos e governantes é o próprio sistema político. O problema dessa aposta no Poder Judiciário, dessa forma, leva a arbitrariedades e, a longo prazo, ao retorno a modelos autônomos e, talvez, repressivos.

Com efeito, a política e o direito na sociedade atual recebem muitos influxos informacionais e anseios de todos os sistemas, mas têm capacidades limitadas de ação. Mesmo assim, acabam sendo os destinatários de todas as injustiças experimentadas ou percebidas

pelos indivíduos “*sea porque los perros ladren por la noche o los multimillonarios quieran poner a recaudo sus millones*” (Gómez, 2007, p. 472). Acaba-se sempre recorrendo à política e, equivocadamente, ao direito.

Hoje, toda e qualquer frustração ou dissabor enfrentado na cotidianidade é reportado ao sistema político na busca de criação de uma lei ou ao Poder Judiciário em busca de uma decisão. As pessoas não estão acostumadas a conviver com aborrecimentos ou aceitá-los, embora gostem de ver notícias sobre eles. O problema, é que não conseguem fazer uma observação mais ampla e, com isso, verificar as mudanças sociais que suas expectativas podem causar.

É possível argumentar que nem todos pensam assim, é claro que sim. É possível dizer que esse tipo de manifestação ocorre de pessoas que não tem conhecimento, sim, também é possível, mas isso não afasta o fato de que essas questões refletem em nossa sociedade e comunicam nela, fomentam ações e geram consequências. Em um país como o Brasil, talvez isso seja muito mais comum do que queremos aceitar.

O sistema político é limitado pela própria ideia de Estado Democrático de Direito, o qual prescreve que é preciso respeitar liberdades previstas na Constituição Federal antes de prescrever punições. Assim, quando estas pretensões dos cidadãos esbarram nas limitações que o sistema político sofre, elas buscam socorro no Poder Judiciário, organização central do sistema do direito. Entretanto, ocorre que as limitações constantes no sistema do direito são semelhantes às limitações da política, e então estas frustrações acabam gerando instabilidade. Pode-se até falar em dupla decepção:

de esta manera, seguirá dándose una y otra vez que la norma de uno se convierte en la decepción de otro. Las normatizaciones entran en conflicto y con ello surge un problema nuevo, “de nivel superior”: el problema de la doble decepción (Luhmann, 2008, p. 46).

Mas não basta a simples comunicação de uma expectativa na sociedade ou, a identificação da população com o candidato e do candidato com as demandas de um grupo ou de um cidadão, para que a política recepcione isso. A eleição destas expectativas que serão recepcionadas ou não pela política é feita de acordo com o código governo/oposição. Por isso, para uma expectativa ser internalizada pelo sistema da política e transformar-se em uma lei (em termos amplos), ela terá que suplantar alguns elementos do sistema. Entre estes elementos, está a eleição.

A eleição, neste sentido, não se refere à escolha de um candidato ou sigla política, mas à escolha da expectativa ou informação que vai ser absorvida e operacionalizada pelo sistema. Além da eleição, é preciso que esta expectativa passe por uma dupla seleção. A seleção primeira é do sistema da política. Posteriormente, existe também uma segunda seleção do sistema do direito, porque a própria política já estabeleceu anteriormente que suas leis precisam passar por um controle de constitucionalidade, e quem faz isso é o direito. Eis aí a dupla seleção. Ela nem sempre ocorre de forma imediata, e por diversas vezes, esta questão temporal causa ruídos nos sistemas. Agora, é esta mesma questão temporal que permite que, havendo dúvidas, a legislação criada pela política possa ser questionada a qualquer tempo. As dúvidas e incertezas nem sempre surgem de forma imediata.

Outra forma de pensar nesta dupla seleção em relação às expectativas cognitivas é a seguinte. A eleição destas expectativas que serão recepcionadas ou não é feita de acordo com o código governo/oposição. Desta maneira, para uma expectativa ser internalizada pelo sistema da política e depois operacionalizada pelo sistema do direito em suas decisões, ela passa por uma dupla seleção. É uma primeira seleção para sair do entorno e entrar nas comunicações da sociedade, e depois uma seleção para entrar no próprio sistema, que trabalha com eleição. Assim, embora a política seja a porta de entrada das expectativas dos cidadãos, nem sempre estas expectativas vão conseguir comunicar dentro daquele sistema. Agora, mesmo que a política as recepcione, isso nem sempre quer dizer que elas

vão se manter vigentes na dinâmica de decisões jurídicas e das novas comunicações sociais sobre elas (cf. Luhmann, 2006, p. 475).

3. A decisão Judicial e a sua representação social

Restou estabelecido o papel exercido pelo sistema da política na sociedade e em sua estabilização. Agora, é preciso observar as configurações do sistema do direito e seu instrumental para observarmos melhor nosso elemento central, qual seja, a democracia nesse modelo de sociedade.

É importante reforçar uma questão de extrema importância, a qual foi por nós destacada no primeiro ponto de nossa análise, com base em Nonet e Selznick: no modelo responsivo, não é o sistema do direito o responsável pela elaboração das leis, e isso é um dos elementos que dá legitimação para que ele possa operacionalizar, em uma ocasião posterior, as leis elaboradas pelo sistema político. É o sistema da política que tem a função de elaboração das leis. De fato, em um dado lapso temporal, haverá uma interpenetração entre sistema do direito e sistema político. Contudo, não é o direito que cria as leis com as quais fundamenta seus julgamentos ou, deveria fundamentar, pois no momento, vivenciamos uma crise de fundamentação das decisões judiciais. Essa crise, pode ser um dos alertas para refletirmos se não estamos regredindo para um sistema autônomo ou até mesmo, repressivo.

Como já referido no primeiro ponto desse trabalho, isso não significa dizer que o julgador só pode usar a lei para decidir. Não, pois o direito é mais do que isso, mas ele precisa, sem sombra de dúvidas, em uma democracia, justificar claramente a sua decisão, e isso não vem ocorrendo. Esse cenário nos permite concluir que todas as irresignações neste sentido têm que ser comunicadas à política, preferencialmente, antes da aprovação destas legislações, e não ao direito (ou não somente ao direito). Até porque, conforme Campilongo:

Desconfio, a partir das minhas premissas, que não seja possível ao direito promover desenvolvimento científico. tenho a sensação de que não seja viável, com ferramentas jurídicas, promover desenvolvimento econômico. Tenho dúvidas se o direito pode transformar muitas outras coisas além do próprio direito (Campilongo, 2011, p. 93).

Ainda que seja a política a responsável pela elaboração da legislação e ela seja um sistema autopoietico (cf. Maturana, 2005, p. 70), o fato é que evidentemente as leis não são elaboradas com base apenas em suas informações internas, e tampouco têm como considerar os interesses de todos. Não se sabe, por exemplo, quais as tendências da reforma universitária seriam preferidas pelos camponeses, qual a melhor organização judiciária para as donas de casa, quais condições de comércio atacadista são preferidas por professores secundários (cf. Luhmann, 1983, p. 86). Em termos realísticos é necessário supor que tais opiniões sequer possam existir ou serem geradas, e que só se possa produzir a ficção institucional das opiniões. Isso remete à necessidade da política (cf. Luhmann, 1983, p. 86).

Essa é uma das funções do sistema da política e sua relação direta com as expectativas cognitivas. A política precisa captar as expectativas dos cidadãos, fazer a dupla seleção e transformá-las em estruturas estáveis, com duração temporal e que transmitam a sensação de segurança. A sensação de segurança leva à estabilidade. Entretanto, não há como se considerar as expectativas e interesses de cada cidadão, e a criação legislativa então é feita por meio da ficção de que esta lei representa o interesse de todos.

Há um excesso de expectativas variadas e um inegável e elevado poder de comunicação na sociedade e na estrutura de recepção dos sistemas (cf. Luhmann, 2005, p. 41). Diante deste cenário, é preciso pensar como será internalizada esta discussão sobre a estabilização da sociedade em relação às expectativas emanadas pelo Poder Legislativo ao Poder Judiciário. Ou, quais serão as expectativas que integraram o

acoplamento privilegiado entre direito e política? E tudo isso, sem que ocorra uma regressão do direito, da sociedade e, conseqüentemente, da democracia.

A dificuldade em responder a esta pergunta é complexa. Isso se deve ao fato de que o direito não deve estabilizar apenas expectativas das comunicações sociais, dos indivíduos ou de outros sistemas, mas *“el sistema del Derecho incluso debe estabilizar expectativas que se le dirigen a él mismo”* (Luhmann, 2002, p. 135), para que possa viabilizar a sua própria operação. E como se daria a estabilização destas expectativas? Em uma lógica de estabilização social e interna, a punição ou a sanção, sozinhas, não podem mais satisfazer esta resposta.

É preciso ficar claro: mesmo que exista estabilidade, ainda assim há a possibilidade de ocorrerem decepções. Isso não será um problema, desde que elas fiquem isoladas, sejam trabalhadas, e não causem irritação. Levem ao aprendizado. Que se trate de um caso individual e não de uma prática costumeira. Não podem ocorrer mais decepções do que realizações. Da mesma forma, as normas por si só, mesmo que sejam expectativas de comportamento na forma generalizada e com duração temporal, permitem que ocorram desilusões. Ainda assim, como possuem consistência, podem se manter.

A sociedade enquanto sistema é constituída de complexidade, e esta complexidade é, por sua vez, constituída de um paradoxo, já que é uma unidade de multiplicidades de possibilidades. A complexidade, embora seja uma, é a representação de uma série de atos em potencial que podem ocorrer a qualquer momento. Complexidade, risco, expectativas e contingência estão sempre ligados.

A ligação entre risco e complexidade vai se dar no momento da redução da complexidade: para reduzir complexidade exige-se decisão, e decisão leva a risco. Neste caso, sobretudo, leva ao risco de desapontamento de expectativas. Somado a tudo isso, tem-se a contingência: a decisão tomada sempre poderia ter sido outra. Isto é, não há espaço para se falar na certeza quanto ao conteúdo de uma decisão jurídica, mesmo quando se quer falar em estabilização de expectativas. “Certeza jurídica, aqui, vai entendida enquanto

certeza de que uma decisão será tomada e não como antecipação do conteúdo da decisão” (Campilongo, 2011, p. 82). Esse esclarecimento é fundamental. Dessa forma, sendo um sistema composto por comunicações observadas a partir de um código, e considerando que o direito gira sobre o código direito/não-direito, seus programas serão toda a comunicação de expectativas, tanto cognitivas como normativas, que se façam necessárias para adjudicar a informação e possibilitar a tomada de decisão. Como um exemplo bem-sucedido de programação, pode-se citar a Constituição Federal, que traz tanto as expectativas cognitivas dos brasileiros como suas expectativas normativas, que são seus anseios positivados, representando um acoplamento privilegiado entre direito e política.

O problema com a Constituição Federal não está na Constituição em si, mas na sua falta de efetividade no que se refere a obrigações estatais e as interpretações ou “esquecimentos” que ocorrem dela quando da tomada de decisões judiciais. Em especial, por mais contraditório que pareça, pelos tribunais superiores brasileiros.

Assim, a decisão judicial, em um cenário de comunicações como enfrentamos atualmente, vem como uma redutora de complexidade. Nesta observação da decisão judicial como meio de redução de complexidade e estabilização de expectativas, não se pode esquecer que as duas únicas obrigatoriedades existentes no direito são em relação a ele mesmo e à decisão, e não em relação ao comportamento dos indivíduos, mas sim a estabilização de suas expectativas por meio desta obrigação de decisão.

Ocorre que o sistema do direito, em um país que se apresenta como democrático, mas no qual os direitos fundamentais previstos na Constituição Federal não são efetivados, em que há constantes escândalos de corrupção oriundos de diversas frentes e uma permanente quebra de confiança, acaba sendo refúgio para todo o tipo de desconsolo. Como se está em uma sociedade de muitas possibilidades – o que significa, paradoxalmente, que para alguns há poucas possibilidades –, surgem muitas frustrações, as quais não são bem assimiladas pelas pessoas. No entanto, as frustrações não

são bem assimiladas pelas pessoas desde sempre. O que mudou nos últimos anos é que, apesar da estrutura do sistema se manter, uma de suas organizações se modificou – até por força política – e se tornou mais acessível para todos. Além disso, os desapontamentos em muito vêm superando as realizações sociais.

Mesmo que a organização Poder Judiciário esteja abrindo-se para tomar decisões sobre as questões mais palpitantes do contexto social, muitas dessas decisões são tomadas por julgadores que não se abriram cognitivamente para as realidades que envolvem os novos problemas sociais. A dinâmica social que ressoa das comunicações não possibilita mais que a organização central do sistema do direito fique inerte às falhas da administração, mas claro, isso só será legítimo se ocorrer dentro do procedimento. Sendo o procedimento o coração (*cf.* Luhmann, 1980, p. 35), a base desta estrutura, mesmo que o julgador queira inovar, isso deve e só pode ser feito de forma a fazer sentido para um cidadão da democracia, sentido a ponto de que para ele fique claro porque aquela decisão judicial deve ser cumprida, e a resposta não poderá ser apenas “porque um juiz decidiu assim” (Webber, 2017, p. 380). Argumentos de poder, como esse, não podem se sustentar na democracia, e também não mantêm a própria democracia, que, nessa quadra da história, tem de ser vista como mais do que simplesmente apertar alguns botões e escolha entre candidatos a cargos. Esse tipo de entendimento é o que ocorria nos modelos sociais anteriores.

Portanto, a democracia não é estanque, ela não só evolui, mas precisa acompanhar a evolução da sociedade. Mas não é porque um Estado é denominado democrático que ele é efetivamente democrático. Isso, o modelo de direito autônomo já deixou transparecer. Em um país em que não há efetivação dos direitos fundamentais, há um Estado de Direito, mas não um Estado Democrático. Neste momento histórico, o importante é a institucionalização da democracia, e não a forma de Estado ou o regime de governo. A democracia é uma forma de sociedade e por isso se sobrepõe em primeiro plano a essa discussão.

Entrelaçando todos os aspectos que abordamos até o momento, dentro do ponto de observação que foi proposto, temos o tema do

poder. O poder é fonte de diversas satisfações e insatisfações. O poder é uma grande ferramenta para atrair frustrações. Embora outros sistemas também sejam detentores de poder, atualmente, as observações indicam que o direito é o que faz a melhor exploração do poder. Isso também se deve ao fato de que o direito é o sistema que decide sobre estas questões de quebra de confiança na política, outro sistema que “respira” poder. As corrupções políticas quebram a confiança social e geram instabilidade. Quando o direito passa a internalizar estes casos e decidi-los, aplicando ou não uma sanção, ele passa a demonstrar ainda mais poder nesta sociedade. Ou melhor, cria no imaginário social uma imagem de que tem mais poder do que qualquer outro sistema ou organização.

O Poder Judiciário realmente é visto como poder. Isso não acontece porque o sistema do direito quer tomar um papel de protagonista, mas porque ele é socialmente o sistema estruturado para a tomada de decisão. O código direito/não-direito é o que conduz as ações sociais. Ele não impede que atos ilegais sejam praticados, mas ele diz que aquela atitude, vista sob a ótica da legislação (política), é inadequada socialmente.

Efetivamente, para que se tenha credibilidade social, ou melhor dizendo, legitimação e validade, é o direito que tem que julgar e decidir sobre as corrupções que surgem no sistema da política. Não é uma questão de poder, embora o envolva, mas um requisito prévio para que o problema possa ter alguma possibilidade de solução real, e não apenas uma decisão. Estamos falando aqui de efetividade, e não apenas de julgamento.

Outrora, a sociedade passou por momentos conturbados no uso do poder e na tomada de decisão. Rapidamente, pode-se lembrar que houve períodos em que as decisões estavam nas mãos de uma única pessoa (como a igreja, os senhores feudais, os reis, os ditadores), e em outros isso era camuflado. Havia várias pessoas na cúpula do poder e decisão, mas estas pessoas eram escolhidas por questões puramente pessoais, como amizades e interesses, e não de competências, sem um processo legítimo e sem a noção de incluídos e excluídos.

Modernamente, surge a ideia de organização, de procedimentos legítimos e públicos para o preenchimento dos cargos. Então, passa a vigorar a noção de incluídos/excluídos, que agora apresenta um novo problema: mesmo que qualquer um possa ser membro de uma organização, nem todos podem exercer este papel. Ainda assim, mesmo havendo esta possibilidade, alguns poderão ser membros e outros não (*cf.* Rodríguez, 2008, p. 323).

Dependendo das comunicações projetadas dentro da organização, elas podem passar a se tornar centro de dominação e corrupção. As organizações são uma fonte de detenção de poder na sociedade. Não é à toa que a máfia é um dos notórios exemplos de organizações bem-sucedidas no mundo (*cf.* Saviano, 2009). Talvez, as organizações mais bem estruturadas de todas.

Atualmente, o direito e a política tratam as grandes quadrilhas como organizações criminosas, justamente por conta do seu trabalho de forma organizada, com escalões de gerenciamento e poder, e controle de ações de seus membros, de acordo com os interesses daquela organização criminosa. A diferença, neste caso, é que a exclusão por não atendimento às regras é uma decisão que implica a morte daquele membro, e não em uma exoneração ou afastamento remunerado.

Quem já teve a oportunidade de integrar uma organização, diferente de quem observa de fora, sabe do alto nível de personalização das observações, em particular das relacionadas a decisões (não apenas do Poder Judiciário, mas de qualquer organização). Existe uma personalização na observação que é feita, e também em relação ao que se observa. Há dependência entre a pessoa, organização e ator, e não é porque existe a organização que as pessoas só fazem o que esta organização quer. Ao contrário, os membros têm um nível de particularidade em suas observações.

Portanto, diante dessa constatação, parece que o que nos resta legitimamente a fazer em relação aos julgadores é que eles fundamentem e justifiquem muito bem as suas decisões judiciais. No entanto, não falamos aqui de qualquer mero argumento, mas da

necessidade de, em uma sociedade democrática, dizer claramente e detalhadamente o porquê de os argumentos de uma parte serem melhores e mais adequados do que o argumento da outra parte, trazidos naquele caso.

Talvez, para finalizarmos, nada melhor do que a parábola trazida por Nonet e Selznick, a qual parece trazer pontos de luz no quadro aqui exposto por nós em relação ao direito, à política, à sociedade e aos rumos da democracia brasileira. Vejamos. Em uma cidade da Índia viviam sete sábios cegos. Como os seus conselhos eram sempre excelentes, todas as pessoas que tinham problemas recorriam à sua ajuda. Embora fossem amigos, havia uma certa rivalidade entre eles que, de vez em quando, discutiam sobre qual seria o mais sábio. Certa noite, depois de muito conversarem acerca da verdade da vida e não chegarem a um acordo, o sétimo sábio ficou tão aborrecido que resolveu ir morar sozinho numa caverna da montanha. Disse aos companheiros: “Somos cegos para que possamos ouvir e entender melhor que as outras pessoas a verdade da vida. E, em vez de aconselhar os necessitados, vocês ficam aí discutindo como se quisessem ganhar uma competição. Não aguento mais! Vou-me embora”. No dia seguinte, chegou à cidade um comerciante montado num enorme elefante. Os cegos nunca tinham tocado nesse animal e correram para a rua ao encontro dele. O primeiro sábio apalpou a barriga do animal e declarou: “trata-se de um ser gigantesco e muito forte! Posso tocar nos seus músculos e eles não se movem; parecem paredes”. “Que palermice!”, disse o segundo sábio, tocando nas presas do elefante: “este animal é pontiagudo como uma lança, uma arma de guerra”. “Ambos se enganam!”, retorquiu o terceiro sábio, que apertava a tromba do elefante: “este animal é idêntico a uma serpente! Mas não morde, porque não tem dentes na boca. É uma cobra mansa e macia”. “Vocês estão totalmente alucinados!”, gritou o quinto sábio, que mexia nas orelhas do elefante: “este animal não se parece com nenhum outro. Os seus movimentos são bamboleantes, como se o seu corpo fosse uma enorme cortina ambulante”. “Vejam só! Todos vocês, mas todos mesmos, estão completamente errados!”, irritou-se o sexto sábio,

tocando a pequena cauda do elefante: “este animal é como uma rocha com uma corda presa no corpo. Posso até pendurar-me nele!” E assim ficaram horas debatendo, aos gritos, os seis sábios. Até que o sétimo sábio cego, o que agora habitava a montanha, apareceu conduzido por uma criança. Ouvindo a discussão, pediu ao menino que desenhasse no chão a figura do elefante. Quando tateou os contornos do desenho, percebeu que todos os sábios estavam certos e enganados ao mesmo tempo. Agradeceu ao menino e afirmou: “é assim que os homens se comportam perante a verdade. Pegam apenas numa parte, pensam que é o todo, e continuam tolos!” (cf. Selznick, 2010, p. 11).

Considerações finais

Ao longo dos anos, no cenário brasileiro, parece que o direito, por meio do Poder Judiciário, assume cada vez mais o protagonismo da tomada das decisões mais importantes da sociedade. Ele parece conseguir penetrar, adentrar e entranhar-se nos mais amplos aspectos da vida social. Isso tem levado a aplausos e a muitas críticas. A constância e inconstância. Instabilidade e riscos. Normalmente, tudo isso é justificado com a pretensão de “evolução” de “afirmação democrática” e “necessidade de adequação social”.

Ao longo dessas páginas, na perspectiva de diferentes autores, foi-nos possível observar que, embora sempre se tenha uma expectativa de mudança positiva da sociedade, por meio do direito e da política, isso nem sempre ocorre. No mais das vezes, temos boas propostas teóricas apresentadas, alguns discursos motivadores e o sempre tão pregado fortalecimento da democracia. Entretanto, muitas vezes, as observações da realidade social a nossa volta demonstram que as propostas teóricas ou os discursos foram corrompidos ou, pior, já estavam embasados em subterfúgios de convencimento de massa.

Caminhando de uma observação entre modelos de direito repressivo, autônomo e responsivo, parece-nos que pouco do grande cerne foi modificado. As relações entre direito e política, entre governantes e julgadores não parece ter se transformado tanto assim.

Talvez, seja uma ilusão social – necessária – pensar que o modelo atual sustenta o nosso anseio democrático idealizado. Talvez, estejamos agindo como os seis primeiros sábios da parábola do elefante.

Afinal, o que a aposta em um sistema que joga todas as suas fichas na decisão judicial, uma decisão judicial muitas vezes anêmica de fundamentação, pode render? Qual o horizonte que visualizamos a longo prazo para a efetivação de direitos fundamentais e, com isso, fortalecimento da democracia?

Como já referido em outros trabalhos, talvez seja o momento de recuarmos as apostas e questionarmos mais antes de jogarmos nossas expectativas no Poder Judiciário e na decisão judicial. Talvez seja necessário pensarmos o quanto essa aposta ainda pode satisfazer o ciclo de comunicações emanadas na sociedade brasileira. Talvez, mais do que isso, devemos retornar a bases mais antigas, entre elas, o aprendizado, que vem de maneira mais tímida sendo apresentado desde o primeiro modelo de direito e sociedade trazido nesse trabalho.

Assim, para encerrar, devemos lembrar que o aprendizado é a base da modificação, e isso não é diferente com as decisões judiciais, elas precisam proporcionar aprendizado. E esse aprendizado está diretamente relacionado à manutenção da própria democracia efetiva. Não sejamos pretensos sábios que percebem apenas partes isoladas do cenário político, jurídico e social só Brasil!

Referências

- CAMPILONGO, Celso Fernandes. *O Direito na sociedade complexa*. São Paulo, Saraiva, 2011a.
- CAMPILONGO, Celso Fernandes. *Política, sistema jurídico e decisão judicial*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- ENGELMANN, Wilson; WEBBER, Suelen da Silva. “Qualquer semelhança não é mera coincidência”, *Revista de direito do consumidor – RDC*. São Paulo, ano 23, n.95, p.311-48, set./out. 2014.
- GÓMEZ-JARA DÍEZ, Carlos. *Teoría de sistemas y derecho penal: culpabilidad y pena en una teoría constructivista del derecho penal*. Lima: ARA, 2007. p.471-526.
- LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Trad. de Maria da Conceição Côrte Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Trad. Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana, 2002.
- LUHMANN, Niklas. *Poder*. Rubí: Anthropos: Universidad Iberoamericana; Santiago (Chile): Instituto de Sociologia. Pontífica Universidad Católica de Chile, 2005.
- LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Herder, 2007a.
- LUHMANN, Niklas. *Teoría política en el Estado de bienestar*. Madrid: Alianza, 2007b.
- MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Atenas, 2005.
- ROCHA, Leonel Severo. “O sentido político da ‘Teoria Pura do Direito’”. In: *Revista sequência: estudos jurídicos e políticos*. Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC, n.9, v.5. 1984.
- ROCHA, Leonel Severo. “A democracia em Rui Barbosa”. In: *Revista sequência: estudos jurídicos e políticos*. Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC, n.32, v.17, 1996.

ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia jurídica e democracia*. 2. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

RODRÍGUEZ MANSILLA, Darío; OPAZO, María Pilar. *Comunicaciones de la organización*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile: Alfaomega Grupo, 2008.

SAVIANO, Roberto. *Gomorra: a história de um jornalista infiltrado na violenta máfia napolitana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

SELZNICK, Philip; NONET, Philippe. *Direito e sociedade: a transição ao sistema jurídico responsivo*. Trad. Vera Pereira. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

WEBBER, Suelen. *Decisão judicial e estabilização social: legitimação pelo procedimento na sociedade complexa*. Curitiba: Juruá, 2017.

Sobre os autores

(apresentação em ordem alfabética)

Adriana Mattar Maamari - Professora de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro dos Programas de Pós-Graduação Profissional em Filosofia e em Educação da UFSCar. Doutora em Filosofia pela Université Paris Ouest Nanterre la Défense e pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela USP. Bacharela em Filosofia pela USP e em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

André de Paiva Bonillo Fernandes - Doutorando em Filosofia na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/UNIFESP), mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), pós-graduado em Direito Público, graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Franca. Professor universitário dos cursos de Direito do Centro Universitário da Fundação Educacional de Guaxupé (UNIFEG) e das Faculdades Integradas Libertas.

Bruno Costa Simões - Pesquisador de Pós-doutorado (PNPD/CAPES) e colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e bacharel em Filosofia pela USP. Atuou como professor de Pensamento Crítico e Ética do Insper e como professor substituto na UnB.

Christina Miranda Ribas - Professora de Filosofia do Direito na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Pesquisadora do CNPq. Doutora em Direito pela Universidade de São Paulo. Mestre em Direito pela USP e bacharel em Direito pela UEPG.

Douglas Ferreira Barros - Professor de Filosofia da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do PPG em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Doutor e Pós-doc em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Participou de *stage de doctorat* na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/Paris). Email: douglasfbarros@gmail.com

Gilberto Tedeia - Bacharel, licenciado, mestre e doutor em Filosofia pela FFLCH-USP, bacharel em Ciências Políticas e Sociais pela Escola de Sociologia Política, bacharel em Direito pela UMC. Professor Adjunto II no Departamento de Filosofia e no PPG-FIL da Universidade de Brasília (UnB). Membro do GT Filosofia e Direito, um dos coordenadores do Grupo de Ética e Filosofia Política da UnB, dentre outros. E-mail: praticaradical@gmail.com.

Karla Pinhel Ribeiro - Professora de Filosofia e Ciência Política do Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Ex-Consultora da Organização das Nações Unidas (ONU). Pesquisadora da Rede Brasileira de Pesquisa em Operações de Paz (REBRAPAZ).

Luiz Paulo Rouanet - Bacharel, mestre e doutor em Filosofia pela FFLCH-USP. Publicou *Rawls e o enigma da justiça* (São Paulo: Unimarco, 2002), *Paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo* (São Paulo: Loyola, 2010). É professor Adjunto IV pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Atual coordenador (2020-2022) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSJ.

Marco Antônio Sousa Alves - Professor Adjunto de Teoria e Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela UFMG, com estágio doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-

Paris). Mestre em Filosofia e bacharel em Direito e em Filosofia pela UFMG. Realizou estágio de pós-doutorado como bolsista PNPd/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG (2014-2017).

Maria Cecília Pedreira de Almeida - Professora Adjunta de Ética e Filosofia Política da Universidade de Brasília (UnB). Doutora e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Interessa-se sobre as múltiplas imbricações entre o direito e a filosofia, investigando sobretudo as noções de tolerância e direitos humanos na modernidade.

Narbal de Marsillac - Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Possui bacharelado em Ciências Jurídicas e Sociais, mestrado e doutorado em Filosofia. Foi professor visitante na Université Laval, Québec, Canadá e no Massachusetts Institute of Technology (MIT), Estados Unidos. Desenvolve pesquisa em retórica, ética, política e psicanálise. Atualmente, é presidente da Sociedade Brasileira de Retórica-SBR (2019/2020).

Patrícia Carvalho Reis - Doutora e Mestre em Filosofia na linha Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Foi bolsista da Fapemig no Memorial Padre Henrique de Lima Vaz na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

Ricardo Monteagudo - Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2003). Realizou entre 2008 e 2009 um estágio de Pós-Doutorado na Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne. Professor Assistente Doutor II da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Trabalha na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, sobretudo em torno da obra política de Rousseau e seus interlocutores, e alguns autores e temas modernos,

como Espinosa e os contratualistas, e contemporâneos, como Althusser, Foucault e tecnopolítica.

Rolf Nelson Kuntz - Professor Livre-Docente de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Atua na área de Teoria das Ciências Humanas, Ética e Filosofia Política. Doutor, Mestre e Bacharel em Filosofia pela USP. Especialista em Administração pela Fundação Getúlio Vargas (FGV-SP).

Rosângela Almeida Chaves - Mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Graduada em Comunicação Social pela UFG e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). É autora do livro *A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt* (Cânone Editorial/Editora da UCG, 2009). É professora universitária, jornalista e pesquisadora.

Suelen da Silva Webber - Doutora em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Mestre em Direito Público pela Unisinos e bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Ex-Juíza Leiga e Conciliadora Criminal nos Juizados Especiais. Advogada. Pesquisadora. Membro do grupo de pesquisa Direito e Filosofia e do Grupo Jusnano. Professora Universitária. Coordenadora do Projeto Salões de Cultura em Caxias do Sul.

Wilson Levy - Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Realizou estágio de pós-doutoramento em Urbanismo na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Diretor do programa de pós-graduação em Cidades Inteligentes e Sustentáveis da Universidade Nove de Julho (Uninove). E-mail: wilsonlevy@gmail.com.

