



POLÍTICA PRÁTICA

**EVERTON MACIEL
SERGIO CORRÊA
TIARAJU ANDREAZZA**
(ORGANIZADORES)

Sergio Fernando Maciel Corrêa
Tiaraju Molina Andreazza
Everton Miguel Puhl Maciel
(Orgs.)

POLÍTICA PRÁTICA

Macapá
UNIFAP
2020

Copyright © 2020, Autores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira

Vice-Reitora: Prof.ª Dr.ª Simone de Almeida Delphim Leal

Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis

Pró-Reitora de Planejamento: Msc. Luciana Santos Ayres da Silva

Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento

Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof.ª Dr.ª Elda Gomes Araújo

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.ª Dr.ª Amanda Alves Fecury

Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá

Madson Ralide Fonseca Gomes

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá

Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Ana Flávia de Albuquerque, Ana Rita Pinheiro Barcessat, Cláudia Maria Arantes de Assis Saar, Daize Fernanda Wagner, Danielle Costa Guimarães, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Janielle da Silva Melo da Cunha, João Paulo da Conceição Alves, João Wilson Savino de Carvalho, Jose Walter Cárdenas Sotil, Norma Iracema de Barros Ferreira, Pâmela Nunes Sá, Rodrigo Reis Lastra Cid, Romualdo Rodrigues Palhano, Rosivaldo Gomes, Tiago Luedy Silva e Tiago Silva da Costa

C823p

Política Prática / Sergio Fernando Maciel Corrêa, Tiaraju Molina
Andreazza e Everton Miguel Puhl Maciel (organizadores) - Macapá:
UNIFAP, 2020.

344 p.

ISBN: 978-65-990110-0-9

1. Política. 2. Direito. 3. Sociedade. I. Everton Miguel Puhl Maciel.
II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD 320

Capa e contracapa: Douglas Dilly Both, com foto Austrian Parliament Athena

Diagramação: Fernando Castro Amoras



Editora da Universidade Federal do Amapá

www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br

Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos organizadores. É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte. As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	05
A POLÍTICA DOS SEM-EDUCAÇÃO: PLATÃO CHAMADO DE VOLTA À CAVERNA	07
Cesar de Alencar	
LIBERALISMO E CONSERVADORISMO NAS REDES SOCIAIS: BESOUROS EM CAIXAS	43
Celina Alcantara Brod	
REDUZINDO AS DESIGUALDADES SOCIAIS: AS CAPACIDADES NA MANUTENÇÃO DA SEGURANÇA HUMANA	65
Rodrigo Reis Lastra Cid	
O “ESTATUTO DO DESARMAMENTO” COMO TRIPÉ IMPEDITIVO DO DIREITO DE SE DEFENDER: UMA ANÁLISE LIBERAL, LEGAL E COMERCIAL	97
Everton M. P. Maciel e Tiaraju Andreazza	
EMERGÊNCIAS E PROVENIÊNCIAS DA BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT	125
Rodrigo Diaz de Vivar y Soler e André Dias	
A CONSTITUIÇÃO GENEALÓGICA DE UMA SUBJETIVIDADE ÉTICO-POLÍTICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT	147
Sergio Fernando Maciel Corrêa	
DA RESISTÊNCIA À DESOBEDIÊNCIA: UMA INTRODUÇÃO DE UM DIREITO POLÍTICO	167
Lucas Duarte Silva	
POLÍTICA E CULTURA: DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS	189
Sônia Schio	

ELOGIO DA POBREZA E CRÍTICA AO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO	207
Daniel Arruda Nascimento	
O GOVERNO DA EDUCAÇÃO E A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: A EDUCAÇÃO COMO PROBLEMA POLÍTICO NO DEBATE ENTRE O LIBERALISMO E O COMUNITARISMO	227
Marcos Rohling	
POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO Y MUJERES LESBIANAS	257
María José Clavo Sebastián, Olaya Fernández Guerrero , Remedios Álvarez Terán e María Ángeles Goicoechea Gaona	
THE MORAL CRISIS: THE RESPONSIBILITY OF MANAGERS OF FINANCIAL INSTITUTIONS AND THE ARGUMENT FROM INEVITABILITY	287
Ramiro de Ávila Peres	
LA DÉSIGNATION DES PARTIS POLITIQUES. LE CAS DE LA TUNISIE APRÈS LE 14 JANVIER 2011	309
Hela Saidani	
ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE VERDADE, POLÍTICA PRÁTICA E <i>FAKE-NEWS</i>	325
Tiziana Cocchieri	

APRESENTAÇÃO

A presente obra apresenta um percurso teórico e prático, entrecruzando temas e autores que são imprescindíveis para a reflexão e a ação na contemporaneidade. Dotada de uma vitalidade que permite ao pensamento deter-se nos mais diversos campos: filosofia, política, religião, economia, educação e comunicação, para apontar alguns, extrai daí os aspectos que possibilitam à filosofia exercitar sua vocação mais marcante: a vocação para a prática.

É com esta intenção fundamental que as tradições filosóficas são acompanhadas pela leitura da realidade atual, enriquecendo e alimentando os múltiplos caminhos do trabalho teórico. Teoria e prática são, assim, os pontos conexos deste livro.

Pode-se considerar este trabalho, ainda, um esforço para promover o diálogo entre diversos ramos do conhecimento e áreas da prática acadêmica e reflexiva, ultrapassando os limites interpretativos desta ou daquela escola de pensamento. O que se encontra, no início, meio e fim, é uma genuína atividade de expansão da reflexão e da prática filosófica, forçando-as a olhar para a realidade e redimensionar sua atuação.

Outro aspecto importante com o qual se depara na leitura dos textos que compõem este livro é a sua forma e estilo. Nele encontramos a preocupação com o contexto da prática reflexiva, situando temas e problemas que ampliam as perspectivas e nos remetem ao mundo no qual nos vivemos. Da experiência *do* mundo à experiência reflexiva *sobre* o mundo, não se subtrai ao embate sempre possível com os críticos e, ao mesmo tempo, encontra na crítica um pressuposto e uma dinâmica incontornável em um trabalho de semelhante fôlego.

Os organizadores da obra tiveram, desse modo, a atenção e o cuidado de circunscrever os âmbitos de competência teórica de cada colaborador, mantendo, inclusive em língua original, as contribuições internacionais.

Com este livro os leitores hão de se deparar com uma contribuição altamente significativa para a reflexão atual, que enriquecerá seu repertório

intelectual, além de situá-los no horizonte universal e, ao mesmo tempo, circunscrito, que é o mundo atual: global e local, munidos de um exame acurado e revitalizado, seja pela linguagem utilizada, seja pela escolha dos problemas que assinalam, analisam e criticam.

Prof. Dr. Mauro Cardoso Simões
Trivoli, Roma, novembro de 2019.

A POLÍTICA DOS SEM-EDUCAÇÃO: PLATÃO CHAMADO DE VOLTA À CAVERNA

Cesar de Alencar¹

“Precisamos de uma segunda educação para acostumar nossos olhos à nobre reserva e à quieta grandeza dos clássicos” (Leo Strauss, *On Tyranny*).

Prólogo: uma caverna toda nossa

Vimos que as eleições de 2018 se esforçaram para indicar um novo rumo para a política do país, fora do eixo PSDB-PT que governou a maior parte dos anos que se seguiram à abertura democrática em 1985. Com as incertezas que rondam toda novidade, pela incapacidade de se aplicarem réguas e conceitos até então hegemônicos para aferir resultados e fazer previsões que fogem ao âmbito no qual floresceram, uma delas não deixa de ressoar preocupante na exata medida em que os gritos aumentam os descontentamentos, transformando-os em repúdio e em sugestão de eliminação. Gritos que poderiam corresponder a qualquer tema do recém-concluído debate eleitoral – mas me pronuncio aqui quanto à educação. O governo eleito ventilou a bandeira da educação como prioridade nacional, uma prioridade que aparece travestida por uma ideia de purgar e expelir do cenário escolar certa postura de ensino rotulada de “doutrinação”, de cunho esquerdista, alimentada por ideais comunistas. A essa postura, pretendeu-se opor um programa de uma “escola sem partido”, dedicado a ensinar mais português e matemática, e menos ideologia de gênero e rebelião estudantil. Os professores, postos no centro da batalha cultural pela autonomia do ensino, só puderam receber dos holofotes o mesmo velho tributo a eles oferecido – não no sentido honroso de tributo, mas em sentido negativo, ao taxar mestres como indignos do valor que nunca tiveram

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica (UFRJ); professor adjunto da Universidade Federal do Amapá. E-mail: cescama@gmail.com.

por aqui.

É claro que o ensino escolar está na UTI de um hospital sem verbas e no extremo das condições para salvar alguém. Os testes insistem em comprovar essa situação lamentável². No caso da educação, dizem alguns, o problema não parece estar na falta de verbas, mas na sua má administração. Sem pretender navegar por mares turbulentos como os do repasse de verba pela administração pública – que depende, fundamentalmente, não de dinheiro e sim de prioridades –, é preciso refletir sobre o que tem sido o objetivo almejado junto às instituições de ensino. Na questão do ensino, o centro convergente das ações e das políticas educativas são as universidades. A ideia de universidade esteve no centro de diversos debates ao longo dos anos³, e numa época em que a academia volta a concentrar em si o alvo da revolta social, faz sentido resgatar sua natureza e seu valor para uma geração que dá mostras de haver perdido algo pelo caminho. Sobretudo quando se entende que a causa dos sucessivos péssimos resultados dos nossos alunos em exames internacionais deriva de determinada inclinação de esquerda nas escolas: basta ver que nenhum dos nossos direitistas raivosos defenderia ser a China, país que ocupou os primeiros lugares no último exame Pisa, um território de ideologia conservadora.

O problema do brasileiro, já ilustraram Lima Barreto e Machado de Assis, está no apego ao utilitarismo do diploma, ao status social e à aparência de saber – em termos filosóficos, diríamos: um problema de sofística. Platão e Aristóteles, os dois maiores filósofos da antiguidade clássica, foram adversários ferrenhos dos chamados sofistas, denunciando-os por possuírem um saber aparente, pelo qual aparentam saber. Policarpo Quaresma, ao manter em casa estantes repletas de obras, sofria a zombaria dos que viam sua febre por livros como uma impropriedade – “Nem é bacharel”, diziam. O que conta é os títulos, a fixação pelas profissões de doutor atribuídas exclusivamente a médicos, engenheiros e advogados, reconhecidas pela folha de papel pendurada na parede como sinal de sentido para

² Para os resultados registrados pelo Teste PISA para os estudantes brasileiros, bem abaixo dos índices médios da OCDE, ver site do INEP/MEC (última consulta: 20 de abril de 2019).

³ Além dos esforços que serão citados a partir da obra de KANT (1993) e de NEWMAN (1996), ver também SANTOS (1989), CARPEAUX (1999), CHAUI (2001), ROHDEN (2002).

a vida. São essas exatamente as lições do pai ao filho em *Teoria do Medalhão*: para ser bem-sucedido, é imprescindível evitar as ideias próprias e toda atividade independente do intelecto. É preciso mergulhar na multidão para se distinguir. A ironia, ironicamente falando, deve ser evitada, porque favorece a imaginação e não é muito bem vista socialmente.

É de fazer rir de chorar, ou de chorar de rir. Riríamos mais, se não fosse a nossa tragédia. Porque é assim que ainda hoje se procura status e distinção social. O diploma é apenas a carta de alforria, e nem bem o sujeito se livra dos livros moribundos e das escritas penosas, põe-se a respirar o ar menos denso dos programas de TV e dos vídeos de internet, com ares de intelectual. Essa nossa tragédia é tão essencial que se está ratificando-a muitas vezes quando se deseja enfrentá-la. É o caso da aura divina dos que lutam pela ‘pureza’ do ensino nas escolas. Naturalmente, há claro pendor para a esquerda na maior parte daqueles que ensinam em universidade na área de humanas – um problema porque, dizem, contamina a formação dos futuros professores que atuarão nas escolas de todo o país. Chamou-se a isso de doutrinação, quando na verdade o que se dá em alguns casos é o silêncio face a um pensamento diverso. É de se notar, porém, que um docente seja incapaz de ocultar de seus alunos aquelas variadas correntes que podem existir acerca de determinado tema, a menos que o aluno esteja completamente passivo em sua ação educativa. O verdadeiro problema das escolas não é uma suposta doutrinação enquanto promotora da prevalência de uma forma de pensar em contexto escolar, e sim a prevalência de umas poucas perspectivas enquanto derivada da redução ou da ausência de participação do aluno na dinâmica de sua educação.

Visto que nas Ciências Humanas – pode-se dizer nas demais também, em certa medida – nunca houve plena isenção de pontos de vista por parte do estudioso, lidar com a formação de conhecimento sem mencionar as teses e as teorias conflitantes e antagônicas é, por certo, fugir da realidade: é produzir um saber aparente que no mais só aparenta saber. Isso é privar o pensamento de sua própria matriz de realização, posto que pensamos sempre por contrastes e por oposições conceituais. O ensino universitário,

antes de tolher, deve abarcar e universalizar⁴. No entanto, o protagonismo da formação e da educação tem de estar no aluno, em seu interesse e desejo pelo saber de fato. A falta de apreço do brasileiro pelo conhecimento é a razão última de se delegar a verdadeira resolução do problema ao mero uso da força. Pretender por meio de leis coibir docentes é continuar a nutrir a lógica do descaso e da falta de empenho pela educação. Porque a lei é recurso coercitivo a ser imposto quando o discurso é falho e infundado, incapaz de persuadir. A cultura da lei entre nós tornou-se apelo à autoridade, que nos impede de alcançar autonomia e autossuficiência, em sentido aristotélico. Em suma, é aparência de justiça, porque distante de sua justificação humana.

Vivemos na terra das aparências. Foi Platão quem nos indicou o princípio antropológico que faz corresponder alma e cidade – em um tipo de analogia que amplia nossa visão da alma ao passo que aprofunda nossa visão da cidade. Dito de outro modo – para ser possível entender o tipo de alma que temos e o modo de educá-la, é preciso tornar a si mesmo uma cidade, a fim de fazê-la melhor compreendida e governada. O próprio processo de realizar essa analogia é já instrumento de educação. Mas sendo tarefa da filosofia a elaboração desse princípio, não caberia a ela orientar as almas e as cidades? Kant tinha razão em mostrar que as universidades só alcançarão seu valor se a Filosofia deixar de ser *inferior* face aos demais saberes⁵. Contra uma cultura de sofista, que se nutre com aparências e formalidades sem vida, faz-se urgente o esforço de reorientação filosófica para a educação, esforço que apresenta a formação da alma e do intelecto como o que há de mais importante.

O problema do ensino no Brasil encerra, portanto, um problema de falta de educação. Nem sempre o ensino educa, mas toda educação ensina, e a perda dessa distinção dificulta a apreensão da nossa crise fundamental: o apreço pela formalidade do ensino e o descaso pela formação educativa. Por isso, a camada conservadora da sociedade viu-se induzida recentemente a uma revolta contra todo o sistema de ensino, preferenci-

⁴ Cf. SANTOS (1989, p. 49ss) e CARPEAUX (1999, p. 211ss).

⁵ KANT, 1996, p. 22-24.

almente o público, e acima de todos o das universidades, por interpretá-los como a causa da sua situação atual. Vistas como antro de doutrinação, pretende-se destruí-las para assegurar o alvorecer de uma cultura mais sadia. Por essa razão, permitiu-se imaginar que através da política e da legislação se conseguirá mudar as almas. Isso é completamente sem razão – a política dos sem-educação é incapaz de enxergar o alvo, e por não o enxergar bem, corre o risco de pôr a perder o pouco que já foi conquistado. A oportunidade, no entanto, é alentadora: passou da hora de a universidade tomar para si, outra vez, o protagonismo intelectual e filosófico, o apreço pelo conhecimento como instrumento para a convivência profícua entre as ciências, “que forja um hábito filosófico da mente”⁶.

O hábito filosófico que conforma a verdadeira educação foi, pela primeira vez, desenvolvido em Platão. É no autor de *A República* que encontramos, ainda, o modelo pelo qual a alma filosofa com o intuito de vencer as sombras da caverna em busca da verdadeira realidade. Precisamos, pois, ouvir Platão. Não raro, porém, suspeita-se de preciosismo pela tradição ou de especulação anacrônica toda vez que um filósofo antigo serve ao exercício de reflexão sobre conceitos e atitudes que são os do tempo atual. Esse tipo de suspeita historicista nega, em verdade, o valor devido ao pensamento ao encerrá-lo nas circunstâncias em que floresceram, sem ter em vista a universalidade de sua elaboração. Não será aqui o meu caso. Nada mais impróprio à reflexão filosófica do que se deixar induzir por apelos do momento quando deve, antes, seguir o caminho até o essencial – por certo a única esperança de restabelecermos uma convivência mais humana.

O que há fora da caverna: a educação filosófica como um *aprender a ver*

Sempre me surpreendi com a força pela qual o texto de Platão é capaz de mostrar mais do que vai dito em seus Diálogos. Quem acha que a *Apologia de Sócrates*, por exemplo, é apenas o discurso de defesa do filósofo

⁶ Cf. NEWMAN, 1996, Part I, Discourse III.4.

condenado, não entendeu o texto nem a proposta platônica. Mostrar é, antes de qualquer demonstração⁷, a melhor maneira para ativar a inteligência, que se nutre não de raciocínios, como a razão, mas de intelecções – uma espécie de visão do que não é visível pelos olhos, um modo de ver que transcende a própria visão, similar ao terceiro olho dos hindus, instrumento para alcançar a essência das coisas. Para inteligir o real, contudo, é preciso o concurso da razão, como um caminho prévio na direção do que realmente importa. Heráclito já dizia que ao filósofo era necessário investigar muitas coisas, o que é diferente de justificar e incentivar o aspecto erudito e quantitativo do saber, mas antes o seu traço qualitativo⁸. É da qualidade do saber mostrar o *Lógos* que a tudo governa. Levar-nos a inteligir a realidade por meio de um tecido de palavras que joga com nosso modo de ver é, de modo sintético, o propósito de Platão no seu esmero em tecer diálogos com as gerações posteriores.

Foi ele tão bem-sucedido em estabelecer esse acesso a nós que até hoje seus textos são lidos e estudados com tamanha admiração e enorme apreço, por vezes nos fazendo esquecer de que estamos lidando com obras milenares. São palavras de uma força impressionante. Qual o segredo? – a pergunta poderia sugerir, de improviso, considerações quanto ao estilo e à linguagem do autor. A melhor indicação de resposta, no entanto, deve seguir na direção do que não está propriamente dito. Somos herdeiros de uma soberania da escrita que ganhou hegemonia a partir da invenção da imprensa e que se vincula, dizia Henri Marrou⁹, a uma cultura de escriba, à certa filologia instaurada em intérprete do mundo, e que considera o texto a expressão máxima do pensamento. Nada mais avesso a Platão que a insuspeita soberania do texto – exatamente para ele, o grande filósofo escritor.

O primeiro grande filósofo escritor não vê o texto como mais importante. O que soa contraditório aqui se elucida pela seguinte reafirmação:

⁷ A relação lógico-conceitual que opõe *mostrar* e *demonstrar* foi trabalhada com propriedade pela obra de Santos (2016).

⁸ “Pois é preciso aos homens, que são amantes da sabedoria, investigarem muitas coisas” (DK Fr. 31, tradução nossa). Ver COSTA (2002) e MONDOLFO (2007).

⁹ Cf. MARROU (1973), p. 10ss.

antes de qualquer coisa, nosso autor é filósofo. E filosofia, já havia ensinado aquele que foi o seu mestre e de muitas almas, não se faz sem a presença real do outro, do interlocutor, do olhar daquele que nos acompanha em diálogo porque é a ele que o discurso se dirige. Escrever é apenas um meio para reproduzir a dinâmica que o encontro com Sócrates proporcionava. Não havia motivo melhor para Platão ter escrito Diálogos. A razão expressiva é posta sempre no devido movimento, naquele percurso da argumentação que faz chocarem-se constantemente entre si as noções conflitantes, num *día-lógos* que seduz a alma em conversa com o leitor, no intuito de, pela amizade e pela franqueza do olhar, realizar a educação: verem juntos aquilo que nenhum *lógos* pode dizer totalmente. Um convite para ver juntos – eis o sentido mais exemplar do processo de educação oferecido pela filosofia desde Sócrates, e pela escrita filosófica digna desse nome.

A obra magna de Platão acerca do tema da educação é igualmente a obra mais decisiva acerca dos pontos centrais de sua proposta filosófica. Pela boca do Sócrates narrador, o filósofo escritor elabora em *A República* uma orientação política cujo interesse está em pôr a descoberto, bem ao centro, a necessidade inalienável da educação da pessoa humana¹⁰. A cidade construída pelo discurso platônico, diz-nos o texto, nunca fora encontrada em lugar nenhum – dela talvez seja possível fazer “um paradigma no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo”¹¹. Não tardaram a ler, com isso, uma intenção utópica na proposta platônica, do tipo da que foi realizada por Thomas More – quando o enfoque do texto aponta, antes, para o esforço de se oferecer à alma um modelo, raiz de toda educação. Antes de se encarar o texto de *A República* como tratado de teoria da política, motivação de muitas leituras grosseiras como a de Popper¹², é preciso tomá-lo como um instrumento de educação, como um *paradeigma*. A educação para os gregos era tarefa de exemplo bem mais que de teoria – e já aqui há um problema, porque o

¹⁰ A centralidade da questão educativa foi já ressaltada pelos mais brilhantes ensaios sobre a obra platônica, dos quais destaco os de Friedländer (1989) e de Voegelin (2015).

¹¹ PLATÃO, *A República*, IX 592b.

¹² POPPER (1974).

termo em grego que forma o nosso termo ‘teoria’ possui em alto grau um sentido de observação e de contemplação, sentido que todo bom exemplo provoca. ‘Contemplar’ em grego se diz *theoreîn*, um verbo próprio para a ação de assistir aos jogos olímpicos ou espetáculos teatrais, aquilo que era visto e contemplado no *théatron*. Ser espectador é poder testemunhar com os próprios olhos aquilo que acontece à sua frente. A *theoría*, nesse sentido, é o resultado ou a resultante da visão obtida, do testemunho do olhar, da comprovação por meio dos sentidos. Qualquer exemplo ou modelo, em grego *paradeígma*, pressupõe um contemplar e comprovar, uma *theoría*.

Reformulemos, pois, a frase anterior e digamos agora: a educação para os gregos era o propósito de se orientar pela contemplação do melhor bem mais do que se deixar conduzir passivamente por aquilo que os olhos veem. Foi por isso que Homero educou toda a Grécia, segundo a famosa sentença conservada de Xenófanes¹³, pois o exemplo dos heróis inspirava a alma dos mais jovens a aspirarem à virtude e à nobreza de caráter. Não há, no pensamento grego, esta separação que hoje temos entre estética e ética, do mesmo modo que não há separação entre ética e política. É por esse motivo que os heróis e deuses épicos são os parâmetros segundo os quais os homens gregos buscavam sua excelência, uma *areté* que se realizava no ideal *kalós k’agathós* (o belo e bom, nobre e valoroso). Ser *arístos* era seguir a trilha de deuses e de heróis. Educar, em suma, se fundamentava em uma clara imitação de modelos valorosos¹⁴.

Sócrates, em outro Diálogo de Platão, procurou indicar que seu processo de educação filosófica se deu deste modo: por muito tempo, esteve admirado dos homens que se propunham a explicar com palavras as coisas da realidade, até que se deu conta de que as explicações eram tão diferentes e contraditórias entre si que, na verdade, não havia mais certeza alguma sobre o que era de fato real. Os diversos modelos de excelência no saber haviam despertado em sua alma o desejo em superar aquelas opiniões contraditórias, como muito se via em tribunais e assembleias. Pois na

¹³ Cf. Fr. 9 DK: *ἐξ ἀρχῆ καὶ Ὁμηρον ἔπει μεμαθήκασι πάντες...*; “pois desde o início todos aprenderam com o que disse Homero...” (ver KIRK, 1994).

¹⁴ É ARISTÓTELES quem nos indica esse caráter educativo presente na imitação desde a mais tenra idade; ver *Poética*, 1448b-5.

falta de uma opinião certa, como saber de fato que se sabe? Nesse instante, Sócrates empreendeu a dita “segunda navegação”, um percurso feito não em direção às coisas, e sim em direção ao discurso¹⁵. Um percurso que não tomaria a passividade do olhar como guia, e sim o desejo em desvendar por que certas coisas são de um modo e não de outro; por que, afinal, há algo que se mostra como sendo melhor do que outro, mais evidente e mais inteligível do que outro.

Estranho pensar que Sócrates, ao constatar a discordância de opiniões entre os homens mais sábios, não tenha se dirigido, como um Husserl diria, “às coisas mesmas”. O que significa esse percurso em direção ao discurso? Sócrates o explica como uma estratégia de visão: olhar as coisas mesmas seria como olhar na direção do sol, e o receio é que a alma acabe cega. O discurso, desse modo, serve como espelho, um reflexo da realidade das coisas, sendo por meio dele possível ver a luz soberana do sol sem cegar-se com a empreitada. Olhar para o discurso não é olhar por meio do discurso, como a leitura *kantianamente* sugestiva de Paul Natorp pôs em destaque¹⁶: o que Sócrates indica como método é considerar o discurso como reflexo do real – e por ser o discurso algo que nos é próprio e natural, devemos estudá-lo para encontrarmos a verdadeira natureza das coisas que não somos, mas que nos impõem à vista.

É igualmente uma estratégia de visão aquilo que Sócrates adotará em *A República*: diante do desafio lançado pelos interlocutores para que ele defenda o valor e a importância de ser justo, o filósofo se propõe a analisar uma escala aumentada da justiça, para que seja possível contemplá-la de um modo mais satisfatório ou mais legível. E a expressão é essa mesma: é preciso *ler* a justiça na cidade antes de lê-la nos homens individualmente, pois sendo a cidade um homem ampliado, em maior escala, a leitura torna-se favorecida quando feita em letras maiores¹⁷. O próprio Sócrates zomba de sua condição limitada: incapaz de enxergar bem, ler em

¹⁵ Ver PLATÃO, *Fédon*, 99c-d.

¹⁶ NATORP, 2012, p. 96ss.

¹⁷ Platão aqui, obviamente, se fundamenta num princípio de correspondência entre alma e cidade que se imiscui de maior aprofundamento pelo recurso estilístico da atribuição de leitura e da facilidade de ler (PLATÃO, *A República*, 368d).

maior escala favorece sua contemplação, sua *theoría*. Se ela puder situar-se no céu, ainda melhor: a amplitude e a regularidade do espaço celeste favorece a visão de quem pouco enxerga coisas tão pequenas quanto a justiça e injustiça na alma humana. É latente aqui a ironia dessa indicação: como bom leitor de Heráclito, Platão sabia que a alma humana era uma imensidão que escapa ao *lógos* que nela mesma habita. O caráter inteligível da justiça na alma só se deixa captar por uma estratégia que pretende visualizar a essência como estátuas forjadas diligentemente – através do *lógos*.

Sócrates, filho de escultor, não se exime da dificuldade em fazer ver tais estátuas do justo e do injusto. Mas em *A República* só podemos acompanhar a obra de seu discípulo, Platão, o escultor de *lógoi*. É Platão quem põe na boca de seu irmão Gláucon a melhor caracterização possível das opiniões¹⁸ a que a maioria das pessoas é levada a acreditar acerca do justo e do injusto. Sócrates percebe-se admirado em ver tamanha elucidação. É a mesma elucidação que Gláucon e os demais esperam de Sócrates, a fim de poderem contemplar o espetáculo da verdade. Para tanto, Sócrates precisa derrubar os ídolos “pés de barro”, tal como as marteladas Nietzsche pensou quebrar os pés de Sócrates e Platão – não os deles, há que se dizer, mas os dos ídolos que se criaram a partir das opiniões sobre eles. Há que se dizer, na verdade, que não se faz absolutamente necessário quebrar os pés da opinião da maioria, porque Gláucon e os demais parecem predispostos a aceitar a verdade (*epistéme*) contra a opinião (*dóxa*). O esforço do discurso de Sócrates, desse modo, inicia-se do princípio (*ex arkhé*), constituindo-se não por uma refutação, mas em *mitología*, em discurso sobre as origens fundado na experiência do transcendente. O filósofo, por natureza, deve ser capaz de falar como os poetas.

¹⁸ Sobretudo Gláucon, pois é dele a colocação do problema pela distinção entre três tipos de bem: o que se (i) faz desejável por si, ou (ii) pelas suas consequências, ou (iii) em vista de ambos. Adimanto, que é também seu irmão, complementa em seguida o tipo de louvor que se pode erguer em vista da injustiça: em Gláucon, a justiça não aparece senão desejável como um efeito ou uma aparência dos atos que, essencialmente, desejam a injustiça; em Adimanto, as autoridades e as instituições culturais e políticas favorecem a que se pense ser mais vantajoso praticar a justiça por suas consequências, embora se perceba em si mesma penosa. A tarefa de Sócrates será, pois, defender que a justiça é desejável por si e por suas consequências (iii). Ver: ANNAS, 1981, p. 59ss.

Não se deve esperar, obviamente, “ver” a justiça e a injustiça com olhos sensíveis, porque se trata de Formas ou Ideias que só se deixam apreender a custo, com o esforço esmerado da razão e do intelecto. Se a habilidade do filósofo perpassa a tarefa de demonstrar a realidade das Formas, ao poeta é possível torná-las visíveis por palavras, excitando a imaginação. Platão, não por acaso, era filósofo e poeta. Nos textos em que reflete sobre a (sua) escrita, é sugerido um esboço de sua própria atividade, como a coalescência entre poesia e filosofia. No *Fedro*, as almas de maior dignidade são, exatamente, as do poeta e a do filósofo¹⁹; e mesmo a atividade do retórico, como um artista do *lógos*, precisa alcançar o que se nomeia no Diálogo como “retórica filosófica”, tributária de uma persuasão digna porque feita por meio da verdade. Na *Carta VII*, em acréscimo, o papel atribuído à escrita é intermediário e limitado: o discurso e os elementos figurativos acerca das coisas nos fazem “ver” a essência a partir de uma faísca que surge na alma pela constante fricção dos elementos discursivos. Em outras palavras, tudo o que o discurso pode fazer, suas demonstrações e narrativas, tem por finalidade mostrar algo que ele não encerra, mas aponta – como Sócrates no *Ménon* indicou, por meio do discurso, o saber que o escravo trazia na alma sem saber. A escrita filosófica deve ser criada a fim de engendrar na alma essa faísca: essa intelecção da realidade como o sentido daquilo que o discurso encena. A luminosidade surgida através da dedicação esmerada ao exercício da razão revela a essência do real – essência que nem a razão nem o discurso encerram em si mesmos²⁰.

É preciso, não há dúvidas, voltar-se na direção do *lógos*, não enquanto objeto de conhecimento, é preciso ratificar, mas enquanto vivência essencial da realidade. Esse ‘voltar-se ao *lógos*’ é como ser conduzido por um barco limitado e frágil na direção da verdade que o mar revolto das opiniões não entrega com facilidade, e por isso mesmo depende da coragem e da firmeza de quem se põe a enfrentá-lo. A imagem do barco e da navegação, tal como aparece no *Fédon*, surge em *A República* diante da dificul-

¹⁹ PLATÃO, *Fedro*, 248d.

²⁰ Cf. a descrição do processo de despertar do conhecimento em Platão, *Carta VII*, 342a-344b.

dade que a cidade encontra ao estabelecer o governante apropriado para conduzir o leme. A conhecida alegoria da nau-Estado é uma imagem contundente sobre o lugar do filósofo na luta pelo poder, quer dizer, sobre o seu não-lugar – porque embora a condução da nau só se realize da melhor forma caso a conduza aquele que detém o saber sobre os assuntos concernentes a tudo o que faz a boa condução, os demais o desprezam por terem em vista unicamente o poder e domínio do barco. O mesmo ocorre na alegoria da caverna: o prisioneiro que se liberta e consegue ver o mundo para além daquela prisão é desprezado quando retorna, por vezes sendo condenado à morte pela sua ânsia de querer mostrar a verdade aos que são incapazes de enxergar²¹.

Por que, afinal, toda essa dificuldade que o filósofo encontra na cidade, e que por sua vez a cidade encontra diante do filósofo? Que espécie de destino trágico engendra um desacordo essencial entre a filosofia e a política?

Para entendermos o desacordo, é preciso “saber ver” – ou melhor: o conflito entre as duas atividades é um conflito de visão. Desde logo, Sócrates, ao narrar a alegoria da caverna, constata que essa imagem expõe o processo de educação ao qual estamos condicionados segundo a nossa natureza. Aquilo que comumente se entende por educar, enquanto uma assimilação de conteúdos informacionais, é uma impropriedade, porque se acredita, por meio dela, trazer a visão de volta a quem não vê. Educar, no entanto, é mudar a visão, é direcionar o olhar para o que tem de ser visto. É evidente que todos são capazes de ver, mas o meio em que vivem aprisiona o olhar para coisas de pouco ou nenhum valor. Crescidos na caverna, nem todos alcançam dizer, como Lima Barreto: “A tristeza, a compreensão e a desigualdade de nível mental do meu meio familiar, agiram sobre mim de um modo curioso: deram-me anseios de inteligência”²². Um Isaias Caminha é raro, e segundo a narrativa de *A República* libertar um prisioneiro em meio à ignorância generalizada é ansiar por uma providên-

²¹ Sobre a nau-estado, ver: PLATÃO, *A República*, 488a; A alegoria da caverna é trabalhada ao início do livro VII, 514a.

²² BARRETO, *Recordações do escrivo Isaias Caminha*, cap.1.

cia divina.

O prisioneiro liberto atravessa muita dificuldade para conseguir mudar sua direção no olhar. Agastado e dolorido, ele vira o pescoço e sente doerem-lhe os olhos, porque antes só via sombras e agora começa a enxergar as coisas. Ainda dentro da caverna, a liberdade lhe aparece como uma prisão: maior que a dor física é a angústia por aquela situação que o diferencia dos demais, que de certo modo o isola. Chega a desejar por um momento a ignorância de volta. A força divina que o libertou obriga seu corpo a atravessar a subida íngreme para fora daquela prisão, e com muito custo verifica, ao sair, que a realidade é mais ampla e mais luminosa do que aquilo que estava condicionado a ver. Nesse instante, toda a dificuldade sentida transforma a dor em prazer: ele agora vê de verdade, tendo a compreensão de tudo o que antes ele via só por sombras. A visão da realidade, ofuscante e angustiosa de início, acaba por preencher a vida com um sentido em existir que encerra tudo o mais como infinitamente sem valor – porque condicionado pela soberania do Bem e do que realmente existe.

Compreende-se, desse modo, que o filósofo, ao ser liberto da visão que o mantinha aprisionado a ver sombras e não realidades, torna-se um estranho aos habitantes da caverna, exatamente por ver o que a maioria sequer pensa existir. Qualquer possibilidade de trazer o filósofo de volta à prisão é forçá-lo a ter que lidar com a falsidade das opiniões, e não por acaso ele se mostra muito pouco persuasivo em seus discursos e em suas ações, pois os prisioneiros o tomam por alguém que estragara a visão tendo saído da caverna. Melhor continuarmos aqui, dirão: não vale a pena tentar escapar para terminar os dias enlouquecido como esse sujeito que fala sobre coisas fantasiosas e ilusões. Afinal, acreditar no que a filosofia diz seria entender, nas palavras de Cálicles no *Górgias*, que “a vida dos homens (...) estaria de ponta-cabeça”²³, pois o que se toma por certo estaria errado, e vice-versa. É mesmo enlouquecedor.

Mas o que a filosofia diz ver de tão enlouquecido ou subversivo? Sócrates não torna em direção ao *lógos* sem antes ter se admirado pela desco-

²³ PLATÃO, *Górgias*, 481c.

berta de Anaxágoras: foi este que havia apontado para a origem de tudo o que há como sendo a inteligência divina criadora. O *noûs* é origem porque dispõe todas as coisas da melhor maneira possível, com a finalidade de realizar o melhor que podem. Essa era a descoberta que Sócrates gostaria de ter feito. Ele descobre sua filosofia, entretanto, no momento mesmo em que percebe não ter Anaxágoras usado seu princípio para descrever o vir a ser das coisas. O *noûs* foi abandonado na origem do mundo como um deus *ex-machina* que, depois de criar a realidade, dela se ausenta. Mas a realidade, para Sócrates, é *noûs*: ela se traduz na ordenação ontológica do existir sob a perspectiva do melhor. A inteligência do mundo é a suprema manifestação do Bem como o que há de mais desejável. O *lógos* humano, portanto, reflete essa ordenação como o fogo da caverna reflete a luz do sol, ou como o sol reflete o Bem supremo.

A razão humana é derivada da atividade do intelecto, e ainda que reflita a ordenação do mundo, ela é incapaz de abarcá-la. Grosso modo, não se pode dizer nada sobre a estrutura de uma mesa, aquilo que torna a mesa o que ela é, com base apenas nos materiais utilizados para construí-la, porque se poderia construir um armário, por exemplo, com os mesmos materiais. O que diferencia uma mesa de um armário é sua ordem interna, a razão de ser o que ela é, e que se manifesta enquanto uma lei que rege a disposição de materiais. Essa ordem interna, criada pelo *noûs*, reflete no *lógos* como sua Forma de ser. *Forma* é um conceito valioso para a cultura grega: por *eîdos* o grego entendia certo esquema, algo como a estrutura das coisas, o que as diferenciam das demais. Para Sócrates, o intelecto capta a Forma do que é, mas essa intelecção, já havia indicado Platão, só é possível através do *lógos*, através da razão e do discurso. É como se a casa percebida pelo olhar só viesse a ser compreendida em sua razão de ser no momento em que a razão expressa e reflete sobre a essência que a constitui, em detrimento das coisas que a casa tem e que não são ela de fato. O *lógos*, portanto, torna “visível” o que há para além do que podemos ver. O resultado desta ‘visão’ nomeia-se *ídea*; tanto *ídea* quanto *eîdos* guardam um duplo sentido: ao mesmo tempo ver e conhecer²⁴. Guardemos isso.

²⁴ Sobre os termos gregos e suas implicações, ver: FRIEDLÄNDER (1989, p. 73ss) e NATORP

Se chegamos até aqui, ainda não temos a garantia de ter visto tudo. Meu discurso tendo sido feliz, sugere que a atividade filosófica de demonstração da verdade acerca do real usa o *lógos* como espelho da estrutura daquilo que diz, e essa estrutura se torna ‘visível’ por um efeito luminoso que desperta o intelecto para a apreensão da essência do que a coisa é. Por isso, em diversos Diálogos vemos Platão – em outros socráticos, isso é igualmente perceptível – fazer seu Sócrates provocar os interlocutores a dizerem o que alguma coisa é, refutando definições que não apontem para a essência, mas para alguma coisa accidental. O filósofo, portanto, diz as Formas na busca por apreender a essência suprema do que há de melhor, o Bem, buscando evitar as imprecisões do *lógos*, comum ao uso cotidiano da linguagem. Se a força do *lógos* filosófico está em nos fazer ver, em mostrar aquilo que ele mesmo não encerra nem abarca, apenas indica e sugere, seu discurso se torna persuasivo na medida em que mostra da melhor forma o que ele espelha e reflete. Aquele recurso dialético que Szlezák identifica em Platão como “retenção de conhecimento”²⁵ torna-se, por fim, inescapável – os ‘limites’ do *lógos* (razão e discurso) se deixam apreender no instante mesmo em que o próprio *lógos* ‘delimita’ aquilo que ele faz refletir a partir de si.

Esta navegação em território metafísico nos mostra que o conflito entre o filósofo e a política, como o embate entre modos de ver distintos, ganha maior clareza na medida em que o significado do discurso filosófico dá-se sob um fundamento imaterial e *noético*, a partir da expressão dos princípios que regem o próprio *lógos* – o *lógos* não mais apenas do filósofo, mas de todo ser humano. O discurso da política, como âmbito do exercício de poder, se confunde quase sempre com a finalidade persuasiva que fundamenta o poder. É por isso que a política é mais retórica que filosófica. Ao propor navegar em direção ao *lógos*, Sócrates recusa a persuasão

(2012, p. 95ss).

²⁵ SZLÉZÁK (2009, p. 17-22) procurou indicar nos Diálogos de Platão uma deliberada recusa em tratar sobre determinados assuntos diante de certos interlocutores e devido a que um texto escrito não é capaz de se defender quando questionado pelo leitor, razão pela qual seria melhor reservar certos saberes para o ensinamento oral. Indico, para além disso, que o próprio *lógos*, em sua natureza específica, se mostra incapaz de abarcar a essência do saber.

como finalidade última dos esforços da razão. A persuasão em si mesma não educa necessariamente. Ela pode esconder, como não raro esconde, a aceitação de segundas intenções. No exercício de mostrar e de educar, Sócrates se esmera por virar e revirar o *lógos* para virar e revirar as perspectivas e opiniões. As estátuas forjadas pelo discurso filosófico excitam o intelecto pelo desejo em compreender antes de instigá-lo a agir. Porque ansiar por transformar o mundo sem conhecê-lo pode ser qualquer outra coisa, menos filosofia.

O filósofo em meio às sombras: a disputa pela verdade da educação

De posse da realidade das Formas, a razão alcança um novo patamar, do qual a História da Filosofia dificilmente se libertará – Whitehead já dizia não ter sido a Filosofia senão uma série de notas de rodapé ao pensamento platônico. Devemos a Platão a construção de uma obra que simboliza sua vivência junto a Sócrates na busca pela natureza do melhor como fundamento transcendente que organiza a alma e o mundo. A autoridade filosófica, mostrava Voegelin, se encontra na alma centrada no princípio da ordem divina, o Bem supremo que fundamenta toda ação humana em seu desejo irresistível pelo melhor. Por esse motivo, a cidade só pode realizar bem sua função, que está em propiciar o bem a todos, caso o filósofo seja o governante. A dívida do filósofo com a cidade, no entanto, é apenas moral: não seria justo o filósofo exilar-se da cidade que o gerou e nutriu para viver uma vida de contemplação fora da caverna. Aristóteles foi certo ao dizer que o homem solitário ou é uma besta ou um deus. Em contrapartida, é compreensível que a maioria dos cidadãos, ao verem o mar revolto bem à frente, desprezem aquela figura sem importância que insiste em olhar para o céu e não para as coisas desse mundo. Com a morte de Sócrates, Platão já havia percebido que a cena política era incapaz de levar o filósofo a sério. À filosofia cabe, diz o autor na *Carta VII*, formar na *pólis* os homens valorosos que servirão como exemplos a

serem seguidos pelos demais²⁶.

No centro de *A República* está, portanto, o conflito entre o filósofo (aquele que vê a verdade) e a cidade (território dos espetáculos aparentes)²⁷. A imagem da caverna é a maneira pela qual Platão simbolizou esse conflito a partir da educação. Similar à produção das sombras projetadas no fundo da caverna, a política na cidade realiza-se por um constante olhar-o-que-nos-querem-fazer-acreditar, onde os discursos não indicam, mas escondem o essencial por meio das belas imagens de conforto, bens e honras de uma vida aparentemente boa porque afeita ao transitório. Tal como o homem, a cidade também não se realiza plenamente apenas pela satisfação de suas necessidades físicas. Seria “uma cidade de porcos” aquela que propõe uma comunidade fundada na satisfação fisiológica²⁸. A cultura – realização da cidade fleumática que Sócrates descreve em vista de educá-la em seguida – tende a produzir os humores que entretencem a convivência humana, ao mesmo tempo em que favorecem a ascensão do tipo injusto.

Esse favorecimento decorre, inevitavelmente, do que se chamou de “a arte das Musas”, a *mousiké* que abarca desde o ritmo e a melodia da música e do canto até a realização poética mais completa do mundo antigo: o teatro, a arte dos espetáculos. Isso é o mesmo que dizer: o tipo injusto depende da arte poética para se nutrir e florescer. Com a tragédia grega – e com a comédia antiga ainda mais – a política ateniense tornou-se fundamento da expressão religiosa e cultural dos versos da poesia. Ésquilo é o príncipe da poesia que louva essa grandeza política de Atenas. Desde os Sete Sábios, contudo, a poesia fizera-se lei, e o poeta, legislador. Sólon em Atenas era o melhor exemplo. Desde Homero, contudo, aqueles que não eram cantados pelas Musas não podiam aspirar a eternidade. A poesia fizera-se a lei dos homens e dos deuses. É por isso que a filosofia nascente, ao pretender educar a cidade, precisa se opor à poesia com relativo ímpeto – e acima de todas, contra a poesia teatral, espetacular. O conflito

²⁶ Sobre a formação de homens exemplares na política, ver: PLATÃO, *Carta VII*, 326a-b; 328a.

²⁷ Strauss (1964, p. 1) tinha razão ao indicar no centro da filosofia política o tema da cidade e do homem, mas o fenômeno da educação não está isento dessa tensão.

²⁸ PLATÃO, *A República*, 372d.

entre o filósofo e a cidade abre, de maneira ainda mais angustiosa, espaço para a “antiga querela entre poesia e filosofia”²⁹.

Angustiosa porque Platão estava ciente do traço poético de seu discurso filosófico, estando ciente inclusive que ele a criticará exatamente naquilo que ela possui de mais excelente: a capacidade de produzir no espectador uma vivência interna pela representação do que ele vê apresentado pelas imagens da poesia. A força imagética e simbólica do fenômeno artístico, de modo geral, preocupa o cuidado de Sócrates em depurar a cidade de seus inchaços e seus excessos. Platão volta-se contra a poesia em dois momentos distintos em *A República*. Na primeira oportunidade, ao longo dos livros II e III, a personagem de Sócrates se apresenta como um legislador, cuja tarefa (*érgon*) está em escolher as naturezas apropriadas ao governo da cidade³⁰; já no último livro da obra, a figura do crítico está completamente identificada com a do filósofo. Desde que Sócrates, para responder à questão sobre ser ou não possível a cidade em *lógos* se tornar real, havia indicado a coalescência entre o legislador e o filósofo³¹, fica claro que tanto a primeira quanto a última crítica situam-se sob o ponto de vista da filosofia. Mas a diferença dos dois momentos está em que ao legislador falta o conhecimento das Formas, ainda que ele esteja de posse de um saber sobre o que é a essência divina. Quer dizer, o âmbito da primeira crítica é derivado da teologia. A crítica filosófica, baseada no conhecimento das Formas, pressupõe a crítica teológica, fundada no princípio herdado de Xenófanes, da *adequação do discurso* acerca do transcendente³². A teologia dos livros iniciais não é exatamente a mesma dos livros cen-

²⁹ PLATÃO, *A República*, 607b.

³⁰ PLATÃO, *A República*, 374e; 379a. Em dois momentos, Sócrates anuncia que eles estão a fabricar no *lógos* (369c) e no *mythos* (376d) uma cidade na qual seja visível a justiça: neste último, insere-se o ato de educar “como se, narrando mitos, estivéssemos em skolé” (com tempo livre, em ócio, desocupados). Na passagem em que Sócrates diferencia a atividade do legislador e a do poeta (379a), é a este que se deve um papel secundário e *subordinado*, por assim dizer.

³¹ Coalescência que indica, como ressalva, a intenção inevitável de ‘ver’ tal cidade não só em *lógos*, mas em *bíos*, em *politiké*. A ressalva é importante porque força Sócrates a aventar algo que de início não estava acertado, e que ao final ainda era concebido como algo improvável: exatamente a passagem de construtores de cidades para a função de legisladores, do *mythos* ao *nómos*, passando pela *sophía* (PLATÃO, *A República*, 471e-473b; 484c-d; 497d; 500c-501c).

³² VOEGELIN, 2015, vol.2, p. 245-48.

trais. Se a poesia, de legisladora dos povos gregos desde Homero, tem seu poder limitado, durante toda *A República*, a uma subserviência ao Apolo de Delfos – o Deus soberano da cidade bem fundada³³ – é porque a crítica filosófica precisa situar a poesia em vista do Bem supremo, em função do qual ela pode ser salva exemplarmente.

Mas o que há, afinal, de tão terrível na poesia? Para entendermos a força simbólica da produção poética, faz-se preciso averiguar de que modo a alma humana é descrita em sua face espelhada na cidade segundo o *lógos*. Na sua fundação está o princípio de que, sendo os humanos diferentes entre si, cada um deve exercer uma única função (*érgon*), aquilo para o qual a sua natureza se encontra destinada. Como na primeira cidade (aque-la cidade de porcos para Gláucon) não há educação, a capacidade que os homens dispõem para encontrar seu *érgon* aparece como algo natural e instintivo. Os homens, no entanto, não são apenas instintivos, e na cidade que lhes cabe, a cidade inchada, os costumes precisam do concurso da educação para garantir que as naturezas adequadas se apliquem às suas funções. Pois, dirá Sócrates, “parece-me que o impulso que cada um tomar a partir da educação determinará o que há de seguir”³⁴. Se cada alma é determinada pelo *érgon* para o qual nasce, o *érgon* é determinado pela sua finalidade (*télos*). É por isso que se pode dizer que a finalidade dos artesãos em geral é ser o mais excelente possível em sua artesanaria particular. Assim também o comerciante, o proprietário e o guerreiro: em cada função há uma intenção de ser o melhor possível. E em sendo o melhor possível, pressupõe-se que cada um realize nesta finalidade o *télos* geral da *pólis* – ou seja, ser o melhor possível um cidadão digno do nome.

A crítica à poesia insere-se, desse modo, em vista da função do filósofo na realização de sua máxima finalidade, qual seja, a de saber a verdade. Poetas, já disseram as Musas para Hesíodo, são exímios em dizer muitas mentiras como se verdades fossem³⁵. Quando Sófocles põe em cena o Édipo em sofrimento delirante por ocasião do seu destino, transforma a

³³ PLATÃO, *A República*, 427b-c.

³⁴ PLATÃO, *A República*, 425b-c.

³⁵ HESÍODO, *Teogonia*, 26ss.

mentira da cena na verdade que o espectador representará dentro de si, imitando na alma dor e sofrimento do herói. Quanto mais excelente o poeta, melhor ele será capaz de produzir essa *mimesis* na alma do espectador daquilo mesmo que a cena mimetiza. Embora o espectador saiba que seus olhos veem uma representação, a vivência poética torna a mentira uma realidade, sobretudo pela emoção provocada através da imaginação. Mas dor e prazer assim desfrutados não estão senão afastados da verdade em três graus – porque é ‘emoção’ que deriva da ‘emoção’ representada por um ator que imita a ‘emoção’ sentida pela personagem. A bem da verdade, a alma humana, exposta no céu como uma cidade, aparenta possuir ao menos três partes distintas e dotadas de prazeres próprios. Como em um governo, cabe à razão o domínio sobre as partes do ânimo e dos apetites, partes estas que movem a alma ativamente, no ânimo, e passivamente, nos apetites. Desse modo, quando a poesia excita a imaginação para reproduzir emoções na alma, ela não só o faz em função da mentira, contrariando a razão, mas excita na alma a parte mais passiva e subserviente, portanto menos reflexiva. O poeta é um criador de fantasmas, e a educação que ele oferece tende a ser um mundo assombrado pelos demônios.

Frente a essa crítica apolínea de Platão, fica-se terrivelmente indignado que um grande poeta como ele não tenha reservado um lugar de honra para a poesia. Mas à poesia é feito, pela crítica, o maior dos louvores. Sua inspiração e arte possuem um poder sobre a alma que é inigualável. “Temos consciência do encantamento que sobre nós exerce”, concluía Sócrates ao sugerir que fosse não só preciso, como desejável que os amantes da poesia se propusessem a louvá-la, segundo a razão, mostrando ser ela não só agradável, mas também útil³⁶. Pode-se dizer que o próprio Sócrates, em Platão, por duas vezes se dedicou à louvá-la. Antes de sua hora fatal, no início do *Fédon*, Sócrates pôs-se a versificar certas fábulas de Esopo, num esforço poético perfeitamente digno da exigência moral feita pelo legislador filósofo de *A República*. Ainda mais moral porque em sonho lhe fora ordenado pelo deus para “compor música e a executar”, embora toda vez

³⁶ PLATÃO, *A República*, 607c-e.

que o sonho lhe dissesse a ordem divina Sócrates convencera-se de poder realizá-la piamente através da filosofia, a música mais excelente³⁷. Mas um poeta de verdade, diz ele na sequência, não compõe discursos (*lógos*), e sim mitos (*mýthos*). Se Sócrates não é verdadeiro poeta, não se pode negar que Platão o seja. O esforço apolíneo da racionalidade argumentativa que legisla sobre a alma em *A República* é o mesmo que move Sócrates a abandonar seus versos para se comprazer em elaborar *lógoi* junto a seus discípulos, angustiosos pela morte que se aproximava. O desespero final dos que lhe ouviam, porém, mostrava como os argumentos racionais atingiam pouco suas paixões. Diferente da poesia, que move a alma porque a comove pela *mímesis*, o raciocínio só apaixona o erótico, o homem que já está seduzido pelo amor ao saber. Não há como seduzir por meio de raciocínios os homens vulgares à filosofia.

O esforço apolíneo, necessariamente, sucede à loucura dionisiaca. Isso fica claro na segunda oportunidade em que Sócrates fez louvar a excelência da poesia quando, no *Fedro*, o filósofo e o poeta são destinos do homem cuja alma teve a visão mais rica possível acerca da verdadeira essência da realidade³⁸. Ao invés de estar subordinado à filosofia ou de ser expulso da cidade, o poeta aqui é da mesma grandeza de alma do amante do saber, ambos devotos apaixonados da beleza. Esse traço dionisiaco da poesia situa a loucura do filósofo naquilo que nem ele poderia abrir mão, sob o risco de perder-se fora da caverna: a erótica socrática é a encarnação do governo das paixões pela vontade de saber. O filósofo, desse modo, não é um ser divino e indiferente ao mundo, mas é aquele que obteve sua música a partir da harmonia superior entre apolíneo e dionisiaco. Sua filosofia é sempre um retorno à caverna. Quando o prisioneiro é arrastado para fora, sua alma revive aquilo que, no *Fedro*, é a descrição da visão da verdadeira realidade pelo guiamento divino a que a alma teve acesso antes de encarnar. Se lhe doem os olhos e o corpo, também há prazer junto à beleza descoberta. A erótica do conhecimento é a loucura apaixonada do

³⁷ PLATÃO, *Fédon*, 61a.

³⁸ “Como também determina que a que teve visão mais rica penetre no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor” (PLATÃO, *Fedro*, 248d).

reencontro e da saudade pela essência pressentida. O filósofo faz de si mesmo a própria arte no esforço em conduzir as paixões dionisíacas pela vontade apolínea. Nietzsche, quando forjou essas duas imagens, definiu o trágico como a máxima conjugação e harmonia entre elas. Talvez por isso seja trágico o destino do filósofo, em ambos os sentidos. A contenda entre poesia e filosofia, resolvida no interior da alma erótica, volta a ser o conflito entre o filósofo e a cidade. Sócrates, no *Fedro*, está simbolicamente fora dos muros da cidade. É só para além dos limites da política, para fora da caverna, que o filósofo encontra a verdadeira essência pela qual ele se viu arrastado em suas paixões.

É só para além da vida ordinária que se pode encontrar os fundamentos da verdadeira educação. A coalescência entre filosofia e política é enganosa, e não deveríamos nos esquecer de que ela enganou até mesmo Platão. A *Carta VII* é seu relato de como a morte de Sócrates, na crise da cidade ateniense, o fez entender que as cidades em crise não seriam felizes enquanto os governantes não se pusessem a filosofar, ou enquanto os filósofos não governassem. Só a duras penas pôde Platão compreender que as cidades não podem ser felizes, porque a coalescência entre filosofia e política é destino trágico. Mas que jamais se impute a Platão uma vida perdida em engano. Sua face poética e dionisíaca desencadeou, como projeto de vida, duas atividades que, juntas, correspondem ao primeiro e mais duradouro esforço sistemático de educação filosófica vista no ocidente: os Diálogos e a Academia. Por ‘dionisíaco’ me refiro à necessidade de saber que a alma não pode expulsar seus poetas da cidade, porque não se pode evitar as paixões e os desejos desencadeados pela tarefa educativa. É por isso que em *Leis* o legislador anseia pelo auxílio do poeta para melhor produzir os proêmios capazes de persuadir distintamente os diferentes cidadãos; e que em *Banquete* o filósofo se permita elaborar o mais poético de seus Diálogos como um proêmio para a erótica que conduz o filósofo até a intelecção da Beleza em si, a saída da caverna que Sócrates obteve junto a Diotima, para a qual a loucura de Alcibíades ao final lhe serviria de contraste³⁹.

³⁹ “Culpados dessa atitude hostil da maior parte das pessoas para com a filosofia são os que

Preservar os mais excelentes poetas é a garantia de que a boa ordem da cidade não será perdida. Durante a elaboração da decadência das cidades e das almas, a primeira sedição ocorre exatamente no momento em que os guardiões perdem o apreço pela arte das Musas⁴⁰, quando o raciocínio já não está mais em seu pleno vigor para controlar os processos de nascimento e procriação. Quando a razão perde seu vigor, ela descarta a Música. No que diz respeito à alma, sua decadência está em ceder contra o empenho da razão e da paixão que a elevam à essência do real, nutrindo-se tão-somente pela fama e honra passíveis de se obter em solo humano, mas que a afastam da virtude, pois só a razão misturada com a arte das Musas pode defender a excelência na alma⁴¹. A distância que separa a cidade no *lógos* dos governos particulares parece ser a mesma que separaria o filósofo dos demais seres humanos. Que não se esqueça, todavia, de que a cidade no *lógos* é antes de tudo um *paradigma*. Ela deve servir como orientação aos demais, ela tem de ser o guia para a educação das almas. Ainda que ela seja elaborada pelo filósofo, este depende igualmente de saber nutrir em si mesmo a imitação do paradigma que faz ver a justiça na alma, à espera da oportunidade de poder cuidar que se instaure nos demais os hábitos da cidade filosófica. O verdadeiro filósofo deve servir de modelo daquela justiça que a cidade almeja encontrar.

Por esse motivo a justiça, encontrada na busca filosófica, não pode estar restrita ao filósofo: enquanto uma alma direcionada à totalidade do ser, o filósofo orienta-se para a justiça no limite do humanamente possível, que por princípio está adequada a um discurso sobre o divino e o transcendente que opera na alma a conversão, a *metanoía* decisiva na direção do Belo e do Bom. A justiça é o reflexo da ordem divina na alma humana, é a música que a alma verdadeiramente educada procura reverberar em suas ações e palavras. O que se vai ler a seguir é das mais belas elaborações de Platão sobre o que torna a educação filosófica, em vista da justi-

irromperam como ébrios pela casa dela dentro, contra as conveniências e, injuriando-se uns aos outros, comportando-se com má vontade, e discutindo sempre no plano individual, fazem o que é menos adequado à filosofia”; PLATÃO, *A República*, 500b.

⁴⁰ PLATÃO, *A República*, 546d.

⁴¹ PLATÃO, *A República*, 549b.

ça, o maior bem para a cidade.

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermediário, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os de muitos que eram, numa unidade perfeita, temperante e harmoniosa – só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos esses casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside⁴².

As opiniões sustentadas pela maior parte das pessoas afirmam ser a injustiça o tipo da ordem propriamente humana – afinal, não seria possível aos homens tornarem-se divinos em vida, e a justiça, como almejada pela filosofia, é, em todo caso, supra-humana. Segundo esse tipo de consideração, o homem é naturalmente injusto e egoísta, motivo pelo qual Hobbes tomou como única explicação para a origem da sociedade um acordo que institui o Estado enquanto esfera comum de poder. Essas opiniões, contudo, insistem em rebaixar o ideal humano até o nível do medíocre. Para Voegelin⁴³, a imanetização da ordem transcendente, como opinião reputada em política, foi obra da sofística, no sentido de realizar uma elaboração racional e uma defesa da desordem da alma pela ausência do (ou melhor dito, pela impossibilidade ou recusa de se alcançar o) princípio transcendente. A guerra propriamente filosófica, portanto, se trava não exatamente contra a cidade e a poesia, e sim contra a sofística.

⁴² PLATÃO, *A República*, 443c-444a

⁴³ VOEGELIN, 2015, vol.2, p. 123s.

A batalha contra o sofista conserva o mais amplo espectro de elaborações metodológicas e existenciais de que a filosofia se mostrou capaz em sua história. Já em Aristóteles, os edifícios de sua *Retórica*, dos *Tópicos* e da *Analítica*, além dos estudos específicos nos quais ele as põe em prática, configura algumas das maiores obras do gênio filosófico de todos os tempos, ainda hoje produzindo seus efeitos terapêuticos sobre a inteligência humana. Mas se há em Aristóteles a referência ao sofista como adversário da verdade, há também a noção de que tal termo denotava também os Sete Sábios⁴⁴, as figuras tradicionais do exemplo de sabedoria humana. Não por acaso, Protágoras havia denunciado homens ilustres como Homero e o atleta Ico de Tarento por esconderem atrás de suas artes a verdadeira obra e natureza de sofistas que tinham⁴⁵. A ideia de Protágoras, no Diálogo platônico que leva seu nome, estava em afirmar-se como o primeiro sofista digno de vestir-se com a honra e a coragem de sê-lo, sem temer o tipo de retaliação que se poderia impetrar contra quem só deseja, em suas palavras, ensinar a virtude. Nele estaria como que às claras aquilo que os demais haviam escamoteado em suas artes, porque temiam a opinião da comunidade.

Essa recriação do sofista, todo leitor de *Protágoras* nota, depende da arte poética platônica, que recria o ambiente no qual é possível sentir a atmosfera e o espírito em que floresceram tais homens. A recriação de Platão, enquanto um Diálogo, procura não apenas vivificar as ideias, mas também as personalidades. O texto organiza por imagens o conflito necessário e exemplar entre as opiniões de Protágoras e o exame realizado por Sócrates, antepondo assim a essência da sofística à do filosofar. O filósofo, por amar o saber, junta-se aos que se dizem sábios a fim de aprender com eles. O exame realizado por Sócrates é, desse modo, a atividade natural do aprendiz: saber perguntar é uma arte – arte de pôr as questões na devida proporção ao que se espera obter como resposta. Todo filósofo é o melhor exemplo de aluno. Como poeta, Platão recria a

⁴⁴ Em Aristóteles, a referência a seu instrumental *lógico* como meio de evitar os sofismas, ver: a menção dos Sete Sábios como sofistas está em frag. 3, segundo a indicação de Ross.

⁴⁵ Essa é a opinião de Protágoras está em Platão (*Protágoras*, 316d-317a).

atmosfera que envolvia Sócrates, o aluno exemplar, e os sofistas, estrangeiros que acorriam até Atenas com vistas a vender suas lições aos que mais dinheiro tinham, aos que poderiam melhor pagar pela longa duração dos seus discursos. Não fossem os que dispunham de tempo e dinheiro e da avidez por novidades intelectuais, os sofistas não teriam público em Atenas⁴⁶.

Esse traço próprio ao seu público é já decisivo para toda possibilidade de entender o tipo de saber que eles se arrogavam possuir – a habilidade para ser eficiente na vida política de Atenas. A vida política, regida pela democracia das assembleias, dos tribunais e espetáculos, exigia a habilidade do *lógos* como resultado dos estudos dos jovens que eram preparados pelos mais velhos para ocuparem a cena política e alcançarem a maturidade. O saber, diziam os sofistas, não se realizava senão em *saber falar*. A ação política, enquanto ação humana, depende da capacidade de deliberar, e a deliberação é parte do valor essencial das instituições democráticas. Para bem deliberar, há que se valer do *lógos* – ou seja, da razão discursiva, da habilidade de encadear conclusões para fundamentar as opiniões que orientam as ações. A atuação sofística, enquanto arte da retórica, organiza a cena democrática fundamentando-a na *homologia*, no acordo a ser obtido através da persuasão. Persuadir é estabelecer uma forma de ação política mais humana, porque é distinta do bárbaro que se vê restringido pela força bruta. O “efeito sofístico”, digamos nas palavras de Cassin, está em mostrar que nosso mundo, um mundo humano por definição, está construído no e pelo *lógos*, ou pelo que poderia ser chamado de cultura, por oposição, dizia Antifonte, à *phýsis* animalesca que abrigamos em semelhança a outros animais. É apenas no e pelo *lógos* que os homens encontram sua humanidade – e que, portanto, a política encontra sua qualidade essencial. A retórica se faz, essencialmente, arte política.

Essa marca cultural do *lógos*, como fundamento da ação política, aparece em *Protágoras* na formulação de um mito fundador da comunidade. Na recriação platônica do discurso de Protágoras em defesa do ensina-

⁴⁶ Na dialética explicativa de Cassin (2005, p. 66), vale notar também que a cidade de Atenas não existiria sem esses “*estrangeiros ruidosos*” que insuflaram a paixão pelo discurso.

mento a que se propõe enquanto sofista – ser mestre de homens a fim de dotá-los de bom discernimento e de boa deliberação –, é apresentada a narrativa sobre a origem da sociedade em que são postas, como qualidades da organização política, justiça e vergonha, de modo que os que delas se apartam devam morrer, por determinação divina, “por serem uma pestilência para a cidade”⁴⁷. O tom agressivo do discurso sofisticado se faz equilibrar pela consideração de que todos, ao serem capazes dessa dupla qualidade humana, possuem voz nas decisões políticas, de tal modo que a comunidade humana se realiza, desde sua instauração divina, como uma comunidade democrática. No seio da democracia, os homens são mais humanos. Para tanto, necessitam de aprender a ser excelentes, pois a excelência, fundada nas qualidades políticas, deriva do ensino. Assim pensa o senso comum dos homens – o mesmo senso que torna a comunidade possível. Em outras palavras, as qualidades políticas garantem ao sofista as razões de ser de seu discurso, o mesmo discurso que ensina a tais homens a serem melhores que o senso comum ao convocá-los à excelência no exercício de tais qualidades.

Se a vida humana se estabelece de maneira excelente através da justiça e da vergonha, o sofista ressalta a inevitável conclusão que é, ao mesmo tempo, a justificativa de sua arte retórica: a necessidade do olhar do outro para o juízo das ações humanas. Protágoras parece ter mesmo formulado uma doutrina que orientou e inspirou de certo modo a atividade educativa sofisticada: o humano é a medida de todas as coisas – o que significa dizer, de início, que a comunidade se fundamenta em si mesma, cabendo a ela dizer como as coisas são e não são. Não sendo o humano senão *lógos*, o discurso se estabelece como raiz da medição, do julgamento e da avaliação acerca da realidade, de forma que os homens, ainda que diferentes por natureza, encontrem a irmandade na cultura da justiça – ou seja, no estabelecimento da lei como limite para a ação de indivíduos entre si dentro da comunidade. Mas a justiça de cada comunidade se distingue porque são distintos os valores que regem o modo de viver de cada comunidade. Para que os homens se façam persuadidos acerca de determinado ato ou fato, o

⁴⁷ PLATÃO, *Protágoras*, 322d.

retórico precisa levar em consideração a diversidade de valores e modos de vida de cada cultura. O ensino retórico põe no discurso persuasivo o instrumento mais elementar de qualquer tipo de convivência humana possível. O sofista, ou o hábil retórico, é o eixo de excelência para onde convergem as necessidades humanas em sua esfera mais elementar. Ele é o humano mais valoroso porque está posto acima da disputa dos discursos particulares. Ele é a expressividade do discurso considerado em sua máxima realização: como medida determinante do que é e do que não é real e valoroso.

Sendo a ordem social fruto da justiça e da vergonha, da lei e do medo de ser punido pela opinião pública, o sofista alça-se como classe falante na medida em que se apresenta enquanto medida para os homens. Isso porque nem todo humano está devidamente humanizado para ser capaz de delimitar por si mesmo o que ocorre, e saber diferenciá-lo. Outra vez, o humano depende do olhar e da opinião alheia para situar-se em meio às sombras da caverna. Naturalmente, o sujeito responsável por dispor os objetos que projetam suas sombras na caverna se situa em maior vantagem social, porque se apresenta como elaborador do discurso dominante que forma a opinião pública e o “senso comum” (em sentido atual e não antigo). O silêncio de Platão acerca de quem são essas figuras sociais que dispõem os objetos na caverna anima-nos a tentar uma explicação simbólica: os sofistas, mestres do discurso enquanto medida humana para tudo o que há, situam-se como o fundamento último do tipo de educação oferecida na caverna, portanto como responsáveis por apresentar as sombras das coisas. A força da explicação sofisticada é sedutora na mesma proporção em que aprisiona o olhar dos que se deixam conduzir pela opinião pública: o recurso é entregar aos prisioneiros tão-somente aquilo que eles possam ver. O *lógos* instaurado em medida limita o intelecto, a parte da alma que contempla o transcendente, apenas ao que a razão possa abarcar por meio de raciocínio e de palavras – apenas pelos aspectos sensoriais e quantitativos da realidade, ou pelo que hoje se poderia chamar de aspectos científicos. A força do fundamento sofisticado para a comunidade humana tornou-se, em nosso século, a autoridade científica, instaurada como me-

dida da opinião pública e das políticas de governo.

A imanentização da atividade intelectual restringe o humano ao limite do que o discurso pode dizer, do que a razão pode explicar. O filósofo, porém, não pode se limitar ao discurso como soberano, tendo em vista exatamente os limites que a razão possui em si. Como mostrou Descartes, um ser limitado como somos não pode ser a medida de sua própria limitação⁴⁸. O intelecto, ao descobrir como fundamento da realidade o aspecto imaterial que lhe dá ordem e razão de ser, faz o mundo sofisticado da opinião pública virar de pernas para o ar. Contra esse império do discurso, todavia, o filósofo não pode se voltar senão através do tipo de discurso que está a serviço da arte imanentista. O sofista gabava-se de poder oferecer seu ensino por narrativa ou por demonstração, mostrando que dominar o *mýthos* e o *lógos* era tarefa do poder intelectual que se propõe de fato a educar. A essa tarefa, como vimos, Platão não se furtou. No entanto, a saída da caverna, ou o embate contra os sofistas, corresponde à tarefa de fundamentar a justiça em uma lei divina não-escrita (porque escrita na natureza, não na cultura) e a vergonha, em um temor em fazer mal a si mesmo (considerando esse “si mesmo” como essência do que há de propriamente humano em nós, para além das aparências que acentuam as diferenças culturais do fenômeno humano).

Toda possibilidade da proposta filosófica vencer a do sofista – o mais intransigente dos adversários, porque disputa com a filosofia no terreno comum da elaboração discursiva e racional – encontra-se na oportunidade de saber quem esteja disposto a filosofar. O paradoxo dessa situação é aquele mesmo que em *A República* permanece insolúvel: esperar que na escuridão da caverna alguém se liberte das cadeias que aprisionam sua visão para assim ser possível à comunidade receber a educação necessária para libertá-la igualmente, é o mesmo que aguardar uma providência divina. Mas esse apelo à esperança situa-se, para nós, como uma nova sugestão silenciosa de Platão: ouvimos aqui seu apelo a que o discurso filosófico, imortalizado em seus Diálogos, alcance as almas disponíveis ao encon-

⁴⁸ Cf. o argumento para a existência de Deus em Descartes (*Meditações Metafísicas*, 3ª meditação, §17; §27).

tro consigo mesmas, através da reflexão que abre o intelecto para o ilimitado que transcende os valores e as palavras da opinião pública e do senso comum. A esperança do filósofo é a mesma do profeta: quem tem ouvidos para ouvir, ouça. Eis o maior dos limites para o exercício da filosofia. Não há como impor a verdade aos que se fazem surdos e cegos a ela.

A educação como luz em meio a políticas cavernosas

O desafio posto a Sócrates e a Platão na cena ateniense do final do século V e início do IV a.C. serve, a qualquer tempo, como um arquétipo do desafio que nos está posto, desafio que é duplo. Numa de suas faces, a vida humana, determinada pela cultura como produto do discurso, depende da opinião pública sob a qual leis e costumes, justiça e pudor, são instituídos. Mas a opinião pública, que na origem correspondia aos anseios mais elevados da comunidade, oriundos da verdade mitológica vivenciada em comum, seculariza-se com o tempo até se tornar ela mesma o anseio mais elevado da convivência humana. O desafio aqui está em que a opinião, ao perder a força poética que lhe atribui o sentido da vida em comum, perde a capacidade totalizante que estava em sua origem, e é sintomático em sociedades decadentes o modo pelo qual leis e costumes se deixam alterar ao sabor das paixões circunstanciais dos que ocupam o poder. Ao perder a vivência comum que estabelece a verdade do mito unificador, o lugar da opinião pública reflete um campo de batalhas, privilegiado por cada classe, na busca pelo domínio ou pela partilha do poder. A pluralidade de opiniões sem o critério da verdade iguala todos os tipos de ações e intentos, porque todos não passam de um produto mais ou menos proveitoso do discurso. No inverso da famosa definição de Ortega Y Gasset⁴⁹, os homens de uma cidade decadente situam suas circunstâncias como se elas fossem simplesmente tudo o que eles são. A essência e a verdade não passariam, no fim, de mera opinião.

É no território das circunstâncias que a filosofia política moderna en-

⁴⁹ *"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"* (ORTEGA Y GASSET, 1914, p. 322).

contra seu objeto de reflexão e seus sujeitos de ação. Desde Maquiavel, a vida política, descolada do fundamento ético e metafísico, arrebatou os esforços intelectuais mais brilhantes, orientados pela consideração sofisticada de que a vida humana está condicionada pelo ambiente das opiniões e das situações materiais de vivência e convivência. É assim que, por exemplo, Hannah Arendt construiu sua filosofia política a partir do conceito de *vida ativa* – que significa a vida humana segundo suas condições de vivência e convivência, sem desmerecer, diz ela, o trabalho frente à sobrevivência, como o desmereciam Platão e Aristóteles⁵⁰. A vida ativa na *pólis*, contudo, abrigava os indivíduos em seu cotidiano de tal modo que não havia obra ou ação que não pudesse ser chamada de ‘política’, no sentido de ser e pertencer à convivência. É decisivamente moderna a noção de que o indivíduo pode estar como que isolado da vida ativa da comunidade, exatamente porque é moderna a noção de ‘indivíduo’ como um ser atômico e autônomo, regido pelo princípio da liberdade. Isso trouxe implicações problemáticas para o exercício da política, mas também para o fenômeno da educação.

Na outra face do desafio posto a nós, a vida filosófica, regida pelo desejo inescapável de saber, choca-se com o destino dissoluto de indivíduos entregues à liberdade, porque ele expressa, em sua disposição individual, a necessidade do encontro consigo mesmo como caminho para exercitar a verdadeira liberdade, aquela que, ao invés de aprisionar os olhos no espetáculo do irreal, confirma a realidade para fora da caverna. Se o fazer filosófico exige o ócio para o exercício da contemplação (que definitivamente o ausenta da vida ativa e, assim, de todo o negócio), é porque à filosofia não interessam apenas as determinantes circunstanciais, o dia a dia da política e as paixões que desgastam o tecido social pelas opiniões alienadas e ações injustas. É uma impropriedade exigir da filosofia que desça ao tipo de luta pelo poder, porque sua humanidade não se realiza por meio de ações irrefletidas e apaixonadas, por meio da ignorância dos que não percebem que são como cegos, ao verem apenas sombras. O desafio do filó-

⁵⁰ Cf. ARENDT, 2014, p. 10ss. Em seu entender, esse desprezo seria absorvido pela cultura latina e cristã, a fim de instituir a vida contemplativa como seu anteposto irremediável.

sofo é o desafio do educador: só que, ao contrário dos sofistas, sua educação não se faz com *mýthos* e *lógos* cujos símbolos e conceitos desorientam a alma, na exata proporção em que orientam a razão a se rebaixar às paixões e aos ímpetos do momento.

O problema da política de nosso tempo, a brasileira especialmente, está, portanto, não apenas em sua falta de educação, mas na insistência em fazer de tudo para sustentar a falta. Quando não se encontra nada mais elevado que a política, procura-se impor através de leis uma cultura de educação que, caso de fato exista, seria ela a causa desejável das leis da cidade, não o contrário. Mas por aqui parece não haver mais nada acima da política. De todo lado, o que se constata é um afanar-se pela obtenção de fama e poder, como se na vida nada mais importasse. Não se está exigindo, naturalmente, que todos sejam filósofos ou poetas. Contudo, segundo a escala do valor das almas no *Fedro* de Platão, o tipo político ainda se encontra abaixo do homem de valor, que os gregos chamavam nobre (*kalós k'agathós*), que os ingleses chamam de *gentleman* – e que podemos aqui dizê-lo, simplesmente, ser alguém educado e bem-formado, capaz de servir aos demais como modelo, por suas virtudes. É esse tipo de alma que a *paideía* filosófica almeja forjar: não necessariamente filósofos, mas homens educados e justos, pois eles são a condição para que a filosofia permaneça possível. É esse tipo de homem que o sofista não pode desenvolver, no momento em que oferece, como valor, a ausência de hierarquia entre opiniões e posturas – o que é em si mesma a morte da virtude.

Esse ponto merece destaque, sobretudo se queremos proceder melhor na tarefa de lutar por um ensino de qualidade, como se costuma dizer. Não pode haver educação sem poesia, do mesmo modo que não pode haver uma cidade sem território. Esse sentido originário de poesia abarca desde a religião até os mais diversos gêneros de arte, como a literatura e a música. É esse, por assim dizer, o território onde se pode chegar a educar alguém. Já que educar não é senão fazer ver, é através da poesia que as gerações futuras olharão o mundo, a partir do que a tradição pôde lhes deixar acerca do que mais importa. Só que no âmbito da poesia há de tudo. É preciso identificar, em meio à multiplicidade de símbolos poéti-

cos, aquilo que há de valoroso e imprescindível para se produzir uma alma bem-formada. A censura que Platão havia dirigido contra a poesia se justifica sob essa perspectiva. Cabe ao filósofo, desse modo, orientar a formação para o que se aproxima da justiça e do bem entre as muitas opiniões. Exatamente porque essa orientação demanda a ordem dos valores a partir do espelho divino e cósmico da totalidade do que existe, só o filósofo se mostra em condições de alcançar, por meio da razão e do intelecto, a essência do valor.

Não ouvir a filosofia é perder-se em meio às marés trazidas pela poesia. O mundo assombrado pelos símbolos de paixões e sofrimentos, apresentados pela arte e pela religião, cede o espaço a que se dê mais valor ao que pouco importa, caso se perca a direção do olhar para fora da caverna. Em terreno assim desorientado, florescem ações movidas por interesses próprios e por valores de ocasião, exatamente o tipo de prática insuflada pela proposta de ensino sofisticada: aprender a usar o *lógos* para fins meramente políticos. Os conselhos paternos em *Teoria do Medalhão* estão plantados em solo sofisticado. Pouco importa aquilo que és, desde que pareças ser o que desejam e esperam de você. A isso, Platão chamava de *injustiça*. A sociedade injusta nutre em seus indivíduos uma alma dada às aparências. Não consigo encontrar melhor imagem para o que sofremos com a educação no Brasil. A corrupção generalizada e institucionalizada só será substituída por atos e palavras de justiça quando existir verdadeira educação. Pensa-se que mais leis e mais vigilância promovem a diminuição dos atos injustos. Pensar assim é não enxergar onde se encontra a saída desta caverna toda nossa, orientada por sombras, vaidades e egoísmos.

A tarefa da universidade, diante desse quadro, está longe de ser suficiente para resolver o problema. Entretanto, ela é a única que pode contribuir, enquanto instituição, para desenvolver o exercício filosófico da verdadeira educação. Das universidades, dizia Carpeaux, depende a vida espiritual das nações. Em seu seio, elas estão aptas a formar aquele tipo do homem valoroso e educado que sustenta toda a grandeza de um povo, em termos de sua política como também de sua cultura. Se esperamos que no futuro o Brasil possa deixar algo de valor à humanidade, é no ventre da

academia que ele precisa ser gestado. Mas como? Não é a nossa universidade passível de ser descrita com os mesmos termos que Carpeaux testemunhara a decadência da instituição em sua terra natal?

A decepção foi muito grande. Via a biblioteca coberta de poeira, os auditórios barulhentos, estupidez e cinismo em cima e em baixo das cadeiras dos professores, exames fáceis e fraudulentos, brutalidades de bandos que gritavam os imbecis slogans políticos do dia, e que se chamavam 'acadêmicos'⁵¹.

Facilmente ficamos com a impressão de que ele fala de alguma de nossas universidades. A desolação por aqui também é grande. Só que este não é um mal menor, bem ao contrário: o diagnóstico feito por Carpeaux em 1942 ressoa em nosso tempo com ares de comentário político dos mais atuais. A perda do papel orientador do espírito é causa inevitável da violência generalizada nas cidades, e o reflexo mais vil da ascensão das classes-médias – emaranhado de indivíduos que, como na democracia descrita por Platão, impõem como valor soberano a liberdade sem quaisquer restrições – tende a se projetar pela sombra terrível que a humanidade conheceu durante o século XX: a sombra dos regimes totalitários. Sem as classes-médias, dizia Carpeaux, não existiriam o fascismo e o bolchevismo. Porque a perda do espírito como guia não é necessariamente uma perda, e sim um descaso, uma revolta contra a inteligência, uma educação transformada em ensino. Para ser possível uma saída, é preciso voltar: o progresso, em educação, é retorno – “o verdadeiro caminho é a volta”.

Mas voltar para onde? Para o seio do cultivo do saber e da cultura, sem fins utilitários e formalistas, sem preocupações com o que se pode fazer com o saber. Não por acaso, essa é a postura essencial do filósofo. Kant estava certo: a universidade depende da filosofia como o barco precisa do mar para navegar. Faz-se preciso uma segunda navegação em terras brasileiras, outro olhar e uma compreensão mais filosófica da tarefa educativa. É preciso aprender a voltar – aos mestres e aos clássicos, ao zelo e ao amor pelo saber. Essa postura está na essência do tipo de educa-

⁵¹ CARPEAUX, 1999, p. 211.

ção chamada liberal, ou seja, uma educação sem fins lucrativos, cuja tarefa fundamental é formar homens valorosos. Em termos de estrutura, a universidade oferece a distância necessária e o tempo disponível ao exercício reflexivo para uma educação liberal. A burocracia, é verdade, em muitos casos prejudica mais do que ajuda. Mas nada justifica eliminá-la para evitar um mal menor. Preservar a autonomia e independência da universidade é primordial. Muito se ouve que há péssimos professores que são favorecidos por essa estrutura, só que nenhuma profissão ou função merece ser eliminada em razão dos maus profissionais. Lutar pelo desprestígio da classe dos professores e dos intelectuais é conduzir a revolta contra a inteligência ao limite do bestial, é desencadear a cultura da tirania em meio às liberdades democráticas. A perda política e cultural é enorme. Para ser possível resgatar o que importa, é preciso verdadeira educação, ao tomar como prioridade a orientação filosófica para uma formação livre e inteligente. Nem todos, por certo, estão destinados à filosofia. Mas os poucos filósofos, desde que os haja, podem derrubar os pés de barro dos ídolos da época. “Derrubemos, pois, esse estado de coisas”.⁵²

⁵² CARPEAUX, 1999, p. 218.

Referências

- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. New York, Oxford University Press, 1981.
- ARENDDT, H. *A condição humana*. São Paulo, Forense Editora, 2014.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Paulo Pinheiro. São Paulo, Ed. 34, 2015.
- BARRETO, L. Recordações do Escrivão Isaías Caminha. São Paulo, Ed. Schwarcz, 2010.
- CARPEAUX, O. A ideia de universidade e as ideias das classes médias, in *Ensaio Remidos*, vol.1. Rio de Janeiro, Topbooks (1ª ed. *A Cinza do Purgatório*, 1942), 2010.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo, Ed. 34, 2005.
- CHAUÍ, M. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo, ed. Unesp, 2001.
- COSTA, A. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro, Difel, 2002.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- FRIEDLÄNDER, P. *Platón: verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos, 1989.
- HESÍODO *Teogonia*. Tradução de Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1995.
- KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa, Ed. 70, 1993.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Calouste, 1994.
- MARROU, H. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo, Ed. Da USP, 1973.
- MONDOLFO, R. *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. DF: México, Ed. Siglo Veintiuno 2007.
- NATORP, P. *Teoria das ideias de Platão*, vol.1 São Paulo, Paulus, 2012.
- NEWMAN, J. *The idea of a University*. Edited by Frank M. Turner. New Haven: Yale University Press, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Madrid (Obras Completas, Vol I), 1914.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Rocha Pereira. Lisboa, Calouste, 2007.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Carlos A. Nunes. Pará, EDUFPA, 2007a.
- _____. *Carta VII*. Tradução de J. Trindade e J. Maia. São Paulo, Loyola, 2008.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1974.
- ROHDEN, V. *Ideias de Universidade*. Canoas, ed. Ulbra, 2002.
- SANTOS, B. Da Ideia de Universidade à Universidade de Ideias, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, junho, nº 27-28, p. 11-62, 1989.
- SANTOS, M. *Filosofia Concreta*. São Paulo, É Realizações, 2016.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. The University of Chicago Press, 1964.
- SZLEZÁK, T. *Platão e a escritura da filosofia*. São Paulo, Loyola, 2009.
- VOEGELIN, E. *Ordem e História*, Vol. 2 e 3. São Paulo, Loyola, 2015.

LIBERALISMO E CONSERVADORISMO NAS REDES SOCIAIS: BESOUROS EM CAIXAS

Celina Alcantara Brod¹

Introdução

Escrever sobre qualquer fenômeno político social contemporâneo é uma tarefa restrita. Uma reflexão filosófica sobre a atualidade limita-se em colocar em evidência os acontecimentos alarmantes, os efeitos imediatos e perceptíveis e levantar as questões sobre as externalidades decorrentes daquilo que é observável. A filosofia, feito a coruja de Hegel, mantém-se alerta, mas alça seu voo sempre tarde demais. Este é o caso das redes sociais e a influência da intensa interação digital na esfera pública. O fato do mundo estar completamente interconectado, onde toda e qualquer informação é disseminada constantemente, tanto pela imprensa tradicional como outros meios alternativos, gera o espanto do desconhecido. Contudo, como sabiamente escreveu Aristóteles, a filosofia nasceu do assombro diante “das dificuldades mais simples”². Passados mais de dois mil anos a afirmação, registrada no Livro I da Metafísica, permanece verdadeira. “Liberar-se da ignorância”³ continua sendo o ponto de partida do saber.

Nesta busca pelo conhecimento, as experiências passadas sempre ajudam a revelar alguma previsibilidade; uma premissa básica para elaborar conclusões inferências. Porém, no caso das redes sociais esse recurso epistemológico não pode ser facilmente aplicado. Além da insuficiente precedência, há pouca ou quase nenhuma zona de conforto quando o assunto é a dinâmica das plataformas digitais e seus efeitos no debate político. Isso, porque, os desdobramentos sociais que derivam da internet são extremamente voláteis e não se ajustam às conexões necessárias.

¹ Mestranda em Filosofia Política no Programa de Pós-Graduação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), bolsista Capes. E-mail: celinaabrod@gmail.com

² ARISTÓTELES, 2002, p. 11.

³ ARISTÓTELES, 2002, p. 11.

Ademais, as redes oferecem prós e contras quando correlacionadas ao comportamento político social. Enquanto o acesso ilimitado à informação oferece aos indivíduos pontos de vistas diversos – os expondo a perspectivas plurais – a mesma tecnologia proporciona bolsões ideológicos, nos quais os usuários se protegem de informações que confrontem suas crenças estabelecidas. As pessoas tendem a selecionar as informações que irão reforçar o seu conjunto de crenças⁴, fortalecendo suas convicções por viés de confirmação. Esta seletividade e preferência por opiniões homogêneas “está associada com a adoção de atitudes mais extremas ao longo do tempo”⁵. Há também que se considerar a disseminação de *fake news*. Diversos casos inexistentes são compartilhados por usuários que não verificam fontes ou até mesmo ignoram qualquer comprometimento com a veracidade dos fatos. Por outro lado, o leque de informações disponíveis amplia a circulação de ideias, possibilitando que “os cidadãos entrem em contato com informações de diversas perspectivas ideológicas, que muitas vezes presume-se beneficiar o capital social, a representação política e políticas públicas”⁶. De um jeito ou de outro, a interatividade social digital, unida às operações algorítmicas, é um fenômeno multifacetado e sem precedentes. Portanto, indagar sobre o uso de conceitos políticos nas redes sociais e como eles são manipulados pelos seus usuários carece de precisão e recurso causal.

Levando em consideração todos estes impasses, esta reflexão filosófica restringe-se em conjecturar os efeitos visíveis que derivam da desfiguração de dois conceitos políticos: liberalismo e conservadorismo. A manipulação negativa de ambos os termos é, em grande medida, provocada por uma linguagem viral e caricaturesca massificada nas redes sociais. A concepção desfigurada de ambas visões políticas provoca, inevitavelmente, desentendimento e obstáculo para o diálogo sóbrio. As caricaturas e o

⁴ GARIMELLA, K., DE FRANCISCI MORALES, G., GIONIS, A., & MATHIOUDAKIS, M. (2018).

⁵ BAKSHY, E., MESSING, S., & ADAMIC, L. A. (2015). Exposure to ideologically diverse news and opinion on Facebook: “which is associated with the adoption of more extreme attitudes over time”.

⁶ BARBÉRA, 2015, p. 10.

mau uso servem tanto para desqualificar qualquer argumento, independente do seu conteúdo, como para defender pautas políticas extravagantes.

As “câmaras de eco”⁷ representam outra variável que facilita a formação e fixação das definições caricaturescas. Essas são espaços virtuais onde qualquer opinião ou informação divergente é evitada ou censurada. A possibilidade de ecoar informações em um sítio virtual é, sem dúvida, uma dinâmica social que acaba alterando o modo como as pessoas se organizam e debatem a política. Nestes espaços virtuais os indivíduos compartilham e escutam as mesmas ideias que proferem, sem qualquer rigor conceitual, o que naturalmente intensifica a polarização, o partidarismo e a batalha ideológica. Assim, as câmaras de eco são uma preocupação crescente para o discurso político de países democráticos⁸.

Além das caricaturas e interpretações pejorativas, há aqueles que tomam estes termos por usurpação e os distorcem para arrecadar seguidores ávidos por simplificações e uma identidade. Indivíduos que se autoneameiam liberais ou conservadores, sem considerar as implicações teóricas e práticas das palavras que usam. A tentativa de simplificar a política é, naturalmente, avessa a pluralidade das sociedades modernas, cuja característica inescapável é a complexidade. Sendo essa uma virtude que devemos explorar, pois “é a oferta de uma região intermediária habitável, na qual podemos escapar dos extremos autodestrutivos”⁹. Um ambiente político que, reforça a corrupção deliberada da linguagem e apoia as assimilações rasas do senso comum, contribui para o pensamento monolítico e extre-

⁷ Há outros elementos psicológicos que envolvem a maneira pela qual a informação é transmitida e compartilhada na rede como: teoria da exposição seletiva – que propõe os conceitos de exposição seletiva percepção seletiva e retenção seletiva – é a tendência dos indivíduos de privilegiar informações que se alinham com os seus pontos de vista, evitando informações que os contrariam; assimilação tendenciosa, por outro lado, é um fenômeno relacionado, no qual um indivíduo é exposto a informações de todos os lados, mas tem a tendência de interpretar as informações de uma forma que sustente as opiniões pré-existentes. Todos esses mecanismos psicológicos, juntamente com outros vieses, tais como filtragem algorítmica e personalização são ligados ao fenômeno das câmaras de eco.

⁸ GARIMELLA, K., DE FRANCISCI MORALES, G., GIONIS, A., & MATHIOUDAKIS, M. (2018).

⁹ OAKESHOTT, 2018, p. 183.

mista. Com efeito, como escreve o cético conservador Oakeshott, “quem abraça o extremo na política acaba compreendendo apenas a política de extremos”¹⁰. Deste modo, é imperativo que haja esforço intelectual para enfatizar a importância do esclarecimento semântico desses termos e as premissas teóricas básicas que eles sustentam. É a partir de um entendimento do significado dos “ismos” políticos que podemos identificar tanto os detratores quanto os usurpadores dos termos: liberal e/ou conservador.

Mas essa não é uma tarefa fácil. Quando se trata de conceitos políticos as palavras caminham sobre gelo fino; é necessário deslizar com leveza para evitar acidentes. Os conceitos políticos, diferente de outros termos simples, dependem de interconexões históricas, contextuais e teóricas para terem seu sentido apreendido. Discorrer sobre as ideias que cada “ismo” invoca é diferente de descrever um estado de coisas para “afigurar o mundo”¹¹. Talvez, apenas as proposições da teoria pictórica de Wittgenstein estejam salvas de distorções. O fio que liga os conceitos aos seus sentidos extrapola completamente a teoria da nomeação. As definições que perpassam as diferentes concepções filosóficas, sobre a organização da vida em sociedade, não são rígidas, tampouco fixas o suficiente para garantirem fronteiras nítidas e imutáveis. Se seguissemos os primeiros conselhos do filósofo austríaco, ou seja, sua lição central do *Tractatus*, deveríamos permanecer em silêncio diante da ausência de exatidão.

Porém, Wittgenstein em seu momento menos positivista defende que a linguagem é versátil e dinâmica, ou seja, é o uso que fazemos dela em nossas práticas sociais que confere sentido as palavras que usamos. Assim, o Wittgenstein das *Investigações*, nos diz que as palavras são capazes de comunicar ações e atividades distintas. Agimos, segundo ele, sob múltiplos jogos de linguagem. A concepção agostiniana, aquela em que as palavras designam objetos, é então substituída por uma concepção de linguagem ativa e plural que abarca formas distintas de expressão. A linguagem, nesses termos, seria como “uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças,

¹⁰ OAKESHOTT, 2018, p. 43.

¹¹ WITTGENSTEIN, 1961, p. 60.

casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas”.¹² Em uma dessas ruelas reside o jogo de linguagem que sustenta uma compreensão dos termos políticos.

As Múltiplas Ruelas da Linguagem

A versatilidade da linguagem é justamente o que nos permite teorizar sobre a dimensão política, ou no vocabulário wittgensteiniano: forma de vida. “Quando descrevemos teorias políticas como sistemas de concepções, devemos sempre lembrar o insight de Wittgenstein que a linguagem não é meramente sobre palavras, mas sobre ações e práticas”¹³. Os conceitos políticos, portanto, abrigam noções distintas sobre a relação entre indivíduo e autoridade, justiça e propriedade, dever e direito e todos os outros elementos que pertencem à dimensão social. Em resumo, o jogo de linguagem que compete ao universo político descreve através de conceitos as diversas combinações desses elementos e suas respectivas justificações. O resultado final são teorias que fornecem encadeamentos distintos de ideias agrupados por algum “ismo”.

A preocupação central de Wittgenstein era o bom uso da linguagem que depende tanto de pensamentos bem articulados como de uma comunicação clara, acordos semânticos coletivos e contexto definido. No entanto, termos como liberalismo e conservadorismo quando transformados em caricaturas e estereótipos – distorcidos por um vocabulário estreito e determinações apressadas – transformam-se em “Franksteins” muito particulares. Criaturas desfiguradas para então serem atacadas ou até mesmo defendidas. O uso linguístico caricaturesco não apenas desfigura completamente o sentido apropriado, como ajuda a perpetuar o mau uso, empobrecendo e infantilizando o debate público. As palavras sendo, portanto, ferramentas manipuláveis de expressão do pensamento podem clarear ou obscurecer intenções.

¹² WITTGENSTEIN, 1999, p. 32

¹³ “When describing political theories as systems of political conceptions, We must always remember Wittgenstein's insight that language is not merely about words, but about actions and practices” (GAUS, 2000, p. 47).

A inquietação com o uso da linguagem é uma questão filosófica antiga. Platão, nos diálogos de *Fedro*, por exemplo, discorre sobre os efeitos positivos da linguagem no discurso dialético, como os efeitos negativos da mesma na escrita. A escrita, para Platão, se impõe como informação desprovida do encontro com ideias contrárias; “se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade”¹⁴. O discurso, mesmo que isento de tal solipsismo, é também perigoso, pois ainda que a dialética possa instruir, a retórica pode seduzir. Platão, assim nos mostra que, através das palavras remediamos problemas, mas são as mesmas palavras que geram os nossos maiores conflitos.

Na *República*, afim de escapar da imprecisão e deficiência da linguagem, Sócrates conduz sua maiêutica em busca de uma definição essencialista para a palavra justiça. O ateniense defende que “se uma palavra faz sentido devemos ser capazes de dar a ela uma definição que revele a essência da ideia da qual a palavra se refere”¹⁵. Contudo, o realismo conceitual de Platão recaí no mesmo reducionismo da teoria da nomeação do *Tractatus* de Wittgenstein. Afinal, como vimos, a linguagem trata de múltiplas ações. Quer dizer, existem “inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de ‘palavras’, ‘signos’, ‘frases’”¹⁶. Wittgenstein, nas *Investigações*, mostrou que a linguagem não possui apenas uma variedade perfeitamente lógica, sim uma “pluralidade que não é nada fixa”¹⁷.

Como se percebe, o paradigma da linguagem está vinculado ao problema da representação. Quando os objetos são fixos, espaciais e semelhantes o ato de nomear é bastante simples e intuitivo. Nestes casos, a discordância é extremamente reduzida. Porém, quando expressamos relações, ideias complexas e abstratas ligadas a valores – vulneráveis às circunstâncias e contingências – nomear é insuficiente. Consequentemente, neste tipo de jogo de linguagem, a chance de discordância aumenta em proporção a complexidade das relações que cada termo envolve.

¹⁴ PLATÃO, 261a-b.

¹⁵ “[...] if a word makes sense we should be able to give a definition of it that reveals the essence of the idea to which the word refers” (GAUS, 2000, p.22).

¹⁶ WITTGENSTEIN, 1999, p. 35.

¹⁷ WITTGENSTEIN, 1999, p. 35.

Quando queremos dar sentido a pensamentos mais complexos recorremos a diversos recursos linguísticos. O uso de metáforas é um exemplo. Recrutamos objetos e ideias do universo concreto para representar ideias abstratas. O próprio Wittgenstein utiliza diversas analogias e metáforas para expressar a dinâmica dos jogos de linguagem. Segundo Robert Greene, há uma ideia equivocada sobre como a linguagem realmente funciona. Tendemos a vê-la como caixas, que delimitam e formam figuras geométricas perfeitas. Mas, na visão de Greene, a linguagem deve ser entendida como uma nuvem que “se move no espaço e muda de forma ao longo do tempo”¹⁸. A linguagem, segundo ele, não se assemelha a inflexibilidade das leis, ela é na verdade muito parecida com a música. Ora, como iremos, diante de tanta elasticidade, resgatar os termos políticos de seus sentidos desfigurados? Como será possível denunciar as caricaturas e o mau uso, se para tal é preciso ter em mãos um sentido apropriado?

Antes de pensar em uma saída para este impasse, cabe aqui mencionar que a elasticidade de sentido não é exclusividade dos “ismos”. A linguagem política em si, como escreve Oakeshott, é marcada pela ambiguidade e pela ambivalência. “Fascismo” não é menos profuso que “democracia” ou, mesmo, “governo”¹⁹. Para Oakeshott as concepções atreladas aos conceitos, que habitam a política moderna e contemporânea, são interpretadas por estilos políticos diferentes e opostos; que ele denominou como política de fé e a política do ceticismo. O sentido e função que conferimos a nossa atividade política oscila conforme o estilo adotado. Estes dois polos geram, segundo Oakeshott, condutas e maneiras distantes de pensar e falar sobre “atividade de governar e ser governado”²⁰, por conseguinte também provocam significados diferentes. Enquanto a política de fé entende o governo como instrumento a “serviço da perfeição humana”²¹, a política do ceticismo o interpreta como uma “caixa de ferramentas”, cuja tarefa é mediar os conflitos, recusando grandes planos de reforma da sociedade originados por teorias racionais abstratas.

¹⁸ Para outros exemplos ver: GREENE, 2011, Capítulo 8.

¹⁹ OAKESHOTT, 2018, p. 40.

²⁰ OAKESHOTT, 2018, p. 31.

²¹ OAKESHOTT, 2018, p. 56.

Para Oakeshott, o vocabulário político é inerentemente híbrido; “um mundo complexo de significados”²². Não há, na linguagem política, acepções universalmente reconhecidas, como há na linguagem científica. O uso das palavras está interligado às circunstâncias e aos múltiplos argumentos normativos e prescritivos. Investigar e analisar conceitos significa, portanto, buscar “compreender os usos de um termo – por que os utilizamos de diferentes maneiras em diferentes contextos para executar diferentes funções”²³. Assim, capturar o sentido de um termo não é o mesmo que saber o que ele nomeia, mas apreender como é usado em uma forma de vida.

Isaiah Berlin, por exemplo, dedicou grande parte de sua vida destrinchando os desdobramentos da palavra liberdade. Suas obras evidenciam que tal termo, além de extremamente poroso, pode ficar à serviço do autoritarismo quando seu sentido político é pervertido. Segundo a investigação conceitual de Berlin, a liberdade política está relacionada a seguinte pergunta: “Qual é a área em que um sujeito – uma pessoa ou grupo de pessoas – é livre para fazer o que ele (eles) queiram sem o controle de outras pessoas?”²⁴ O conceito de liberdade que satisfaz essa questão é denominado por Berlin de liberdade negativa, que estabelece a “preservação de uma área na qual a personalidade humana deve ter a mais ampla manifestação”²⁵. Liberdade é, neste sentido, ausência de impedimento externo. As respostas liberais de filósofos como Hobbes, Locke, Mill, Hume e Constant geraram as garantias contra a invasão arbitrária do Estado, como: liberdade de expressão, religião, pensamento e propriedade.

Quando a ideia de liberdade está vinculada a um sentido metafísico ou metafórico, como quando falamos: “um homem livre de suas paixões”, não estamos mais nos referindo à liberdade política, defende Berlin. No sentido positivo, encontramos a palavra liberdade ligada a seguinte per-

²² OAKESHOTT, 2018, p. 40.

²³ “Conceptual investigation, then, seeks to understand the uses of a term – why we use it in different ways in different contexts to perform different functions” (GAUS, 2000, p. 23).

²⁴ “What is the area within the subject – a person or a group of persons- is left to do what (he or) they like without control by other persons?” (BERLIN, 2014, p. 181).

²⁵ “Liberty consists in the preservation of an area within which human personality is to have the fullest possible play” (BERLIN, 2014, p. 190).

gunta: “Qual é a fonte de controle, quando este existe, que pode impedir alguém de fazer o que deseja?”²⁶ A resposta para tal pergunta conduz à teorias de auto realização, cujo sentido da palavra liberdade “deriva do desejo pela parte do indivíduo de ser seu próprio mestre”²⁷. Em outras palavras, somos livres em um sentido positivo, quando agimos movidos por razões próprias, ou seja, quando “desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim e não de forças externas de qualquer tipo”²⁸. Quando falamos de liberdade neste sentido, a coerção não existe de forma concreta ou externa; como quando sou impedido por outros de perseguir os meus fins.

Trocar um sentido pelo outro gerou, segundo Berlin, a justificação de grandes atrocidades em nome de uma liberdade idealizada. A palavra, carregada com sentido metafísico, ao transportar-se para a vida política teria o propósito de “justificar a coerção de alguns homens, por outros, a fim de elevá-los a um nível mais elevado de liberdade”²⁹. Esse sentido positivo, ligado à capacidade dos homens de deliberar e escolher a partir de uma razão emancipada, não deixa de significar liberdade, mas não deve ser confundida com a liberdade política. Pois, é no sentido político que a liberdade preserva o homem de ter sua individualidade suprimida por algo ou alguém, uma maioria ou um governo autoritário. Embora o símbolo gráfico e sonoro utilizado para falar de ambas perspectivas seja o mesmo: “liberdade”, os sentidos ligados à palavra diferem completamente. Isaiah Berlin, dessa forma, efetuou o esclarecimento conceitual de um termo político, aquilo que, como vimos, se faz necessário para o bom uso de uma palavra.

²⁶ “What is the source of control, when it exists, which can prevent someone from doing what he wishes?” (BERLIN, 2014, p. 181).

²⁷ “The positive sense of the word liberty derives from the desire of the individual to be his own master” (BERLIN, 2014, p. 194).

²⁸ “I wish my life and my decisions to depend on myself and not on external forces of whatever kind” (BERLIN, 2014, p. 194).

²⁹ “To justify the coercion of some men by others in order to raise them to a “higher lever” of freedom” (BERLIN, 2014, p. 196).

Besouros em caixas

Esclarecer conceitos e ter em mente suas pressuposições verdadeiras não significa concordar com o conteúdo de tais termos. Mas, é evidente que um debate frutífero deve partir de um entendimento básico. Somente considerando os sentidos que cada termo político abarca é que os argumentos que buscam refutar as ideias ligadas a cada uma das concepções terão algum sentido. Mas, retomando Oakeshott, “é uma ilusão supor que as expressões que compõem nosso vocabulário político alguma vez foram “simples”, ou que possuíam um significado “original” que se perdeu, ou que se eliminarmos a corrupção solucionaríamos a ambiguidade”³⁰. Não passa de fantasia tentar reduzir cada conceito em uma definição e atribuição de valor purista.

O trabalho de Oakeshott, ao expor as ambiguidades e ambivalências, é também uma investigação conceitual de vocabulário que denuncia, conseqüentemente, a linguagem caricaturesca ao explicar as diferenças dos termos. O que Berlin e Oakeshott fazem é limpar o terreno. Afinal, cada vez que utilizamos uma palavra ou uma frase, pressupomos o entendimento mútuo, e a linguagem é a condição de possibilidade desse entendimento. “Se a linguagem é inerentemente pública e compartilhada, a investigação conceitual não pode ser sobre relatos de sentidos privados”³¹. A investigação conceitual, como mostram os filósofos, é capaz de exprimir o que determinada palavra abraça como significado.

Nesse sentido, Wittgenstein acerta quando diz que não existe uma linguagem privada. O significado que atribuímos a um determinado nome depende de uma compreensão compartilhada. É a própria possibilidade de mútuo entendimento que permite ao leitor e ao escritor uma comunicação; como esta que se estabelece, aqui e agora. Por isso, sem o esclarecimento mínimo dos termos liberalismo e conservadorismo, suas referências não passam de besouros em caixas. O exemplo metafórico do besouro, elaborado por Wittgenstein, tem o fim de ilustrar a incomunicabilidade

³⁰ OAKESHOTT, 2018, p. 48.

³¹ GAUS, 2000, p. 17.

que resulta da pressuposição de uma linguagem privada. Embora todos estejam usando o mesmo símbolo, cada um faz referência a um sentido despreendido de um acordo coletivo.

No caso das caricaturas, se cada um tem uma interpretação própria do que um determinado termo político significa, cada pessoa estaria apenas fazendo referência a sua “caixa com seu besouro” particular. Porém, ninguém tem acesso a caixa (a mente) do outro. A ideia de uma linguagem privada supõe que “cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar o *seu* besouro”³². Neste caso, como afirma Wittgenstein: “aqui seria bem possível que todos tivessem algo diferente em sua caixa”³³. Caso alguém diga que o real sentido de um termo não importa, e sim o sentido que tal pessoa acredita que aquele termo carrega, equivale ao mesmo que perguntar: posso querer dizer com a palavra “bububu”: “Se não chover, irei passear?”³⁴ O signo, obviamente, viola o acordo coletivo sobre o uso.

Querer dizer algo implica em envolver-se em um jogo de linguagem em que há um acordo sobre o sentido da palavra. Quando discordamos sobre os sentidos de um termo é tentador recorrer às definições privadas, mas são às regras e acordos coletivos que definimos socialmente para os significados que irão gerar uma comunicação inteligível e orientada. Um diálogo sóbrio depende de acordos semânticos mínimos e a rejeição do mau uso das expressões.

O desafio linguístico e filosófico para esclarecer liberalismo e conservadorismo é hercúleo. É possível reconstituir a *Biblioteca de Babel*, de Jorge Luis Borges, com suas infinitas galerias hexagonais repletas de incontáveis livros sobre esses dois termos. Deparamo-nos assim, com um cenário acadêmico de inúmeras páginas que se multiplicam infinitamente para mostrar: as nuances, os denominadores comuns, os momentos históricos, seus representantes teóricos, suas críticas, suas vantagens e seus inevitáveis paradoxos. Diante de tantos horizontes é compreensível que certos besouros se formem, mas não é justificável que os aceitemos. Um debate

³² WITTGENSTEIN, 1999, p. 107.

³³ WITTGENSTEIN, 1999, p. 107.

³⁴ WITTGENSTEIN, 1999, p. 41.

que ignora critérios básicos inevitavelmente transforma-se em um tiroteio onde nem o alvo e o atirador podem ser localizados. O resultado envolve mortos, feridos e nenhum avanço.

Difícilmente se exterminará todos os besouros existentes, até porque a imaginação é livre para compor cavalos alados, como nos lembra Hume. Porém, uma das tarefas filosóficas é esclarecer a intencionalidade de conceitos. Isso significa abordar as características mais marcantes, seus fins peculiares, suas origens e seus desdobramentos empíricos. A emergência em tirar os besouros da caixa e esclarecer tais “ismos” é uma atividade propedêutica, isto é, requisito preparatório para o jogo de linguagem político. Tratar de um assunto desconhecendo a bagagem conceitual de teorias políticas é como jogar xadrez utilizando para o bispo os movimentos do cavalo, e para torre os movimentos do rei.

O Jogo de Linguagem das Redes Sociais

As redes sociais são um elemento da contemporaneidade que multiplica e populariza epidemicamente os besouros. É possível afirmar, sem receio de extrapolar a previsibilidade, que vivemos uma Revolução Digital, e essa certamente será representada no futuro como um dos ciclos que mudaram os modos dos homens. As redes sociais fazem parte do desdobramento inventivo da humanidade, e provam terem alterado a dinâmica eleitoral dos sistemas democráticos. Uma ferramenta que vem sendo utilizada por políticos, sejam eles bem-intencionados ou não, para fortalecer seu eleitorado. Em vista disso, fica a seguinte reflexão: os valores democráticos e virtudes sociais conseguem resistir o imediatismo das redes sociais?

Para Roger Scruton, as redes sociais estabeleceram uma via direta entre aquele que governa e os que são governados, alterando a dinâmica que antes pertencia apenas ao processo político, “que se move lentamente e tranquilamente como uma galáxia distante, enquanto as redes sociais dançam no aqui e agora”³⁵. Apelar diretamente as emoções dos eleitores é

³⁵ Populism,VII: Representation and the People, The New Criterion, Março, 2017. “Which

uma das ações que leva populistas a vencerem eleições. E populistas “não são democratas, mas demagogos – não são políticos que guiam e governam apelando a argumentos, mas agitadores que atizam sentimentos irrefletidos da multidão”³⁶. A mobilização de paixões ganha com as redes sociais novos alcances, sem precedentes na história, derrubando os antigos filtros por onde a opinião popular passava.

Segundo Scruton, o sistema representativo ao considerar os pesos e contra pesos toma para si as responsabilidades e suaviza os conflitos e emoções obscuras. Para que esse processo funcione saudavelmente “os representantes devem ser livres para ignorar aqueles que os elegeram, para considerar cada caso pelo seu mérito, e abordar os interesses daqueles que não votaram neles, tanto quanto os interesses dos que votaram”³⁷. Dar prioridade ao imediatismo das redes sociais com seus *webscritos*³⁸ e tribos barulhentas é justamente evitar a responsabilidade que vem com o cargo daqueles que foram eleitos. A verdade é que não sabemos quais serão as consequências dessa nova interação social. Por enquanto, podemos observar o surgimento de um populismo digital, tribalismo identitário, massificação das guerras culturais e, indubitavelmente, o mau uso dos conceitos políticos.

A relação entre redes sociais e a resistência dos valores democráticos está intimamente ligada a caricaturização de termos políticos. A desfiguração e simplificação de determinada teoria socioeconômica é uma forma de desumanizar o dissidente e enfraquecer a empatia entre indivíduos de uma mesma sociedade. Se todo liberal não passa de um egoísta capitalista ausente de interesse comunitário ou consciência social – e esses forem valores que considero fundamentais – me sinto justificado a considerá-lo um

moves slowly and sedately like a distant galaxy, while the social networks dance in the here and now” (SCRUTON, 2017, p. 3).

³⁶ “And for this reason, they are not democrats, but demagogues – not politicians who guide and govern by appeal to arguments, but agitators who stit the unthinking feelings of the crowd” (SCRUTON, 2017, p. 1).

³⁷ “For representative government to work, representatives must be free to ignore those who elected them, to consider each matter on its merit, and to address the interests of those who did not vote for the as much as the interests of those who did” (SCRUTON, 2017, p. 3).

³⁸ Termo que faz alusão aos plebiscitos online.

inimigo. Se todo conservador é nada mais que um homem desprezível, imerso em preconceito engessado por costumes fóbicos – e essas são todas características que reprovoo moralmente – sempre que a palavra conservador for mencionada haverá o gatilho do repúdio.

Se opositores utilizam a linguagem para denegrir os elementos centrais de tais conceitos, os transformando em espantalhos caricaturescos – maximizando até o ridículo suas características mais salientes – os defensores fazem o mesmo. Porém, esses últimos distorcem as mesmas características para defenderem suas pautas políticas. Se um grupo entende que ser conservador é impedir a manifestação de convenções humanas que não se alinham a uma moral particular, ele se sentirá legitimado a pautar decisões políticas baseadas em uma concepção equivocada de conservadorismo. Da mesma forma caso alguém entenda que ser liberal significa censurar movimentos, associações ou pessoas que defendem concepções políticas socialistas, tal indivíduo achará legítimo cercear a liberdade de pensamento de outros indivíduos. Ambos usurpadores, neste caso, realizam uma contradição performativa. Portanto, a questão da desfiguração dos termos, que são disseminados pelas redes sociais, está diretamente vinculada a manutenção dos valores democráticos e um ambiente pluralista e tolerante.

Percebe-se claramente que há uma batalha ideológica bidimensional; uma guerra fria algorítmica que invade também a tridimensionalidade. Diante dessa polarização virtual e populismo galopante Timothy Snyder, professor de História em Yale, publicou em 2017, um pequeno manual contra a tirania. O manual conta com vinte lições do século XX para o presente. Snyder compila as lições que deveríamos ter aprendido com as tragédias totalitárias e as péssimas experiências políticas fomentadas pelas ideologias. É um equívoco pensar que, “nossa herança democrática nos protege automaticamente dessas ameaças”³⁹, alerta Snyder. Mesmo após o número avassalador de mortes, as sociedades ainda não se livraram do mal do fanatismo, tampouco da alienação que deriva da devoção acrítica à sistemas abstratos.

³⁹ SNYDER, 2017, p. 14.

Entre as vinte lições de Snyder, encontramos a seguinte: “Trate bem a língua.” Segundo ele “o esforço para definir a forma e o significado dos fatos requer palavras e conceitos que nos fogem quando estamos hipnotizados por estímulos visuais”⁴⁰. É relativamente fácil perceber que, uma leitura substituída por manchetes de duas linhas, por chavões exclamados em hashtags, termos políticos, ridicularizados por memes, auxiliam na formação de imagens mentais caricaturescas e reforçam o mau uso. Ademais, essa linguagem estreita faz com que “aceitemos a ausência de um quadro referencial maior”⁴¹. Se cada um utiliza os termos e os distorce à vontade, temos uma comunicação confusa e ininteligível. Um debate público ausente de acordos semânticos *mínimos* resulta em um diálogo empobrecido, desorientado e paranoico.

George Orwell também mostrou, através da literatura, as armadilhas escondidas na distorção das palavras. Na obra *1984*, a Novalíngua era a linguagem legitimada pelo Partido que havia substituído a “herética” Velhafala. Mudar a linguagem era uma forma de mudar e moldar o pensamento. O objetivo da Novafala não era apenas fornecer uma expressão compatível com a visão e hábitos mentais do Partido, “era inviabilizar todas as outras formas de pensamento”⁴². Para Orwell, “se o pensamento corrompe a linguagem, a linguagem também pode corromper o pensamento”⁴³. Eis aqui um dos exemplos que ele utiliza para demonstrar a corrupção da linguagem:

Pessoas são presas por anos sem julgamento, ou baleadas na nuca ou enviadas para morrer de escorbuto em acampamentos madeireiros do Ártico: isso é chamado de *eliminação de elementos não confiáveis*. Tal fraseologia é necessária se alguém quiser nomear as coisas sem invocar imagens mentais delas⁴⁴.

⁴⁰ SNYDER, 2017, p. 58.

⁴¹ SNYDER, 2017, p. 60.

⁴² ORWELL, 2009, p. 348.

⁴³ ORWELL, 1970, p. 137.

⁴⁴ “People are imprisoned for years without trial, or shot in the back of the neck or sent to die of scurvy in Arctic lumber camps: this is called *elimination of unreliable elements*. Such phraseology is needed if one wants to name things without calling up mental pictures of them” (ORWELL, 1970, p. 136).

Portanto, se utilizamos conceitos políticos para direcionar e guiar as decisões, ações e argumentos do debate público e desejamos preservar um ambiente habitável e democrático “precisamos ir além de entender as confusões; devemos tentar esclarecê-las”⁴⁵. Durante tal tarefa, surgirá naturalmente disputas conceituais, mas isto não deve ser um problema, pois o confronto é a melhor forma de restaurar o bom uso da linguagem no discurso político.

Tirando os besouros das caixas

Dominar os sentidos dos termos políticos é compreender sua articulação, arcabouço teórico e argumentos utilizados para responder as questões que envolvem a atividade política. Questões como: qual é o papel do Estado e seus limites? De que forma a natureza humana reflete a sociedade? Qual é a distinção entre a boa e a má política? Ou até mesmo questões mais práticas, como: imigração, assistência social, tributação, educação etc...

Liberalismo e conservadorismo são sistemas de conceptualização política em que a resposta para as perguntas acima será diferente de acordo com os princípios que cada uma dessas teorias adota. Defini-los requer um conjunto de condições necessárias e suficientes para usar os termos apropriadamente. Ambas conceptualizações formam mapas conceituais que resultam de uma série de descobertas, eventos históricos e ideias centrais. Portanto, os “ismos” não podem ser reduzidos a uma linguagem privada; a algum besouro inacessível.

No núcleo do liberalismo, guardadas as devidas distinções, está a liberdade e o indivíduo em contraste com qualquer poder que possa suprimir sua individualidade. O liberalismo como pensamento político está preocupado em colocar a obrigação política em cheque, isto é, por que

⁴⁵ “Because we wish not only to understand the way concepts are used but to employ them to guide our own decisions and actions, we need to go beyond understanding confusions; we must try to clear them up” (GAUS, 2000, p. 22).

devo obedecer? Por que não posso fazer aquilo que quero? Por que alguns governam e outros obedecem? O que o governo está autorizado a fazer em troca da minha liberdade? O liberalismo clássico construiu as respostas filosóficas que dariam suporte justificativo para a manutenção do Estado, se e somente se, esse restringe a si mesmo. O foco era evidenciar a assimetria de poder que existia entre o Estado e o indivíduo, bem como assegurar que múltiplas concepções de bem coexistissem protegidas por uma autoridade política legítima.

O liberalismo clássico moldou as relações e hábitos ocidentais e foi um dos responsáveis pelo enfraquecimento do abuso de poder, através da ênfase nos direitos individuais, garantidos por uma constituição. As teorias liberais fizeram oposição ao absolutismo e favoreceram a luta pela liberdade econômica, civil e religiosa. Apesar disso, seu rótulo tem sido tanto disputado como atacado. Para alguns o ataque dirigido ao pensamento liberal ocorre em função de seus excessos; para outros pela sua insuficiência. As distinções variam em mais ou menos intervenção estatal, ou seja: deve o governo apenas garantir liberdade ou também promovê-la?

Contudo, há um denominador comum ao próprio liberalismo: a relação assimétrica entre o Estado e o indivíduo. Todo liberal, seja ele mais ou menos otimista, irá conceder ao último os alicerces filosóficos que inviabilizam a sua violação.

A liberdade que está no centro do liberalismo é, na verdade, uma questão filosófica sobre a legitimidade da autoridade para governar e as justificações para a obediência. Por isso, embora a palavra liberdade esteja no centro do debate, o denominador comum liberal é a relação entre indivíduo e Estado, e as formas como esta dinâmica pode ser aperfeiçoada. Para Mill, “o livre desenvolvimento da individualidade constitui um dos primeiros fundamentos do bem-estar”⁴⁶ e, para o filósofo liberal, tal desenvolvimento é condição necessária para “civilização, instrução, educação e cultura”⁴⁷. Há, certamente, que se separar o liberalismo de Rawls do de Hayek, ou igualitarismo de Dworkin do libertarianismo de Nozick. A

⁴⁶ MILL, 2000, p. 87.

⁴⁷ MILL, 2000, p. 87.

discordância entre liberais igualitários e libertários acontece justamente porque não há consenso sobre o conceito de justiça. A definição resultante dos princípios de justiça escolhidos irá depender de como a autoridade política é justificada em cada uma destas teorias e o que cada teórico entende por liberdade⁴⁸.

No campo do conservadorismo, como escreve Coutinho, não existe um conservadorismo, “existem conservadorismos”⁴⁹. O conservadorismo cético filosófico, por exemplo, pode ser entendido como uma perspectiva pessimista e cética diante das atribuições do poder, por isso conservadores priorizam a reforma e a graduação em oposição a ruptura e a idealização. Há, entre os conservadores, uma desconfiança da capacidade do governo de guiar as escolhas dos indivíduos, isto é, uma rejeição à ideia de plano racional para sociedade. Parte da tradição que sustenta o conservadorismo filosófico é melhor explicada a partir do seu objeto de crítica: a abstração e a idealização das relações e natureza humana. A reverência pela experiência é uma das características centrais do conservador. Por isso, filósofos como David Hume representam tal tradição política⁵⁰.

Embora o conservadorismo, como movimento político, ganhe corpo com Edmundo Burke e sua obra *Reflexões sobre a Revolução na França*, os argumentos que constituem as raízes deste “ismo” estão vinculados ao liberalismo clássico, ao empirismo, ao ceticismo mitigado e a rejeição ao apriorismo. O conservador dispõe de uma crítica ao racionalismo, por reconhecer os limites da razão, a imperfeição moral dos homens e por valorizar o desdobramento da história na constituição das instituições e sociedades. A estabilidade das sociedades, para os conservadores, deriva de um conhecimento que não se encontra encapsulado na racionalidade,

⁴⁸ Neste aspecto a distinção feita por Berlin em *Two concepts of Liberty* ilustra as diferenças elementares entre as teorias liberais. Aquelas que entendem o termo liberdade em seu aspecto positivo, isto é, o sentido de auto realização, liberdade para fazer algo. E as teorias liberais que tomam o termo no sentido de liberdade negativa, ou seja, se refere a área de interferência das ações do sujeito, alguém é livre quando pode agir sem que sua ação seja obstruída por outro ou outros.

⁴⁹ COUTINHO, 2014, p. 9.

⁵⁰ Autores como Michael Oakeshott, Anthony Quinton, Donald Livingston, David Miller, Fredrick Whelan, Sheldon Wolin sustentam que David Hume é o precursor do conservadorismo cético secular.

mas disperso entre os homens.

Para o conservador moderno, não é seguro “conduzir questões políticas impulsionados por grandes e abstratos projetos de mudança, concluídos por pensadores individuais que trabalham isolados das realidades práticas da vida política”⁵¹. “O conservadorismo é, portanto, uma crítica à um certo padrão de pensamento”⁵². Mas, que tipo de pensamento? O pensamento, apoiado em uma razão emancipada do mundo sensível, que por isso dispensa a experiência, o tempo e a moderação em nome de uma realidade idealizada. “A utopia, entendida como um estado de perfeição a ser construído por vontade dos homens”⁵³ é projetada pelo revolucionário no futuro, enquanto o reacionário a projeta no passado. O conservador, diferente do revolucionário e do reacionário, se apoia na moderação e na empiria; dispensando reformas extravagantes nas maneiras dos homens, conserva aquilo que resiste aos testes do tempo; as liberdades individuais e os valores democráticos estão entre os valores que devem ser preservados.

Não há qualquer relação necessária entre religiosidade e conservadorismo. Há, certamente, mais de uma tradição do pensamento conservador, como elabora Quinton em sua obra *Politics of Imperfection*, bem como uma enorme diferença entre o conservadorismo continental do anglo-saxão. Porém, “os princípios conservadores, embora se preocupem com os limites do conhecimento político, não são em si políticos, mas epistemológicos”⁵⁴. Não há, entre as teorias políticas conservadoras seculares, qualquer princípio que advogue pelo engessamento dos homens às suas convenções. As mudanças graduais e ajustes contínuos são bem-vindos, enquanto que ideais baseadas na maximização de valores e teorias abstratas devem ser vistos com desconfiança.

Caso o termo conservadorismo fosse tomado a partir de suas premissas mais elementares, não deveria espantar a declaração de apoio ao casamento gay, feita pelo ex-primeiro ministro da Inglaterra, membro do Partido Conservador, David Cameron. Não seria qualquer surpresa, se tal

⁵¹ QUINTON, 1976, p. 17.

⁵² LIVINGSTON, 1984, p. 309.

⁵³ COUTINHO, 2014, p. 25.

⁵⁴ QUINTON, 1976, p. 13.

termo não estivesse desfigurado por um estereótipo que não lhe é próprio. Afinal, o conservador, entende o governo apenas como meio e não como um fim, por isso busca limitar o poder e proteger a esfera privada dos cidadãos. Nas palavras do ex-ministro, seu apoio à ampla igualdade de direitos não acontecia “apesar de ser um conservador, mas por ser um conservador”⁵⁵. O apoio de David Cameron, aos direitos LGBT, decorre da crença conservadora de que a sociedade é feita por indivíduos com seus laços formados espontaneamente, portanto não cabe ao governo impedir ou julgar esses laços, mas garantir que eles sejam preservados.

Considerações Finais

A manifestação pública de opiniões e visões políticas tem crescido exponencialmente nas plataformas digitais, assim como a busca pela informação especializada. Se as redes sociais se aproximam daquilo que podemos chamar de ágoras digitais, onde cada pessoa expõe sua preferência e posição política, estabelece acordos e desenvolve argumentos é preciso enfatizar constantemente que, termos reduzidos a memes, sátiras e *hashtags* não comunicam. As simplificações e caricaturas apenas reforçam o tribalismo, servindo de suprimento retórico ao fanático e abrigo para demagogos e neopopulistas autoritários.

Nenhum ambiente está livre da desfiguração. Em diversos espaços, mesmo fora das redes, autores conservadores são muitas vezes tomados como reacionários e retrógrados. Posições liberais e/ou libertárias são reduzidas à uma perspectiva meramente econômica. Em cenários mais preconceituosos, a palavra “conservador”, “fascista” e “homofóbico” são utilizadas em uma mesma frase. Orwell afirma que “o mau uso pode se espalhar pela tradição e imitação, mesmo entre pessoas que deveriam ser e são avisadas”⁵⁶. Relacionar uma generalidade à um termo nada mais é do

⁵⁸ “Conservatives believe in the ties that bind us. Society is stronger when we make vows to each other and we support each other. I don’t support gay marriage in spite of being a conservative. I support gay marriage because I am a conservative.” (Parte do discurso feito na Conferência do Partido Conservador, como líder do Partido, em outubro de 2014).

⁵⁶ ORWELL, 1970, p. 137.

que aquilo que entendemos por preconceito.

Hume, por exemplo, definiu este tipo de juízo como uma probabilidade não filosófica, “derivada de regras gerais que apressadamente formamos para nós mesmos e que são a fonte daquilo que denominamos propriamente preconceito”⁵⁷. Segundo o filósofo das paixões, é uma inclinação da natureza humana cometer este tipo de erro, ou seja, criar generalizações que influenciam o julgamento, mas como ele mesmo aponta é um tipo de probabilidade vulgar.

Um juízo esclarecido percebe que este tipo de afirmação se sustenta sobre uma imaginação habitual, mas que quando “passamos em revista esse ato da mente e o comparámos às operações mais gerais e autênticas do entendimento, descobrimos que ele possui uma natureza irregular e que destrói os princípios mais bem estabelecidos do raciocínio, razão pela qual o rejeitamos”⁵⁸. Guiar-se por regras gerais não filosóficas é uma atitude do vulgo, “homens avisados” guiam-se por regras gerais que buscam combater os vícios e hábitos mentais que prejudicam o debate sóbrio de ideias.

A revolução digital trouxe a comunicação veloz e a informação ininterrupta, mas também nos trouxe um universo bidimensional de memes, rótulos apressados, sufixos “istas” deslocados e utilizados irresponsavelmente. A filosofia precisa, hoje mais do que nunca, participar da retirada dos besouros da caixa e fazer acordos linguísticos. É papel dos filósofos valorizar a complexidade inerente da linguagem política e rechaçar simplificadores.

Somente assim é possível de fato rebater as crenças inconsistentes de teorias políticas, e a partir disso refutar e golpear argumentos, porém não mais no vazio. É preciso tratar bem a nossa língua e ter o cuidado de chamar as coisas pelo seu nome. Lembrar dessa lição é uma tentativa de evitar que no futuro se cometam injustiças em nome das coisas.

⁵⁷ HUME, 2009, p. 179.

⁵⁸ HUME, 2009, p. 183.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002.
- BAKSHY, E., MESSING, S., & ADAMIC, L. A. Exposure to ideologically diverse news and opinion on Facebook, *Science*, vol. 348, nº 6239, p.1130–1132, 2015.
- BARBERÁ, P; *et. all.* Tweeting From Left to Right, in *Psychological Science*, v. 26, nº 10, p. 1531-1542, 2015.
- BERLIN, I. *Freedom and its Betrayal*. Princeton, Princeton University Press, 2014.
- COUTINHO, J, P. *As Ideias Conservadoras explicadas a Revolucionários e Reacionários*. São Paulo, Três Estrelas, 2014.
- GARIMELLA, K. ; *et. all.* Political Discourse on Social Media, in *Proceedings of the 2018 World Wide Web*, p. 913-922, 2018.
- GAUS, G. *Political Theories and Political Concepts*. Boulder: Westview Press, 2000
- GAUS, G; KUKATHAS, C. *Handbook of Political Theory*. London, Sage Publications, 2004.
- GREENE, R. *You are What you Speak*. New Your, Decorate Press, 2011.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo, Unesp, 2009.
- LIVINGSTON, D. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- MILL, J. *A liberdade, Utilitarismo*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- OAKESHOTT, M. *A Política da Fé e a Política do Ceticismo*. São Paulo, é Realizações, 2018.
- ORWELL, G. 1984. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- _____ (ed. ORWELL, S; ANGUS, I). *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. Vol. IV. London, Secker & Warburg, 1970.
- PLATÃO. *A República*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1992.
- QUINTON, A. *The Politics of Imperfection*. Great Britain, Faber and Faber, 1978.
- SCRUTON, R. Populism, VII: Representation and the People, in *The New Criterion*, march 2017.
- SNYDER, T. *Sobre a Tirania*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, São Paulo, Editora Nova Cultura, 1999.
- _____. *Tractatus Lógico Philosophicus*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.

REDUZINDO AS DESIGUALDADES SOCIAIS: AS CAPACIDADES NA MANUTENÇÃO DA SEGURANÇA HUMANA¹

Rodrigo Reis Lastra Cid²

O Problema da Igualdade e a Abordagem das Capacidades

Igualdade e desigualdade são temas muito trabalhados em várias disciplinas, como economia, direito, filosofia, ética e política. Entre pesquisadores dessas áreas, muitos se posicionaram a favor ou contra a igualdade. Mas creio que uma melhor compreensão daquilo que estamos falando ao dizermos que “queremos reduzir as desigualdades” será necessária antes de tomarmos uma posição. Para isso, então, falarei brevemente da análise de Amartya Sen³ sobre igualdade/desigualdade, pois penso que, dentre os diversos teóricos que abordaram esse assunto, ele foi o que examinou mais minuciosamente tais conceitos. Esse pensador nos lembra que, na maior parte das vezes, o problema da desigualdade surge ao elaborarmos ou analisarmos uma teoria ética e/ou política dos ordenamentos sociais. Para que se pretenda plausível, uma teoria deve possuir um requisito essencial, que é assegurar igual consideração a todos os cidadãos do contexto em estudo em algum ponto, normalmente no ponto que é considerado como o núcleo de necessidades comuns a todas as pessoas. Se não houvesse essa igual consideração, a teoria discriminaria injustificadamente. A diferença entre as teses que versam sobre ordenamentos sociais está na diferença de espaço que elas escolhem para essa igualdade de considera-

¹ Este artigo é inspirado na monografia do autor que recebeu a décima colocação no Prêmio Senador Milton Campos de 2017, e foi originalmente publicado na Revista Páginas de Filosofia, v. 2, n. 2, p. 107-137, jul/dez. 2010.

² Doutor em Lógica e Metafísica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá. E-mail: rodrigorcid@unifap.br.

³ SEN, 2001.

ção. Rendas, recursos, direitos, bens primários, oportunidades, entre outros, podem formar a igualdade basal na qual a teoria estará fundamentada. Um ponto necessário no pensamento sobre a igualdade/desigualdade é que, ao escolher um tipo de igualdade, somos obrigados a aceitar as desigualdades implicadas por essa escolha. Por exemplo: se escolhermos os direitos legais para serem a igualdade basal de nossa teoria, então seremos obrigados a aceitar as desigualdades de rendas, recursos, bem-estar e oportunidades que a igualdade de direitos implica; e da mesma forma, se escolhermos a renda como igualdade basal, então teremos que lidar com as desigualdades de direitos, recursos e oportunidades.

Isso ocorre justamente porque os seres humanos se diferenciam tanto por características individuais, quanto por circunstâncias sociais, e tanto inatas, quanto adquiridas, como: saúde, talentos, alimentação/nutrição, inteligência, educação, facilidade de emprego, sistema político-administrativo, habitação, rendas, idade, sexo, etnia etc. (ou seja, por condições biológicas, mentais, econômicas, políticas e sociais). Essas diferenças permitem que sejamos mais capazes ou menos capazes de realizar nossos objetivos; o que faz que, mesmo que tenhamos igualdade de rendas ou de direitos, não consigamos atingir nossos objetivos nem o nosso bem-estar de maneira igual; de onde surge, então, a desigualdade.

O que deve ficar claro é que, seja lá o que consideremos como igualdade basal, teremos que convertê-la em bem-estar ou na realização de um fim; e essa conversão ocorre de modo diferenciado, pois os seres humanos são diversos em suas capacidades para realizá-la. Por exemplo, para converter dinheiro no bem-estar proporcionado por uma viagem a algum lugar agradável, existem muitas contingências. Há aquelas relativas a cada pessoa e a cada sociedade que farão variar as capacidades de cada um para realizar tal conversão, mesmo que, por exemplo, as rendas das pessoas sejam iguais. Dessa forma, se vamos investigar como a educação pode reduzir as desigualdades sociais, devemos saber exatamente que tipo de desigualdade queremos reduzir e que tipo de igualdade deve ser a base de nossa teoria dos ordenamentos sociais. Para indicá-las, é preciso que nos direcionemos ao que consideramos importante em uma vida, ou melhor,

que nos direcionemos ao que consideramos importante para qualquer vida. Nesse caminho, podemos tomar novamente Sen⁴ e utilizar sua concepção de desenvolvimento.

Todas as concepções igualitárias dos ordenamentos sociais, ao escolherem qual será a igualdade basal, indicam a direção em que pensam que o desenvolvimento deve seguir e quais coisas ele deve prezar. O desenvolvimento humano é necessariamente um modo de falar de melhoria de vida; e quando falamos em melhoria de vida, queremos falar de melhoria na qualidade de vida. Essas distinções são para deixar claro que nem sempre um aumento de renda representa um aumento na qualidade de vida. Isso faz que, se tomarmos somente a renda, ela não possua os requisitos necessários para que seja considerada a base do pleno desenvolvimento humano.

O foco nas rendas é algo bastante impreciso, embora muito comum nas análises políticas e econômicas. Porém, isso não leva em conta o problema da conversão, que sempre se dá quando focamos em meios para realizar nossos fins, como é o caso das rendas. Se não focarmos diretamente nos fins, o problema da conversão voltará a aparecer, e a concepção de igualdade baseada nesse determinado meio não será capaz de promover uma igualdade sem provocar uma substantiva desigualdade.

Uma boa solução para fugir desse problema inicial é sugerida por Sen⁵. Para ele, o desenvolvimento deve ser visto como a expansão das liberdades substantivas, ou seja, como a expansão das capacidades para realizar coisas que temos razão para valorizar. Os estados e ações permitidos pelas capacidades são chamados de “funcionamentos”. Exemplos desses são “estar alimentado”, “estar livre de doenças evitáveis”, “agir como membro da comunidade”, “não morrer prematuramente” e “ter oportunidade de desenvolver potencialidades” etc. Nossa capacidade para realizar os funcionamentos que temos razão para valorizar representa a nossa liberdade substantiva. Quanto mais aumenta a capacidade para realizarmos funcionamentos, tanto mais são expandidas as liberdades subs-

⁴ SEN, 2000, 2001.

⁵ Ibid.

tantivas, ou seja, mais liberdade existe para realizarmos coisas que temos razão para valorizar. Essa solução é boa, pois podemos considerar tanto os funcionamentos quanto as capacidades como fins (embora também possamos pensar a capacidade de modo instrumental), já que intrinsecamente apreciamos fruir a liberdade e ter mais liberdade.

Podemos indicar que uma capacidade aumentou quando o indivíduo que a possuía pode fazer o que já fazia antes e mais, ou seja, se uma capacidade proporciona as mesmas oportunidades que possibilitava antes e outras. Por exemplo, se em determinado tempo sei falar português e em outro tempo, posterior ao primeiro, sei falar português e inglês, então eu tive um aumento na minha capacidade de falar línguas. Se, indo por esse pensamento, formos mais abrangentes e pensarmos no conjunto capacitatório de uma pessoa, então não falaremos somente de oportunidades proporcionadas por certas capacidades, mas falaremos de capacidade para escolher entre tipos de vidas diferentes.

Daí, vemos que não podemos pensar a capacidade apenas como uma habilidade para realizar um funcionamento, mas devemos pensar em “ter a capacidade para realizar um funcionamento” como “ter as condições para realizar um funcionamento”, ou melhor, devemos tomar a capacidade como as habilidades (características individuais) e também como as condições externas (circunstâncias sociais) que permitem e propiciam a realização de um funcionamento⁶. Se pensássemos apenas em habilidades, permitiríamos às condições externas influírem nessas habilidades, levando-nos novamente à desigualdade.

Funcionamentos Básicos, Capacidades Básicas e Vida Boa

Um ponto importante na abordagem dos funcionamentos e capacidades é que há uma relação de essencialidade entre eles: algumas capacidades para realizar funcionamentos e mesmo alguns funcionamentos são essenciais para que outras capacidades possam ser desenvolvidas e outros fun-

⁶ GARRETT, 2008.

cionamentos realizados. Assim, “estar vivo” é o funcionamento mais essencial sob o qual podem se desenvolver capacidades e outros funcionamentos; e, da mesma forma, “estar nutrido”, “receber educação” e “estar informado” são funcionamentos essenciais para o funcionamento de “participar da vida da comunidade” e para o de “ter um bom emprego”, por exemplo.

Pensando, então, nas capacidades e funcionamentos de um indivíduo, podemos perceber que para ele realizar todos os funcionamentos básicos de uma vida boa⁷, ele precisará de certas capacidades básicas, ou melhor, ele precisará das capacidades essenciais para os funcionamentos básicos. Dessa forma, se igualarmos as capacidades essenciais para realizar os funcionamentos básicos (ou seja, as capacidades básicas), teremos reduzido as desigualdades entre as oportunidades reais que os cidadãos têm de viver uma vida boa; e isso não parece gerar nenhuma desigualdade substantivamente ruim. Só devemos lembrar que, como o conceito de desenvolvimento está ligado a um aumento das capacidades para realizar funcionamentos que temos razões para valorizar, ele também está ligado à eficiência. Isso não permite que essa forma de igualdade traga uma decadência ao conjunto capacitatório das pessoas com mais capacidades, e implica melhoria do conjunto das pessoas com menos capacidade.

Mas a questão que se coloca após tantas explicações conceituais é: “quais são esses funcionamentos básicos e capacidades básicas para uma vida boa?” Podemos aceitar o conselho de Sen e começar indicando quais são eles e, posteriormente, indicar que implicações isso nos traz: 1) Estar alimentado e nutrido; 2) Estar saudável e não morrer prematuramente; 3) ter um trabalho recompensador; 4) Ter habitação, saneamento básico, eletricidade e água; 5) Ter os conhecimentos necessários para a vida em

⁷ Eu tenho plena noção de que há uma discussão acirrada dentro da ética sobre o que é uma vida boa e se é possível falar de vida boa. Discutir aprofundadamente este tópico me tomaria muitas páginas neste trabalho e fugiria ao escopo da discussão proposta. Para que possamos continuar sem que persistam dúvidas, é suficiente que eu diga que podemos pensar a vida boa a partir do consenso sobreposto de Rawls (2001), ou seja, podemos dizer que se todos concordam que determinados aspectos são bons para uma vida, aqueles aspectos podem ser considerados como bons para uma vida no que diz respeito a considerações práticas, como o fizemos em nossa Constituição com os direitos sociais.

sociedade; 6) Agir livremente (sem barreiras legais desnecessárias); 7) Ter oportunidades de desenvolver as próprias potencialidades; 8) Participar da vida da comunidade; 9) Passar a capacidade de levar uma vida boa às gerações futuras.

Acredito que não haja problemas em reconhecer esses funcionamentos como essenciais para uma vida boa (ou seja, reconhecê-los como funcionamentos básicos) e como aqueles que temos em mente quando falamos sobre reduzir as desigualdades sociais. Queremos, de fato, reduzir a pobreza, ou seja, queremos impedir as privações de funcionamentos básicos que fazem as pessoas terem oportunidades tão desiguais para viver uma vida boa. E, para que uma pessoa tenha em sua vida pelo menos os funcionamentos citados, é preciso que, anteriormente, ela já tenha algumas capacidades básicas, conforme eu havia dito.

As capacidades básicas para uma vida boa são tanto externas, quanto internas, e são elas que promovem a capacidade de obter outras capacidades⁸. Assim, para que obtenhamos habitação, saneamento básico, luz, água e alimento em qualidade e quantidade suficientes, precisamos de uma estrutura político-econômica adequada, dos meios financeiros e da oferta desses produtos/serviços; para ter saúde e não morrer prematuramente, precisamos de um bom sistema de saúde e acesso a ele; para ter um trabalho recompensador, precisamos das habilidades e de oportunidades de emprego; para termos o conhecimento necessário para a vida em sociedade, precisamos ter instituições que distribuam esse conhecimento; para participarmos da vida de nossa comunidade, precisamos das informações relevantes, dos conhecimentos para entender essas informações e de voz política (capacidade de decisão); para agirmos livremente, para termos oportunidades de atualizar nossas potencialidades, e para podermos passar tudo isso adiante, precisamos de uma estrutura social, política, econômica e judicial adequada que nos capacite como indivíduos e como povos a deixar uma vida boa para aqueles que ficam. Mas para quê queremos reduzir as desigualdades? Qual é a justificativa para as instituições públicas, privadas, internacionais, nacionais e locais focarem sua atenção neste tópi-

⁸ GARRETT, 2008.

co, mudarem suas alocações de recursos e repensarem suas estratégias de desenvolvimento?

Desigualdade, Exclusão, Criminalidade e Insegurança

Penso que já respondi, em parte, que qualquer teoria dos ordenamentos sociais, para ser plausível, deve aceitar algum tipo de igualdade, e que a igualdade de capacidades é a única que não parece implicar desigualdades significativas. Entretanto, penso que essa justificativa é por demais teórica para ter a força motivadora a fim de ser aceita pelas pessoas e pelas instituições relevantes. Acredito que se quisermos motivar a sociedade, justificadamente, a investir na igualdade de capacidades básicas, algumas ligações práticas devem ser estabelecidas, por exemplo, quais são os benefícios para a sociedade desse investimento e os malefícios do não-investimento. Como estamos falando de justificativas práticas para uma sociedade culturalmente plural, além de falarmos de justificativas razoáveis⁹, devemos falar de consequências de investimento para os diversos grupos sociais; pois essas consequências agradam diferentemente a cada grupo. Então, ao invés de justificar a igualdade, tentarei justificar que a desigualdade de capacidades básicas deve ser combatida. E, fazendo isso, o investimento em igualdade estaria justificado e, espero eu, incentivado.

Voltando, então, especificamente ao assunto das capacidades básicas, indicarei agora por que a desigualdade de capacidades básicas gera frutos terríveis para indivíduos, grupos de indivíduos e para a sociedade como um todo. Quando pensamos em capacidades básicas, logo nos vem a pergunta “capacidade básica para quê?” E acredito que não seja difícil aceitar que as capacidades básicas serviriam para formar um indivíduo capaz de viver sua vida livremente em harmonia com o meio social, seja lá quais forem suas especificidades teóricas.

Para viver sua vida em harmonia com o meio social, qualquer indivíduo irá necessitar de algumas capacidades¹⁰. Como já mencionado, essas,

⁹ RAWLS, 2001.

¹⁰ GARRETT, 2008; SEN, 2000, 2001, 2002.

além de serem fundamentais para que um indivíduo alcance os funcionamentos básicos de uma vida boa, fomentam a capacidade de um indivíduo adquirir outras capacidades. Assim, um indivíduo precisa ter a capacidade de habitar em local seguro e de forma digna, manter a sua saúde física e mental, saber ler, escrever, fazer contas e pensar racionalmente (raciocinar), ter os conhecimentos, as habilidades e os meios que lhe permitirão resolver conflitos surgidos no seio social e que lhe permitirão ser ouvido e influenciar a sociedade em que vive. Só assim ele teria as capacidades básicas para uma vida boa, pois desse modo ele adquiriria as capacidades que servem para realizar os funcionamentos básicos e adquirir as capacidades para efetivar outros funcionamentos que interessem ao indivíduo.

Se uma pessoa é privada de adquirir alguma dessas capacidades básicas, ela fica automaticamente também obstada de aproveitar muitos conjuntos de oportunidades e de realizar plenamente muitos funcionamentos básicos. Isso, além de constituir a pobreza, tem um caráter de exclusão, já que as oportunidades são dadas para o público em geral e aqueles que sofrem de privações das capacidades básicas não as podem aproveitar. Isso nos mostra que a exclusão política, social ou econômica está intimamente conectada à desigualdade de capacidades e, principalmente, à desigualdade de capacidades básicas, que é a base para a ocorrência da exclusão.

Concordo com Amartya Sen¹¹ e penso que o maior problema da exclusão¹², além do mal intrínseco que causa, é que ela traz descrédito com relação às instituições públicas e à justiça. Esse descrédito, tanto quanto a própria exclusão, amplia as possibilidades de desorganização social e entrada na criminalidade. O motivo disto é que pessoas com privações de capacidades básicas não têm meios (não têm conhecimentos, habilidades ou facilidades) para obter um emprego bem remunerado, ou de conversar a respeito de assuntos escritos e refletir criticamente sobre as coisas, ou de utilizar os instrumentos administrativos públicos e a justiça (presentes no

¹¹ SEN, 2000, 2001.

¹² Estou falando apenas das “exclusões desfavoráveis” (SEN, 2000), ou seja, apenas das exclusões que tornam uma vida pior.

Estado de Direito). Com isso, sofrem uma privação no conjunto de oportunidades, que é por alguns deles “resolvida” por meio da ilegalidade. Normalmente, e especificamente no caso dos brasileiros, as pessoas pensam que não é injusto agir ilegalmente se os órgãos de justiça e administração pública são eles próprios injustos¹³. O ponto é que os indivíduos se sentem injustiçados e inseguros por causa da exclusão, e a ilegalidade gerada pela exclusão de oportunidades básicas e o consequente descrédito citado causam insegurança tanto nos que sofrem a exclusão, quanto naqueles que não a sofrem.

Pessoas excluídas, e que não confiam na eficiência da administração pública nem na eficácia da justiça, são pessoas descrentes na cooperação entre as pessoas da comunidade e não confiantes na possibilidade de adquirirem uma vida boa dentro da legalidade. Essas pessoas costumam estar certas, pois sua descrença vem de elas não possuírem e não terem adquirido as capacidades básicas simplesmente pelo fato de não terem, e também não terem tido, oportunidades para isso¹⁴. Essa exclusão, com a “cultura criminoso” (que existe nas áreas de intensa criminalidade), aumenta significativamente a desorganização social e, consequentemente, o crime – como nos mostram as altas taxas de criminalidade de Bogotá, por exemplo, antes de seu investimento em segurança e convivência¹⁵, e os estudos de Martínez, Rosenfeld e Mares¹⁶, que indicam congruência nas localizações de alta desorganização social e de alta criminalidade. A privação de capacidades básicas e a exclusão no que diz respeito a suas aquisições fazem que o excluído seja pouco capaz de agir plenamente dentro do trato social e, por isso, seja mais facilmente levado a agir fora dele (violentamente, ilegalmente etc.); e se a exclusão da aquisição de capacidades básicas ocorrer desde a infância, ela será uma forte influência no que diz

¹³ RODRIGUES, 2006; VIEIRA, 2007.

¹⁴ O descrédito da administração pública e da justiça é tratado com relação aos estudantes australianos por Print (2007) e de forma geral por Sen (2000); e ocorre principalmente devido à crença de que os políticos e policiais (ou a maior parte dos funcionários públicos) são corruptos e que ou a justiça é cara ou lenta, ou seja, o descrédito vem da falta de eficiência e transparência na administração pública e na justiça.

¹⁵ ACERO, 2002, 2005; MOCKUS, 1999.

¹⁶ MARTÍNEZ, ROSENFELD & MARES, 2008.

respeito ao comportamento violento e ao crime, como nos mostra o estudo de Earls & Buka¹⁷ sobre os determinantes da violência.

O aumento da criminalidade é um ponto delicado e que, como já mencionamos, afeta a segurança e a dignidade da vida de indivíduos excluídos e não excluídos. O efeito sobre os excluídos já vimos que é forte, e o efeito sobre os não excluídos também possui força suficiente para afetá-los. O alvo do crime incentivado pelo descrédito são as instituições públicas e os indivíduos e grupos particulares em melhor situação de vida e não-excluídos da vida social, econômica e política da comunidade, como no caso dos sequestros, do terrorismo (alguns tipos), roubos e assaltos a indivíduos físicos e jurídicos.

Além disso, como a desorganização social leva a um aumento de crimes na(s) vizinhança(s) e como a exposição à violência por armas de fogo é um determinante do comportamento violento¹⁸, penso que os não-excluídos são atingidos. Afinal, os locais mais pobres e socialmente excluídos tendem a ser perto dos locais abastados, pois quanto mais perto morarem da área abastada, tanto mais benefícios esses indivíduos terão¹⁹. Isso parece, com o tempo, fazer que regiões organizadas socialmente sejam influenciadas pelas áreas de desorganização social e exposição à violência; o que traz a violência de uma vizinhança para a outra e gera um desequilíbrio que incentiva as pessoas a violar aqueles que têm maior liberdade substantiva.

Então, tendo mostrado que a criminalidade, pelo menos em grande parte, surge da exclusão, afetando severamente a segurança de excluídos e não-excluídos, e que a exclusão é fruto da desigualdade de capacidades básicas, espero ter justificado o combate a essa desigualdade.

A Concepção de Segurança Humana

Acredito, entretanto, assim como Obuchi Keizo e como Amartya

¹⁷ EARLS & BUKA, 1993.

¹⁸ EARLS, BINGENHEIMER & BRENNAM, 2005.

¹⁹ JOSEPH, CHASKIN & WEBBER, 2007.

Sen²⁰, que devemos ter uma concepção abrangente de segurança humana. Conforme entendida por eles, esta é a mensuração e o enfrentamento às ameaças à sobrevivência, à vida cotidiana e à dignidade humanas, por meio do investimento nas capacidades básicas que propiciam essas liberdades. Não devemos apenas focar na segurança do Estado, devemos ater-nos à segurança do indivíduo²¹, que é justamente o que nos permite fazer o conceito de segurança abranger não só a segurança protetora, mas também a segurança social, a econômica e a política (sendo a protetora apenas parte da segurança social). Devemos pensar a segurança como prevenção de desastres nessas áreas.

Para a manutenção da segurança da vida humana, três inseguranças devem ser evitadas: a insegurança social, a insegurança econômica e a insegurança política. A primeira tem a ver com os meios que utilizamos para adquirir as capacidades necessárias para a vida digna em sociedade (e com a criminalidade); a segunda com os meios que utilizamos para produzir, comercializar, consumir e trabalhar; e a terceira com os meios que utilizamos para participar nas decisões públicas da comunidade. Uma sociedade na qual falta um sistema de saúde ou um sistema de ensino adequados, aonde faltam acordos para a obtenção de bons trabalhos para os seus cidadãos, ou faltam as estruturas para que os diversos grupos e indivíduos se relacionem e tenham voz política, é uma sociedade onde as pessoas têm menos segurança para viver suas vidas dignamente.

A promoção da segurança de um povo pelo seu governo e pelo próprio povo ocorre por meio da formação da autonomia²² dos indivíduos que formam esse povo e da facilitação justa e vantajosa dos diversos tipos de interações entre esses indivíduos. A facilitação é a promoção de estruturas que regulam as interações entre os indivíduos. A falha em desempenhar esses papéis enfraquece os valores sociais e a crença na justiça dos indivíduos expostos à insegurança (tanto dos excluídos quanto dos não excluídos). E a insegurança de qualquer tipo, se persistente, leva à justifi-

²⁰ SEN, 2000a, 2001a.

²¹ MOCKUS, 1999.

²² Para mais informações, discussões e outras abordagens do conceito de “autonomia”, ver: CAPANEMA (1999), CHRISTMAN (1989) e SANKÓWSKI (1998).

cação da falta de crença na justiça e a uma falta de capacidades de realizar funcionamentos pelos meios considerados legais; o que representaria um aumento na insegurança social e no número de crimes, pois os meios ilegais para levar a vida prejudicam a segurança de outras pessoas e são crimes ou outros tipos de violações legais.

A autonomia de um indivíduo é constituída por suas capacidades de interação social e de realizar decisões bem informadas dentro de um sistema social. Para obter tal coisa, certas capacidades essenciais devem ser adquiridas por todos os indivíduos, como as capacidades de: ler, escrever, fazer contas, entender as ciências e a tecnologia, entender e conseguir tomar decisões políticas e administrativas, entender o sistema legal e jurídico, ser hábil em alguma função, ter infraestrutura básica de saneamento, saúde, educação, emprego e acesso aos meios políticos e informações públicas.

Como se pode perceber, além das condições internas da autonomia, deve-se investir também na facilitação, que é a condição externa para a autonomia e ocorre por meio da criação das estruturas para fazer fluir ordenadamente os tipos de relações que serão reguladas por elas. A facilitação é a criação de oportunidades para que potencialidades possam ser realizadas. A condição interna da autonomia é obtida por intermédio da aquisição de capacidades cognitivas, técnicas e éticas. Se as condições internas e externas da autonomia estiverem sendo cumpridas em uma pessoa, então essa é uma pessoa autônoma e sua segurança humana não está sendo violada, pois possui a capacidade para levar e continuar levando uma vida digna.

Uma sociedade segura, nesses termos, dá-se a partir da organização social e da participação da comunidade no que diz respeito às ações coletivas frente às diversas inseguranças que rondam a vida humana²³. Nesse pensamento, o que deve ser estimulado é a descentralização do poder público e a capacitação da comunidade para analisar e tomar decisões que afetam a vida pública. A descentralização, aos poucos, já vem ocorrendo

²³ ACERO, 2002, 2005; EARLS & BUKA, 1993; Sen & BRUNDTLAND, 1999; MOCKUS, 1999.

no Brasil, como foi o caso da experiência do orçamento participativo; mas enquanto a comunidade não for capaz de realizar o trabalho de análise e decisão e não se der conta da importância disso para a manutenção da segurança (no que diz respeito à redução da corrupção, da ineficiência, da negligência e da desigualdade), nem como processo pedagógico a descentralização poderá servir²⁴. O ponto inicial deve ser o investimento nas capacidades essenciais da comunidade para gerir-se. E isso, como vimos, deve ser feito por meio de atenção às habilidades/conhecimentos e facilidades necessárias para essa autogestão.

Então, penso que devemos realizar uma das principais funções da educação e direcioná-la para a manutenção da segurança humana do indivíduo e da sociedade.

Educação como Manutenção da Segurança Humana

A educação exerce um papel fundamental na obtenção de habilidades e conhecimentos, condição interna da autonomia e, por isso, exerce também importante função na manutenção da segurança da vida humana, evitando a desorganização social. Ela serve para evitar a insegurança social, por meio da transmissão das habilidades, conhecimentos, informações e, especialmente, de razoáveis princípios éticos²⁵, que permitem a interação social. Considerando-se a insegurança econômica, se a educação estiver em congruência com a produção e com o emprego especializados exigidos pelo mercado global, as habilidades disseminadas pelo sistema educacional farão os indivíduos serem capazes de aproveitar as oportunidades nacionais e internacionais advindas da globalização²⁶. E ainda, com relação à segurança política, a educação é capaz tanto de passar princípios de tolerância, a fim de evitar embate entre civilizações ou a polarização entre

²⁴ Para maiores informações sobre aplicações do orçamento participativo no Brasil e a perspectiva pedagógica do mesmo, ver: GOULART, 2006.

²⁵ “Razoáveis princípios éticos” são princípios que podem ser aceitos por pessoas que defendem “concepções de bem” diferentes, por exemplo, a liberdade de consciência, a tolerância, a preservação do meio ambiente, e semelhantes. O termo “razoabilidade” foi muito bem trabalhado por John Rawls (2001) e utilizado no contexto educacional por Cid (2007a, 2007b).

²⁶ SEN, 2001a, 2004.

cidadãos culturalmente diferentes, quanto de disseminar as práticas e os conhecimentos necessários para o exercício da participação democrática e sustentável na vida pública da comunidade.

Não quero indicar que a educação é condição suficiente para a manutenção da segurança humana, mas afirmo que com certeza ela é condição necessária. Determinado indivíduo ou grupo de pessoas que não tenham acesso à educação ou que tenham acesso a uma má educação têm suas vidas empobrecidas automaticamente, pois são reduzidas suas capacidades de realizar funcionamentos. Afinal, assim como um cego não consegue realizar coisas que utilizem a visão, uma pessoa que não sabe ler não poderá realizar ações que envolvam a leitura. E como diminuíram suas capacidades básicas (ou não realizaram o potencial), muitas oportunidades não poderão ser aproveitadas e outras capacidades não poderão ser adquiridas; o que implica menos liberdade substantiva e menor capacidade para adquirir capacidades.

Desse modo, uma pessoa vivendo em insegurança social, econômica e política, por falta de educação ou má educação, ou seja, tendo menos liberdade substantiva (e, por isso, menos bem-estar) e poucas capacidades para adquirir as capacidades para sair de sua situação, é uma pessoa que não tem voz política, não tem habilidades para obter um bom emprego, não conhece as leis nem os processos legais, nem tem as informações adequadas para tomar uma decisão sábia.

Isso é um empobrecimento justamente pelo fato de restringir a liberdade de uma pessoa de viver dignamente em sociedade e de participar de suas decisões públicas. E é um empobrecimento ainda mais perverso pelo fato de restringir a capacidade de adquirir capacidades e de aproveitar oportunidades. A pobreza e a exclusão são multifacetadas em suas restrições de capacidades e formam um círculo vicioso justamente por isto: as restrições de capacidades básicas simples geram restrições de capacidades para adquirir capacidades²⁷. Assim, a subnutrição diminui a capacidade de adquirir conhecimento/habilidade, a falta de conhecimento/habilidade diminui a capacidade de obter um bom emprego, que por sua vez diminui

²⁷ SEN & BRUNDTLAND, 1999.

a capacidade de obter uma boa renda, e, conseqüentemente, diminui a capacidade de obter boa educação e alimento, e assim por diante.

O que proponho, seguindo o pensamento de Amartya Sen, é que a educação, vista apenas como um direito básico, não efetiva todas as suas potencialidades com relação à segurança e à redução de desigualdades; e, por isso, acaba sendo uma má educação. Isso é assim, pois se as disciplinas escolares (no caso, a alfabetização e o conhecimento científico básico) são transmitidas a todas as pessoas, então o direito à educação está cumprido, mas as pessoas não necessariamente terão segurança. Entretanto, se, de outro modo, percebermos a educação como forma necessária de manter a segurança humana, precisaremos atentar especificamente para a eficiência e para o conteúdo da educação, na tentativa de disseminar as habilidades e conhecimentos que promovam a aquisição de capacidades, o aproveitar de oportunidades e as seguranças social, econômica e política para levar uma vida digna. A educação não é apenas um direito básico²⁸ ou um processo escolar; ela é um instrumento para manter a segurança humana, um bem intrínseco (formador da racionalidade humana) e é um dos principais processos que formam a mente humana no que diz respeito a habilidades, conhecimentos e princípios éticos que propiciam a boa vida individual dentro de um meio social.

Avaliações, Pesquisas, Análises e Tomada de Decisões

Pensando no processo educacional, tanto em âmbito público quanto privado, devemos ter em mente que ele é uma severa intervenção no meio social e, por ter caráter formativo, pode apresentar diversas conseqüências para as comunidades envolvidas que variam de acordo com nossas decisões políticas e com os objetivos inseridos na nossa prática pedagógica. McCord²⁹ nos mostra que, embora aparentassem a priori eficientes, muitas das políticas de redução de crimes pela educação fracassaram ou trou-

²⁸ Com a devida ressalva à concepção de educação como direito básico de Duarte (2007), que é bem mais abrangente que as concepções cotidianas e leva em conta muitos dos fatores que abordaremos.

²⁹ MCCORD, 2003.

xeram prejuízos não esperados para os jovens. Ele nos lembra que o único ponto positivo dessas intervenções foi elas terem prezado pela coleta de dados. As políticas públicas em educação não podem ser feitas de acordo com o que aparentam.

Concordo com Acero, Crick, Dourado, Earls & Buka, McCord³⁰, e afirmo que só poderemos entender qual direção pedagógica devemos seguir e como aplicar esse direcionamento de modo eficiente a partir do momento em que há uma conexão entre a tomada de decisões educacionais e as políticas públicas com as avaliações de eficiência, as pesquisas estatísticas e as análises científicas. Todos esses autores sugerem ou afirmam que os projetos de intervenções sociais são incompletos enquanto não analisados, pesquisados e avaliados.

Nesse sentido que, para qualquer caminho pedagógico que decidamos seguir, precisaremos de organização e método no sistema educacional.

Por isso, é interessante um sistema que integre ciência, decisões políticas e participação pública; o que significa, especificamente neste caso, uma integração entre universidades, políticas educacionais e avaliação popular.

As universidades devem cumprir seu papel social, tentando, por meios de pesquisas e experimentos científicos, resolver os problemas que surgem no seio social. Problemas de aprendizado, de participação cívica, de métodos educacionais, de gestão escolar, entre outros, podem ser pesquisados e analisados dentro de nossas universidades, gerando laudos para políticas públicas, principalmente para políticas públicas locais.

Como os métodos científicos normalmente partem de dados recolhidos, se quisermos a aprovação científica em nossa organização educacional, precisaremos de informações confiáveis. A solução para isso é formar um banco unificado de dados e laudos científicos e algo para captar esses dados. Com a internet, a formação dessa base de dados unificada se torna mais fácil e, no caso da captação dos dados, não precisamos de muitos esforços. Podemos investir em três coisas: direcionar o pessoal do curso de estatística de todas as universidades para a captação; inserir como obri-

³⁰ ACERO, 2002; CRICK, 2002; DOURADO, 2007; EARLS & BUKA, 1993; MCCORD, 2003.

gatório no currículo de cada professor do ensino médio e fundamental que ele esteja realizando alguma pesquisa em pedagogia (formando o “professor-pesquisador”); e investir nas avaliações de eficiência.

Uma tendência comum das intervenções sociais, métodos educacionais e políticas públicas no geral é encobrir os efeitos ruins adversos³¹, pois interesses eleitorais estão em jogo. Para tentarmos sobrepor esse problema, e também para que tenhamos dados de avaliações da qualidade e da eficiência do serviço prestado, devemos abrir portas às reclamações de ineficiência (e outros tipos de reclamações) por parte dos recebedores e prestadores do serviço. Se atribuirmos às universidades também os deveres de servirem de centrais de reclamações, de reservatório de dados, de produtora de laudos científicos para políticas públicas, e de repasse de informações confiáveis para os órgãos governamentais e para a sociedade civil (pela expansão da leitura desses laudos e da facilitação de sua linguagem), será mais difícil esconder os pontos negativos das políticas públicas. Descobrir esses efeitos adversos negativos das políticas e intervenções públicas é essencial para uma melhoria na prestação do serviço; e no caso da educação, como disse, é essencial para aperfeiçoar a sua organização e método pedagógico. Assim, dada a captação de dados, o trabalho universitário e científico seria, prioritariamente, a análise desses dados na busca de eventuais problemas e suas soluções para a formação de laudos avaliadores (diagnósticos) ou laudos prescritivos (prognósticos) no que diz respeito a políticas públicas; e, no nosso caso, de políticas públicas educacionais.

Com isso, além de gerar uma forma de conectar a universidade à sociedade, poderemos encontrar o modo adequado de educar, realizando nosso objetivo, a saber, o de permitir que cada indivíduo tenha as capacidades básicas para levar uma boa vida em harmonia com o meio social e de passar essa possibilidade às gerações futuras, assim mantendo a segurança humana. Só mediante avaliações, pesquisas e laudos científicos podemos ter, cada vez mais, uma compreensão mais exata da forma que a relação pedagógica deve ocorrer, para que seja eficiente no que diz respeito à ma-

³¹ MC CORD, 2003.

nutrição da segurança.

Educação: Acesso, Permanência e Qualidade

Para encontrar meios que eficientemente formem o indivíduo com as capacidades básicas para a vida boa em sociedade, temos que adentrar as esferas tanto do acesso e da permanência no processo educativo, quanto da qualidade do ensino oferecido. Com relação ao acesso à educação pública básica formal, o Brasil já obteve significativos avanços no que diz respeito a crianças irem primeiramente à escola ao invés de trabalharem. Mas há ainda locais em que os indivíduos têm dificuldades de acesso advindas da ineficiência dos meios de transporte. Isso pode ser melhorado com o incentivo salarial para professores que queiram ir para os locais de difícil acesso. Outra forma de implementar o ensino nessas áreas pode vir da união com ONGs e entidades de fomento à pesquisa e ao trabalho com o propósito de desenvolver um ensino local próprio, considerando as particularidades da região e evitando o transporte de alunos por extensas horas.

Com relação à permanência, temos dificuldades de evitar a evasão escolar. Isso se deve ao fato de o estudo ser visto no Brasil apenas como um instrumento para a obtenção de maior status socioeconômico³². Especificamente, a evasão ocorre uma vez que existe a clara percepção de que não há espaço para que todos obtenham sua renda tornando-se, ao final dos estudos, um pesquisador ou cientista. Acredito que o problema está na base de o que motiva as pessoas a procurarem o ensino superior: só com a educação básica não é possível obter uma adequação entre a renda e a vida boa, já que os trabalhos que exigem mais tempo de estudo são mais bem remunerados do que aqueles que não exigem ou exigem pouco estudo. Isso parece advir da ideia de que os trabalhos teóricos são superiores aos práticos, seja lá o motivo que dermos para isso (seja que eles precisam de mais esforço, são insubstituíveis, mais raros, ou outro). O ponto é que tanto trabalhos teóricos, quanto práticos, servem para a manutenção da

³² RODRIGUES, 2006.

segurança da vida humana. Usar a escala de superioridade dos trabalhos teóricos é não levar em conta os valores que cada produto e serviço têm para a vida de cada indivíduo.

Isso faz haver uma alta exigência de escolaridade para a obtenção de um bom emprego e uma alta demanda para a entrada no ensino superior³³. Dada a necessidade de obtenção de maior escolaridade, por sua exigência no mercado de trabalho, surge uma população marginalizada do bom emprego formal pela dificuldade de entrada no ensino superior e outra marginalizada do bom emprego formal pelo excesso de profissionais com ensino superior. Além disso, para dar conta da quantidade de pessoas requerendo acesso e permanência no ensino superior, considerando-se a ineficiência da atual educação fundamental e média pública brasileira, teremos que ter grandes gastos e uma redução na qualidade do ensino (para evitar a evasão).

Nosso enfoque para solucionar tais problemas não pode ser uma política educacional de maior exigência de escolaridade para entrar no mercado de trabalho, de não repetência e de facilitação de entrada no ensino superior por meio de “vestibulares aparentes”³⁴ na maior parte das faculdades particulares. Uma maior escolaridade nem sempre formará um melhor indivíduo. Devemos, sim: investir na valorização igualitária entre trabalhos teóricos e práticos e na educação fundamental e média como formadora das capacidades básicas para a vida em comunidade, isto é, investir na qualidade educacional.

Educação Básica: Prática, Teórica e para a Vida

Anteriormente, falamos de funcionamentos básicos para uma vida boa e mostramos como as capacidades por eles exigidas se relacionam com a segurança humana em seus vários aspectos (segurança/insegurança social, econômica e política). Vimos também que a educação tem potenci-

³³ BUCHMANN & HANNUM, 2001.

³⁴ “Vestibulares aparentes” é uma prática comum na maior parte das universidades particulares brasileiras de fazer um vestibular de fachada apenas para arrecadar alunos.

alidades no que diz respeito à formação dessas capacidades que poderiam evitar as diversas inseguranças, e inclusive o crime, já que este advém principalmente da desorganização social e da privação de capacidades básicas na infância³⁵.

A qualidade da educação básica só pode ser alcançada a partir do cumprimento eficiente do objetivo fundamental da educação, a saber, a segurança humana. Se conseguirmos formar pessoas que conseguem levar uma vida boa em harmonia com o meio social, então teremos alcançado tal objetivo. Para isso, temos que a formar de modo que ela seja capaz de aproveitar as oportunidades que se encontram no meio, de acordo com o esforço que ela deseja fazer. Isso implica que as facilidades criadoras dessas oportunidades já têm de existir; sem as quais não haveria nenhuma oportunidade.

A educação básica não deve servir para formar pré-cientistas ou pré-pesquisadores; ela deve consistir na formação básica para a vida. E é nesses termos que deve ser direcionada a educação para a redução da desigualdade e manutenção da segurança, pois só assim as pessoas poderão aceitar que o caminho que sua vida seguiu foi inteiramente de sua responsabilidade e que elas tiveram as oportunidades para desenvolverem suas potencialidades e crescerem ou não de acordo com seu próprio mérito. Nenhuma teoria meritocrática pode ser construída sem um ponto de igualdade basal realmente substantivo, que equipare as capacidades para realizar funcionamentos. Contudo, como dissemos, são tanto fatores individuais como socioambientais que influenciam o comportamento de um indivíduo. Dessa forma, o investimento em educação básica não pode intentar afetar apenas o indivíduo, mas tem que haver uma intenção de afetar também o meio em que vive cada indivíduo.

E não só o receptor do serviço educacional ou seu meio, mas também os funcionários que trabalham com o serviço educacional básico. Em outras palavras, devemos mudar nosso modo de pensar no estudo como uma forma de aumentar o status socioeconômico, e começar a pensá-lo

³⁵ Como nos mostram: CULLEN, WRIGHT & CHAMLIN, 1999; EARLS, 1998; EARLS & BUKA, 1993; BINGENHEIMER & BRENNAM, 2005.

como aquisição de formação básica (e complementar, no caso da educação não-básica) para conseguirmos viver bem, livremente, assumindo responsabilidades e em harmonia com o meio social.

Para conseguirmos tal mudança na cultura da sociedade brasileira, devemos prioritariamente mudar o enfoque do currículo da educação básica e torná-lo mais centralizado, avaliado pelos funcionários e clientes, e estudado e pesquisado por universidades, a fim de formar laudos científicos para a administração pública e para a tomada de decisões educacionais. Essa mudança de foco nos faz parar de tentar formar pré-cientistas e passa a nos fazer formar indivíduos autônomos e capazes.

Na verdade, como exporei a seguir, são três coisas a mais a serem feitas para aumentar a qualidade da educação básica: mudar o foco do currículo, conectar a escola a diversos serviços cotidianos utilizados por alunos e familiares, e fazer alguns desses serviços serem diretamente enfocados na primeira infância, já que, de acordo com os estudos de Ealrs e Buka³⁶, problemas nessa fase determinam com muita força o posterior comportamento violento e antissocial, e bons cuidados de educação e saúde nessa fase diminuem muito essa propensão.

Começemos pelo último. Se investirmos em exames médicos para as crianças em idade pré-escolar e escolar, e indicarmos os serviços de saúde pré-natal e de primeira infância, por meio da escola, aos cursos médicos/biológicos das universidades, além de diminuirmos o número de pessoas em postos de saúde e hospitais, poderemos tratar dessas pessoas com mais calma e sem exigir grandes gastos. Ademais, passaremos a contar também com uma boa fonte de dados no que diz respeito a pesquisas sobre o desenvolvimento infantil e sobre doenças. Já sabemos que erros dos pais relacionados a prover as necessidades básicas para a boa saúde de seus filhos são responsáveis por 15% das doenças do mundo³⁷; e são as doenças, entre outros fatores, que atrapalham desde cedo o desenvolvimento cognitivo das crianças na escola, aprofundando o círculo da desigualdade e da exclusão. São 17% da população brasileira que têm falta de

³⁶ EALRS,1998; EARLS & BUKA, 1993.

³⁷ SEN & BRUNDTLAND, 1999.

paciência ou concentração na leitura (e por isso não lê) e outros 10% leem com dificuldade³⁸; isso deveria nos fazer parar para pensar. São técnicas muito boas e pouco dispendiosas: os exames médicos (principalmente o pré-natal e os neurológicos) nas universidades; médicos nos bairros; alimentação nas escolas com as variáveis nutricionais adequadas; e a presença de profissionais, graduandos e pós-graduandos, nutricionistas, médicos, professores, diretores, pedagogos e psicólogos menos faltosos, pesquisando sobre sua área em interdisciplinaridade com a pedagogia, atendendo aos alunos e sendo avaliados por eles mesmos e pelos afetados (alunos e familiares).

Creio que não devemos ficar restritos a investimentos na infância, pois habilidades adquiridas, e inclusive inatas, perdem-se pela falta de uso. Quando vem a época da educação escolar básica, fundamental e média, nossos investimentos têm de ser tanto em serviços extraescolares prestados pela escola, quanto nos próprios serviços educacionais, com a devida mudança no currículo.

Há muita discussão em torno de qual deve ser esse currículo e muitas pesquisas realizadas com estudantes australianos, ingleses, e brasileiros em torno da eficácia dos currículos³⁹. Grande parte da discussão foca prioritariamente o ponto de divergência entre educação cívica e educação para o caráter, a primeira investindo na participação cívica e a segunda na educação moral.

Acredito que não precisamos adentrar todo esse debate, mas podemos tomar as informações relevantes, a saber, que os estudantes normalmente percebem a participação política rotineira como desonesta e complicada, tratando-a com desinteresse e desdém (já explicamos as causas disso), e dizem que isso se deve ao fato de eles não terem nem os conhecimentos nem as habilidades sobre o modo de participar plenamente da vida em comunidade (e, especificamente, de participar na esfera da administração pública, da justiça e das avaliações de eficiência das instituições

³⁸ SCHROEDER, 2006.

³⁹ KAHNE & SPORTE, 2008; MCCORD, 2003; DAVIES, GORAD & MCGUINN, 2005; PRINT, 2007; KENNEDY, 2007; PATTEN, 2006.

públicas e políticas). Antanas Mockus⁴⁰, por exemplo, como filósofo, percebeu tais coisas e, como prefeito de Bogotá, passou a investir na segurança humana e nas capacidades de convivência, comunicação e participação dos cidadãos, utilizando outros meios além da educação. Concordo com ele no que diz respeito a utilizar a educação e outros meios para a manutenção da segurança e redução da desigualdade; e isso significa dizer que nossas políticas públicas, escolares ou não escolares, devem ter um foco pedagógico, ou seja, devem ensinar aos alunos (os clientes) a utilizar bem os serviços prestados e adquirir uma maior igualdade dos poderes na relação cliente-funcionário⁴¹ – o que na área da educação formal básica seria uma melhor interação entre professores, diretores, funcionários no geral, pais e alunos, intermediados pelas ciências universitárias, por meio da proposição de políticas e gestões com orçamento e análise de contas participativos e voz política na decisão dos projetos e programas.

Como disse, o orçamento participativo e outras formas de participação exigem uma aquisição de informações de qualidade, conhecimentos e habilidades que permitam o bom raciocínio, além das facilidades necessárias para a estruturação e organização do grupo. Se conseguirmos formar o núcleo de informações proposto neste estudo, nos faltaria o investimento nos conhecimentos e habilidades necessárias para que os indivíduos sejam realmente capazes de participar. Se distribuímos cursos de capacitação, a partir de técnicas pedagógicas desenvolvidas nas universidades, por meio da escola, estaremos incentivando a percepção da escola como formadora de conhecimentos para a vida, e não apenas como trampolim de status socioeconômico.

Educação Básica Formal Fundamental e Média

É isto que deve ocorrer para a educação básica formal: ela deve promover eficientemente a aquisição de princípios éticos razoáveis, conhecimentos, habilidades e facilidades para a vida, ou seja, a educação básica

⁴⁰ ACERO, 2002, 2005; MOCKUS, 1999.

⁴¹ YOWELL & GORDON, 1996.

deve ter qualidade. E, nestes termos, ela deve promover e manter a segurança em todos os seus aspectos.

No caso do ensino fundamental, devemos investir no ensino de diversas linguagens, de técnicas de resolução de conflito, e demais técnicas pedagógicas (cientificamente pesquisadas) que propiciem o desenvolvimento do aparelho cognitivo (da racionalidade e da razoabilidade) e das potencialidades em diversas áreas, sejam teóricas ou práticas. Para isso, uma melhor conexão entre escolas e universidades pode abrir muitos espaços para o desenvolvimento de tais potencialidades.

Então, no intento de evitar que os estudantes do ensino fundamental sejam influenciados pela violência na família e na comunidade, é preciso urgentemente que consigamos que eles passem bem mais tempo na escola. Isso, além de ajudar os pais com os cuidados para com os filhos, ocupa o tempo livre das crianças com atividades educativas e com supervisão pedagógica; o que minimiza o tempo de convivência do jovem com o meio social violento e, conseqüentemente, reduz sua propensão de exposição à violência e aumenta sua chance de ser um agente de organização social em vez do contrário.

E, nesta fase, tanto quanto na idade pré-escolar, a escola deve estar em contato com as famílias, instruindo-as quanto às capacitações de um indivíduo para cuidar adequadamente de uma criança. Com pais capacitados, com estímulo ao raciocínio, com bastante tempo em ambiente educativo adequado e com acompanhamento pedagógico, psicológico e médico, as crianças estarão aptas a aprender quaisquer conhecimentos e habilidades que lhes ensinarmos.

Isso não significa relevar os conhecimentos científicos, mas significa ensiná-los à proporção que eles capacitem os indivíduos a terem boas vidas ou a entenderem melhor a sociedade e sua organização. O que quer dizer que talvez seja mais importante saber como interferir na administração pública e como acessar a justiça, do que saber como se encontra a medida da hipotenusa de um triângulo retângulo.

Esse tipo de capacitação, conforme estou sugerindo, e também conforme nos mostra o exemplo da falta de interesse dos estudantes australi-

anos pelas aulas de civismo⁴², não pode ser somente de conhecimentos, mas deve ser também de habilidades; apenas o conhecimento histórico cívico é ineficiente para o aumento da participação democrática. Devemos conectar as diversas instituições públicas às escolas, com o objetivo de fazer os estudantes trabalharem nelas, fazerem relatórios de eficiência e ocorrências, para que posteriormente os professores possam lhes ensinar como realizar as intervenções propícias.

Passando então para o ensino médio, o indivíduo estaria, em tese, começando a se direcionar para a maioria (o que deveria significar autonomia e responsabilidade) e para o mercado de trabalho. Nesse pensamento, e dando continuidade ao ensino fundamental, os conhecimentos devem ser para a vida, só que mais especializados, como noções de economia, noções de administração, noções de estatística, para que os conhecimentos e habilidades democráticos do ensino fundamental sejam mais aplicados e compreendidos, e para que os futuros adultos compreendam quais direitos e deveres têm.

Com relação ao mercado de trabalho para os estudantes de ensino médio, já mencionamos problemas com o ensino superior: o da superlotação, e o do desemprego e baixa de qualidade. Uma boa solução é o investimento em ensino técnico variado, especializado e de qualidade, e na manutenção de um bom salário para os técnicos. Isso pode ser feito pelas parcerias público-privadas de vários tipos para a formação e treino de técnicos dos mais diversos nas próprias empresas e, por meio do mérito pessoal, esses técnicos conseguirem bolsas de estágio e sua permanência no mercado de trabalho. E para aqueles que querem se dedicar a estudos científicos, além da CAPES e do CNPq, podemos utilizar as empresas de ciências e tecnologia para o investimento em bolsas de iniciação às ciências e à pesquisa para o ensino médio, como já é feito em alguns estados com as Fundações de Amparo à Pesquisa⁴³. Na realidade, penso que bol-

⁴² DAVIES, GORAD & MCGUINN, 2005.

⁴³ Como o PROBIC, financiado pela FAPEMIG, bolsa de Iniciação Científica que eu estava recebendo, para pesquisar metaética, quando escrevi este artigo, embora o tenha publicado somente algum tempo depois; agradeço, portanto, à existência da FAPEMIG por este artigo. E ao Prof. Dr. Everton Maciel pelo convite de republicação neste livro.

sas de iniciação ao estudo científico ou ao trabalho técnico devem ser concedidas e estimuladas ainda mais cedo, pois quanto mais as pessoas veem umas às outras se beneficiando de certas coisas, tanto mais elas se sentem estimuladas a seguirem estes passos⁴⁴.

Os investimentos podem ser financiados pela formação de um selo educacional (assim como há selos ambientais e selos de qualidade) e benefícios fiscais. Para que um selo desse tipo tenha força, seria muito útil que fizéssemos um selo unificado de bem-estar, incluindo nele investimentos educacionais, culturais, ambientais, sociais etc. O objetivo desse selo unificado seria, mediante um processo de valoração dos pesos de cada área, controlar o fluxo de investimentos privados. Por exemplo, se fizéssemos um exercício administrativo com investimentos educacionais e em saúde com peso quatro, ambientais e sociais com peso três, e culturais com peso dois (no que diz respeito aos pontos gerados pelos investimentos), e se o investimento privado não tiver preferência de área, então o fluxo de investimentos seria maior para a educação e saúde do que para projetos culturais. É nesse sentido que podemos obter um maior controle dos investimentos privados e direcioná-los para, principalmente, a educação.

Tratando, então, da educação formal em geral, outras melhorias podem ser feitas para que sua qualidade aumente. Os estudos de Mona Mourshed⁴⁵, pela consultoria McKinsey, mostram que os países de melhor educação fizeram anteriormente investimentos, como: formar estruturas para só os melhores profissionais ensinarem, criar formas de cada novo professor ter um tutor para lhe ensinar o básico e tirar dúvidas, tornar atraente a carreira de professor, criar cursos para aumentar a formação e capacidade de organização dos diretores de escolas, fixar um bom currículo unificado, fazer processo de auditoria nas salas de aulas e prover aulas particulares de graça para os alunos que precisarem.

Acredito, então, que devemos atentar agora para os professores e os diretores, que são o ponto de maior força no que diz respeito à qualidade da educação, de acordo com Mourshed. Em primeiro lugar, os professo-

⁴⁴ QUINLAN, 2007.

⁴⁵ PEREIRA, 2008.

res brasileiros são aqueles que se situam na faixa relativa aos 30% de piores notas quando eram alunos. A Coreia do Sul e a Finlândia, excelentes em educação, criaram barreiras desde a escola (por meio do boletim) para que só os melhores alcançassem o curso de pedagogia ou a possibilidade de serem professores. Além disso, eles aumentaram os salários e as oportunidades de capacitação, aumentando também a exigência de eficiência dos professores. O status assim adquirido para a profissão de professor se tornou outro, servindo de chamariz para aqueles com as melhores qualificações e, conseqüentemente, melhorando a qualidade do processo educacional.

Com relação aos diretores, podemos entender os resultados da pesquisa de Mourshed por intermédio de Dourado⁴⁶, que nos mostra a importância da gestão e organização educacional e que nos mostra que atualmente a maioria dos diretores de escolas brasileiras está se guiando por sua intuição, e não por pesquisas e técnicas científicas. O problema aqui parece estar em substituímos funções; um professor experiente não é um diretor. A direção de uma escola é algo bastante específico, que só um profissional especializado é capaz de fazer com eficiência. O investimento na diversidade de funções e na especialização de cada uma delas cria uma diminuição do problema da superlotação de alguns trabalhos, em detrimento do esvaziamento de outros, e gera uma maior eficiência produzida pelo profissional. De modo prático, podemos investir na obrigatoriedade (para o ensino médio), na diversidade e na especialização dos cursos técnicos, mestrados e doutorados; incluindo principalmente as áreas educacionais e de saúde.

Conclusão

Assim, profissionais educacionais especializados e de qualidade; serviços e outras facilidades ligadas à escola (para a família e para o aluno ou para a criança em idade pré-escolar); jovens com formação básica para a vida boa em uma sociedade altamente organizada; crianças saudáveis men-

⁴⁶ DOURADO, 2007.

tal e fisicamente e preparadas para o processo educacional; avaliações periódicas de eficiência no que diz respeito à prestação de serviços escolares; pesquisa e laudos científicos (num banco de informações unificado) para melhoramento das políticas públicas e gestões escolares; conhecimentos e habilidades que promovam a capacidade de interferência na administração pública e de usufruto da justiça; razoáveis princípios éticos com o objetivo de promover a tolerância, a responsabilidade e a autonomia; conexões escolares com o mercado de trabalho (por bolsas e estágios); e a diversidade e especialidade profissional; tudo isso deve fazer parte de uma reforma que vise a melhorar e a dar uma nova visão à educação, a saber, a de que seu objetivo deve ser a manutenção da segurança humana por meio da formação das capacidades básicas dos indivíduos para viverem uma vida boa em harmonia com a comunidade. Formando tais coisas, reduzimos a exposição à violência, e aumentamos a organização social, além de criarmos as oportunidades para que todos tenham as capacidades básicas para uma vida boa. Por promover a igualdade de capacidades básicas, essas medidas promovem a redução das desigualdades; e é essa redução, aliada à eficiência da comunidade em agir em conjunto para o bem público, que diminui a desorganização social, a criminalidade e a exclusão e, conseqüentemente, mantém a segurança humana. Sem uma profunda dedicação da sociedade brasileira à educação básica, nosso futuro é incerto e, com certeza, violento⁴⁷.

⁴⁷ Agradeço ao Prof. Dr. Mário Nogueira, pela orientação e revisão dedicadas.

Referências

- ACERO, H. Seguridad y convivencia en Bogotá: logros y retos, in DUPUY, P.; *et all.* **Seguridad Urbana y policía en Colombia.** Bogotá: Fundación seguridad y democracia, 2002.
- _____. *Los Gobiernos locales y la seguridad ciudadana.* Fundación Seguridad & Democracia, 2005. Arquivo eletrônico em: <<http://www.comunidadyprevention.org/semmx/Hugo%20Acero-ProgMunicipios.doc>>. Acesso em 01/07/2008.
- BUCHMANN, C; HANNUM, E. Education and Stratification in Developing Countries: A Review of Theories and Research, in *Annual Review of Sociology*, vol. 27, p. 77-102, 2001.
- CAPANEMA, C. A Unidade Nacional da Diversidade Cultural – Um dilema desafiador e fascinante, in *SBEC – Encontro Internacional*, Porto Alegre, PUCRS/PGE UNISINOS, 1999.
- CID, R. O Conceito de Razoabilidade na Democracia, in *Seminário Internacional de Ética e Direitos Humanos*, Ouro Preto, UFOP, 2007a.
- _____. Razoabilidade Democrática e Cosmopolitismo Sustentável, in *Prêmio Senador Milton Campos*, Brasília, CRUB, 2007b.
- CHRISTMAN, J (ed.). *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy.* Oxford, Oxford University Press, 1989.
- CRICK, B. *Democracy: A Very Short Introduction.* New York, Oxford University Press, 2002.
- CULLEN, F; WRIGHT, J; CHAMLIN, M. Social Support and Social Reform: A Progressive Crime Control Agenda, in *Crime and Delinquency*, vol. 45, 1999.
- DAVIES, I; GORAD, S; MCGUINN, N. Citizenship, Education and Character Education: Similarities and Contrasts, in *British Journal of Educational Studies*, vol. 53, nº 3, p. 341-358, 2005.
- DOURADO, L. Políticas e Gestão da Educação Básica no Brasil: Limites e Perspectivas, in *Educação e Sociedade*, vol. 28, nº 100, p. 921-946, 2007.
- DUARTE, C. A educação como um direito fundamental de natureza social, in *Educação e Sociedade*, vol. 28, n. 100, p. 691-713, 2007.
- EARLS, F. Positive Effects of Prenatal and Early Childhood Interventions, in *JAMA*, vol. 280, nº 14, p. 1271-1273, 1998.
- BINGENHEIMER, J; BRENNAN, R; EARLS, F. Firearm Violence Exposure and Serious Violent Behavior, in *Science*, vol. 308, nº 5726, p. 1323-1326, 2005.
- BUKA, S; EARLS, S. Early Determinants of Delinquency and Violence, in *Health Affairs*, vol. 12, nº 4, p. 46-64, 1993.
- GARRETT, J. Martha Nussbaum on Capabilities and Human Rights, 2008. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/>. Acesso em 10/08/2008.
- GOULART, J. Orçamento participativo e gestão democrática no poder local, in *Lua Nova: Revista de Cultura Política*, n. 69, p. 49-78, 2006.
- JOSEPH, M; CHASKIN, R; WEBBER, H. The Theoretical Basis for Addressing

- Poverty Through Mixed Income Development, in *Urban Affairs*, vol. 42, nº 3, p. 369-409, 2007.
- KAHNE, J; SPORTE, S. Developing Citizens: The Impact of Civic Learning Opportunities on Students' Commitment to Civic Participation, in *American Educational Research Journal*, vol. 45, nº 3, p. 738-766, 2008.
- KENNEDY, K. Students Constructions of 'Active Citizenship': What does Participation Mean to Students?, in *British Journal of Educational Studies*, vol. 55, n. 3, p. 304-324, 2007.
- MARTÍNEZ, R; ROSENFELD, R; MARES, D. Social Disorganization, Drug Market Activity, and Neighborhood Violent Crime, in *Urban Affairs Review*, vol. 43, nº 6, p. 846-874, 2008.
- McCORD, J. Cures That Harm: Unanticipated Outcomes of Crime Prevention Programs, in *The Annals of the American Academy*, vol. 587, nº 1, p. 16-30, 2003.
- MOCKUS, A. Armonizar ley, moral y cultura: cultura ciudadana, prioridad de gobierno con resultados en prevención y control de violencia en Bogotá, 1995-1997, in *Programas Municipales para la Prevención de La Violencia*, 1999. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=362225>. Acessado em: 01/08/2008.
- PATTEN, C. Valuing Civics: Political Commitment and the New Citizenship Education in Australia, in *Canadian Journal of Education*, vol. 29, nº 2, p. 454 - 475, 2006.
- PEREIRA, C. 7 medidas testadas e aprovadas, in *Revista Veja*, vol. 2065, 2008.
- Arquivo eletrônico encontrado em: http://veja.abril.com.br/180608/p_128.shtml Acessado em 07/07/2008.
- PRINT, M. Citizenship Education and Youth Participation in Democracy, in *British Journal of Educational Studies*, vol. 55, nº 3, p. 325 - 345, 2007.
- QUINLAN, K. Injury and Violence Prevention: Behavioral Science Theories, Methods, an Application, in *JAMA*, vol. 298, n. 3, p. 339-343, 2007.
- RAWLS, J. *O Direito dos Povos* (trad. Luís Carlos Borges). São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- RODRIGUES, C. Civil Democracy, Perceived Risk, and Insecurity in Brazil: An Extension of the Systemic Social Control Model, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 605, nº 1, p. 242-263, 2006.
- SANKOWSKI, E. Autonomy, Education, and Societal Legitimacy, *Philosophy of Education Society*, 1998. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://www.ed.uiuc.edu/eps/PESYearbook/1998/sankowski.html> Acessado em 01/08/2008.
- SEN, A. *Desenvolvimento como Liberdade* (trad. Laura Teixeira Motta). São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Social Exclusion: Concepts, Application, and Scrutiny*. Manila, Asian Development Bank, 2000a.
- _____. *Desigualdade Reexaminada* (trad. Ricardo Doninelli Mendes). Rio de Janeiro, Record, 2001.
- _____. Why Human Security?, in *International Symposium on Human Security*, 2001a.
- _____. Basic Education and Human

Security, *Commission on Human Security*, UNICEF, the Praticchi Trust, Harvard University, 2002.

_____. Interdependence and Global Justice, in *Assembleia Geral das Nações Unidas*, apresentado em 29 de outubro de 2004.

SEN, A; BRUNDTLAND, G. Breaking the Poverty Cycle: Investing in Early Childhood, in *Inter-American Development Bank*, 1999.

SHROEDER, R. Una Mirada a las cifras

de Colombia en comparación con otros países, in REY, G; *et all. Hábitos de lectura, asistencia a bibliotecas e consumo de libros en Colombia*, Bogotá, Fundalectura, 2006.

VIEIRA, O. Inequality and the Subversion of the Rule of Law in Brazil, in *Revista Internacional de Direitos Humanos*, vol. 4, nº 6, p. 27 – 37, 2007.

YOWELL, C; GORDON, E. Youth Empowerment and Human Service Institutions, in *Journal of Negro Education*, vol. 65, n. 1, p. 19-29, 1996.

O “ESTATUTO DO DESARMAMENTO” COMO TRIPÉ IMPEDITIVO DO DIREITO DE SE DEFENDER: UMA ANÁLISE LIBERAL, LEGAL E COMERCIAL

Everton M. P. Maciel¹
Tiaraju Andreazza²

Considerações iniciais

A ausência de uma tradição política liberal no Brasil não atinge apenas o caso do armamento da população civil e seus meandros comerciais e políticos discutidos. A falta de um amparo filosófico a respeito do tema faz com que as discussões sejam absorvidas por duas correntes antagônicas: uma de cunho comunitarista, composta pelos ditos “progressistas” favoráveis à proibição da venda de armas e munições, com forte apoio do setor hegemônico da mídia tradicional, representada pela Rede Globo, bem como por intelectuais engajados; e outra de um setor da sociedade que se declara como “conservador”, munido de uma retórica comparativa abstrata com países mais permissivos à compra e ao porte de arma – sendo o maior e mais influente deles os Estados Unidos da América. Ambos os lados estão amparados em falácias comparativas de vários tipos, com nações tão distantes do Brasil geograficamente quanto do ponto de vista cultural, educacional, de segurança pública e economicamente.

O objetivo deste artigo é discutir o problema do desarmamento de um ponto de vista filosoficamente liberal, inserindo os principais problemas que o Brasil atualmente enfrenta a respeito do assunto, nas esferas filosófica, jurídica e comercial.

Os setores militantes da questão armamento/desarmamento não são úteis para uma discussão brasileira, pois não refletem as reais necessi-

¹ Doutor em Filosofia (PUC-RS), jornalista e professor da Universidade Federal do Amapá.

² Doutor em Filosofia (UNISINOS), professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense.

dades do Brasil dos pontos de vista: i) filosófico e liberal, no que tange liberdades individuais básicas que precisam ser garantidas; ii) legal, a respeito das limitações sobre o número de armas, calibre restritos e número de cartuchos que podem ser comprados, bem como o fato do Brasil ter dois sistemas de registros de armas concorrendo em paralelo (SIGMA e SINARM) e a distinção fulcral entre posse e porte de arma de fogo, diferença solenemente ignorada por ambos os grupos; iii) comerciais, levando em conta a dificuldade de acesso às armas produzida pela falta de concorrência no mercado nacional e, concomitantemente, proibição das importações. Esses são os três alicerces centrais deste texto.

A escolha de uma perspectiva declaradamente liberal para abordar o assunto está amparada em um fato também bastante brasileiro: os setores progressistas e conservador no Brasil se confundem quando o assunto é desarmamento e nenhum deles pode ser identificado como liberal. José Sarney, símbolo da política brasileira tradicional, conservadora e retrógrada, figura impossível de ser identificada com qualquer ambiente progressista, chegou a sugerir em 2011 uma política de “tolerância zero às armas de fogo”, pedindo revisão do chamado “Estatuto do Desarmamento” (Lei 10.826/03) e a proibição completa da venda de armas e munições para a população civil. A sugestão veio após Wellington Menezes de Oliveira, ex-aluno de uma escola em Realengo, no Rio, entrar no ambiente estudantil armado, chacinando 12 pessoas e ferindo 22, antes de ser parado a tiros por policiais e se suicidado. Sarney, derrotado no referendo de 2005 que buscava ratificar a proibição da venda de armas de fogo e munições para civis – prevista na mesma lei de 2003, julgou o momento da chacina escolar de Realengo oportuno para “rediscutir” o assunto. Sem nenhum filtro humanista, o então Senador pelo Amapá distribuiu panfleto no velório alheio, uma excelente oportunidade para vender sua pauta “progressista”. Sem o apoio interno do próprio Senado, o assunto acabou esquecido.

Assim como o atirador de Realengo, a maioria das armas utilizadas para cometer crimes no Brasil não são adquiridas legalmente, tendo em vista os critérios estabelecidos pela lei para se poder acessar uma autorização de compra, através da Polícia Federal. Mesmo que vingasse a proibi-

ção, a pauta desarmamentista de Sarney em nada afetaria outro crime premeditado como aquele cometido por Wellington.

Perspectivas sociológicas

No Brasil, o tipo de análise mais utilizado, por ambos os lados, armamentistas conservadores ou progressistas desarmamentistas, é o que poderíamos classificar de perspectiva sociológica. Ela se caracteriza por atrelar a quantidade de armas ao aumento dos índices de homicídios, assaltos violentos, crimes domésticos e todo tipo de problema que não está, necessariamente, ligado apenas ao fator do armamento da população civil, tampouco ao uso de armas para defesa pessoal e doméstica. Em geral, trata-se da tentativa de “espremer os números até que eles confessem” por meio de estatísticas ou dados parciais. O problema com essa perspectiva sociológica, especialmente no Brasil, é que ela depende fundamentalmente de índices de criminalidade disponibilizados pelas polícias, passando pelo filtro dos agentes políticos³.

Por exemplo, no ano de 2000 o governo de São Paulo implantou uma política de redução da criminalidade e nos anos seguintes os delegados eram orientados a classificar os homicídios como “mortes a esclarecer” e “encontro de cadáver”. O resultado dessa política de mascaramento foi uma redução no número de homicídios. No ano de 1999 os homicídios estavam calculados em 15.810 (diante de um montante de 2.191 mortes de “intenção indeterminada”; num total de 34.182 “mortes por causas externas”). A relação entre mortes por causas externas e indeterminadas antes da política de maquiagem dos números do governo paulista era de 6,4%. Esse número estava drasticamente alterado em 2005, quando 17,2% dos casos de “mortes por causas externas” são considerados “indeterminados”. Foram 4.729 mortes sem esclarecimentos concretos, diante de 27.420 mortes totais. O número de homicídios teve uma redução virtual

³ Joyce Lee Malcolm nos apresenta a maneira e os motivos pelos quais esses dados não são confiáveis, tendo por base a maquiagem que os números ganham de acordo com os interesses dos governos e órgãos de segurança na Inglaterra (MALCOLM, 2014, p.10).

para 8.727 caos. A taxa de homicídios entre 1999 e 2005, dessa forma, caiu de 44,01 para 21,93 (100 mil habitantes), uma redução de quase 50%. No mesmíssimo período o Pará quase triplicou seu número de assassinatos, saindo de 10,91 para 27,63 casos (100 mil habitantes).

Com esse novo raciocínio a respeito do que é classificado como homicídio, praticamente apenas os casos de prisão flagrante do assassino iriam para o cálculo em São Paulo. O Estado mais populoso do Brasil se tornou uma “ilha de tranquilidade”, diante de Estados vizinhos com índices considerados violentos, mas estáveis (RJ: 52,59 para 48,16 mortes) e explosões de homicídios (MG: 9,23 para 31,95). A política de “tolerância zero” de São Paulo só foi desbarata quando delegados que não estavam interessados em reduzir seus índices de violência mecanicamente começaram a denunciar as ameaças que sofriam por parte da Secretaria de Segurança Pública do Estado⁴, mas o dano causado aos dados é irreversível e quem quiser dizer alguma coisa a respeito dos homicídios em São Paulo nesse período terá que se reportar a eles⁵. Assim, não existe como estabelecer uma relação objetiva entre o número de armas e os índices de homicídio, muito menos de violência⁶.

Armamento civil: perspectiva liberal

Neste artigo, com base no que poderíamos chamar de uma “tradição liberal”, nos opomos ao cerceamento ao direito de cidadãos de usar armas para fins de defesa individual. Por “liberal”, não estamos fazendo referência a movimentos militantes, mas, sim, à ideia, presente no

⁴ Homicídio é mascarado por morte "sem classificação". Folha de S. Paulo, 2008.

⁵ Atlas da violência, acessado em fev. de 2019.

⁶ Quando lemos o último relatório do autointitulado “Mapa da Violência”, é imperativo chamar atenção para o fato de que um relatório que leva em consideração uma diminuição do número absoluto de mortes por arma de fogo entre 2003 e 2005 (respectivamente, 39.325 e 36.060 mortes), mas ignora o dado do mascaramento paulista, é absolutamente inconsistente. Não é possível deixar de lado números que estão dentro de um contingente onde, no mais populoso estado da nação, houve uma diminuição virtual de 7.083 mortes entre 1999 e 2005. Mesmo incluindo em seus dados homicídios que não usam uma arma de fogo como ferramenta, apenas São Paulo jogaria por terra a tese de que houve “apenas” mais 4.862 homicídios com arma de fogo no Brasil nesse mesmo período.

seio da filosofia política moderna, de defesa de liberdades individuais. No sentido amplo do termo que usamos, “liberal” é o filósofo político que atribui certa primazia para o valor da liberdade individual, e que entende, por essa razão, que qualquer restrição ou interferência com as liberdades individuais por parte de uma autoridade política apenas será legítima se for baseada em alguma justificação especial⁷. A nossa posição é a de que o cerceamento ao direito do uso de armas para fins de defesa individual não satisfaz esse critério liberal.

Imagine a seguinte cena. Uma mulher foi abusada sexualmente. Pouco se sabe sobre o agressor, pois a violência aconteceu à noite, em meio a uma rua pouco movimentada e sem câmeras de segurança. prontamente, após se recompor, a vítima procura os órgãos de segurança para buscar ajuda e fazer os devidos registros. Após ser encaminhada para os exames médicos protocolares, enquanto dá o seu depoimento completo, ela ouve a seguinte observação do delegado responsável pelo caso: “Usando uma saia curta destas!”. No Brasil, são repetitivos os casos de delegados dispostos a retirar o ônus de uma agressão tão grave e violenta quanto um estupro da alçada do estuprador. Em parte, isso se deve a uma cultura que busca culpar a vítima⁸ e insistir em “comportamentos adequados para mulheres”.

Agora imagine a seguinte cena: acontece um assalto à mão armada a uma mercearia. Pouco se sabe sobre o assaltante. Contudo, além de levar o dinheiro do caixa, ele dispara com uma arma de fogo contra o dono do estabelecimento, que morre no local. O delegado vai até a cena do crime para apurar o caso e fala para a esposa do vitimado: “pois é, veja bem, não se deve reagir em casos deste tipo!”.

A diferença fundamental entre as duas pantomimas é que a primeira declaração da autoridade policial geralmente é dita em boca-pequena

⁷ Esse critério, assim exposto, é admitidamente vago. A nossa posição é que qualquer interpretação plausível desse conceito concordaria que o cerceamento ao direito do uso de armas para fins de defesa individual que ocorre no Brasil é ilegítimo. Para uma discussão desse critério, ver Gaus (1996, p.165).

⁸ Um terço dos brasileiros culpa mulheres por serem vítimas de estupros, aponta pesquisa. GaúchaZH, 2016.

nos corredores da delegacia. A segunda, por sua vez, é dita às emissoras de rádio, TV e jornais em tom de conselho, vindo de autoridade entendida no assunto. O raciocínio de fundo que opera em ambas é tentar culpar a vítima ou, no mínimo, tem como efeito colateral colocar em suspenso o ônus da culpa do bandido.

A pergunta que um filósofo de tradição liberal precisa fazer a respeito disso é a seguinte: por que nossa sociedade contemporânea julga uma dessas declarações absurda, ofensiva, mas considera a outra “um conselho vindo de uma autoridade”? Certamente, a luta centenária do movimento feminista pode nos dar uma boa pista com sua agenda de reivindicações de direitos individuais. Assim, um delegado que tente culpar uma vítima de estupro e não um estuprador precisa esconder os seus verdadeiros pensamentos da esfera pública, para não provocar reprovação e alarido⁹. Por outro lado, a contemporaneidade sugere que segurança é coisa para especialistas e o fomento de forças institucionais de segurança pública por parte dos governos alterou drasticamente a percepção em torno das responsabilidades individuais a respeito da nossa segurança pessoal, patrimonial/doméstica e das pequenas comunidades. Afinal, não havia forças de segurança pública especializadas até o século XIX e a atividade de garantir a segurança de uma população era deixada a cargo da própria população ou de milícias ligadas às cortes. Por exemplo, a popularização das armas de fogo na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, não estava apenas relacionada à defesa de si mesmo, mas também à obrigação do cidadão de intervir para evitar mal feitos contra a comunidade¹⁰. Essa percepção de proteção mudou drasticamente depois do surgimento das forças policiais; agora, não se espera apenas que o efetivo de policiamento dê conta de espaços públicos amplos, mas também exerça seu poder institucional de fiscalização e controle individualmente sobre os indivíduos. Vamos mostrar que isso não é possível.

Existem bons motivos para a impossibilidade de uma “super-pólicia”, investigativa, judiciária e ao mesmo tempo ostensiva, capaz de

⁹ A “conjunção carnal” do delegado de SC. Folha de S Paulo, 2010.

¹⁰ MALCOLM, 2014, p.18.

tutelar a segurança de todos os cidadãos. Eles vão dos mais banais e empíricos, como o fato da polícia não poder estar em todo lugar o tempo todo; passando pelo modo de abordagem dos meliantes que buscam espaço e oportunidade para efetuarem furtos e roubos, longe do alcance da polícia. A expectativa de uma segurança pública integral é frustrada porque sequer as forças de segurança têm a pretensão de manter sobre sua tutela o espaço privado (ou da individualidade doméstica dos cidadãos), bem como elas surgiram com outro *modus operandi* amparado, inicialmente, na justiça de forma retroativa: elucidar crimes e buscar culpados para serem incriminados e julgados. A institucionalização de policiamento ostensivo, no sentido de prevenir os crimes em uma sociedade, é um acessório estatal ainda mais recente. Devemos deixar de lado a ideia de policiamento ostensivo como freio central da redução da criminalidade em geral, porque é óbvio que bandidos procuram desviar da segurança policial, no sentido de que mais policiamento preventivo diminui a prática criminosa como um todo. Ambas as polícias, judiciária e ostensiva, são igualmente necessárias para uma sociedade. Nesse sentido, é preciso ficar claro que uma perspectiva armamentista liberal não diz respeito ao problema amplo da segurança pública de todos os cidadãos em espaços compartilhados e, muitas vezes, controlados pela segurança pública ostensiva, mas está ligada à segurança individual dos cidadãos. Imaginar que armas nos coldres de particulares servem para refrear índices de violência pública em geral ou que o cidadão contemporâneo deva ter algum compromisso com isso é perigoso, pois, além de sugerir a existência de heróis despreparados para essa função, reduz o problema da segurança pública ao armamento da população. Seria uma falácia que nos remeteria, mais uma vez, aos erros da perspectiva sociológica. O que precisamos entender é por que surge um conselho do tipo “não reaja” e isso diz respeito à confusão a respeito dos reais papéis das polícias especializadas.

Desde a existência de uma segurança pública especializada (não ostensiva, mas investigativa e judiciária), ampliamos a impressão de que homicidas precisam de uma motivação para matar. Ao natural, uma investigação criminal se encaminha para esse paralelo e a tentação de buscar essa

motivação na vítima é bastante presente, pois levamos em conta não apenas latrocínios, como aqueles narrados no nosso exemplo. Somos afetados pelos sentimentos de crimes passionais, vinganças, crimes cometidos sob efeito do álcool e outras drogas. A elucidação dos motivos que levam alguém a cometer um homicídio é fundamental para os parâmetros da justiça, nos moldes do próprio liberalismo. Boa parte do peso de uma sentença recai (ou deixa de recai) sobre os motivos do acusado. Essas circunstâncias que levam alguém a cometer um homicídio são importantes para a investigação policial, são imprescindíveis quando se busca declarar alguém inocente, por exemplo, de ter reagido a um atentado contra si mesmo, como nos casos classificados de legítima defesa (excludente de ilicitude). Mesmo com boas razões para se levar em conta os motivos do homicida, contudo, existe uma diferença crucial entre as intenções que o levaram a matar e a inversão do ônus da prova que aposta, basicamente, na motivação do homicídio como algo causado pela própria vítima!

Com isso, queremos dizer que o nosso exemplo do latrocínio é uma via de mão dupla, diferentemente do estupro “em virtude da saia curta”. Precisamos sempre pensá-lo dentro de um contexto de aceitação do risco de matar, ratificado pelo latrocida. O bandido, por certo, aceita o risco não só de cometer um crime muito mais grave do que o assalto à mão armada: ele está disposto a ferir mortalmente uma pessoa para conseguir efetivar seu plano. Também aceita o risco de lutar com a própria vida pelo produto do roubo, ou seja, pratica o dolo de forma consciente, voluntária, deliberada e premeditada. Por outro lado, existe a perspectiva da vítima. Ela não é responsável pelo cenário que foi montado em torno do assalto, não possui condições de adivinhar as reais intenções do assaltante – se ficarão limitadas ao roubo ou se estenderão para o sequestro, estupro, latrocínio etc. Nessa perspectiva da vítima, mais primária da defesa de si mesmo e da própria vida, o que deve ser feito para a preservação de si mesmo é algo que diz respeito intimamente a quem está sendo agredido. Um conselho do tipo “não reaja” exigiria que qualquer consideração a respeito da vítima fosse deixada de lado, em detrimento àquilo que foi considerado durante a maior parte da história do pensamento ocidental,

não apenas uma lei da natureza, mas o imperativo último da justiça, no sentido do direito natural. Nas célebres palavras de Hobbes:

O DIREITO NATURAL, geralmente chamado pelos escritores de Jus Naturale, consiste na Liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria Natureza; isto é, de sua própria Vida; e, conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que conceba em seu próprio Julgamento e em sua própria Razão como sendo adequado para tal fim¹¹.

A ideia de direito natural, por si mesma, coloca na hierarquia das leis da natureza a preservação da própria vida em mais alta conta. Ela “proíbe o homem de fazer aquilo que seja destrutivo da sua vida ou que lhe remova os meios para preservá-la; ela também o proíbe de omitir aquilo que ele acredita poder ser preservado”¹². Uma interpretação mais ferrenha dessa marca fundadora buscaria justificar inclusive uma contrarreação do assaltante do nosso exemplo para preservar a sua própria vida, investindo mortalmente sobre o comerciante, para tentar preservar a si mesmo. Por fim, a própria institucionalização da regra “não reaja” beneficia enormemente o criminoso. Além de levar vantagem no uso de sua força, já suas investidas fazem uso de armas, ele se beneficia pela incrustada ideia de que vítimas são oficialmente aconselhadas a não reagir.

Como vimos, contudo, a condição do latrocínio no nosso exemplo acaba sendo garantida pelo reconhecimento da aceitação do meliante das condições necessárias e suficientes para realizar seu empreendimento, o roubo, algo que inclui seu risco de morrer e matar. A garantia do direito inalienável hobbesiano de lutar para preservar a própria vida não parece ser amplificada a ponto de deixar de lado essa particularidade e tornar uma retaliação do bandido juridicamente justificável. Sendo o meliante o responsável pela montagem do cenário, não há como inverter a culpa, independente do resultado. Fundamentalmente, do ponto de vista liberal, ele não parece estar nunca reagindo, mas sempre agindo, dado o fato de

¹¹ HOBBS, 2015, p.121,

¹² 2015, p.121s.

ser o responsável pela investida criminosa. O reconhecimento de que a culpa não é da vítima em nenhum dos desfechos possíveis faz parte da moderna concepção política liberal de justiça. A sugestão a respeito de como a vítima deve se comportar, reagindo ou não, contraria isso. O surgimento da segurança pública especializada, primeiramente, investigativa e jurídica e, em segundo lugar, ostensiva e preventiva, confunde os papéis desses dois aparatos estatais e o conselho “não reaja” prova isso, pois não há como inverter o ônus de um crime que coloca em risco objetivamente a vida de alguém. A decisão em torno de reagir ou não é unicamente da vítima.

De fato, discutir a provisão de armamento para o público em geral é um problema liberal da modernidade, mas seria de bom termo que o analisássemos à luz de alguns fatores. A questão está comportada em uma perspectiva que jamais teve eco no Brasil, como o fato da *common law* da Inglaterra e País de Gales ter incentivado durante a maior parte da sua história que as pessoas comuns possuíssem armas para a formação de milícias, antes do surgimento das confusas políticas policiais. A modernidade teve início durante o século XV justamente com essa característica, sendo que homens ingleses eram, inclusive, obrigados a manter armas consigo. Mesmo caras, imprecisas e desconfortáveis, armas de fogo foram se tornando populares para caça, defesa e “manutenção da paz” nas comunidades feudais¹³.

A perspectiva inglesa não se encerra no contratualismo de Hobbes. Seria justo fazer alusão aos fundamentos do ceticismo empirista inglês para explicitar a importância dessa marca da modernidade. David Hume, fiel detrator de Hobbes, estabeleceu aquilo que seria a marca do utilitarismo, pelo âmbito da justiça e não da política ou filosofia do direito natural. Não há, para ele, considerações de justiça para serem elencadas em condições de escassez de uma guerra de todos contra todos hobbessiana ou em uma condição afortunada em que nada falte ao espírito humano – buscando um contraponto com Rousseau. A concepção de justiça, não está, segundo essa posição, ligada à natureza das coisas. A justiça é uma virtude

¹³ CRUICKSHANK, 1966, pp.105ss.

artificial que opera apenas quando a utilidade assim exige:

Suponha-se [...] que a sina de um homem virtuoso levou-o a cair em meio a uma sociedade de bandidos, distante da proteção da lei e do governo – que comportamento deveria ele adotar nessa triste situação? Por toda parte ele vê uma voracidade desesperada, um descaso pela equidade, um desprezo pela ordem, uma cegueira estúpida ante as consequências futuras, e tudo isso em um tal grau que deve levar prontamente ao mais trágico desfecho, culminando com a destruição da maioria e a completa dissolução da sociedade dos demais. Durante esse tempo, ele não tem outro recurso senão armar-se, seja a quem for que pertença a espada ou o escudo que toma, e prover-se de todos os meios para sua defesa e segurança. E, já que sua consideração pessoal pela justiça não tem mais utilidade para sua segurança ou a dos demais, ele deve seguir exclusivamente os ditames da autopreservação, sem preocupar-se com aqueles que não mais merecem seu cuidado e atenção¹⁴.

Para Hume, as regras de justiça só cumprem um papel em uma condição intermediária, na qual a sociedade não tenha se diluído em conflitos ou a benevolência de seus membros seja tamanha uns para com os outros que tais considerações não precisem ser feitas. A condição de possuir armas para evitar injustiças e danos causados pelo cenário intempestivo na qual o homem se encontra também pode ser ratificada por Hume, independentemente de uma aceitação da doutrina do jusnaturalismo hobbesiano. Autopreservação, antes de ser uma marca do direito natural, é uma característica da filosofia liberal.

Outro fator que inevitavelmente precisa ser levado em consideração a respeito da permissividade do uso de armas diz respeito aos fundamentos da modernidade e ao surgimento das armas de fogo em si mesmas: a distinção entre armas curtas e longas. A mera distinção de uso e eficiência de emprego entre um mosquete e uma garrucha, uma espingarda e uma pistola, atinge o elemento da permissividade desde que essa diferença de emprego se estabeleceu. Devido à sua portabilidade e à facilidade de dissimular o seu porte, armas curtas sempre estiveram mais intimamen-

¹⁴ HUME, 2004, p.246.

te conectadas com crimes como assaltos em estradas¹⁵. Quando se tornaram mais eficientes no século XIX, se tornaram populares também para a proteção individual, sendo as armas longas destinadas ao conflito bélico, proteção de residências rurais e caça. Essas particularidades de uso se mantêm até hoje, reservadas as devidas particularidades. Não é por coincidência, portanto, que as armas curtas sejam as mais visadas quando uma legislação armamentista é elaborada, antes mesmo de rifles de assalto. Mais adiante, veremos que essa é uma das características da legislação brasileira. A permissividade ou não de certas armas atinge diretamente a perspectiva de proteção individual que certas configurações de armas têm. A sugestão do seu banimento só surge quando o corpo policial profissional adquire a pretensão de ser o único uso legítimo da coerção e garantia da paz, independentemente da condição real de violência de qualquer momento histórico específico e mesmo que essa pretensão não seja jamais concretizada, como no caso brasileiro.

O ataque deliberado contra as armas curtas é uma das marcas deste fenômeno disciplinador do comportamento individual, pois elas são as mais recorrentes para a proteção individual do usuário. A admissão disto é feita pela própria característica que as autorizações envolvendo o porte de arma assumem: armas curtas, destinadas ao porte dissimulado; uma vez que sua função diz respeito exclusivamente à segurança do usuário, não se esperando que elas sirvam para a manutenção da paz na comunidade ou formação de milícias.

Veremos isso com os detalhes relevantes no que diz respeito à legislação brasileira na sequência.

Armamento da população civil: perspectiva legal brasileira

Um dos argumentos contra o armamento da população civil mais recorrente é a ideia de que muitas armas que se encontram em poder de meliantes foram adquiridas no mercado legal e extraviadas por furto ou

¹⁵ MALCOLM, 2014, p.19.

roubo. Não há, contudo, dados que apoiem essa percepção, pois não há um dispositivo legal que criminalize diretamente o proprietário que perde o controle de sua arma, para a criminalidade ou não. Do ponto de vista legal, apenas militares de carreira das forças armadas que compram armas entre os chamados “calibres restritos” respondem através de um inquérito militar pela perda de seus armamentos. Esse tipo de ataque aos direitos de defesa e proteção individual busca acrescentar um problema adicional à ideia de armamento da população civil: a percepção de que as armas necessariamente geram mais insegurança do que segurança, na medida em que acrescentam um chamarisco à bandidagem. Esse argumento pode ser rejeitado com base nos argumentos de responsabilidade em torno de uma perspectiva liberal, elencados anteriormente. Chama atenção especial, no entanto, o fato de que o Brasil tem uma legislação extremamente frágil no que se refere tanto ao campo da responsabilidade quanto ao da liberdade.

Em primeiro lugar, temos dois sistemas de controles de armas de fogo, ambos ineficientes, falhos e sem contato entre si, correndo em paralelo: o Sistema Nacional de Armas (Sinarm), administrado pela Polícia Federal, e o Sistema de Gerenciamento Militar de Armas (Sigma), controlado por cada uma das 12 regiões militares do país. Em meio a eles, os principais dispositivos legais a respeito do assunto são o chamado Estatuto do Desarmamento, o Código Penal Militar e um bom número de portarias militares editadas e reeditadas sem aval legislativo.

Antes da criação do Sinarm, a autonomia para registro de armas era distribuída entre as polícias das respectivas unidades federativas e, após a lei 9437/97, esse tipo de processo ficou concentrado na Polícia Federal, responsável pelos certificados das armas compradas, portes e inclusive extravios. Atualmente, o registro de armas de fogo tem a prerrogativa de ser válido por 10 anos¹⁶, uma alteração feita no Estatuto do Desarmamento que determinava cinco anos para esse tipo de concessão até recentemente.

O Sigma, por sua vez, é caracterizado por dar a flexibilidade legal para que civis registrem as chamadas “armas de calibres restritos”, reser-

¹⁶ Artigo 16º, §2º, Decreto 9685/19.

vadas às polícias dos estados e Forças Armadas. São os chamados CACs, colecionadores, atiradores e caçadores que devem manter registro junto ao Comando do Exército de cada respectiva região militar¹⁷.

Portanto, para a compra de uma arma de defesa residencial ou de porte pessoal, aquilo que vale é o registro no Sinarm; para armas de acervos de colecionadores, destinadas à caça ou atiradores desportivas, vale o registro do Sigma. Na prática, essa distinção transforma as armas adquiridas para uma determinada finalidade sem respaldo legal para a outra, o que nos faz imaginar que um atirador desportista não poderia recorrer a seu armamento de prática esportiva para fins de defesa pessoal contra uma ameaça com as características de um excludente de ilicitude, ou seja, “usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem”¹⁸, a conhecida prerrogativa de “legítima defesa”. O inverso também é válido. Falando de meios estritamente legais, o proprietário de armas registradas junto à Polícia Federal não pode utilizar sua arma para fins de caça e/ou atividade esportiva. Uma demonstração prática disso é a dificuldade para buscar autorizações de “guia de trânsito” para o armamento e levá-lo com frequência a um clube de tiro para prática de treino, algo desejável para sua segurança pessoal e indispensável para o uso seguro e responsável do armamento. Segundo Instrução Normativa recente da Polícia Federal, o proprietário de uma arma registrada no Sinarm pode pedir apenas duas guias de trânsito por ano para praticar com seu armamento em “estande de tiro”. O proprietário deve procurar a PF com dez dias de antecedência, datas de transporte, endereço e locais de origem e destino da arma¹⁹.

A própria distinção estabelecida entre “transportar uma arma” e

¹⁷ Artigo 2º, §2º, Decreto 5123/04. Embora um decreto mais recente (9847/19) tenha ampliado imensamente o leque de calibres permitidos para o cidadão comum, na prática, o portfólio das lojas não pôde ser atualizado até a publicação deste artigo. A portaria de número 1.222 do Comando do Exército, publicada na edição de 15/08/2019 do Diário Oficial da União, citou os novos calibres permitidos, mas não normatizou sobre como esses produtos, antes restritos, devem ser ofertados no comércio. Ou seja, o cidadão comum ainda não tem acesso ao registro deles via Sinarm-PF, mesmo que na carta fria da norma possa ter.

¹⁸ Artigo 25º, 2848/40.

¹⁹ IN 131-2018, Art. 27º §1 e §2.

portá-la é imprecisa dentro da legislação. Em portaria do Comando Logístico do Exército, responsável fiscalização de produtos controlados, o artigo 135 estabelece que “fica autorizado o transporte de uma arma de porte, do acervo de tiro desportivo, municiaada, nos deslocamentos do local de guarda do acervo para os locais de competição e/ou treinamento”²⁰. Diante disso, atiradores desportistas com registros no Sigma julgaram poder colocar uma de suas armas de acervo em porte velado (na cintura) para se dirigir aos clubes de tiros e competições. Houve casos de prisão, como a do atirador Vitor Oliveira que tinha uma guia de tráfego, espedida pelo Exército com bases nos termos da portaria citada. Parado em fiscalização policial, ele informou que portava uma arma, apresentou seu documento, mas foi indiciado mesmo assim por porte ilegal de arma de fogo. A portaria do Colog, como vimos, fala em transportar arma municiaada. A definição de “porte de trânsito” veio depois desse incidente com o Decreto 9785/19:

direito concedido aos colecionadores, aos atiradores e aos caçadores que estejam devidamente registrados no Comando do Exército e aos representantes estrangeiros em competição internacional oficial de tiro realizada no País, de transitar com as armas de fogo de seus respectivos acervos para realizar suas atividades²¹.

O mesmo decreto é mais flexível para certas ocupações, pois caracteriza repórteres policiais, advogados, políticos e até caminhoneiros como enquadrados na concepção de “efetiva necessidade” para o porte de arma, autorizando a essas categorias que possam requerer porte de arma²² junto à Polícia Federal.

A celeuma criada pelo decreto citado foi tanta que ele foi revoga-

²⁰ Portaria nº 28 - COLOG, de 14 março de 2017.

²¹ Inciso 14, Art. 2º, Decreto 9785/19. O §3 do Art. 36 ainda especifica: “os colecionadores, os atiradores e os caçadores poderão portar uma arma de fogo curta municiaada, alimentada e carregada, pertencente a seu acervo cadastrado no Sinarm ou no Sigma, conforme o caso, sempre que estiverem em deslocamento para treinamento ou participação em competições, por meio da apresentação do Certificado de Registro de Colecionador, Atirador e Caçador, do Certificado de Registro de Arma de Fogo e da Guia de Tráfego válidos”.

²² Art. 10º §1, Lei 10826/036.

do, o texto de 7 de maio de 2019 conseguiu falhar do ponto de vista técnico com o governo liberando “sem querer” inclusive fuzis do calibre 5.56×45mm NATO. O resultado, óbvio, foi a revogação do texto. Para suprir a falta de uma norma para os CACs, o governo editou dias mais tarde outro decreto:

Os colecionadores, os atiradores e os caçadores poderão portar uma arma de fogo curta municada, alimentada e carregada, pertencente a seu acervo cadastrado no Sinarm ou no Sigma, conforme o caso, sempre que estiverem em deslocamento para treinamento ou participação em competições, por meio da apresentação do Certificado de Registro de Colecionador, Atirador e Caçador, do Certificado de Registro de Arma de Fogo e da Guia de Tráfego válidos²³.

Independente da tentativa do governo de reposicionar seu eleitorado, sem as condições políticas de revogar o Estatuto do Desarmamento, a regra de “porte” é proibitiva quando analisada do ponto de vista geral dentro da lei 10.826/03. Fica caracterizada a exceção apenas para os casos lá previstos no Art. 6: “integrantes das Forças Armadas, das polícias federais e estaduais e do Distrito Federal, bem como os militares dos Estados e do Distrito Federal”; ou aos casos discricionários do citado Art. 10.

Mesmo quando falamos em transporte – e não porte – de uma arma de fogo “municada” sugerimos a ideia de pronto emprego do equipamento para defesa, inclusive para a proteção do acervo do atirador que está se deslocando do local de guarda de sua (s) arma (s) para o clube de tiro, como no exemplo do atirador Vitor. É razoável imaginar que isso realmente seja uma necessidade, levando em conta eventuais ataques em busca de armamentos, uma vez que os locais, data e horas das competições são tornados públicos, em busca de divulgar o esporte. Antes do agora revogado decreto 9785/19, a regra criada pelo Exército pretendia justamente essa proteção, contudo falhou no uso dos termos adequados²⁴,

²³ Art. 5º § 3, Decreto 9846/19

²⁴ Uma das doutrinas em torno do fundamento do tiro mais difundidas no mundo é conhecida no Brasil como MAC (municar, alimentar e carregar). Ela nos mostra mais claramente a confusão da portaria do Exército. O termo “municar” se refere ao ato de prover munições para o

e não poderia ser diferente porque não pode suplantar uma lei maior, restritiva no que se refere ao porte de armas. A falta de republicanismo do governo eleito em 2018, somada à sua ausência de competência política, tenta legislar por decretos. A fragilidade dessa postura é evidente quando vemos que apenas três dos sete decretos editados entre janeiro e junho de 2019 permanecem válidos²⁵.

Ainda com respeito à legislação, as armas de uso restrito são sempre registradas pelo Exército e as de uso permitido podem ser adquiridas via pedido feito para a Polícia Federal. Essa distinção é uma das mais insensatas presentes no Estatuto do Desarmamento. Nem o Estatuto nem o decreto que o regulamenta especifica os calibres das armas consideradas de uso permitido e restrito. Portanto, não oferecem uma definição legal e técnica do que seja esse armamento. O decreto 5123/04, Art.11º, diz apenas que “arma de fogo de uso restrito é aquela de uso exclusivo das Forças Armadas, de instituições de segurança pública e de pessoas físicas e jurídicas habilitadas, devidamente autorizadas pelo Comando do Exército” (o que inclui o caso dos CACs, como vimos). Precisamos recorrer a um decreto, anterior ao próprio estatuto, para encontrar a definição técnica do que é permitido ao cidadão para sua defesa, através dos registros concedidos pela Polícia Federal. Em se tratando de armas curtas, são sempre calibres de baixa energia, a maioria inadequados para a defesa pessoal em caso de perigo eminente contra um alvo humano, tais como: os calibres .22 LR, .25 Auto, .32 Auto, .32 S&W, .38 SPL e .380 Auto. Segundo a já citada tabela publicada no Diário Oficial da União pelo Comando do Exército, passam a ser de uso permitido: 9 x 19 mm Parabellum, .40 SW; .45 Auto; .45 Colt; .45 GAP; .45 Winchester Mag-

uso da arma. Em linhas gerais, em se tratando de pistolas, por exemplo, apenas refere-se a colocar munições dentro do carregador; a alimentação, por sua vez, é inserir esse carregador na arma; e o carregamento, inserir uma dessas munições na câmara da arma. Se a portaria do Collog sugere que os atiradores carreguem consigo carregadores muniçados para suas pistolas, sem que esses carregadores estejam alimentando as armas, o Exército peca do ponto de vista da segurança dos atiradores.

²⁵ A lista completa dos decretos revogados é: 9685/19 (15 de janeiro), 9785/19 (7 de maio), 9797/19 (21 de maio), 9844/19 (25 de junho); seguem válidos até a publicação deste trabalho: 9845/19, 9846/19, 9847/19 (todos de 25 de junho).

num, .357 Magnum, armas que anteriormente eram de uso restrito das Forças Armadas e instituições de segurança. No escopo das armas longas, o calibre de maior energia permitido é o 12GA, observada a restrição no que diz respeito ao tamanho do cano da arma que não pode ser inferior 24 polegadas. Essa restrição é proveniente do receio de conceder portabilidade para uma arma com essas características. Em todo caso, armas curtas ou longas, há a restrição limítrofe para armas semiautomáticas²⁶; sendo as armas automáticas sempre de uso restrito²⁷.

Para compreender o anseio de liberação de armas de calibres restritos para a população vale a pena destacar uma confusão criada pelo Exército: O CACs tiveram a liberação do calibre 9x19mm para o uso no tiro desportivo recentemente, por meio do Exército. A Portaria do Colog n° 61, de 15 de agosto 2016, exclui no seu Art. 1º, inciso III, o inciso I do Art. 81 da portaria n° 51 de 8 de setembro de 2015. O inciso revogado proibia o uso do calibre 9mm no tiro desportivo. Assim, em termos mais simples, ficou revogada a proibição; portanto, ficou liberado o uso desse tipo de armamento no tiro desportivo. É preciso pedir desculpas por expor a liberação nesses termos confusos, contudo foi exatamente o que o Exército fez. Como estamos vendo, a caserna não tem apreço pela objetividade e clareza quando o assunto é legislar²⁸, até porque isso extrapola seu papel institucional. Na prática, mesmo que o calibre mais difundido no mundo seja agora permitido tanto para CACs quanto para defesa pessoal (Sinarm), permanecem os empecilhos para a população em geral, pois para que armas com essa configuração possam chegar às lojas é preciso uma normatização específica por parte do Comando do Exército.

Os principais critérios estabelecidos pela legislação para a compra

²⁶ Decreto 3665/00, Art.17.

²⁷ Decreto 3665/00, Art.16.

²⁸ O CACs tiveram a liberação do calibre 9x19mm para o uso no tiro desportivo recentemente, por meio do Exército. A Portaria do Colog n° 61, de 15 de agosto 2016, exclui no seu Art. 1º, inciso III, o inciso I do Art. 81 da portaria n° 51 de 8 de setembro de 2015. O inciso revogado proibia o uso do calibre 9mm no tiro desportivo. Assim, em termos mais simples, ficou revogada a proibição; portanto, ficou liberado o uso desse tipo de armamento. É preciso pedir desculpas por expor a liberação nesses termos confusos, contudo foi exatamente o que o Exército fez. Como estamos vendo, a caserna não tem apreço pela objetividade e clareza quando o assunto é legislar.

de armas de defesa pessoal e/ou residencial (Sinarm) e armas para a prática do tiro esportivo (Sigma) são muito parecidos: idoneidade, ocupação lícita, residência fixa (local de guarda da arma), atestado de aptidão psicológica e técnica²⁹.

Aquilo que o cidadão comum pode, na carta fria da lei, ter para se defender é absolutamente restritivo, quando olhado pelo viés do Estatuto do Desarmamento e dispositivos legais auxiliares. Ainda que as portarias do Exército tentem ampliar o escopo da liberdade, não é possível transformar uma portaria em lei sem o respaldo do Congresso. Nesse tocante, vemos que as regras paralelas tentam encontrar brechas no Estatuto do Desarmamento e fomentam um conjunto especial de cidadãos, muitos deles travestidos de desportistas, colecionadores e caçadores. O aumento de 879% no número de CACs, entre 2014 e 2018³⁰, não se deve apenas a atividades legalmente relacionadas à prática do tiro para a qual essas armas são adquiridas, mas pelas brechas abertas por uma legislação que prima pela parcialidade das portarias militares e proibições *prima facie* do Estatuto do Desarmamento. Prova disso é que o disposto que libera munições não consegue ser colocado em benefício do cidadão através do mercado.

A respeito de como o Brasil pode ser um país parcial e protecionista no comércio de armas de fogo, dedicamos a última parte deste trabalho.

Protecionismo comercial

O problema envolvendo o mercado de armas no Brasil também foge da curva oferecida pela interpretação sociológica. Isso se configura assim especialmente porque as pessoas interessadas em defesa pessoal e residencial não fazem frente àquilo que a União e os Estados gastam com a indústria nacional, através de compras para o uso das Forças Armadas e polícias. Mesmo sem dados unificados dos valores gastos especificamente com armas, o incremento de gastos militares globais do Brasil atingiu o

²⁹ Lei 10826/03, Art. 4º.

³⁰ Registro de atiradores e colecionadores de armas de fogo cresce 879% em cinco anos. O Globo, 2019.

pico de U\$\$ 29,3 bi em 2017, maior aumento anual desde 2010, isso em meio a uma crise financeira que se arrasta desde 2013³¹. Os governos são os maiores clientes da indústria nacional de armas e o motivo é tipificado por força de lei: o protecionismo e a tentativa de evitar fuga de divisas.

Portanto, para comprar uma arma de fogo no Brasil para defesa pessoal, o cidadão deve estar ciente de que estará refém de um mercado restrito a um conglomerado específico: Taurus/Rossi/CBC. A CBC controla o capital social das Forjas Taurus em 65%, em um negócio que iniciou em 2014 e tem o atual formato desde 2016³²; por sua vez, a Taurus controla a produção de revólveres da Rossi, desde 2005. A legislação nacional prima por uma reserva de mercado para as empresas nacionais, e a Taurus opera com exclusividade e força hegemônica na fabricação de várias armas. Isso faz com que a empresa seja a principal (muitas vezes, a única) fornecedora de armas para as polícias de todos os estados, Forças Armadas e empresas de segurança privadas.

Uma legislação de 2012 cria incentivos para a indústria brasileira de defesa e estabelece uma lista de Empresas Estratégicas de Defesa (EED)³³. A Taurus tem um portfólio com 17 pistolas catalogadas na lista de exclusividade para dispensar a concorrência em licitações, enquanto a empresa estatal Imbel tinha exclusividade em 13 modelos³⁴. A diferença fundamental gira em torno do fato de que a Imbel fabrica todas as suas pistolas com base na mesma plataforma, apenas com calibres diferentes, enquanto a Taurus reclama exclusividade para a maior parte de suas armas curtas indistintamente. A terceira fabricante de armas leves do Brasil, E. R. Amantino, não está na lista EED e fabrica apenas armas longas (espingardas e carabinas) com foco no mercado esportivo, não fazendo frente à preferência das licitações estatais, nem ao mercado de armas para proteção individual.

No mercado de armas compradas com a finalidade de defesa pessoal e residencial, a Taurus também opera hegemônica, sendo a única fa-

³¹ Brasil registra maior aumento de gastos militares desde 2010, DW, 2018.

³² CBC atinge 65,8% do capital social da Forjas Taurus. Jornal do Comércio, 2016.

³³ Lei 12598/12.

³⁴ ABIMDE, declaração de exclusividade, consultado em Abril de 2019.

bricante nacional de revólveres. Além disso, como salientamos, as pistolas fabricadas pela estatal Imbel são todas baseadas na mesma plataforma, a 1911. Isso encurta drasticamente a alternativa para quem busca uma arma dessa categoria. Apesar de preços competitivos, a estatal tem seu foco no desenvolvimento de rifles de uso militar, demorando vários meses para entregar uma arma curta comprada no comércio regular³⁵.

Quando vemos aquilo disposto no Regulamento para a Fiscalização de Produtos Controlados pelo Exército (R-105) nos deparamos com portarias militares que flagrantemente beneficiam o monopólio. O Art. 190º do regulamento é explícito:

O produto controlado que estiver sendo fabricado no país, por indústria considerada de valor estratégico pelo Exército, terá sua importação negada ou restringida, podendo, entretanto, autorizações especiais ser (sic) concedidas, após ser julgada a sua conveniência³⁶.

Além do R-105, o monopólio comercial está estabelecido no Art. 5º da portaria 620 de 2006: “A importação de produtos controlados poderá ser negada, quando existirem similares fabricados por indústria brasileira do setor de defesa”³⁷. Essa referência abriu brecha para a criação da lista EED de 2012, consolidando o protecionismo comercial no setor.

Precisamos levar em conta que não é no âmbito do comércio de armas para cidadãos que buscam defesa pessoal e residencial que o monopólio da Taurus encontra seu principal ponto de sustentação: estando os governos dos estados, e as próprias Forças Armadas, limitados ao portfólio das empresas nacionais, pedidos de importação são negados com base na ideia de “similaridade” presente no R-105. “Similar” pode ser compreendido como uma plataforma de arma fabricada no Brasil que teve sua patente, por exemplo, expirada internacionalmente.

Após a Taurus ter sido proibida de negociar com o governo de São

³⁵ As pistolas baseadas na plataforma criada por John Moses Browning em 1911 funcionam exclusivamente em ação simples, sendo mais procuradas por interessados no tiro desportivo. Além disso, o prazo para a entrega de armas no comércio é de seis meses.

³⁶ Exército. Comando Logístico. R-105. Art. 190º

³⁷ Ministério da Defesa. Portaria 620/MD/2006.

Paulo em virtude do mau funcionamento de 7 mil submetralhadoras adquiridas pelo Estado, a Polícia Militar conseguiu autorização do Exército para importar 6250 pistolas da fabricante austríaca Glock a um preço final de R\$ 1850 cada. No mesmo período, o Governo do Paraná fechou uma compra de pistolas Taurus ao valor de R\$ 2500 a unidade³⁸. Essa discrepância de valores não existiria com empresas estrangeiras concorrendo nas licitações em pé de igualdade com a principal fabricante nacional.

Outro exemplo pode ser buscado na utilização de patentes internacionalmente expiradas: recentemente, a Taurus “lançou” um fuzil rebatizado no Brasil de T4, uma cópia da consagrada plataforma M4 (5.56x45mm NATO) que possui fabricantes consagrados no mundo todo. A arma está reclamada na lista de exclusividade e as polícias nacionais estão impedidas de buscar através de licitações outros fabricantes de melhor qualidade. Ou seja, a vagueza desse conceito é oferecida como negativa para a importação de armas e a compra feita pelos estados para suas forças policiais fica condicionada, independentemente de problemas de qualidade e segurança das armas fabricadas pela Taurus. É evidente que qualidade e segurança são conceitos que não cabem na ideia de similaridade. Do ponto de vista do mercado de armas de fogo, o que o consumidor (estatal ou privado) procura são armas precisas, seguras e confiáveis³⁹.

E para o cidadão comum? O consumidor individual também sofre as consequências do monopólio que tem sua mão-nada-invisível voltada para o dinheiro público. A importação de armas não é impossível, mas a legislação se esforça para que seja proibitiva. Além de armas importadas

³⁸ 'Monopólio da Taurus': polícias e grupos pró-armas querem que Bolsonaro abra mercado. *Época*, 2019.

³⁹ A ideia de precisão diz respeito à eficiência em se atingir um alvo; segura é uma arma que não dispara em hipótese alguma sem que seu gatilho tenha sido pressionado; a confiabilidade, ao contrário, é característica de uma arma que dispara quando deve disparar, sem encontrar empecilhos. Não nos cabe nesse ponto discutir a amplitude do que pode significar uma arma de baixa qualidade. Contudo, no Brasil, o amplo número de agentes de segurança vitimados por armas da Taurus, com disparos acidentais, armas disparando como se fossem automáticas ou disparando ao caírem no chão encontram uma boa coletânea narrativa no noticiário recente. A própria Taurus chegou a publicar em seus manuais a ilustração de uma arma caindo no chão e o aviso: “qualquer arma pode disparar em caso de queda”, um disparate altamente contestado que atesta a falta de segurança de suas armas (TAURUS, Manual da Série 800. Disponível em: https://www.taurusarmas.com.br/assets/files/content/downloads/manual_800.pdf).

não estarem disponíveis nos portfólios das lojas por força de lei, encontra brecha para concretizar um pedido de compra na sociedade civil, apenas, mais uma vez, os CACs⁴⁰. Como vimos, armas para o desporto e colecionismo são diferentes daquelas usadas para a defesa, ao menos segundo a carta fria da lei. Ou seja, o indivíduo que buscar uma arma de qualidade com características que atendam as suas necessidades precisa se fantasiar de colecionador ou atirador desportista. A mesma arma que o estado de São Paulo comprou por R\$ 1.850,00 em licitação internacional, no nosso exemplo anterior, custa para o consumidor final R\$ 6.450,00, uma diferença baseada nos custos de importação, com todas as taxas e impostos⁴¹.

Num país com a legislação disposta com essas características, o Estatuto do Desarmamento é uma legislação desarmamentista assessorio. Se as armas não são integralmente proibidas, são proibitivas em razão dos seus valores e da falta de alternativas no mercado nacional. O monopólio estabelecido no setor atinge fundamentalmente o orçamento público, mas serve como um dos principais fomentos de sustentação do impedimento de direitos da população civil. A Forjas Taurus, embora se esforce para disfarçar que não gosta da legislação desarmamentista brasileira, deve antes celebrar o protecionismo que ela fomenta.

Considerações Finais

Os argumentos baseados na interpretação filosófica-liberal são suficientes para sugerir a revogação do Estatuto do Desarmamento, pois o foco do dispositivo legal é limitar o uso de armas para a defesa natural ou utilitária do indivíduo, independentemente da “efetiva necessidade” de portá-la ou não. Tendo por base uma interpretação do direito natural, o cidadão é impedido de acessar o meio de maior eficiência conhecido para os momentos em que sua segurança está ameaçada de maneira prática e deliberada. Na medida em que não se consegue restringir integralmente o

⁴⁰ Portaria nº51, -COLOG, 8 de setembro de 2015. Art. 58º.

⁴¹ Pistola G22 .40 S&W. Dados informados pelo representante oficial da empresa, Glock do Brasil S.A, em maio de 2019.

acesso às armas, busca-se restringir o acesso à eficiência delas para o emprego da segurança individual com calibres pouco adequados para a defesa. Em paralelo, se preferirmos uma leitura utilitarista dos pressupostos da justiça, impera hoje no Brasil a condição de escassez dos fatores básicos de garantia da segurança. Além disso, a maquinação de decretos, portarias e outras tentativas de autorizar pontualmente o porte de armas mostra que essas autorizações setORIZADAS em categorias criam uma discrepância de direitos não só entre agentes de segurança do Estado e cidadãos comuns, mas entre os próprios cidadãos. Quando a “efetiva necessidade” de porte é precariamente autorizada a categorias profissionais aleatoriamente, como aconteceu recentemente com um decreto agora revogado⁴², o resultado é uma inconsistência no equilíbrio exigido para a garantia de direitos iguais para todos. Medidas populistas com essa característica deslocam o problema da relação entre Estado e cidadãos para uma discrepância de direitos e força entre os próprios cidadãos. De um ponto de vista liberal, não é legítimo conceder liberdade apenas para alguns, pois se trata de um direito natural de todos. Além disso, em cenários nos quais um agressor ameaça a integridade e a vida de um cidadão, não se deve inverter a atribuição de responsabilidade, culpando a vítima por não seguir à risca as recomendações de segurança de autoridades “competentes”. Cabe ao cidadão, naquelas situações críticas em que a sua vida está em risco, julgar quais são os meios adequados para sua própria segurança. Só a completa revogação da Lei 10826/03 e uma legislação séria que estabeleça as condições para comprar uma arma e portá-la pode transformar o Brasil em um país que não condena previamente os seus cidadãos com a inversão do ônus da prova. Enquanto isso, permaneceremos ignorando o direito natural de autodefesa e o perene cenário nacional de insegurança, em que os criminosos têm como principal vantagem o fato de que ignoram toda e qualquer regra.

No tocante à relação entre direitos individuais e a Lei, o problema

⁴² O já citado polêmico Decreto 9785/19 autorizava porte de arma para caminhoneiros, advogados, funcionários de lojas de armamentos, repórteres policiais, advogados e outras categorias sem nenhum respaldo técnico objetivo. Ele foi revogado, semanas depois da sua publicação, pela Câmara dos Deputados.

fica suficientemente caracterizado, pois inclusive o título informal de “estatuto” é contraditório tendo em vista o conteúdo da 10826/03. O aparato legal brasileiro convencionou chamar de “Estatuto” aqueles dispositivos legais que buscam a maximização de direitos (Estatuto do Idoso, da Criança e do Adolescente, da Pessoa com Deficiência etc.). Todas essas legislações buscam melhores interpretações aos direitos individuais básicos, bem como criam formas de políticas públicas para assegurar direitos para determinados segmentos da sociedade que merecem atenção especial do setor público, instituições ou mesmo dos seus concidadãos ou responsáveis. Os estatutos tratam sempre daqueles mais vulneráveis, seja essa vulnerabilidade reconhecida flagrantemente ou não. Ao invés de potencializar, o chamado Estatuto do Desarmamento foi formulado para aviltar os direitos individuais básicos de cidadãos que buscam se defender. Ainda, não o faz para um setor ou segmento específico, mas para todo e qualquer cidadão adulto que tem direito a ter uma arma de fogo na teoria, mas não na prática. Nesse sentido, não é de estranhar que a própria palavra “estatuto” não consta na 10826/03, tendo sido sacramentada erroneamente pelos governantes com apoio da imprensa, sem nenhuma reflexão a respeito daquilo que a lei efetivamente diz⁴³.

O comércio legal de armas no Brasil é frágil especialmente porque o lojista e as pessoas jurídicas têm a completa inviabilidade financeira de ter acesso às armas importadas de boa qualidade e as oferecerem por um preço comercialmente aceitável. Isso faz com que a importação aconteça apenas por meio de pessoas físicas e limitando os maiores clientes das indústrias de armas, a União e os Estados, àquilo disposto no portfólio nacional com amparo do mecanismo de protecionismo comercial sacramentando por força de lei. A relação promíscua entre Estado e a indústria nacional de armas serve como mecanismo permanente de arrefecimento para frear o desenvolvimento de novas tecnologias no setor, tendo em vista o conforto do mercado fechado, e inibe o cidadão de acessar produtos em preços mais competitivos e maior qualidade para efetivar seu direi-

⁴³ O único documento oficial que dá o título de “Estatuto do Desarmamento” para a referida lei é uma “cartilha” publicada no Senado (2004).

to de defesa. Altamir imóveis macap

A perspectiva sociológica funciona como auxiliar do Estado na busca permanente de vilipendiar o direito à defesa armada do cidadão. Ela faz uso de argumentos que buscam incriminar antecipadamente quem quer se defender e o faz com base em uma transferência de responsabilidade e inversão do ônus da prova: pressupõe a eficiência do Estado na segurança individual e incrimina antecipadamente todos aqueles buscam legalmente uma arma para sua defesa. Tanto a responsabilidade para com a segurança de cada um que o Estado chamou para si quanto a tentativa de manter cada indivíduo em posição de subserviência falhou. O controle de armas nesses moldes só serve para os já controlados, enquanto aqueles sobre os quais não há controle sequer de si mesmo segue a ilegalidade como imperativo.

Referências

- DEUTSCHE WELLE. Brasil registra maior aumento de gastos militares desde 2010, 2018. <<https://www.dw.com/pt-br/brasil-registra-maior-aumento-de-gastos-militares-desde-2010/a-43612204>>, Acessado em maio de 2019.
- COLOG. Portaria n° 28, de 14 Mar 2017. <<http://cac.dfpc.eb.mil.br/index.php/ultimas-noticias-menu-relevancia/108-portaria-n-28-colog>>, acessado em abril de 2019.
- _____. Portaria n° 51, de 8 Set 2015, acessado abr. de 2019. <http://www.dfpc.eb.mil.br/phocadownload/Portarias_51_COLOG_Editada_ate_port_93_COL OG_29JUN18.pdf>
- _____. Portaria n° 61, de 15 Ago 2016, acessado abr. de 2019. <http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/21790926/do1-2016-08-18-portaria-n-61-colog-de-15-de-agosto-de-2016-21790857>
- MINISTÉRIO DO EXÉRCITO. Portaria 620/MD/2006. <http://www.dfpc.eb.mil.br/phocadownload/Portarias_Portarias_MD/Portaria_620-MD_de_04Mai06.pdf>, acessado em Abr. de 2019.
- BRASIL. Código Penal. Decreto n° 2848/40. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm>
- ÉPOCA. 'Monopólio da Taurus': polícias e grupos pró-armas querem que Bolsonaro abra mercado, 2019. <<https://epoca.negocios.globo.com/Mercado/noticia/2019/02/monopolio-da-taurus-policias-e-grupos-pro-armas-querem-que-bolsonaro-abra-mercado.html>>, acessado em
- Abr. de 2019
- CONGRESSO NACIONAL. Discursos e notas taquigráficas. Câmara dos Deputados. Sessão: 162.3.55. O de 20 Jun. 2017. <<https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=3&nuSessao=162.3.55.O&nuQuarto=63&nuOrador=2&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=11:46&sgFaseSessao=BC%20%20%20%20%20%20%20&Data=20/06/2017&txApelido=MAJOR%20OLIMPIO&txFaseSessao=Breves%20Comunicacao%20A7%20C3%B5es%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20&dtHoraQuarto=11:46&txEtapa=Com%20redacao%20A7%20C3%A3o%20final>>, acessado em Abril de 2014.
- ABIMDE. Associação Brasileira das Indústrias de Materiais de Defesa e Segurança. Declaração de Exclusividade. <<http://www.abimde.org.br/declaracao-de-exclusividade>>, acessado em Abril de 2014.
- BBC Brasil. Sarney propõe plebiscito sobre comércio de armas, 2011. <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/04/110412_blog_sarney>, acessado em Abr. de 2019.
- POLÍCIA FEDERAL. Instrução normativa 131-2018. <<http://www.pf.gov.br/servicos-pf/armas/in-131-2018-estabelece-procedimentos-relativos-a-registro-posse-porte-e-comercializacao-de-armas-de-fogo-e-municao-sinarm.pdf/view>>, Acessado em Abr. 2019.
- SENADO FEDERAL. Estatuto do Desarmamento. Secretaria Especial de Edi-

- toração e Publicações. 2ª ed., 2004. <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70307/696171.pdf?sequence=2>>, acessado em Mar. de 2019.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Homicídio é mascarado por morte "sem classificação", 2008. <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0302200818.htm>>, acessado em Fev. de 2018.
- GAUS, G. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- JORNAL DO COMÉRCIO. CBC atinge 65,8% do capital social da Forjas Taurus, 2016 <https://www.jornalcomercio.com/_conteudo/2016/01/economia/476163-cbc-atinge-65-8-do-capital-social-da-forjas-taurus.html>, acessado em Abr. de 2019.
- ZERO HORA. Um terço dos brasileiros culpa mulheres por serem vítimas de estupros, aponta pesquisa, 2016. <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2016/09/um-terco-dos-brasileiros-culpa-mulheres-por-serem-vitimas-de-estupros-aponta-pesquisa-7530355.html>>, acessado em Fev. de 2019.
- WASELFSZ, J. *Mapa da Violência 2016: homicídios por armas de fogo no Brasil*. <https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf>, acessado em Fev. de 2019.
- IPEA. Atlas da Violência, in *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*. <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/>>, acessado em Fev. de 2019.
- BRASIL. Decreto 9685/19. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D9685.htm>, acessado em Abr. de 2019.
- BRASIL. Decreto 9785/19. <<http://www.in.gov.br/en/web/dou/-/decreto-n%C2%BA-9.785-de-7-de-maio-de-2019-87309239>>, acessado em Mai. de 2019.
- BRASIL. Decreto 5123/04. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5123.htm>, acessado em Abr. de 2019.
- MALCOLM, J. *Violência e Armas: a experiência inglesa*. 2ª ed. Campinas, Vide editorial, 2014.
- CRUICKSHANK, C. *Elizabeth's Army*. Oxford, Oxford University Press, 1966.
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (trad. José Oscar de Almeida Marques). São Paulo, Unesp, 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou Matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. (trad. Daniel Moreira Miranda). São Paulo, Edipro, 2015.

EMERGÊNCIAS E PROVENIÊNCIAS DA BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler¹

André Dias²

Introdução

Qualquer um que se aproxime da obra de um determinado pensador acaba se deparando com a proposição de certo paradigma, um corpo instrumental teórico que dará elementos para o leitor se debruçar sobre certos fenômenos. Quando tratamos da obra de Michel Foucault, encontramos uma gama de proposições que formam uma espécie de prisma foucaultiano, que ao longo de sua produção vai se transformando de tal forma que se convencionou, entre algumas escolas foucaultianas, dividir a sua obra em três momentos distintos.

Nesse prisma foucaultiano, encontramos determinadas proposições que percorrem a sua obra como uma espinha dorsal e que podem ser entendidas como parte de um arcabouço instrumental do autor. Aqui, para falar sobre biopolítica, nos cabe remontar ao conceito de poder. Rejeitando a ideia de uma economia do poder conforme estabelecida pelo consenso dos referenciais conceituais de sua época, Foucault trabalhou com uma visão do poder enquanto uma rede de relações de forças que vão para além do Estado e do Direito. Partindo de uma noção positiva de poder, ele propõe a análise das relações de poder e dos produtos gerados nessas relações, em oposição às posições que conceituam o poder como uma força repressiva e destruidora.

Ao perceber o poder enquanto prática social, Foucault permite uma análise para além de uma forma de poder que ficaria condensada, restrita

¹ Formado em Psicologia pela UNESC; Mestre em Psicologia pela UFSC; Doutorando em Filosofia pela UNISINOS; Professor da FURB. E-mail: diazsoler@gmail.com

² Acadêmico de Psicologia e pesquisador da FURB com bolsa de iniciação científica do CNPQ. E-mail: and10.dias@gmail.com

ao aparato burocrático e que emanaria unicamente do Estado. Apesar de haver um movimento de centralização de forças e do emprego de uma série de práticas disciplinares nominadas pelo autor como tecnologias do eu, o Estado é perpassado por um sem número de relações que lhe escapam; o poder não pode ser totalmente concentrado em um ponto da cadeia porque ele provém de todos os pontos do sistema. A proposta de Foucault então é a de permitir ao leitor perceber que existem microrrelações de poder em outros níveis e que, portanto, é possível estabelecer nesses diversos níveis diversas formas de resistência e de insurgência diante das diversas práticas que visam ao agenciamento das condutas. Portanto, propõe uma resistência que não é externa ao Estado, mas que se dá naturalmente nas ramificações do sistema, no exercício cotidiano do poder.

Dado que há a produção e o enfrentamento de saberes nos tensionamentos das redes de poder, as formas de resistência então apresentam saberes que contrapõem ou subvertem os saberes advindos das práticas normalizadoras estatais. Uma vez que os saberes constituem a formação de discursos e práticas sociais, depreendem-se desses então uma série de redes de dominação interligadas. Essas redes atravessam as instituições e as submetem ao saber do Estado, como no caso da Medicina ou da Pedagogia. Aí encontramos o advento da biopolítica, uma vez que o biológico passa ao domínio dos interesses políticos. É dizer que a vida do ser humano fica submetida aos cálculos de poder, aos novos saberes produzidos para o controle dos corpos de toda uma espécie.

Essas práticas disciplinares com vistas à biopolítica são relacionadas com o controle das populações. Desde sua gênese, datada por Foucault na transição do século XIX para o XX, a vida passa a ser objeto do poder. Dessa forma, a própria população e seus fenômenos são alvo de uma racionalidade e de uma série de práticas de governo; práticas que estão constantemente em relação de forças com os interesses neoliberais do mercado. Assim, nos deparamos com uma lógica de governo que perpassa os agenciamentos das condutas através de políticas diversas, como no caso da politização da medicina e das estratégias de saúde, do dispositivo da

sexualidade, da segurança pública populacional e das questões raciais higienistas. Uma biopolítica constituída por práticas que marcam os corpos e delimitam os espaços, diferenciando aqueles que devem prosperar daqueles que devem ser eliminados.

O quadrilátero da biopolítica em Michel Foucault

Biopolítica se trata de um conceito difundido em muitos dos trabalhos produzidos por Foucault, sobretudo naqueles cujos procedimentos metodológicos são referendados pela genealogia das práticas de poder. Desse modo, pode-se recolher as experiências produzidas pelos agenciamentos políticos desde a formação do *Le Groupe d'information sur les Prisons* até a formulação de cursos no *Collège de France*, dedicados à compreensão dos graus de constituição e inteligibilidade da biopolítica no panorama de uma história política da governamentalidade³. Desse modo, pode-se compreender a presença de diferentes contornos da biopolítica a partir de um quadrilátero que envolve os seus tensionamentos com a medicina, o racismo, o dispositivo da sexualidade e os pactos de segurança populacional. Entretanto, o ponto fundamental que compõe o núcleo desse quadrilátero é justamente o panorama do governo como racionalidade econômica a partir de um duplo papel: apreensão da vida pela política e produção de estratégias de resistências perante a gestão da vida da população por parte dos múltiplos dispositivos de controle existentes na nossa sociedade. Em suma, a problematização foucaultiana acerca da biopolítica abre espaço para pensarmos os fundamentos de um embate promovido por formas de subjetividades insurgentes que não cessam de proliferar formas de subjetivação voltadas para a constituição de um autogoverno que se efetiva pelo ato dos governados em transformar radicalmente suas próprias existências. Mas quais seriam exatamente as emergências e proveniências da biopolítica e em que sentido ela se desdobra em uma prática refletida de governo no contexto da nossa Modernidade?

³ FOUCAULT, 2015a.

Durante sua passagem pelo Brasil em 1973, Foucault⁴ proferiu duas conferências no Instituto de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro em que mencionou pela primeira vez o papel da biopolítica como estratégia voltada para a junção entre as práticas políticas e os modos de controle da população. Ela faria isso de duas formas: em primeiro lugar, pela correlação entre política e saúde a partir da formação das primeiras experiências modernas de Estado e, em segundo lugar, no estabelecimento das condições de possibilidades para a formação do estatuto da medicina social no âmbito da autoridade policial⁵.

Na realidade, o interesse de Foucault⁶ em aproximar os tensionamentos de uma tecnologia política com a medicina social é destacar a possibilidade de não mais compreendermos os aparelhos de Estado como conjeturas ideológicas, já que a biopolítica apresenta um sentido muito mais poroso no domínio das práticas sociais. Foucault não aproxima Medicina e Estado para questionar a ilegitimidade das superestruturas pertinentes ao jogo ideológico, mas sim para localizar como no processo de formação dessa maquinaria se encontram questões fundamentais relacionadas à gestão da vida, aos procedimentos disciplinares e à produção de práticas de punição no âmbito da segurança. Por conta desses aspectos é que a medicina social terá um papel preponderante como um dos agentes de legitimação das práticas de biopolítica na nossa modernidade, pois, segundo Foucault:

⁴ FOUCAULT, 2014a.

⁵ As conferências realizadas por Foucault no Brasil são: “O Nascimento da Medicina Social” e “O Nascimento do Hospital”. Na primeira conferência Foucault está interessado em desconstruir a tese de que a Medicina moderna possui uma característica iminentemente individualista, já que ela foi pensada como uma tecnologia apta a intervir sobre o campo social. Em suma, trata-se de apresentar a Medicina como um dispositivo biopolítico. Já na segunda, Foucault pretende elucidar a maneira pela qual emerge, na nossa sociedade, o hospital não como espaço de cura, mas como dispositivo de regulação dos corpos. Entretanto, para Foucault não se trata mais de pensar o hospital como uma arquitetônica de tratamento as doenças, mas sim uma instituição funcional na qual emerge a figura do médico como o grande responsável pela gestão desse espaço por meio de uma intensa preocupação e interesse pelos inquiridos e regulamentos presentes na conjetura desse local. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2014a, 2014b.

⁶ FOUCAULT, 2014a, 2014b.

Je soutiens l'hypothèse qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit; le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité biopolitique; la médecine est une stratégie bio-politique⁷.

Estabelecer tal problematização significa compreender que estamos diante de um acontecimento singular responsável por ligar o nascimento da Modernidade ao paradigma de consolidação de uma política da vida que se ocupará não somente em adestrar os corpos dos indivíduos, mas também estabelecer, segundo Danner,⁸ os parâmetros necessários para a formação de uma realidade biopolítica da normalização. Trata-se de se investigar os contornos que definem o jogo entre o normal e o patológico⁹, presente em todas as esferas, do hospital à família, das penitenciárias às escolas. Isto é, sempre existe algo a ser dito pela biopolítica no que se

⁷ FOUCAULT, 1994a, p. 208s.

⁸ DANNER, 2010.

⁹ Em relação ao contexto de aproximação desses dois conceitos de normal e patológico é nítida a influência do clássico trabalho produzido pelo orientador de doutorado e amigo de Michel Foucault, o epistemólogo Georges Canguilhem que, na década de 40, desenvolveu um estudo de fôlego sobre o normal e o patológico compreendendo-o não mais a partir de um binarismo positivista da saúde como ausência completa de doença, mas sim por meio de uma investigação histórica sobre a ciência médica compreendendo-a como vida biológica a partir do campo da norma. Ou seja, a investigação de padrões aceitáveis e de formas de vida que são toleradas a partir de modelos de normalidades produzidos pela biologia. Segundo Torrano (2009), a respeito da vida como objeto de análise no contexto da história das ciências promovida por Canguilhem, é possível aproximá-la do projeto foucaultiano de uma analítica histórica dos sistemas de pensamento, não somente nos primeiros trabalhos arqueológicos dos anos 60, como também na genealogia das práticas de poder dos anos 70. No que se refere tanto a problematização do adestramento dos corpos, quanto pelo rastreamento quantitativo e a avaliação qualitativa da população, a biopolítica seria uma maneira de se proceder a problematização de um sujeito que, desde Aristóteles, era considerado pela filosofia um animal político e que, com a emergência da Modernidade, tornar-se-á um *ente* regulado pelo paradigma da biopolítica a partir do encontro entre a vida natural e a vida política. Ver mais detalhes em: CANGUILHEM, 2004, TORRANO, 2009.

refere aos padrões considerados estratégicos para a preservação da vida e a criminalização de práticas e condutas que ameacem a segurança da própria sociedade.

Nessa moldura apresentada por Foucault¹⁰ podemos encontrar a presença de um movimento paradoxal responsável por produzir as condições necessárias para a medicalização da política e a politização da medicina. O que equivale a perceber a biopolítica como um dispositivo voltado para a proliferação de modos de subjetividade marcados pela articulação entre as estratégias de saber e as práticas de poder e o agenciamento das condutas, isto é, não há uma substância da biopolítica justamente porque sua instrumentalização desdobra-se para além dos habituais recursos institucionais, conferindo-lhe um estatuto de prática refletida de governo.

É precisamente essa característica que Foucault aborda¹¹, no seu curso “Em Defesa da Sociedade”, para analisar a biopolítica a partir da formação de um operador metodológico envolvendo os procedimentos de governo voltados para a formação das experiências modernas do racismo de Estado – compreendido¹² como a estratégia de exterminar formas de vida por meio de ações orquestradas pela razão de Estado. Enquanto que tradicionalmente a teoria da soberania compreende a constituição do sujeito como um processo de mediação no limiar das relações entre a lei, o contrato social e a cidadania, a biopolítica como racismo de governo opera pela estruturação do fundamentalismo do racismo de Estado cuja finalidade é “*la conquête, le rapport de domination d’une race sur une autre*”¹³. Em suma, a grande pergunta seria esta: que forças emergem para justificar o extermínio de determinado grupos em defesa de um pacto pela vida e pela sociedade? Sobre isso, Bernardes adverte que o racismo de Estado

Trata-se da justificativa da manutenção da vida de alguns pela deliberada eliminação de outro qualquer. Frases como “se queres viver, o outro deve morrer” convertem-se num slogan político e são, a to-

¹⁰ FOUCAULT, 2014a.

¹¹ FOUCAULT, 2006a.

¹² FOUCAULT, 2006a.

¹³ FOUCAULT, 2006b, p. 69.

do o momento, utilizadas nas chantagens a respeito do direito à riqueza e ao bem-estar social. Dessa maneira, percebemos que a grande chantagem está numa associação entre eliminação do outro como purificação da sociedade¹⁴.

Esse processo é correlativo ao paradigma de sustentação jurídica ou ideológica das formas de governo presentes desde a formação dos Estados modernos, pois todas as formas de governo, das autoritárias às mais liberais, de esquerda ou de direita, são favoráveis à vida. A questão fundamental seria perceber que todo regime orquestrado pela razão de Estado é impelido a promover práticas de higienização das raças com a justificativa de preservação da vida. Essa consideração nos ajuda a pensar os efeitos do racismo de Estado produzidos pelas formas de governo na nossa sociedade não somente a partir de um juízo de valor sobre a arbitrariedade ou os excessos de poder – como pressupunham algumas análises liberais da sociologia –, nem tampouco a partir do apontamento dos paradoxos das violências e repressões vivenciadas em regimes e governos democráticos – tal qual pressupõem os estudos sociológicos de inspiração marxista. Ao invés, a tese é de que a biopolítica é onipresente nos regimes governamentais, como um problema prático de gestão da vida, não se reduzindo aos tradicionais contornos do contratualismo ou das acepções ideológicas. Não por acaso que, com a emergência da modernidade, passa a existir uma série de experiências racistas cuja finalidade não é mais do que fomentar a necessidade de se proteger o corpo espécie contra possíveis ameaças de degenerescência da população¹⁵. Tais características permitem que pensemos os contornos do racismo de Estado como uma estratégia da biopolítica para a manutenção do desequilíbrio entre as forças.

Desse modo, o sentido do exercício da prática política para Foucault¹⁶

¹⁴ BERNARDES, 2013, p. 32.

¹⁵ Entre essas experiências, podemos destacar o amplo programa de esterilização de doentes mentais promovido pelo governo dos Estados Unidos da América entre 1920 a 1970, quando 65 mil doentes mentais foram esterilizados com a finalidade de aperfeiçoamento racial da população. Quase sempre esses indivíduos eram encaminhados a hospitais psiquiátricos onde deviam, pretensamente, receber o auxílio a sua condição e, ao invés disso, eram recrutados para a participação em experiências voltadas para o seletivismo biológico da população.

¹⁶ FOUCAULT, 2006a.

não é somente uma questão de ordem jurídica, mas de gerenciamento estratégico desenvolvido pela governamentalidade, a partir dos desdobramentos empíricos dos dispositivos capilares de controle sobre a vida. O tensionamento entre a governamentalidade e o racismo deve ser compreendido como a normalização dos processos de objetivação dos sujeitos. Essa é uma questão importante para situarmos um panorama da relação entre biopolítica e racismo a partir da possibilidade oferecida por Foucault de investigarmos como, na modernidade, a política converte-se em biopolítica¹⁷ por meio da composição dos dispositivos disciplinares de segurança, vigilância e controle, e governo dos seres vivos. Nesse sentido, a estratégia é perceber, tanto na composição das estruturas disciplinares como na formação dos modos de governamentalização próprios à biopolítica, as possíveis fissuras de uma experiência ética que problematiza formas de vidas duramente marcadas pelas práticas de poder e pelas políticas de identidades, em nome do favorecimento de um devir minoritário para as lutas políticas que privilegiem a sublevação das forças potencializadoras da insurreição. Conforme argumenta Gallo,

Dirigindo-se a uma população, o Estado biopolítico governa pessoas, não como súditos submetidos a um poder central, mas indivíduos que participam de modo ativo da produção da vida coletiva. O Estado governamentalizado biopolítico europeu consolida-se, pois, como o Estado democrático moderno, resultado de um processo de

¹⁷ A tese construída por Foucault (2006b, p. 16) no curso *Il Faut Défendre la Société* de que “*la politique, c’est la guerre continuée par d’autres moyens*” é retomada e ampliada por Agamben, Esposito e Neri, intelectuais que procuram compreender, cada qual, a sua maneira, os contornos da biopolítica a partir de um duplo movimento de continuidade e ruptura com o pensamento foucaultiano. Continuidade no sentido, de perceberem tal conceito como fundamental para a problematização da nossa sociedade ocidental e, ruptura no sentido de profanarem os desdobramentos da biopolítica ao estabelecerem correlações com novas formas alegóricas presentes em acontecimentos contemporâneos. Dessa maneira, Agamben (1995), desde a publicação de “O Poder Soberano e a Vida Nua”, vem pensando a biopolítica como um desdobramento ético presente no movimento paradoxal de conversão das sociedades democráticas em governos totalitários. Já Esposito (2010) procura pensar a biopolítica a partir do tensionamento entre *bios* e *zōé*. Por fim, Negri (2014) procura articular os desdobramentos da biopolítica com novas formulações acerca do trabalho imaterial, do biocapitalismo e da emergência de subjetividades nômades presentes nas multidões.

construção histórica que envolve diferentes tecnologias de poder¹⁸.

Nesse sentido, podemos articular as dimensões foucaultianas sobre a biopolítica a partir da correlação entre a medicina e o racismo de Estado e a luta orquestrada pela insurreição dos governados compreendida como estratégia ética de enfrentamento dos modos de assujeitamento presentes no conjunto de uma história política da governamentalidade. Isso porque tanto a medicina social quanto o racismo de Estado nada mais são do que conjuntos de procedimentos pelos quais os dispositivos da biopolítica fundamentam seu agir na tentativa de purificar permanentemente a população em nome da normalização. Assim, o Estado é visto não apenas como um agente repressivo, mas como o legitimador de uma espécie de inclusão pela norma, ou como propõe Agamben, pela operacionalização das formas legítimas de exceção¹⁹.

Além da correlação entre o nascimento da medicina social e as formas de racismo, observa-se na passagem do século XVIII para o século XIX a formação histórica do dispositivo da sexualidade, compreendido aqui como um terceiro efeito de regulação da população por parte da biopolítica. No entanto, a chave para a compreensão desse efeito paradoxal seriam as condições presentes a partir da regulação da população associada a esse dispositivo.

É nesse momento que a sexualidade emerge como elemento de correlação entre o indivíduo e população, pois para Foucault²⁰ a sexualidade não é meramente um conceito biológico, mas um dispositivo que, no contexto da biopolítica, encontra-se articulado como efeito de uma vontade

¹⁸ GALLO, 2017, p.86.

¹⁹ O tema do Estado de exceção, trabalhado pelo intelectual italiano Giorgio Agamben, é claramente uma apropriação foucaultiana dos desdobramentos da biopolítica na atualidade. Fundamentado na teoria dos estados de exceção desenvolvidos por Carl Schmitt, Agamben analisa o imperativo jurídico de que as experiências democráticas ocidentais caminham, desde o final da Segunda Mundial, para a formação de regimes de exceção voltados para a normalização da população. Para Agamben, portanto, o fenômeno paradoxal aberto pela biopolítica na atualidade é caracterizado pela constatação de que a exceção justifica a legalidade e a jurisprudência daquilo que não poderia ser considerado dentro de um padrão de legalidade. Ver mais detalhes em: AGAMBEN, 2004.

²⁰ FOUCAULT, 1977.

de saber própria aos contextos da medicina, do direito, da psicologia e da pedagogia. A sexualidade tem duplo efeito. Por um lado, se caracteriza como uma prática refletida por meio da qual estrutura-se a vontade de saber como princípio responsável por regular permanentemente a população. Por outro, possui um caráter iminente individualizante atrelado a uma suposta verdade autêntica de cada sujeito. A sexualidade como governo de todos e cada um, como se a identidade do indivíduo fosse acessível quando ele pudesse conhecer a maneira de exercer a sua própria sexualidade. Esse duplo efeito da sexualidade é de fundamental importância para que compreendamos os modos pelos quais os procedimentos de regulação da população e as políticas de identidade estão intimamente ligadas: em uma tensão que envolve as práticas de poder, as estratégias de saber, os processos de subjetivação e os regimes de governamentalidades. Assim, segundo Foucault²¹:

Pour ce qui est des relations entre hommes, maints facteurs déterminent le pouvoir. Et, pourtant, la rationalisation ne cesse de poursuivre son oeuvre et revêt des formes spécifiques. Elle diffère de la rationalisation propre aux processus économiques, ou aux techniques de production et de communication; elle diffère aussi de celle du discours scientifique. Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il asige du pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale. En conséquence, ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales. La question est: comment sont rationalisées les relations de pouvoir? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et le mê-

²¹ FOUCAULT, 2015a, p. 377.

mes effects, ne prennent leur place²².

Essas palavras são de fundamental importância para compreendermos o papel da sexualidade como um modo de assujeitamento e como uma prática de subjetivação. A sua operatividade no campo da biopolítica ultrapassa os contornos da repressão moral²³, já que ela opera como uma fina película de governamentalidade pela qual são regulamentados os elementos que inserem os corpos e das vontades em todos os sistemas de utilidade. Propondo uma relação entre sexualidade, biopolítica e governamentalidade, Foucault²⁴ atesta que o casamento na sociedade capitalista teria sido pensado inicialmente como signo de aliança. Entretanto, a partir da constituição de um proletariado urbano no século XVIII esse dispositivo de aliança entra em crise com a emergência da população como categoria flutuante, isto é, como uma imensa massa que, à procura de trabalho, passa a transitar por várias cidades, reforçando a necessidade da sua contenção com a criação de espaços próprios ao proletariado, como vilas, hospitais e escolas responsáveis por conter as agitações e revoltas. Associada a tais perspectivas, proliferam-se, segundo Farhi Neto, uma série de campanhas voltadas ao combate das uniões livres praticadas pelo proletariado²⁵. Já que nos meios populares a união livre tornara-se uma espécie

²² FOUCAULT, 1994b.

²³ É na porosidade de “A Vontade de Saber” que podemos recolher uma série de indicativos sobre um diálogo crítico, por parte de Foucault, em relação a uma multiplicidade de saberes que procuram pensar as relações entre as práticas de poder e a sexualidade. De um modo geral, a proposta elencada por Foucault seria a de problematizar o que ele mesmo chama de hipótese repressiva da sexualidade na qual são vinculados os trabalhos de intelectuais como Marcuse e Reich, por exemplo. Segundo essas leituras, acontecimentos específicos como a emergência dos movimentos de contracultura estariam colocando em xeque os valores de uma moral burguesa que seria superada pela revolução sexual. O intento de Foucault, sem sombra de dúvida, não seria o de desconstruir a propaganda militante desses estudos – caracterizados por uma *estranha* junção da epistemologia freudiana e do materialismo histórico – mas, sim ressaltar os riscos dessas práticas que confundiam a liberação sexual com a liberdade. Como se todos os problemas da sociedade fossem resolvidos através de uma grande descarga de orgasmo. Ao invés dessa perspectiva, o que a análise de Foucault procura mostrar é que somente podemos nos tornar sujeitos graças à sexualidade ao mesmo tempo em que somos governados pelo dispositivo da biopolítica. Ver mais detalhes em: MARCUSE, 1968. REICH, 1975. FOUCAULT, 1977.

²⁴ FOUCAULT, 1977.

²⁵ FARHI NETO, 2006.

de ética, um modo de conduta, foi preciso construir uma série de discursos para o controle da sexualidade no corpo do proletariado. Estamos diante não somente do adestramento biopolítico das consciências, mas também dos corpos dos sujeitos por meio da formação e incentivo de uma série de intervenções responsáveis por alertar a família proletária dos riscos de práticas tidas como transgressivas, como o incesto e as doenças sexualmente transmissíveis.

Dupla finalidade da biopolítica, portanto. A vida como alvo das práticas de poder e das estratégias de saber e, ao mesmo tempo, articulada às formas de resistência perante o apossamento dos dispositivos. Nesse sentido, podemos entender o processo de fundamento da biopolítica a partir da racionalidade²⁶ por meio da crítica da razão de Estado diante não somente dos excessos de poder, mas também dos agenciamentos de governo. E é justamente em torno dessa dupla função que circula o sentido da crítica em relação à sexualidade compreendida como braço da biopolítica e das práticas de governo produzidas pela nossa modernidade. Ou seja, o problema não reside no simples enfrentamento dos mecanismos de repressão instituídos pela moral burguesa em torno da sexualidade, mas sim na possibilidade de criação de estratégias de ruptura tanto em relação ao caráter totalizante das práticas de poder e das estratégias de saber, quanto ao caráter individualizante dos processos de subjetivação.

São essas características que acabam por sinalizar a formação do dispositivo da sexualidade como uma terceira face deste quadrilátero da biopolítica na nossa sociedade ocidental. Contudo, para que possamos observar de forma singular tal estrutura geometricamente composta, devemos evidenciar a biopolítica a partir das articulações entre as estratégias de governo e os procedimentos de segurança. É exatamente o que podemos encontrar já na primeira aula de “Segurança, Território, População”, na qual Foucault²⁷ adverte que o objetivo do curso será justamente o de:

²⁶ FOUCAULT, 2015b.

²⁷ FOUCAULT, 2011, p. 03.

Cette année, je voudrais commencer l'étude de quelque chose que j'avais appelé comme ça, un petit peu en l'air, le bio-pouvoir¹, c'est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante, à savoir l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine²⁸.

É exatamente a junção da política com a biologia que compõe o último traço do quadrilátero foucaultiano representado pelo pacto da segurança. Mas o que Foucault compreende por segurança? Segundo Candiotti²⁹, em linhas gerais Foucault não compreende a segurança como um mero efeito de aplicabilidade das leis formuladas pelo direito. Ou seja, não se trata de estudar tal objeto limitando-o ao enquadre dos procedimentos, ou melhor, das formas de proibição e punição provenientes dos sistemas jurídicos, mas sim contextualizando a segurança como uma maquinaria responsável por fazer circular uma série de práticas que ultrapassa os contornos das formas jurídicas e os limites de soberania. A segurança, portanto constitui-se como uma prática que deve ser compreendida a partir de um percurso metodológico responsável por tornar a vida humana possível por meio do que Chignola³⁰ chama de *biologização do Estado*. Como sua singularidade, o dispositivo de segurança inaugura uma série de procedimentos responsáveis pela ação da razão de Estado a partir da inserção de dados estatísticos que estipulam os diferentes níveis de periculosidades existentes na sociedade. Em outras palavras, a segurança é uma busca permanente pelo que Foucault³¹ chama de medida certa, já que no contexto da biopolítica, as taxas de risco passam a ser parte integrante dos modos de vida.

²⁸ FOUCAULT, 2004, p. 03.

²⁹ CANDIOTTO, 2012.

³⁰ CHIGNOLA, 2015.

³¹ FOUCAULT, 2011.

É sempre importante destacarmos que, para Foucault³², os procedimentos de segurança passam a ser um elemento fundamental para uma leitura sobre as emergências e as proveniências da biopolítica em um Estado moderno governamentalizado. Enquanto que na soberania está em jogo o domínio absoluto a qualquer custo dos sistemas ideológicos e hegemônicos, na biopolítica passa a se configurar as condições de possibilidades pelas quais um determinado Estado deve exercer a gestão da população para além dos contornos das divisões jurídico-legais. Nesse sentido, correlativo aos debates que envolvem a circunscrição e aplicação das leis por meio da indexação entre o permitido e o proibido, entre a legalidade e a ilegalidade, passa a existir uma prática refletida exercida pelos diferentes dispositivos de segurança que serão responsáveis pela produção de uma política de seguridade social e de governança da população. Desse modo, a articulação entre os procedimentos de segurança, das formas de governamentalidades e da biopolítica efetiva-se pela gestão administrativa por meio de ações planejadas, programas de governo, gerenciamento estratégico do mercado e a resolução de eventuais conflitos em relação a determinadas formas de conduta.

A segurança pensada por Foucault³³ se caracteriza como um complexo dispositivo por meio do qual o Estado moderno estabeleceu a preocupação com a administração e gestão da vida tanto quanto com o exercício da soberania. Eis, portanto, o enunciado produzido pelos dispositivos de segurança no contexto da biopolítica: antes de se reinar, é preciso governar. Diante de tal perspectiva, é necessário compreender o entrelaçamento entre os dispositivos de segurança e os modos de governamentalidade para delimitarmos os processos pelos quais a vida passa a ser administrada por procedimentos de controle cada vez mais refinados e eficazes. O grande mérito do pensamento foucaultiano é permitir com que pensemos a articulação entre segurança e Estado não somente a partir do seu conjunto de aparelhos repressivos, mas também a partir da formação de um quadro cada vez mais complexo que envolve as políticas de segurança no

³² FOUCAULT, 2015b.

³³ FOUCAULT, 2011.

interior do nascimento de um Estado governamentalizado.

Segundo Araújo³⁴, a modernidade ocidental funda a ideia de que o próprio Estado deve ser governamentalizado. O desafio consiste em não o pensar somente como instrumento de política soberana ou como máquina responsável por concentrar num território específico todo o povo, mas em compreender que a sua sobrevivência depende da conversão desse povo em população pela sua própria diluição, flexibilização e distribuição para além das fronteiras existentes. Se até a emergência do poder pastoral no século XVI o território designava o local por excelência de exercício de poder, aos poucos ele passa a ser mero componente dentro do jogo da biopolítica. Na realidade, ele torna-se apêndice dentro de um regime marcado por um modelo de governo que lida com a população procurando instrumentalizá-la por meio da segurança.

Percebe-se que Estado e população se relacionam de forma a procurar pensar os seus agenciamentos políticos não apenas na inflexão dos territórios, mas também na luta da garantia de ações voltadas para a aliança contra toda e qualquer ameaça à segurança da população. O Estado converte-se numa máquina que precisa proteger policialmente a categoria conceitual que é a população. Uma vez que os dispositivos de segurança focam explicitamente na proteção, na defesa e no cuidado contra toda forma de ameaça à população, é preciso compreender como esses dispositivos assumem um controle mais refinado sobre a vida.

Nesse sentido, percebe-se que a grande novidade da leitura empreendida por Foucault é perceber a performatividade da biopolítica com base na formulação de tratados ou pactos de segurança responsáveis por inserir a necessidade da sustentação do Estado se dar pela seguridade. O fundamento biopolítico da seguridade é a promessa dos regimes de governamentalidades em proteger sua população. Entretanto, pode-se perguntar: o que significa exatamente essa proteção da população no contexto da biopolítica?

Se tomarmos como exemplo a crescente retomada de projetos ultraconservadores em muitos países do mundo ocidental, podemos perceber

³⁴ ARAÚJO, 2009.

como o dispositivo de segurança atua para favorecer o controle pelo medo e pela espetacularização das ações promovidas pelo Estado contra toda a forma de ameaça à continuidade do projeto da biopolítica. A recente ascensão da extrema-direita em alguns países do mundo ocidental, por exemplo, não deve ser vista propriamente como uma plataforma econômica de abertura e de expansão dos mercados, mas como a retração e o fechamento de fronteiras para a contenção da imigração. Com essa forma de agir, argumenta Castelo Branco³⁵, o Estado procura responder sempre de forma teatral e espetacularizada às supostas violações dos pactos de segurança por meio de um fenômeno tipicamente contemporâneo como a imigração. Sempre que algum grupo invade determinado espaço, o Estado é convocado a agir em nome da segurança da população, mas essa ação é quase sempre carregada de uma pirotecnia midiática cuja finalidade é transmitir uma *sensação de segurança*, acompanhada pela tomada de decisões cada vez mais arbitrárias pela suspensão ou violação de garantias fundamentais. O que nos leva a perceber o efeito paradoxal do dispositivo de segurança: o Estado moderno possui uma vocação governamental para o totalitarismo e suas formas de exceção. Diante de tal quadro, devemos perceber como o princípio norteador dos dispositivos de segurança opera a normalização dos regimes de governamentalidades.

É diante desse quadrilátero geral que a biopolítica ganha os contornos de uma sustentação fundamental do regime de governamentalidade a partir da medicina social, do racismo, da sexualidade e dos dispositivos de segurança. Entretanto, o que parece ser instigante dentro do pensamento foucaultiano é explorar as articulações entre essas práticas e os procedimentos voltados para a composição de um quadro em torno de uma história política da governamentalidade. Desse modo, ao explorarmos os diferentes desdobramentos analíticos da biopolítica em Foucault, devemos levar em conta o seu caráter empírico, intimamente associado à formação de um regime de inteligibilidade responsável por correlacionar a biopolítica e a governamentalidade a partir de um acontecimento específico no nascimento da nossa modernidade: a emergência do liberalismo e seus

³⁵ CASTELO BRANCO, 2009.

desdobramentos políticos e históricos como modo de governo compreendido segundo a racionalidade econômica por meio da condução das subjetividades.

Considerações finais

Para além das formulações teóricas que enquadram os governos em categorias diversas, como, por exemplo, em esquerda ou direita, trazemos novamente a tese que aponta para a governamentalidade como sendo universalmente favorável à vida: mensurando, esquadrejando, delineando e direcionando a população através da execução de práticas disciplinares de caráter compulsório. Partindo dos apontamentos de Foucault, questionamos então as possibilidades para a constituição de um autogoverno diante do atual cenário de avanço do neoliberalismo e ultraconservadorismo.

Deparamo-nos hoje com uma governamentalidade atroz, que conduz e alimenta uma massa aborrecida que urge pela intensificação das práticas que possam lhes oferecer segurança. O controle das fronteiras, dos aeroportos, dos conteúdos acessados na internet e dos territórios e recursos nacionais é efeito de um dispositivo de segurança; dispositivo carregado no seio dos Estados democráticos e que contém em si o germe do policiamento, da exceção e do autoritarismo. Paradoxalmente, parece o Estado democrático estar fundado num mecanismo que permita a suspensão automática dos direitos da população, como se houvesse um *failsafe* que pudesse ser acionado em qualquer momento em que os jogos da racionalidade econômica estivessem ameaçados.

A gênese de uma espetacularização midiática das práticas biopolíticas aparece então como um dos dispositivos de governamentalidade. O agenciamento das condutas é operacionalizado pelo Estado e legitimado pelos discursos veiculados pelos meios de comunicação. Surgem então dessa medicalização da política práticas embasadas em saberes médicos que sustentam um sem número de categorias de diferenciação dos sujeitos.

Esses saberes criados para gerar formas de diferenciação dos sujeitos permeiam o quadrilátero da biopolítica e alicerçam o agenciamento de

governo da existência. Através da produção de novas formas de classificação, novos dispositivos sanitários e jurídicos implementam práticas para o delineamento de corpos e de comportamentos, instituindo uma normalização biopolítica moderna que irá arbitrar quais devem ser considerados aceitáveis e quais devem ser rejeitados e afastados da *res publica*.

Tomando como exemplo os fenômenos migratórios da atualidade, existem tensionamentos raciais evidenciados na construção de uma figura do estrangeiro. A normalização dos processos de objetivação desses sujeitos se dá através dos dispositivos de classificação, corporificados por meio de práticas legais de documentação. Esses instrumentos documentais também se estendem da questão legal para a medicalização, em que a ameaça da degeneração racial é encarada como questão sanitária. Fundamenta-se assim uma economia da sexualidade, em que o estrangeiro se torna uma ameaça para além da questão sanitária ao ser representado como um perigo por sua capacidade de se reproduzir dentro do território. Entrando em um Estado democrático, o estrangeiro é entendido como um corpo estranho, inoculado no seio da sociedade para se reproduzir com o suposto objetivo de alterar os resultados das decisões eleitorais. Ao ser compreendido como uma ameaça que pode ser comparada a uma espécie de vírus, que visa sequestrar as células sociais e produzir mais dos seus, a lógica governamental propõe reagir com um sistema de segurança que atue especificamente sobre essa ameaça de degeneração da população nacional. Com esse argumento, legitimam-se as formas de exceção e a redução das liberdades em favor de uma economia governamental dos viventes.

Se faz mister mencionar que esses mecanismos da governamentalidade liberal, porém, advêm de uma lógica econômica frugal. Novas tecnologias para o agenciamento das condutas tornaram obsoleta a lógica de Estado policial, uma vez que o Liberalismo – aqui analisado enquanto prática refletida de governo – foi capaz de introduzir uma arte de governar que permitisse uma gestão populacional capaz de atuar não somente sobre os interesses populacionais, como também sobre os interesses individuais.

Embora o Estado não tenha abandonado o emprego de práticas dis-

ciplinares, houve o refinamento das tecnologias de gestão da vida de tal forma que surge uma economia das formas de subjetivação. Dessa forma, o liberalismo impele ao movimento de menos governo ao garantir a manutenção do Estado moderno através de práticas de agenciamento das condutas menos dispendiosas que aqueles que impelem ao mais governo. Podemos citar como fenômeno resultante dessas práticas e da governamentalização do Estado o surgimento nos Estados Unidos e na Europa de diversos grupos formados por membros da sociedade civil que se organizam para expulsar ou eliminar estrangeiros em condição de ilegalidade jurídica.

Assim, os saberes de uma medicina social politizada trazem tensionamentos com o racismo e formas de sexualidade, de tal forma que se possam sustentar dispositivos de segurança que protejam a população de ameaças forjadas por esses mesmos saberes. Uma vez que a biopolítica atua sobre os processos de subjetivação através da mediação das estratégias de saber e das práticas de poder para o agenciamento das condutas, a economia populacional e os saberes de si resultarão das formas tomadas por esses processos de mediação.

Contudo, devemos lembrar que a análise de Foucault acerca das relações de poder sob o prisma da governamentalidade nos permite encontrar a gênese de processos de resistência e insurgência no seio das próprias estratégias de governo. A resistência à governamentalidade se dá inerentemente no processo de governo, como característica própria do poder: onde houver poder haverá necessariamente resistência. Ao partir da proposição foucaultiana de que os corpos resistem aos processos disciplinares, nos vemos diante do desafio da construção de estratégias de autogoverno que façam enfrentamento aos processos históricos de agenciamento e controle da existência.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 1995.
- _____. *Estado de Exceção*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- ARAÚJO, I. Foucault, Para Além de Vigiar e Punir, in *Revista de Filosofia Aurora*, v. 21, n° 28, p. 39-58, 2009.
- BERNARDES, C. *Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault*. Curitiba, Juruá, 2013.
- CANDIOTTO, C. Disciplina e Segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência, in *Psicologia e Sociedade*, v. 24, p. 18-24, 2012.
- CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.
- CASTELO BRANCO, G. Racismo, Individualismo, Biopoder, *Aurora*, v. 21, n° 28, p. 29-38, 2009.
- CHIGNOLA, S. A Vida, O Trabalho, A Linguagem in *IHU Ideias*, v. 228, n. 13, p. 1-28, 2015.
- DANNER, F. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault, in *Revista Estudos Filosóficos*, v. 4, p. 143-157, 2010.
- ESPOSITO, R. *Bios, Biopolítica e Filosofia*. Lisboa, Edições 70, 2010.
- FARHI NETO, L. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis, Cidade Futura, 2006.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- _____. La Naissance de la Médecine Sociale, in FOUCAULT, M. *Dits et Écrits III: 1976-1979*. Paris, Galimard, 1994a, p. 207-228.
- _____. Omnes et Singulatim: towards a criticism of political reason. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. Paris, Quarto Gallimard, 1994b, p. 134-161.
- _____. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris, Gallimard, 2004.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2006a.
- _____. *Il Faut Défendre la Société*. Édition numérique réalisée en août 2006 à partir de l'édition CD-ROM, *Le Foucault Électronique*, 2006b.
- _____. *Segurança, Território, População*. São Paulo, Martins Fontes, 2011.
- _____. O Nascimento da Medicina Social, in *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 2014a, p. 143-170.
- _____. O Nascimento do Hospital, In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 2014b, p. 171-189.
- _____. Manifesto do G.I.P, in FOUCAULT, M. *Dits e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2015a, p. 1-3.
- _____. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política, in FOUCAULT, M. *Dits e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2015b, p. 348-378.
- GALLO, S. Biopolítica e Subjetividade: resistência?, in *Educar em Revista*, v. 66, p. 77-94, 2017.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica no pensamento de Freud*.

Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

NEGRI, A. *Biocapitalismo*. Belo Horizonte, Iluminuras, 2014.

REICH, W. *A Função do Orgasmo: problemas econômicos-sexuais da energia biológica*. São Paulo, Brasiliense, 1975.

A CONSTITUIÇÃO GENEALÓGICA DE UMA SUBJETIVIDADE ÉTICO-POLÍTICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT¹

Sergio Fernando Maciel Corrêa²

Introdução

A produção acadêmica de Michel Foucault do início dos anos 80 do século passado costuma ser interpretada a partir ética e só da ética. Contudo, na minha perspectiva o filósofo não abandona a política para tratar da ética. Ao contrário, o pensador francês tem uma teoria política completa e que oferece categorias de interpretação para a política do presente. Uma destas categorias é a constituição do sujeito político que passa pela análise da formação ético-moral da subjetividade política. Este texto cumpre a tarefa de retomar o estudo de Michel Foucault, a partir de uma perspectiva de constituição da subjetividade ético-política.

Quando o pensador francês aborda várias fontes da Antiguidade Clássica, incluindo a problematização dos médicos, juristas e filósofos daquele período, bem como textos latinos e gregos dos primeiros dois séculos da nossa era, ele não o faz como um mero historiador. A busca deste “Foucault tardio” é por definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual vive, uma questão ética por excelência, mas que remete de imediato às relações políticas que os sujeitos mantêm entre si.

Essa problematização da qual o autor de *O Cuidado de Si* trata é o modo pelo qual os “sujeitos” interpretam a si mesmos e conferem sentido às suas práticas morais e políticas no campo da sexualidade. A condição de possibilidade que o indivíduo tem de refletir suas ações e de interpretá-las

¹ Este texto é parte da pesquisa desenvolvida na Universidade de Cádiz na Espanha com recursos da bolsa de pesquisa da Fundación Carolina daquele país.

² Doutor em Filosofia Social e Política pela Unisinos e Professor do Instituto Federal Catarinense (IFC) Campus Videira – SC.

livremente – não somente com a única intenção de fixar regras de conduta, mas se transformar a si mesmo, de ser artífice da própria existência – é o que Foucault nomeia de “artes da existência”, ou “estéticas da existência”. Neste caso, o filósofo francês deixa claro que não quer fazer análises comportamentais, sociológicas ou ideológicas. Não obstante, quer analisar: “as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam”³.

A formação ético-política da subjetividade

Nos textos de 1984, sobretudo, no segundo volume da *História da Sexualidade* é possível identificar três significados distintos para a noção de moral, aos quais se remeterá a ética em Michel Foucault⁴. O primeiro significado para a moral diz respeito a um conjunto de valores e regras de ação proposto aos indivíduos por meio dos sistemas educativos, dos tradicionais modelos familiares, das práticas de religiosidade instituídas e dos costumes políticos. Contudo, essas regras e valores nem sempre são bem ensinados nas instituições escolares; os responsáveis pela família não os transmitem como deveriam e o debate político não acompanha com a mesma velocidade que os dilemas morais se apresentam para a coletividade. No campo da religião, esses valores e regras raramente são portadores de coerência e enfrentam dificuldades para serem postos em prática e corretamente ensinados.

Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias⁵.

³ FOUCAULT, 2010a, p. 18s.

⁴ FOUCAULT, 2010a, p. 33.

⁵ FOUCAULT, 2010a, p. 33.

Neste caso, o sujeito ético desta moral pode encontrar brechas e fugir das responsabilidades morais e políticas que essas normas prescrevem a ele. Entendida desta maneira, a moral é alvo de problematizações e inúmeras tergiversações e tensões de poder-saber entre os indivíduos. Nessa perspectiva, a moral é percebida como uma exterioridade na qual o sujeito tem que moldar sua conduta. A moral aqui é entendida como a normatividade externa ao sujeito que pode ou não afetar a sua conduta.

Se dissemos que Foucault é pensador da ética e da política, por outro lado há quem problematize a real contribuição de Michel Foucault para a ética. Estes autores sustentam que ele é mais um genealogista da ética do que verdadeiramente um teórico da ética. Um exemplo é o artigo *Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics*, texto que se dedica a tratar da questão se o filósofo francês é um pensador da ética ou um genealogista da ética. O artigo se propõe a essa tarefa a partir dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. O problema é posto nestes termos:

While it is true that Foucault in his last works did turn to the ancient Greeks (and Romans) in order to examine a certain number of practices that some of them engaged in with specific regard to the way these practices enacted a particular way of relating to oneself, and which Foucault himself characterized as “ethical,” such an attempted “genealogy of ethics” would hardly qualify him as being “one of the major ethical thinkers of modernity,” if only because of the restricted scope of his enquiry”⁶.

O segundo sentido da noção de moral, para Foucault, se relaciona com o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e aos valores que lhe são propostos e impostos pela cultura e pelas práticas políticas formais e não formais. Nessa situação, o fator a ser considerado é a intensidade do comprometimento que o sujeito tem para com o tipo de conduta que os costumes políticos exigem dele. Em tal caso, haverá obediência aos costumes políticos ou resistência a esses mesmos costumes.

⁶ FILLION, 2005, p. 50.

Também há possibilidade de alternância entre obediência e resistência às regras de convivência.

O estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a "moralidade dos comportamentos"⁷.

Um campo de pesquisa para a filosofia moral se abriria aqui na procura por determinar de que maneira e com que intensidade ocorrem as relações políticas na obediência e na transgressão a esses sistemas prescritivos por parte dos sujeitos que os compõem. Contudo, esse aspecto será utilizado no âmbito da política, com o conceito de *parresía*, o conceito fundamental dos últimos três cursos de Michel Foucault e que significa a coragem de falar a verdade na arena política e é também uma forma elementar de resistência e até mesmo de transgressão aos modos de governamentalidade biopolítica das condutas.

O terceiro sentido da noção de moral diz respeito à maneira pela qual é necessário “conduzir-se” – isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve fazer-se a si mesmo como sujeito ético-político de sua conduta. Essa definição resulta em destinar a si mesmo como sujeito moral do próprio comportamento ético-político⁸. Ao tratar desta associação entre ética e política, um texto relativamente antigo questiona a produção de Michel Foucault nestes termos: “Is Foucault, who continues to live among us, a creative carrier of a generous sensibility? Or a dangerous thinker who threatens political restraint by scrambling fundamental parameters of morality?”⁹. O autor coloca Michel Foucault como um dos herdeiros do pensamento de Nietzsche e é firme em sustentar que nessa tradição é uma

⁷ FOUCAULT, 2010a, p. 34.

⁸ De certa forma tratamos desta questão em outro texto. Na ocasião sinalizamos para uma qualidade ética dos sujeitos que “Pressupõe capacidade de mando e de obediência e, em certa medida, coragem e responsabilidade política” (CORRÊA, 2016, p. 19).

⁹ CONNOLLY, 1993, p. 365.

incoerência separar os estudos da moralidade das práticas políticas:

A moralist often (but not always) thinks that a moral code can be separated from other elements in social and political practice and presented more or less systematically, whereas a post-Nietzschean thinks that, at best, an ethical sensibility can be cultivated that informs the quality of future interpretations, actions, and relationships¹⁰.

Diante dessa complexidade, a conduta moral do indivíduo não pode ser avaliada meramente segundo esses mesmos valores e regras de ação. Em relação a essa definição, Michel Foucault conduz a sua reflexão a partir da concepção de “trabalho ético” e “substância ética”, que se refere ao conjunto de ações e atitudes adotadas com relação a si mesmo (cultura de si), às atitudes ascéticas dos exercícios espirituais (*Askesis*) e a uma estética da existência (a forma mais bela de um modo de viver possível), que é atitude ética, mas também ação política, já que a prática da *parresía* neste âmbito é expressão maior de um *éthos*, como sustenta Foucault: “A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia de vida, em sua vida filosófica, em seu *éthos*”¹¹.

Nos dois primeiros casos trataríamos de uma moral situada no campo específico do saber e/ou das relações jurídicas-políticas do poder. O poder é impessoal, dinâmico e está entrelaçado com o saber, daí sua característica microfísica. Nesse quesito se apresenta um duplo inseparável: o do saber-poder. O saber supõe formas determinadas de sua constituição e o poder presume regras coercitivas claras. Uma questão se coloca: qual modelo ético-político (se é possível) é pensado por Foucault, já que não é possível pensar uma ética normativa (o segundo caso) e nem uma epistemologia moral (o primeiro caso). Questão semelhante é a colocada pelo artigo: *La problemática ética en la obra de Michel Foucault* de 1992. O autor,

¹⁰ CONNOLLY, 1993, p. 369.

¹¹ FOUCAULT, 2006, p. 219. Trata-se da entrevista *Politics and ethics: an interview*, concedida a Paul Rabinow, Richard Rorty e Charles Taylor em 1983 na Universidade de Berkeley em língua inglesa.

assim como Fillion (2005), se põe a questionar se é possível uma ética em Foucault já que o filósofo não procura por uma ética normativa e nem por uma moral universal. A ética se constituiria a partir das problematizações destes discursos normativos e universalizantes. “Foucault no propõe una ética hacia la cual los hombres deban acomodar sus actos y su conciencia; la ética se plantea en sus obras bajo una luz nueva, en la medida en que llega a problematizar los discursos éticos”¹².

Gilles Deleuze afirma que é neste ponto que Foucault supera as questões do Saber e do Poder e parte para uma análise das subjetividades. Nesse caso, o terceiro Foucault estaria para além do saber-poder e seria o Foucault da subjetividade ética. Em vista disso, Foucault procuraria nos antigos modos de subjetivação alguma chave para pensar uma ética contemporânea, ou seja: o nós hoje. Segundo o autor, a subjetividade ética parte desta premissa: “Trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas)”¹³.

Em vista disso, uma ação ético-política não se revelaria nos códigos e nem nas práticas culturais mais abrangentes, mas nos hábitos e modos de comportamento que dizem respeito ao estilo de viver do sujeito e da sua maneira de se conduzir, no sentido de que: “É preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é”¹⁴. Com efeito, uma ação ético-política possível em Michel Foucault é aquela que emana de um trabalho de si sobre si mesmo, ou seja, “uma política como ética”¹⁵.

No outono de 1982, Foucault vai ao EUA, na Universidade de Vermont, participar do Seminário *Technologies of the Self* e pronuncia uma conferência com o mesmo nome. Nessa conferência, como é seu costume, o filósofo francês iniciou fazendo um balanço metodológico da própria obra e destaca quatro momentos distintos da sua atuação:

¹² PARDO, 1992, p. 138.

¹³ DELEUZE, 1992, p. 123.

¹⁴ FOUCAULT, 2006, p. 219.

¹⁵ FOUCAULT, 2006, p. 220.

As a context, we must understand that there are four major types of these "technologies," each a matrix of practical reason: (1) technologies of production, which permit us to produce, transform, or manipulate things; (2) technologies of sign systems, which permit us to use signs, meanings, symbols, or signification; (3) technologies of power, which determine the conduct of individuals and submit them to certain ends or domination, an objectivizing of the subject; (4) technologies of the self, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and semis, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality¹⁶.

Não é uma ação ético-política do código moral coercitivo ou da formação moral dos sujeitos, através de uma tecnologia de signos e significações morais, que possibilitaria o aprendizado do sujeito desse sistema de moralidade. Trata-se de uma ação do indivíduo sobre ele mesmo que não vise à aquisição das verdades do código, mas da preparação e do exercício constante para a prática da liberdade. Fillion vê problemas em articular mais a ética com a política e deixar de lado questões epistêmicas. Porém, como o próprio Foucault sustenta que ação política vem de uma forma de vida que implica a compreensão de si mesmo como sujeito moral da própria conduta, não consideramos relevante a ausência explícita de uma epistemologia moral na sua abordagem.

Contudo, vale a reflexão:

His project can be seen as decoupling ethics from epistemology and reconnecting it to politics, or more precisely, to the formation of a political sensibility that sees truth (fulness) in a certain kind of freedom, as opposed to seeing our freedom confirmed or granted by a certain kind of (mode of relating to the) truth¹⁷.

Por outro lado, é certo que o sujeito está em constante relacionamen-

¹⁶ FOUCAULT, 1988, p. 18.

¹⁷ FILLION, 2005, p. 58.

to com esses regimes de verdade e de poder que querem condicionar a sua ação no mundo. Esse paradoxo da ética em Foucault é demonstrado no artigo *Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético*”, no qual o autor registra:

la idea de que el sujeto se vea producido, sin más, por la matriz normativa en la que emerge, tanto como la creencia en una libertad radical respecto a la misma (el sujeto no está determinado por la matriz normativa, ni existe forma alguna de emancipación definitiva respecto a esta)¹⁸.

Em síntese, o sentido de uma atitude ético-política possível em Michel Foucault precisa ser apreendido como exercício da liberdade voltado sempre ao presente. Nesse sentido é possível compreender a noção de uma “subjetividade antiga para um *ethos* contemporâneo”. Não se trata de uma reconstrução do modo de ser do sujeito antigo, mas sim uma arqueogenealogia de nós mesmos e do nosso presente histórico. O mesmo vale para a análise conceito de *Parresía*. Não se trata de uma dissecação do conceito em sua historicidade Greco-romana, mas de analisar em que medida essa prática de verdade ainda é necessária para a consolidação dos modos de ser da política e da ética contemporânea. Desse modo, concordamos mais uma vez com Deleuze:

Conforme a seu método, o que interessa essencialmente a Foucault não é um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida, ou nossos processos de subjetivação, será que temos maneiras de nos constituirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente “artistas” para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em Jogo?¹⁹

Processos de subjetivação e a ação ético-política

Uma ação política fruto da atitude ética tem como atributo principal a

¹⁸ NAVARRO, 2010, p. 25.

¹⁹ DELEUZE, 1992, p. 124.

análise e a tomada de atitude crítica frente aos mecanismos de verdade e de poder que agem sobre o “sujeito”, na tentativa de determinar o seu ser e a sua conduta. Não se trata de uma ação que traz em seu bojo a concepção de uma teoria política sistematizada previamente, cujo objetivo seria sua efetivação no mundo, mas são: “questões da atualidade e da história, como problemas morais, epistemológicos e políticos”²⁰. Esse processo de subjetivação que pode ser nomeado a partir da obra de Foucault como “substância ética” e/ou “trabalho ético” indica para um hábito constante de reflexão e problematizações que resultam na constituição de si como sujeito ético da própria conduta política: “Isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”²¹.

A questão da formação da subjetividade e as suas relações com a política não é um problema exclusivo de Foucault. Outros pesquisadores também já estudaram o tema, como, por exemplo, o artigo *Socratic Parrhesia and its Afterlife In Plato's Laws*, em que a autora afirma que a ação política de Sócrates não era interessada, mas brotava dos deveres cívicos de cidadão. Neste sentido, sustenta-se a tese de que Sócrates não quis fazer carreira na política, mas sua ação sempre brotou de um *éthos* individual. A autora traz também a questão da voz interior de Sócrates que o impelia mais para o cuidado do *éthos* do que da *politéia*:

As a matter of fact, the conduct for which the Athenians are going to convict him is actually the greatest good both for the individual and for the city. This conduct (undertaken, and still pursued now, in service to the god) amounts to ‘caring for the best possible condition of the soul’. By holding back Socrates whenever he was inclined to go into politics, his daimonion has made it clear that Socrates’ service to the city should be restricted to his care for the soul of the individual”²².

Em virtude desse processo de subjetivação, cabe a este texto a neces-

²⁰ FOUCAULT, 2006, p. 220.

²¹ FOUCAULT, 2010a, p. 34.

²² VAN RAALTE, 2004, p. 300.

sidade de inquirir o estatuto da subjetividade no que diz respeito à ação política cuja referência é a *parresía* nas obras de Foucault. Um texto publicado em 1982, com o título *O Sujeito e o Poder*²³, torna compreensível a matéria da subjetividade e de como ela é conteúdo de primeira grandeza em toda a obra filósofo francês. A este artigo interessa analisar o tema da subjetividade em relação às práticas políticas que trazem algum conteúdo da noção de *parresía*. No final da passagem, o autor também indica que sua obra se desenvolveu e se ocupou com o tema do sujeito:

As ideias que eu gostaria de discutir aqui não representam nem uma teoria nem uma metodologia. Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos²⁴.

Essa breve citação pode ser interpretada à luz de uma passagem de 1984²⁵, em que o autor faz um resumo do seu trabalho intelectual e do seu trabalho em curso. O primeiro destaque desse texto, ainda que seja secundário, é o fato de Foucault se colocar na tradição Kantiana de uma história crítica do pensamento. Para ele, estar inserido na tradição filosófica kantiana significa precisamente:

Determinar o que deve ser o sujeito, a que questões ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma trata-se de determinar o seu modo de “subjetiva-

²³ O texto FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder” está em anexo no livro: DREYFUS, H., RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. (Trad. Vera Porto Carrero). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-295.

²⁴ FOUCAULT, 2013, p. 273.

²⁵ Em 1984 Michel Foucault escreveu uma apresentação e uma biografia sobre si mesmo para *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 941-944, texto que seria assinado por Maurice Florence. No Brasil o texto está no Volume V da coleção *Ditos e Escritos*, pp. 234-239.

ção”²⁶.

Determinar em cada caso próprio a modalidade de subjetivação faz pressupor que não existe subjetividade perfeita, pronta e imutável, que não há alguma forma de subjetividade constante e sempre idêntica a si mesma. No artigo *Lecturas de la crítica foucaultiana a la subjetivación* está proposto que Foucault trata muito mais de subjetivação do que do sujeito; nesse caso, interessaria mais ao filósofo descobrir sob que condições, que regime moral constitui determinado tipo de sujeito. Em certo sentido concordamos com o autor, pois investigar o sujeito seria considerá-lo peregrino e idêntico. No caso é mais significativo compreender o processo de subjetivação do que o sujeito ele mesmo, pois nesses processos de subjetivação não há como deixar de lado aspectos das formas de organização política, tema principal do problema em relevo: “Se propone por el contrario, hablar más de subjetivación que de sujeto, indagar los ámbitos y procesos en los que la subjetividad se constituye, siempre diferente, siempre otra, siempre vulnerable”²⁷.

Em suma, implica, em certo sentido, a suspeita de que as noções de essência humana, de natureza humana e toda filosofia prática e teórica construída sob a justificação desses pressupostos possuem algum tipo de imprecisão, desde suas bases. Em outras palavras, é um tipo de ceticismo com relação a tudo aquilo que Foucault chama de “universal antropológico”²⁸, que para ele carece de experimentação e análise crítica. Como está dito: “Tal vez la única constante de la filosofía foucaultiana sea precisamente evitar las constantes, estudiar desplazamientos, declives y rupturas, dejar de lado lo universal y lo universalmente necesario”²⁹.

Além disso, o autor de *L'Ordre du discours* analisa a própria produção filosófica e salienta três movimentos através dos quais os processos de subjetivação se fizeram presentes no seu trabalho arqueo-genealógico. Nesse sentido, é melhor deixar o autor falar por ele mesmo:

²⁶ FOUCAULT, 2006, p. 235.

²⁷ ROJO, 2013, p. 278.

²⁸ FOUCAULT, 2006, p. 237.

²⁹ ROJO, 2013, p. 279.

O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de "práticas divisoras". O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os "bons meninos". Finalmente, tentei estudar — meu trabalho atual — o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade — como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de "sexualidade". Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa³⁰.

Em *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, curso de 1982-83, o filósofo conduz com seus ouvintes uma análise em três momentos da própria obra³¹. Para ilustrar esse momento de reflexão sobre a própria obra, cita-se uma passagem desse curso em que Foucault aborda a importância da análise crítica dos modos de subjetivação para arquetônica do terceiro momento da sua obra:

Enfim, em terceiro lugar, tratava-se de analisar o eixo de constituição do modo de ser do sujeito. E aí o deslocamento consistiu em que, em vez de se referir a uma teoria do sujeito, pareceu-me que seria preciso tentar analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito³².

Foucault trabalha com a oposição entre este mesmo sujeito ético — aquele que cuida de si — e o sujeito do conhecimento e, neste caso, há um atravessamento entre saber, poder e ética, que para este estudo é uma hipótese forte e a base de uma filosofia política nos últimos anos da produção acadêmica de Michel Foucault. No texto "*Situação do curso*", que é um

³⁰ FOUCAULT, 2013, p. 273s.

³¹ FOUCAULT, 2010b, pp. 05ss.

³² FOUCAULT, 2010, p. 06.

apêndice escrito por Frédéric Gros e está colocado no final da edição de *A Hermenêutica do Sujeito*, há a explicitação destas oposições. Numa frase, sintetiza:

A oposição entre a Antiguidade e a Idade Moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si. Distingue o sujeito moderno, “a priori capaz de verdade” e o sujeito antigo, “sujeito ético de ações retas”³³.

De um lado, a “descrição” da verdade, que pode ser “lida” nas práticas e posturas; de outro, a “decifração” da verdade na intimidade das almas ou “no segredo das consciências”³⁴. Nesse caso, o problema é encontrar a possibilidade formação de subjetividade política que reúna minimamente o princípio do *Éthos*, da *Alétheia*, e da *Politéia* sem cair na exclusividade e na oposição destas bases.

Esse texto trata de uma filosofia política embasada no modo de vida ético que seria a capaz de reunir não só a ética, mas a verdade e a política cujas formas de atuação sobre as condutas dos outros e das condutas de si de maneira a: “Liberar al hombre del hombre de manera que liberarnos del hombre mismo se insinúa como objetivo ético-político que entraña la modificación de la actual forma de ser del sujeto”³⁵. Nesse sentido se faz muito importância de uma espiritualidade política como desdobramento de uma pesquisa futura.

Como já foi destacado acima, há uma suspeita sobre todo universal antropológico. Dessa forma, não é a análise dos fundamentos universais e das perspectivas transcendentais que apontará qual a natureza humana primária e qual o fundamento último de sua ética e de uma possível ação política. Perceber os condicionantes históricos que permitiram sermos o que somos, fazermos o que fazemos e pensar o que pensamos é razão maior que leva Michel Foucault aos modos de subjetivação dos gregos e

³³ GROS, In: FOUCAULT, 2010b, p. 471.

³⁴ GROS, In: FOUCAULT, 2010b, p. 471.

³⁵ ROJO, 2013, p. 298.

até a opor a subjetividade antiga e a subjetividade moderna.

Essas oposições condicionarão, por assim dizer, a descrição histórica que Foucault produz em seus cursos e em seus livros e os recortes epistêmicos que faz para colocá-los em prática. Na obra publicada, em especial em *L'Usage des plaisirs*, de 1984, o filósofo questiona a que princípios e a que justificações o indivíduo deve se referir para obter prazer como convém a ponto de se constituir sujeito moral da própria conduta sexual. Na formação da conduta moral sexual antiga, não entra em questão a universalização da regra e a postulação de leis universais. Ao contrário, escreve Foucault: “É questão de ajustamento, de circunstâncias, de posição pessoal”³⁶.

Em 1981, Foucault ministra o curso *Subjectivité et Verité*, o qual é prenúncio de *O Uso dos Prazeres* e do *O Cuidado de si* – os volumes seguintes do projeto da *História da Sexualidade* e, a partir de textos gregos sobre medicina e tratados sobre o casamento, problematiza a moral sexual. Dentre suas análises aparece uma hipótese política sobre as vantagens do casamento. A passagem do curso permite sustentar a hipótese de que os estudos sobre a subjetividade e sobre a ética em Michel Foucault não podem ser conduzidos em separado de questões políticas, como era a questão do casamento entre os antigos gregos:

O casamento é útil, vantajoso não só para o indivíduo, mas também para os outros. Para a cidade principalmente, pois o casamento permite que o homem forneça à cidade por sua descendência, braços fortes para defendê-la e famílias que, ao longo das gerações permitirão que a cidade sobreviva a si mesma³⁷.

Com o propósito de levar a cabo a genealogia das práticas (*techné*) que orientam a ação do sujeito, de acordo com o momento e com o contexto no qual está inserido, e em referência aos seus próprios fins, que, na primeira hora da aula de 6 de janeiro de 1982, do curso *L'Herméneutique du sujet*, o filósofo francês apresenta o tema do cuidado de si (*epiméleia heautoû*)

³⁶ FOUCAULT, 2010a, p. 77.

³⁷ FOUCAULT, 2016, p. 98.

como um fenômeno cultural decisivo na história do pensamento ético-político grego. Sócrates, o professor, diagnosticou que faltava cuidado de si a Alcibíades para enfrentar os desafios da atividade política e afirma:

A questão do cuidado de si não aparece como um dos aspectos de um privilégio estatutário. Aparece, ao contrário, como uma condição, condição para passar do privilégio estatutário que era o de Alcibíades (grande família rica, tradicional, etc.) a uma ação política definida, ao governo efetivo da cidade. Como vemos, "ocupar-se consigo" está, porém, implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si³⁸.

A ação política que implica em liberdade de palavra e coragem para enfrentar o conflito na comunidade política e os riscos da palavra verdadeira são condições para a estruturação de uma ação ético-política na democracia e não há dúvidas de que precisam passar pela prática do cuidado de si. Tal foi o conselho de Sócrates a Alcibíades quando este quis se tornar parte na comunidade política. O autor do livro *Foucault on the Politics of Parrhesia* revela que a *parrhesía* engloba estes elementos e, por essa razão, se pôs a tratar do tema:

Freedom goes together with courage, because the one who speaks freely and truthfully puts oneself at risk. Thus, conceived parrhesia links up with public political reasoning, critical engagement, political freedom and personal integrity, which are essential components of a democratic ethos cultivated in a democratic political community. This political aspect of parrhesia has captured my attention and is the major concern for Foucault³⁹.

Por outro lado, nas duas horas da primeira aula do curso de 1982, o

³⁸ FOUCAULT, 2010b, p. 35.

³⁹ DYRBERG, 2014, p. 3.

autor de *L'Archéologie du savoir* chama a atenção de seus ouvintes para a importância do “momento cartesiano” na “desqualificação” do cuidado de como ele serviu de base para a reestruturação e supervalorização do conhecimento de si. O filósofo francês expõe, em especial na segunda hora desta primeira aula, que a arquitetônica genealógica de um estudo sobre a história do cuidado de si comportaria, esquematicamente, três momentos:

Neste ano - e repito, ressalvadas minhas imprudências cronológicas e minha incapacidade de cumprir o emprego do tempo -, tentarei isolar três momentos que me parecem interessantes: o momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoú* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V; passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão⁴⁰.

Foucault adverte na passagem acima que comete certas imprudências e até possui alguma incapacidade para expor esquematicamente os temas a que se propõe discorrer no andamento do curso de 1982. Situação que, após a leitura do conjunto do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, fica manifesta e, portanto, Foucault não dá conta dos temas que pretendia desenvolver no curso daquele ano. Esta questão também é posta no artigo *A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito*:

O Curso de 1982 não percorrerá todos estes momentos ou não os abordará na mesma proporção. A análise do momento socrático-platônico ocupa somente as duas primeiras aulas (de 06 e 13 de janeiro), embora existam remissões a seu respeito ao longo de todo o Curso. As referências ao cristianismo são breves e Foucault efetivamente não as desenvolve. Também não desenvolve o mencionado “momento cartesiano”. Assim, a aproximação histórica do Curso, em magnitude e em detalhes, é de fato consagrada ao estoicismo

⁴⁰ FOUCAULT, 2010b, p. 29s.

e ao epicurismo, mais ao primeiro que ao segundo⁴¹.

Não é um tema central deste texto pontuar as discontinuidades e fissuras na construção do pensamento foucaultiano. Mas para o trabalho é relevante debater e perscrutar a genealogia da ética e da política, que Foucault admitiu em vários textos citados acima, e analisar a continuidade desta metodologia no seu período de “maturidade”, na ocupação com questões ético-políticas – tema central no pensamento tardio e deste texto. Michel Foucault não se interessa tanto pela descrição histórica dos desdobramentos deste sujeito e sua posição no espaço da política num passado específico, mas pela análise do presente como um fato filosófico.

Tal é a descrição que lemos no livro *Foucault Simplemente* quando a autora escreve sobre o modo como Foucault lê os filósofos:

As filosofias só estão associadas às investigações históricas do passado para possibilitar um olhar mais atento sobre nosso tempo. Em outras palavras, para que elas possam ser o que devem ser, a saber, diagnóstico do presente. A compreensão da filosofia como "diagnóstico" é, em vários momentos e de muitos modos, formulada por Foucault⁴².

Com base nesta premissa, busca-se compreender a proveniência da ética e da política com todas as suas fissuras, inversões, erros e tomadas de decisão que a genealogia serve como metodologia de diagnóstico tal como escreve Foucault:

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno⁴³.

⁴¹ MUCHAIL, 2009, p. 83.

⁴² MUCHAIL, 2004, p. 93.

⁴³ FOUCAULT, 2010b, p.11.

No intuito de apreender a emergência e o aparecimento dos problemas éticos-políticos da atualidade, Michel Foucault se propõe a condução de uma genealogia crítica da atualidade. Por isso se faz necessário alcançar a noção de presente como problema filosófico e de como os problemas de ordem da verdade, da política e da ética entram em cena nesta mesma na atualidade.

Considerações finais

O propósito deste texto foi o de propor uma discussão entre poder e verdade a fim de propor uma análise sob as possibilidades da constituição de uma subjetividade ético-política. A partir de uma perspectiva histórica foi possível a colocação da noção de *parresía*. Assim, tratamos de uma ação política que se mede pela prática e pelo exercício de si, isto é, com a constituição de uma subjetividade ética da própria conduta política. Nesse ínterim estabelecemos o importante cruzamento entre saber, poder e moral como fundamento de uma virtude ético-política.

Em virtude desta trama de forças e jogos entre poder, processos de subjetivação e verdade é que, para Foucault, torna-se realidade uma atitude crítica que não acontece em função de uma realidade específica porvir. Ora, tal atitude crítica remete ao fato de que o indivíduo precisa se ater à sua atualidade, mesmo que para tanto precise recorrer a outras formações epistêmicas, políticas e éticas que o sucederam em alguma longevidade histórica, para compreender e cuidar do seu presente, que se constitui por tramas de relações que combinam verdade, subjetivação e poder.

Em contrapartida, os trabalhos de Michel Foucault dos anos 80 não estão focados em uma arqueologia da *episteme*, isto é, com a trama dos múltiplos saberes, mas com a existência ética e o conteúdo político da ação do sujeito que constitui a si mesmo na relação de si para consigo, nas obrigações que os códigos morais impõem de fora, bem como toda forma de governamentalidade que tem por fim o condicionamento da ação deste sujeito no mundo. Por certo, em hipótese alguma o autor de *Surveiller et punir* quer fundamentar algum tipo de ação moral universal, ou estabelecer

critérios objetivos para avaliar a motivação moral dos indivíduos.

Em conclusão, há uma hipótese forte para a constituição de estudos futuros, isto é, a de que a *parresía* é uma das melhores formas para pensar questões acerca das maneiras de ser, viver e fazer humanos no âmbito da política e da ética. Fica mais bem elucidada esta possibilidade se concebermos que a trajetória filosófica de Michel Foucault versa sobre a questão da política e da ética como um campo amplo de crítica e problematização e de constituição do sujeito moral, que é histórico, sofre coações da cultura, tem responsabilidades éticas e políticas e que, portanto, está situado nas circunstâncias do momento presente.

Referências

- CONNOLLY, W. Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault, in *Political Theory*, vol. 21, n° 3, p. 365-389, 1993.
- DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. (trad.: Peter Pál Pelbart). São Paulo, Ed. 34, 1992.
- DYRBERG, T. *Foucault on the Politics of Parrhesia*. London, Palgrave Macmillan, 2014.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade vol. II: o uso dos prazeres*. 13ª ed. (trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque). Rio de Janeiro, Graal, 2010a.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. (trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail). São Paulo, Martins Fontes, 2010b.
- _____. Genealogia e Poder, in *Microfísica do Poder*. 22ª ed. (trad.: Roberto Machado). Rio de Janeiro, Graal, 2006.
- _____. Technologies of the self, in MARTIN, L; et all (orgs). *Technologies of the self – a seminar with Michel Foucault*. London, University of Massachusetts Press, 1988.
- _____. *Sobre a Genealogia da Ética: um panorama do trabalho em curso*, in DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª ed. (Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro) Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2013, p. 296-313.
- _____. *Subjetividade e Verdade. Curso dado no Collège de France, 1980-1981*. (trad.: Rosemary Costhek Abílio). São Paulo, Martins Fontes, 2016.
- GROS, F. Situação do Curso, in FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros* (trad.: Eduardo Brandão). São Paulo, Martins Fontes, 2010c.
- NAVARRO, P. Dar cuenta de la interpe-lación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético, in *Dáimon: Revista Internacional de Filosofía*, n° 49, p. 21-33, 2010.
- PARDO, R. La problemática ética en la obra de Michel Foucault, in *Ideas y Valores*, v. 41, n° 87-88, p. 137-166, 1992.
- ROJO, G. Lecturas de la crítica foucaultiana a la subjetivación, in *Thémata. Revista de Filosofía*, , n° 47, p. 273-300, 2013.
- VAN RAALTE, M. Socratic Parrhesia and Its Afterlife in Plato's Laws, in SLUITER, I; ROSEN, R (eds.). *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston, Brill Leiden, 2004, p. 279-311.

DA RESISTÊNCIA À DESOBEDIÊNCIA: UMA INTRODUÇÃO DE UM DIREITO POLÍTICO

Lucas Duarte Silva¹

Introdução

O tema da desobediência civil aparece dentro da História das Ideias políticas e no âmbito do Direito como um *challenge*. Podendo ser abordado por diversos ângulos (moral, político ou jurídico), a desobediência civil se apresenta como um dos direitos basilares das democracias contemporâneas. Associado com conceitos fundamentais como *lei*, *justiça*, *obediência*, dentre outros, o direito de desobediência civil proporciona uma válvula de escape, uma alternativa legítima, utilizada pelo cidadão em três casos específicos², a saber: quando uma lei é considerada injusta (isto é: que fará do agente o promotor de ações moralmente condenáveis), quando uma lei é ilegítima (uma ordem que provém de alguém sem autoridade para legislar) ou ainda quando ela é inválida (ou seja: inconstitucional). De forma ampla, define-se a desobediência civil como uma violação consciente e intencional da lei, ou de um conjunto de leis ou ainda de uma política social visando a sua transformação; ela ocorre na esfera pública e de maneira pacífica (ou inicialmente não-violenta), aceitando-se conscientemente o risco de futuras punições impostas pelas instituições do Estado³.

As dificuldades começam a surgir justamente quando tentamos definir situações concretas para evocar esse direito e quando temos que justificar esse tipo de ação. Afinal, como a desobediência civil pode ser um direito se incita a violação das leis positivas? Pode existir uma lei injusta ou toda lei é justa? De que modo e quem poderia reivindicar o direito de

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia da Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e-mail: lucasfilo@gmail.com.

² Bobbio *et al.*, 1998, p.335.

³ Ver definição, por exemplo, em Gewirth, 1970, p. 537. Definição semelhante pode ser encontrada em Rawls, 2000, p. 404. Ver também o verbete “Desobediência civil” em BOBBIO et al, 1998, p. 335.

desobediência civil? Seria a consciência moral razão suficiente para violar uma regra positiva? E qual o papel do direito de desobediência civil nas sociedades democráticas contemporâneas? Essas perguntas revelam os problemas inerentes à teoria do direito de desobediência civil e, naturalmente, provocam respostas distintas de filósofos, juristas e cientistas sociais. Como bem ilustrou Alan Gewirth, doutores do Direito e teóricos moralistas, por exemplo, ocupam posições antagônicas quando debatem esse tema. De um lado, o jurista, o legalista ou defensor absoluto do código, considera que uma ação de desobediência civil nunca pode ser justificada, uma vez que aquilo que é estabelecido pela lei positiva deve ter prioridade perante a consciência do sujeito, e, portanto, atos de desobediência devem ser punidos. De outro, o moralista individual ou um teórico defensor absoluto da individualidade dirá que a desobediência civil é sempre justificada uma vez que a consciência individual do agente, o dever moral tem prioridade frente ao dever legal⁴. É assim que, escolhido terreno do debate (seja ele Jurídico, da Ciência Social ou da Filosofia Política), pode-se levantar questionamentos e argumentos distintos, embora não excludentes, sobre a temática da desobediência civil. Por exemplo, um jurista pode estar interessado em determinar se atos de desobediência civil devem sempre ser punidos ou se merecem uma análise e uma punição especial. Cientistas políticos, por sua vez, podem estar interessados em averiguar as causas sociais pelas quais os cidadãos optaram por violar uma lei ou uma política social. Enquanto que filósofos políticos estão interessados em apresentar, fundamentar e justificar uma teoria do direito de desobediência civil.

O presente texto não tem a pretensão de responder as perguntas supracitadas. O objetivo aqui é mais modesto. Pretende-se mostrar a evolução da teoria do direito de desobediência civil ao longo da História das Ideias através de três momentos-chave: primeiro, a evolução do direito de resistência desde a antiguidade até a modernidade como um modo de combater a tirania; para após mostrar como o ato da desobediência civil ganha ênfase como uma objeção da consciência individual; e, por fim, a

⁴ Gewirth, 1970, p. 536.

desobediência civil como um direito político e o seu papel nas atuais sociedades democráticas. Para que o texto não ultrapasse as proporções dos estudos deste livro, serão feitas escolhas teóricas e alguns autores ou obras não aparecerão aqui. Tentarei suprir essa deficiência com indicações nas notas de rodapé.

A evolução do direito de resistência desde a antiguidade até a modernidade

A definição apresentada no primeiro parágrafo resume o que se entende nos dias de hoje por desobediência civil (claro que algumas características ganham maior destaque que outras dependendo da abordagem do autor). Contudo, esse direito foi construído historicamente com base nos elementos da teoria clássica sobre a resistência civil (*ius resistendi*); a qual, até o período moderno, está centrada na possibilidade de resistir às atrocidades cometidas pelo tirano. Permita-nos, aqui, fazer uma excursão, através de alguns autores-chave, para demonstrar isso.

Na Grécia antiga, seja na literatura⁵ ou nas obras filosóficas, encontramos o tirano como personagem político. Ele é descrito como antítese do bom governante. De caráter imoral, possuindo todos os tipos de vícios, o tirano se utiliza do poder político e da força coerciva para escravizar os seus súditos e satisfazer os seus desejos, sem a menor consideração para o bem-estar público. A tirania não se apresenta como algo fortuito, mas é entendida como uma forma de organização política da sociedade. Recorremos, por exemplo, a Platão (429-347 a. C.) e sua famosa *República* (escrita por volta do ano 380 a. C.).

No livro VIII, ao falar das formas possíveis de constituição, Platão menciona que o regime tirânico configura-se como o mais injusto de todos⁶, pois submete os cidadãos à mais severa e cruel forma de escravidão⁷,

⁵ Por exemplo: *Antígona* de Sófocles, escrita por volta do ano 442 a.C. A personagem que dá nome à obra desafia a ordem do governante, Creonte, por considerar ser contrária a lei divina. Ver, por exemplo: *Segundo episódio*, linhas 440-470, p. 33ss.

⁶ Livro VIII, 545a 1-5.

⁷ Livro VIII, 564a 5.

espalhando pela cidade a corrupção e a miséria⁸. Os efeitos vividos na sociedade são reflexos da alma desordenada do tirano, onde a parte concupiscível acaba prevalecendo sobre a racional⁹. A tirania é, para o autor da *República*, um produto da desordem psicológica do seu governante.

O discípulo ilustre de Platão, Aristóteles (384-322 a. C.), também tratou do tema em suas obras. Na obra *A Política*, ao abordar os tipos de constituição política¹⁰ estabelece duas características fundamentais entre elas: (i) *o fim que elas almejam*; (ii) *o modo como obtêm este fim*. Do mesmo modo que defendera Platão, o fim legítimo de uma constituição política deve ser o bem público¹¹. Este é o principal objetivo que deve ser assegurado por aqueles que são incumbidos com a tarefa de governar, atribuída de acordo com os méritos e as virtudes dos membros da sociedade¹², podendo, então, ficar nas mãos de *uma só pessoa*, ou de *alguns* ou ainda de *muitos*. A cada um destes modos, sistematiza Aristóteles, corresponde uma forma de regime político: a *Monarquia*, a *Aristocracia* e a *Timocracia*, respectivamente. No entanto, essas constituições podem ser corrompidas se o bem público deixar de ser almejado. Desta forma, a *Timocracia* corrompe-se em *Demagogia*; a *Aristocracia* passa a ser *Oligarquia* e a *Monarquia* em *Tirania*¹³. E como *a corrupção do melhor é o pior* e, sendo a *Monarquia* a melhor forma de constituição política, a *Tirania* é a pior possível¹⁴.

Aristóteles chegou a aventar a possibilidade de agir contra o tirano na *Política*, mas não avançou neste ponto. Segundo ele, o medo e o desprezo pela pessoa do tirano seriam motivos suficientes para agir contra ele, porém isso seria uma ação extraordinária e muito difícil de acontecer, pois a pessoa deveria estar disposta a despojar-se de sua vida para tentar matar o tirano¹⁵. O regime tirânico encontraria o seu fim quando surgisse na sociedade pessoas capazes de formar outro regime político, forte o suficiente,

⁸ Livro IX, 575 d 5.

⁹ Livro IX, 577 d.

¹⁰ EN,1275a.

¹¹ EN,1279a.

¹² EN,1305a.

¹³ EN, 1160b 10-25; *Politics* 1279b.

¹⁴ *Republic*, Book VIII; *Politics* 1289b.

¹⁵ *Política* 1312 a 25.

que fosse capaz de sucedê-lo. O avento aristotélico de uma ação contra o governante ilegítimo encontrou, alguns séculos mais tarde, em Roma, um defensor: Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.).

O tema *tyrannus* e *tyrannis* aparece com frequência nas obras de Cícero¹⁶. Utilizando-se das fontes gregas e de inúmeros exemplos históricos de tiranos de seu tempo, o pensador romano tematizou sobre as características de um tirano e defendeu a ação violenta extrema contra ele. O tirano, devido ao seu caráter imoral, julga-se superior¹⁷ e não respeita os direitos dos outros cidadãos¹⁸; vanglorie-se de seu poder e de seus feitos¹⁹, que não estão de acordo com a justiça das leis, mas, sim, com a sua vontade²⁰; comete crimes por toda a sociedade com crueldade, subvertendo a ordem pública²¹ e condenando os seus súditos à escravidão²².

Para Cícero, da mesma forma que é lícito que o governante utilize-se da força para a defesa do bem comum, também será lícito que os cidadãos utilizem das armas para libertar a pátria do tirano²³. A ação de atentar contra a vida do governante ilegítimo se configura como “a mais nobre de todas as ações ilustres²⁴”, pois visa restabelecer a paz e o bem-estar na

¹⁶ Limitar-nos-emos ao *De Officiis* (44 a. C.), *De Re Publica* (51 a. C.), e o discurso *Pro Milone* (52 a. C.). Sobre as edições utilizadas ver no item: *Referências*. Para uma análise mais completa sobre o tema ver o seminal artigo de Vito Sirago (1956).

¹⁷ *De Off* I, 8, 26.

¹⁸ *De Off* I, 14, 43.

¹⁹ *De Off* I, 14, 43.

²⁰ *De Off* I, 19, 63s.

²¹ Para Cícero, *res publica* é *res populi* pela qual se mantém devido à liberdade dos cidadãos. Cf. em: *De rep* I, 48: “hanc unam rite rem publicam, id est rem populi, appellari putant. itaque et a regum et a patrum dominatione solere in libertatem rem populi vindicari, non ex liberis populis reges requiri aut potestatem atque opes optimatium”. Sobre a subversão da ordem pública e da função do cargo real conferir em: *De rep* II, 26, 47.

²² Cf. em: *De rep*. I, 50; I, 68.

²³ Cf. em *De Off*. I, 11, 34. “Atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore”. *De Off* II, 7, 23: “Nec vero huius tyranni solum, quem armis oppressa perluit civitas, apparet cuius máxime portui interitus declarat quantum odium hominum valet ad pestem, sed reliquorum símiles exitus tyrannorum, quórum haud fere quisquam talem interitum effugit”.

²⁴ Cf. em *De Off*. III, 4, 19: “Quod potest maius esse scelus quam non modo hominem, sed etiam familiarem hominem, occidere? Num igitur se adstrinxit scelere, si que tyrannum occidit quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat”. Em seu discurso *Pro Milone*, Cícero chega a mencionar que Mi-

República²⁵. A nobre ação tem por base o direito de resistência, um direito político — um dever cívico — resguardado aos cidadãos, por ser uma forma de preservar a vida e a sociedade, como ensina a lei natural²⁶. A legítima defesa permite utilizar a força para repelir a ameaça externa, podendo levar, em casos extremos, à morte do inimigo, quando isso for necessário²⁷. Por conta disso, estabeleceu Cícero que o ato do tiranicídio seria legítimo, pois os cidadãos estariam, em última instância, agindo de acordo com as leis civil e natural²⁸. Além disso, por ser oriundo da lei natural, o direito de resistência e, por consequência, o ato do tiranicídio, pode ser executado por qualquer cidadão²⁹. O tiranicídio, em Cícero, além de

lão, responsável pela morte de Clódio, seria um herói da República e deveria receber honras por ter matado um tirano. Diz ele: “XXIX, 80: Graeci homines deorum honores tribuunt eis viris qui tyrannos necaverunt. Quae ego vidi Athenis! quae aliis in urbibus Graeciae! quas res divinas talibus institutas viris! quos cantus, quae carmina! prope ad immortalitatis et religionem et memoriam consecrantur. Vos tanti conservatorem populi, tanti sceleris ultorem non modo honoribus nullis adficietis, sed etiam ad supplicium rapi patiemini? Confiteretur, confiteretur, inquam, si fecisset, et magno animo et libenter fecisse se libertatis omnium causa, quod et ei non confitendum modo, verum etiam praedicandum”.

²⁵ Cf. em *De Off.* III, 6, 31-32.

²⁶ Cf. em *De Off.* III, 5, 21: “Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodum suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis; nam principio tollit convictum humanum et societatem”

²⁷ Esta foi a base da argumentação adotada por Cícero para defender Tito Ânio Milão, tribuno e amigo do Arpinate, acusado de assassinar Públio Clódio Pulcro, como está exposto em seu discurso *Pro Milone*. De fato, pode-se notar isso em diversas passagens da obra, citamos, como exemplo: “I, 3: Reliqua vero multitudo, quae quidem est civium, tota nostra est; neque eorum quisquam, quos undique intuentis, unde aliqua fori pars aspicere potest, et huius exitum iudici exspectantis videtis, **non cum virtuti Milonis favet, tum de se, de liberis suis, de patria**, de fortunis hodierno die decertari putat”. Em outro momento: XI. 30: Haec, sicuti exposui, ita gesta sunt, iudices. Insidiator superatus est, **vi victa vis**, vel potius oppressa virtute audacia est. **Nihil dico quid res publica consecuta sit, nihil quid vos, nihil quid omnes boni: nihil sane id prosit Miloni, qui hoc fato natus est, ut ne se quidem servare potuerit, quin una rem publicam vosque servaret**. Si id iure fieri non potuit, nihil habeo quod defendam” [grifos nossos].

²⁸ Cf. em *De Off.* III, 5, 23: “Neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legis populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri. Hoc enim spectant leges, hoc volunt incolumem esse civium coniunctionem, quam qui dirimunt, eos morte exsilio, vinculis, damno coercent. Atque hoc multo magis efficit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana”.

²⁹ Cf. em *De Off.* III, 6, 27: “Atque etiam si hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit, necesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem”.

ser uma ação moralmente louvável também passa a ser um ato contemplado no ordenamento jurídico, justificado pelo direito natural³⁰.

Os ensinamentos desses autores, bem como de outros juristas romanos influentes do período clássico, serviram de base para a discussão posterior sobre tirano e o direito de resistência. Se dermos um salto histórico podemos notar que muitos elementos voltam à tona durante a Idade Média e dois autores aqui merecem destaque: Tomás de Aquino (1225-1274) e Bartolomeu Sassoferato (1314/7-1357).

Na esteira da tradição aristotélica, Tomás de Aquino defende que o ser humano é um ser de natureza social³¹, que se organiza para viver em sociedade e sob a regência do poder civil e de seu executor³². O governante foi estabelecido para promover a paz e o zelo pelo bem comum³³. Quando o governante se afasta da sua função acaba se corrompendo, e, conseqüentemente, corrompendo o regime político. Se a monarquia é a melhor forma de governo o seu contrário, a tirania é a pior possível³⁴. Nesta forma viciosa de organização política, o poder civil é concentrado em um só que devido aos vícios e caprichos do seu executor acaba por deturpar a finalidade da sua função régia. O tirano é aquele que visa apenas à satisfação de sua vontade, não fomenta nem a prosperidade do reino, nem a virtude nos cidadãos³⁵. Ele suprime dos membros da sociedade todas as formas possíveis de liberdade; ameaça os seus bens e espalha os sentimentos de medo e miséria, tornando a vida em sociedade insuportá-

³⁰ Segundo TURCHETTI, 2008, p. 25: “Cicerón es el primer gran filósofo que explícitamente le da al derecho natural calidad de fundamento de la legitimidad del tiranicidio contra aquellos que, en un estado libre, aspiran al poder absoluto”.

³¹ *De regno*, ap. II, §2-§4, p. 126s.

³² *De regno*, cap. II, §4, p. 128.

³³ *De regno*, cap. II, §5, p. 128.

³⁴ *De regno*, cap. IV, §10, p.132. Ver também na *Sth IIAIIae I-II*, 105, 1, ad 2um.

³⁵ É importante ressaltar que o tirano priva os cidadãos não apenas dos bens materiais, mas, também, dos bens espirituais: “Nem se fazem agravos aos súditos só nas coisas corporais, mas ainda se lhes impedem as espirituais, já que o que prefere mandar a beneficiar impede as espirituais, já que o que prefere mandar a beneficiar impede todo o proveito dos súditos, suspeitando ser prejuízo ao seu domínio iníquo toda excelência dos súditos. Porque aos tiranos são mais suspeitos os bons que os maus, e sempre lhes é de temer a alheia virtude. Eis a razão pela qual pretendem os ditos tiranos que os seus súditos não se tornem virtuosos nem adquiram o espírito de magnanimidade que lhes força intolerável a sua iníqua dominação” (*De regno*, cap. IV, §12, p. 134).

vel. Esses danos causados tanto na *ordem corporal* quanto na *ordem espiritual* caracterizam a injustiça de um governo tirânico e justificam uma ação de resistência.

Demonstrado a injustiça e a presença do tirano, cabe mostrar quem tem autoridade para executar este direito e como. Tomás de Aquino prega cautela ao agir contra o governante ilegítimo. Ele estabelece dois tipos de tiranias: a branda e a excessiva. No primeiro caso, o Aquinate recomenda paciência aos súditos³⁶. Entende que, por vezes, quando as faltas de um governante são suportáveis, é melhor para os cidadãos tolerá-las, já que os males de uma transição de poder podem ser maiores que a própria tirania³⁷. Adverte ainda que, por vezes a tirania é uma punição da Divina Providência ao povo pecador³⁸ e chega a mencionar que é uma virtude suportar aos males de um tirano³⁹. Já no caso de uma tirania insuportável, na qual a comunidade política é escravizada aos desejos e vontades do tirano, é legítimo rebelar-se contra ele. O Doutor Angélico chega a mencionar, citando um exemplo do Antigo Testamento, que alguns consideraram lícito recorrer ao tiranicídio⁴⁰. Apesar de não descartar esta hipótese, ele adverte, logo em seguida, que tal ato é contra a doutrina apostólica⁴¹ e ressalta que seria muito perigoso se pessoas privadas tomassem essa iniciativa, pois aos olhos dos maus o governante justo parece ser sempre um tirano⁴². Ele propõe, então, que qualquer ação contrária ao tirano deva ser feita através da autoridade pública superior. Se um governante foi eleito pelo povo, então compete à autoridade pública retirá-lo do seu posto⁴³. Se for outra autoridade superior, como outro rei, deve-se recorrer a ele⁴⁴.

³⁶ *De regno*, cap. VII, 18, p. 139.

³⁷ *De regno*, cap. VII, 18, p. 139.

³⁸ *De regno*, cap. VII, 21, p. 141.

³⁹ *De regno*, cap. VII, 19, p. 140.

⁴⁰ *De regno*, cap. VII, 18, p.139. O Episódio referido por Tomás é encontrado no livro dos Juízes, onde Aod teria morto a Eglon, rei de Moab, com uma punhalada no ventre (3, 15-28). O próprio Tomás fornece um adendo ao episódio, dizendo: “Quanto a Aod, deve-se julgá-lo ter morto antes um inimigo que um chefe do povo, embora tirano” *De regno*, cap. VII, 19, p. 140.

⁴¹ *De regno*, cap. VII, 19, p. 140.

⁴² *De regno*, cap. VII, 19, p. 140.

⁴³ *De regno*, cap. VII, 20, p. 140.

⁴⁴ *De regno*, cap. VII, 20, p. 141. Tomás de Aquino chega a mencionar que, uma vez esgotado todas alternativas, deve-se recorrer ao auxílio divino (*De regno*, cap. VII, 21, p. 141).

Passamos agora para um autor não menos influente do século XIV, Bartolomeu de Sassoferato. O jurista medieval, em suas obras *De Guelphis et Gebellinis*, *De Regimine civitatis* e *De tyranno*, encarou o problema do tirano e a possibilidade do tiranicídio como uma questão jurídica⁴⁵. Segundo ele, “os piores e os fracos reis são chamados de tiranos, exercendo o desejo por imoderada dominação e a mais cruel forma de dominação sobre o povo”⁴⁶. Sendo moralmente oposto ao governo de um rei, o regime tirânico é por si inconstitucional⁴⁷, pois o tirano não governa a cidade através da justiça das leis⁴⁸, nem busca através de suas ações o bem comum de um Estado, mas, sim, para causar dano aos cidadãos⁴⁹. A servidão ao tirânico é a pior que poderia existir dado que o homem fora criado em estado de liberdade⁵⁰. Posto essas características do tirano, Sassoferato apresenta uma distinção importante à discussão: os dois tipos de tiranos⁵¹. Segundo ele, o tirano pode ser aquele que é por defeito de título legítimo (*ex defectu tituli*) ou aquele que na sua conduta acaba por se revelar um tirano (*ex parte*

⁴⁵ Segundo QUAGLIONI: “Il suo contributo consiste invece nella fissazione in sede teorico-giuridica di un paradigma per il quale la nozione stessa di tirannide si tecnicizza e, attraverso la tipizzazione dei modi dell’eversione delle forme legittime del potere, assume una funzione eminentemente costituzionale” (s/n, p.1). Limitarmo-nos ao tratado *De tyranno* e utilizaremos para fins de citação a tradução de Jonathan Robinson, disponível em: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-regimine-civitatis.pdf>.

⁴⁶ Sassoferato, *On the tyrant*, I, p.2, nota 18: “the worst and wicked kings were called tyrants, exercising the desire for immoderate domination and a most cruel domination over the people”. Segundo Quaglioni, essa definição é tomada de Isidoro de Sevilha e estaria em seu *Etymologiarum sive originum*, libri XX 9.3.

⁴⁷ Sassoferato, *On the tyrant*, III, p.5: “The government of a tyrant is the worst, and it is directly opposed to the government of a king, which is the best. And since he is a tyrant who does not rule by right, it is apparent that where there is no kingship nor rule there can be no tyrant”.

⁴⁸ Sassoferato, *On the tyrant*, V, p.7: “the tyrant of a city is he who does not rule in a city by right.”

⁴⁹ Sassoferato, *On the tyrant*, VIII, p.15: “I say that the person who does tyrannical works is a tyrant by reason of conduct; that is, his works do not aim for the common good, but for the exclusive good of the tyrant. For that is not to rule by law (*ius*). [...] These actions consist in this: that he cause his subjects harm”. O jurista italiano chega a citar 10 ações comuns que um tirano no poder costuma fazer. Ver em: *On the tyrant*, VII, p.15ss.

⁵⁰ Sassoferato, *On the tyrant*, p.1: “I derive any joy or solace from it, but so that all are able to completely rid themselves of the tie and noose of that horrendous wickedness, namely, tyrannical servitude. From the austere and immoderate magisterium of which God frees us; he conserves us in our own holy, good, and perfect tranquility; [and] he makes us be found (colletari) in the sweetness of liberty.

⁵¹ Essa distinção seria originariamente apresentada por Sassoferato (BRAUN, 2007, p. 97).

exercitii)⁵².

No primeiro caso, é considerado um tirano *ex defectu tituli* aquele governante que invade outra nação e toma para si o controle da nação invadida⁵³, ou quando alguém permanece em seu mandato mesmo quando este expira a sua validade⁵⁴. Em ambos os casos teremos um tirano por defeito de título, uma vez que a jurisdição não foi transferida voluntariamente a ele⁵⁵. Por conseguinte, adverte Sassoferato, todas as ações e os contratos feitos por este tirano são nulos aos olhos da lei⁵⁶. O segundo caso, o tirano *ex parte exercitii*, ocorre quando o governante que foi legitimamente posto como tal revela-se, através de suas ações, um governante ilegítimo, oprimindo os seus súditos. Este caso é mais delicado, pois houve a transferência voluntária de jurisdição. Por isso, Sassoferato faz uma distinção importante: pode ser um tirano em exercício aquela autoridade pública de jurisdição menor que abusa de seu poder e mantém os seus concidadãos em servidão⁵⁷. Nesta ocasião, Sassoferato delega ao governante, autoridade superior, à tarefa para depô-lo. Entretanto, se o tirano em exercício é o próprio governante é preciso ter cautela no proceder contra ele, pois suas ações consideradas “tirânicas” podem ser meios para a preservação do bem comum⁵⁸. É preciso primeiro investigar até que ponto as ações e os contratos feitos por ele são válidos⁵⁹. No entanto, comprovado o abuso de poder e o dano ao bem comum, deve-se procu-

⁵² Sassoferato, *On the tyrant*, V, p.7: “Similarly, it happens that someone is a manifest tyrant sometimes by defect of title, sometimes on the part of exercise. Similarly, a tyrant is hidden in the same way: sometimes on account of title, sometimes on account of a defect of title.”

⁵³ Sassoferato, *On the tyrant*, VI, p.8: “First, if a city or fortress, which is invaded, does not have the right of electing a ruler (rector), but someone acts on behalf of the ruler (rector) in that city, that person is a tyrant”.

⁵⁴ Sassoferato, *On the tyrant*, VI, p.8: “Likewise, if he remains in his office after his term has ended while the person to whom it pertains is unwilling, as in the same place”.

⁵⁵ Sassoferato, *On the tyrant*, VI, p.8: “[...] for jurisdiction ought to be transferred voluntarily”.

⁵⁶ Cf. em Sassoferato, *On the tyrant*, VII, p.10-15.

⁵⁷ Cf. em Sassoferato, *On the tyrant*, IX, p.18: “I ask: what ought a superior do if some duke, marquis, count, or baron, who has a just title, is proved to be a tyrant by his conduct (*exercitio*)? I respond: he ought to depose him since lords who do such things keep their people in servitude. But it pertains to a superior to rescue his people from servitude”.

⁵⁸ Cf. em Sassoferato, *On the tyrant*, X, p. 20: “It must be presumed that such great lords do not do this without great reason (*causa*)”.

⁵⁹ Sassoferato, *On the tyrant*, XI.

rar a melhor forma de retirá-lo do poder⁶⁰.

A distinção proposta por Bartolomeu Sassoferato seria repetida por praticamente todos os autores posteriores que trataram da resistência civil e do problema do tirano na escolástica. Soma-se a isso as lições dos pensadores clássicos e teremos as bases nas quais foi discutido e desenvolvido o direito de resistência e encarado o problema do tirano no período renascentista e moderno.

A desobediência civil como uma objeção da consciência individual

Os primeiros séculos do renascentismo foram marcados por acontecimentos históricos que mudaram profundamente o mundo Ocidental — seja a descoberta de povos além-mar, o surgimento e a consolidação dos estados absolutistas, as guerras religiosas, a renovação do interesse da cultura clássica, os avanços científicos etc. Em uma frase: foi um período de transformação radical da sociedade ocidental. Rompeu-se com o feudalismo medieval que, por certo, já estava em decadência, criaram-se e fortaleceram-se as instituições públicas para administrar e exercer o poder coercitivo. Autores como Maquiavel (1469-1527), Jean Bodin (1530-1596), Hugo Grotius (1583-1645), Étienne de La Boétie (1530-1563), Thomas Hobbes (1588-1679) — e posteriormente os contratualistas John Locke (1632-1704), Jean Jacques-Rousseau (1712-1772) —, Montesquieu (1689-1755), e outros, foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento político e jurídico. No que tange à teoria do direito de resistência, também é possível observar transformações significantes nesse período. É notória e bem conhecida a contribuição de John Locke sobre o tema⁶¹.

Locke menciona em *Dois Tratados Sobre o Governo* que o Estado civil surge para proteger os direitos naturais que o ser humano possui em um Estado de Natureza, como exemplo: a liberdade e o direito de proprieda-

⁶⁰ Cf. em Sassoferato, *On the tyrant*, X, p. 20: “one tyrant cannot be deposed without a terrible slaughter (*magno exterminio*) of those who are under the tyrant [...] a case will occur on account of which, as justice persuades, the tyrant can be deposed without harm to the people”.

⁶¹ Para uma reconstrução completa do pensamento de John Locke ver: SPITZ, 2001.

de. Nesse estágio natural, não há subordinação política entre os indivíduos, todos são considerados senhores de si e seguem os ditames da lei natural. No entanto, sem a presença de um juiz para julgar casos conflitantes, os indivíduos estão à mercê de conflitos. Para evitá-los, eles abdicam de sua liberdade natural e se submetem ao governo de outrem⁶². Os legisladores públicos são escolhidos para proteger esses direitos naturais, delegando-se a eles o poder coercivo e a capacidade de legislar e ordenar a vida no Estado, respeitando os direitos naturais, dentre os quais, é claro, a liberdade. É particularmente interessante notar como Locke a define:

A liberdade dos homens sob um governo consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. Assim como a liberdade da natureza consiste em não estar sujeito a restrição alguma senão à da lei da natureza⁶³.

A liberdade pressupõe, em Locke, seguir regra: no estado de natureza, os preceitos da lei natural; no estado civil, os da lei civil. Se no primeiro brotam os direitos fundamentais, no segundo eles são resguardados dentro da constituição política⁶⁴. Ao governante compete ser o juiz imparcial em casos de conflitos e determinar o que é justo e devido, protegendo os direitos dos cidadãos e zelando pelo bem-público. Disso nasce e repousa a legitimidade de um governante. Porém, demonstrado o uso indevido e arbitrário do poder civil para fins corruptos e satisfação dos interesses particulares, a comunidade política pode defender a si própria⁶⁵. Os cidadãos deixam de ter obrigação política quando os legisladores planejam destruir a propriedade do povo, ou reduzi-lo à escravidão por um poder

⁶² LOCKE, *Dois Tratados sobre o governo*, §123, p. 495.

⁶³ LOCKE, *Dois Tratados sobre o governo*, §22, p. 403.

⁶⁴ A transferência, porém, é parcial como lembra Silveira: “Ao ingressar no estado civil, os indivíduos renunciam a um único direito: o de fazer justiça por si mesmos. Por outro lado, conservam todos os outros, principalmente o direito à propriedade” (2008, p. 23).

⁶⁵ LOCKE *Dois Tratados sobre o governo*, §149, p. 518s.

arbitrário⁶⁶. A obrigação política cessa quando há uma privação desses direitos. O ato de resistência civil é uma forma de livrar-se da opressão e de preservar os direitos naturais e individuais do ser humano.

Embora Locke tenha enfatizado a desobediência civil como uma defesa dos direitos individuais do ser humano, o ato ainda está associado com a reformulação de uma constituição. Isto é, ainda é uma ação coletiva contra a injustiça provocada por maus legisladores e governantes justificada pela defesa de direitos individuais fundamentais dos indivíduos. De fato, há aqui uma atenção voltada à individualidade, elemento que séculos mais tarde seria crucial para Henry David Thoreau (1817-1862) e a sua defesa da desobediência civil como um uma objeção de consciência individual.

Em *On the Duty of Civil Disobedience*⁶⁷, Thoreau justifica a sua posição desobediente para como o seu governo que obrigava a seguir uma lei considerada por ele injusta. Na ocasião, ele recusou-se a pagar impostos ao governo estadunidense ao saber que o dinheiro arrecadado era utilizado no conflito armado e injusto contra o México. Segundo ele, seguir as ordens de um governo não torna os cidadãos mais justos ou honestos, mas apenas transforma-os em soldados ou máquinas para o seu uso estatal; transformando a coletividade em uma coletividade sem consciência⁶⁸. Adverte, então, que antes de seguir cegamente uma lei, deveríamos seguir a nossa consciência e fazer aquilo que julgamos ser o correto. Por isso, defende que: “a única obrigação que eu tenho o direito de assumir é a de eu fazer em cada circunstância o que eu acho justo⁶⁹”, mesmo que tal ação

⁶⁶ LOCKE, *Dois Tratados sobre o governo*, §149, p. 518s.

⁶⁷ Título original: *Resistance to Civil Government*, 1849.

⁶⁸ “Law never made men a whit more just; and, by means of their respect for it, even the well-disposed are daily made the agents of injustice. A common and natural result of an undue respect for law is, that you may see a file of soldiers, colonel, captain, corporal, privates, powder-monkeys and all, marching in admirable order over hill and dale to the wars, against their wills, aye, against their common sense and consciences, which makes it very steep marching indeed, and produces a palpitation of the heart.[...] The mass of men serve the State thus, not as men mainly, but as machines, with their bodies” (S/A, p. 5).

⁶⁹ “The only obligation which I have a right to assume, is to do at any time what I think right” (THOREAU, S/A, p. 5).

não esteja de acordo com as leis do Estado ou que acarrete na prisão⁷⁰.

É claro que a posição de Thoreau está alicerçada dentro de uma concepção particular de Estado, no entanto é interessante notar a sua posição libertária, contrária ao controle e o poder do Estado⁷¹, na qual a objeção de consciência se coloca como uma razão suficiente para violar uma lei. Também é interessante notar que a ação de desobediência civil é considerada pelo autor como uma ação política, a qual visa modificar uma lei do Estado⁷². Além disso, na concepção de Thoreau, quem pratica a desobediência civil consciente das sanções que poderá sofrer está disposto a enfrentar as autoridades para manter a sua integridade. Essas características apontadas por Thoreau seriam assumidas por basicamente todos os teóricos políticos posteriores, e ainda está presente nas discussões sobre o tema.

A desobediência civil como um direito político

Alguns movimentos sociais ocorridos no final do século XIX e início do XX foram fundamentais para a construção das democracias contemporâneas⁷³. Em comum, atos de desobediência civil frente às autoridades opressoras, políticas ou leis injustas e imorais que afrontam direitos básicos dos seres humanos. Com a consolidação dos Estados e regimes de-

⁷⁰ “Under a government which imprisons any unjustly, the true place for a just man is also a prison” (THOREAU, S/A, p. 14).

⁷¹ “Thus the State never intentionally confronts a man’s sense, intellectual or moral, but only his body, his senses. It is not armed with superior wit or honesty, but with superior physical strength. I was not born to be forced. I will breathe after my own fashion. Let us see who is the strongest. What force has a multitude? They only can force me who obey a higher law than I” (THOREAU, S/A, p. 19).

⁷² “There will never be a really free and enlightened State, until the State comes to recognize the individual as a higher and independent power, from which all its own power and authority are derived, and treats him accordingly” (THOREAU, S/A, p. 27).

⁷³ Refiro-me aqui as duas grandes guerras mundiais; as lutas das colônias por independência e soberania (como, por exemplo: a luta de Mohandas Karamchand Gandhi, líder do movimento em favor da independência da Índia do controle do Império Britânico), passando pelo movimento feminino pelo direito do voto (exemplo: *Women’s suffrage* no Reino Unido, entre 1918-1928); ou contra políticas sociais racistas e xenofóbicas (como o *Apartheid* na África do Sul, entre 1948 e 1994, ou o movimento dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos liderado por Martin Luther King (1929-1968).

mocráticos, a desobediência civil desempenha um papel crucial: de legitimação e transformação das leis. Ele é, como menciona Bobbio, “um ato que tem em mira, em última instância, mudar o ordenamento, sendo, no final das contas, mais um ato inovador do que destruidor”⁷⁴. É nesta perspectiva que o direito de desobediência civil contribui para o debate político atual. Para evidenciar esse ponto, recorreremos à obra de John Rawls⁷⁵.

Em *Uma Teoria da Justiça* o professor de Harvard desenvolve uma teoria do direito de desobediência civil que se aplicaria no que ele chama de um estado mais ou menos justo e que possui um senso de justiça comum público, respeitando direitos básicos. Dentro desta noção particular de Estado, o autor defende que “o problema da desobediência civil é um teste crucial para qualquer teoria da base moral da democracia”⁷⁶, mas adverte que:

não devemos esperar muito de uma teoria sobre a desobediência civil. Princípios precisos que decidem de imediato casos concretos estão completamente excluídos. Em vez disso, uma teoria útil define uma perspectiva dentro da qual se pode abordar o problema da desobediência civil; identifica as considerações pertinentes e nos ajuda a atribuir a elas os pesos corretos nos casos mais importantes⁷⁷.

Posto isso, Rawls define a desobediência civil como sendo um ato “público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado como o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas de governo”⁷⁸. Destaque para a ênfase do ato de desobediência como um ato público e político, no qual “alguém se dirige ao senso de justiça da comunidade e declara que os princípios da cooperação

⁷⁴ 1998, p. 335.

⁷⁵ Outros autores também apresentam teorias interessantes sobre a desobediência civil e que não serão abordados aqui pelas limitações da natureza deste texto. Contudo por uma questão de justiça e honestidade intelectual mencionamos aqui os seus nomes: Hannah Arendt, Noam Chomsky, Michael Foucault e Ronald Dworkin.

⁷⁶ RAWLS, 2000, p. 403.

⁷⁷ RAWLS, 2000, p. 403.

⁷⁸ RAWLS, 2000, p. 404.

social não estão sendo respeitados”⁷⁹. Nesta perspectiva, a desobediência civil representa um apelo feito por um grupo minoritário ao senso de justiça da maioria.

Apesar das semelhanças a definição de Rawls é mais restrita do que a proposta por Thoreau. Para o professor de Harvard, a desobediência à lei não pode ocorrer por simples razões de consciência⁸⁰. Recusar uma ordem por objeção da consciência ou justificar a violação da lei através de argumentos morais ou religiosos não é suficiente quando se vive em uma sociedade pluralista. É possível que razões morais ou religiosas venham ao encontro da justificação do ato, mas a simples objeção de consciência⁸¹ não representa um apelo ao senso de justiça público⁸², não busca transformar a constituição e nem se baseia em princípios políticos. Deste modo, Rawls limita a desobediência civil a casos de violação do princípio de liberdade igual ou à negação de direitos básicos, justificando tal ato através de princípios políticos na esfera pública.

Para o autor de *Uma Teoria da Justiça*, o ato de desobediência civil pode ser comparado com o ato de falar em público⁸³, isto é: trata-se de sensibilizar publicamente a sociedade para a manifesta injustiça de uma política social equivocada ou de uma lei injusta. Por conta disso, a desobediência civil defendida por Rawls não se equivale à ação de resistência armada ou clandestina. Ela deve ser feita na esfera pública e utilizar os mecanismos legais e públicos disponíveis na sociedade. E ressalta, assim como Thoreau, que aqueles que optam pelo ato de desobediência estão dispostos a assumir a pena legal se a lei for mantida, permanecendo fiel ao espírito da lei e à legalidade da constituição. Isso ocorre porque leis positivas e políticas sociais estão embasadas em uma constituição e devem ser obedecidas. Isso não significa, porém, que todas as leis são justas ou perfeitas. A cons-

⁷⁹ RAWLS, 2000, p. 404.

⁸⁰ RAWLS, 2000, p. 404.

⁸¹ O próprio autor reconhece que é difícil distinguir entre a desobediência civil e a simples objeção de consciência em casos concretos (2000, p. 411). Por conta disso, o autor advertiu sobre a imperfeição de uma teoria de desobediência civil, como mencionamos anteriormente.

⁸² RAWLS, 2000, p. 424.

⁸³ RAWLS, 2000, p. 405.

tuição de uma sociedade é um procedimento justo, mas imperfeito⁸⁴, e as leis são suscetíveis à revisão de acordo com o *status quo* de uma sociedade. Contudo, Rawls destaca que os cidadãos têm o dever natural de acatar as leis e a constituição⁸⁵, mesmo que elas aparentem ser injustas, pois é o dever do cidadão seguir e apoiar uma constituição, conforme o dever natural de civilidade⁸⁶ e respeitando a regra da maioria, princípio político pressuposto em uma sociedade democrática⁸⁷.

Observações finais

Procuramos apresentar como a desobediência civil evolui da doutrina da resistência clássica e o seu papel nos regimes democráticos contemporâneos. Tentamos mostrar como autores na Grécia antiga caracterizaram a tirania como a pior forma de constituição política possível e as características de um governante ilegítimo. Como vimos, Aristóteles aventou a possibilidade da resistência civil, mas não avançou no tema. Coube aos autores romanos elaborarem e propô-la como um direito, justificado pelos preceitos da lei natural. Dadas as atrocidades cometidas pelo tirano e as injustiças causadas no Estado, autores como Cícero defenderam que a comunidade poderia utilizar da força para defender a república, e, em último caso, qualquer cidadão poderia atentar contra a vida do tirano.

Vimos também que no Medievo a possibilidade de resistência civil também está envolvida com a discussão da tirania. Autores desse período também consideraram a tirania como o pior regime político possível e não pouparam tinta ao descrever todas as características perversas do governante ilegítimo. Embora também seja possível observar autores favoráveis ao tiranicídio⁸⁸, Tomás de Aquino, um dos pilares da escolástica medieval e da Igreja Católica, apregoou prudência na hora de resistir ao governante

⁸⁴ RAWLS, 2000, p. 392.

⁸⁵ RAWLS, 2000, p. 388.

⁸⁶ RAWLS, 2000, p. 394.

⁸⁷ RAWLS, 2000, p. 393.

⁸⁸ Credita-se a João de Salisbury o fato de ter sido um dos primeiros autores medievais que apresentou a tirania como um problema teórico na sua obra *Policraticus*, escrita em 1156-57. Nessa obra podemos ver a posição favorável do autor ao tiranicídio.

que se apresenta como um tirano, e qualquer ação de resistência deve ser feita por autoridades públicas. A ação de resistência era justificada tanto pelo aspecto moral quanto político, isto é: seja pela injustiça causada no Estado, bem como pelo desvio de função do executor do poder público. Além disso, a contribuição de Sassoferato sobre os tipos de tiranos no âmbito jurídico, por defeito de título e o usurpador, também enriqueceram a doutrina clássica da resistência civil.

A desobediência civil ganhou uma nova roupagem teórica no período moderno, sobretudo com a contribuição de John Locke. Claro que o desenvolvimento dos estados no Ocidente e as novas instituições foram fundamentais para, digamos assim, elevar o status do ato de desobediência civil. Ele passa a ser justificado não apenas pelo aspecto moral, mas, sobretudo, pelas violações de direitos básicos. Ainda se trata de uma prevalência do dever moral, no caso de Locke dos preceitos da lei natural, frente aos ordenamentos legais, mas há um destaque na individualidade. Ênfase essa que seria aprimorada com a teoria de Thoreau, na qual a violação da lei pode ser justificada pela objeção de consciência do agente.

Por fim, examinamos a posição de John Rawls e buscamos ressaltar a sua abordagem política do ato de desobediência civil. O professor de Harvard distingue a objeção de consciência e outros tipos de resistência, armada ou clandestina, daquela que se seria propriamente a desobediência civil. Não se trata mais de uma ação justificada por princípios morais ou religiosos, mas sim políticos. Uma ação que ocorre na esfera pública e que busca avisar aos demais setores da sociedade que princípios de cooperação social e liberdades básicas estão sendo violados por uma autoridade pública ou por uma determinada lei injusta. Nesta perspectiva, a desobediência civil é uma ação consciente e exige do seu executor o engajamento político, aceitando possíveis sanções sofridas até que cesse a injustiça.

Pode-se discutir se a noção de desobediência civil proposta por Rawls é realmente eficaz frente a outros elementos da sociedade (como os emaranhados burocráticos do Estado; jogos de interesse de grandes corporações; a manipulação da comunicação social etc.), e se para mudar uma lei ou uma política social injusta não é necessário uma ação mais forte. Não

entramos aqui nessa querela. No entanto, por mais que se discorde da teoria contratualista proposta pelo professor de Harvard seria difícil negar que em um estado democrático de direito a desobediência civil deve ser vista como um ato político e público, o qual testa a legitimidade das leis ou políticas sociais visando o aprimoramento da justiça em regimes democráticos.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. 2ª ed. Tradução, Introdução e notas de Terence Irwin. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.
- _____. *The Politics*. Cambridge texts in the History of Political Thought. Edited by Stephen Everson. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- BARTOLOMEU DE SASSOFERATO [BARTOLOUS DE SASSOFERATO]. *On the Tyrant*. Tradução de Jonathan Robinson, 2012. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/jw_robinson/translations/bartolus_de-regimine-ciuitatis.pdf>.
- BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; GIANFRANCO, P. *Dicionário de política I*. (trad. Carmen C, Varriale *et al.*). Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BRAUN, H. *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*. (Catholic Christendom, 1300-1700). Liverpool, Ashgate Publishing Limited, 2007.
- CÍCERO [M. TVLLI CICERONIS]. *Pro T. Annio Milone Oratio*. Edição em Latim. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/milo.shtml>>.
- _____. *De Officiis Ad Marcum Filium Libri Tres*. Edição em Latim. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off.shtml>>.
- _____. *De Officiis. Quel che é giusto fare*. A cura di Giusto Picone e Rosa Rita Marchese. Texto Latino a fronte. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2012.
- _____. *De Re Publica*. Edição em Latim. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>>.
- GEWIRTH, A. “Civil Disobedience, Law, and Morality: an examination of justice Fortas' doctrine”, in *The Monist*, v.54, n.4, p. 536-555, 1970.
- LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- PLATÃO. *Republic*. Tradução e Introdução de C. D. C. Reeve. Indianapolis, Hackett Publishing, 2004.
- QUAGLIONI, D. *Tyrannis*. Disponível em: <<http://sciencepoparis8.hautetfort.com/media/02/02/1768748497.pdf>>
- RAWLS, J. *Uma teoria de Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- SILVEIRA, L. “A Teoria da Desobediência Civil de John Locke”, in *Intuitio*, v.1, n.2, p. 218-231, 2008.
- SIRAGO, V. Tyrannus. Teoria e Prassi Antitirannica in Cicerone e Suoi Contemporanei, in *Estratto dal, vol. XXXI dei rendiconti dell' Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1956. Disponível em: <http://www.sirago.net/Upload/1957_Tyrannus_Teoria_e_prassi_antitirannica_in_Cic.pdf>.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre, L&PM, 2015.
- SPITZ, J. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- THOREAU, H. *A Desobediência Civil*. 1849. Disponível em: <<http://www.dominipublico.gov.br/pesquisa/Detailhe>>

ObraForm.do?select_action=&co_obra=2249>.

TOMÁS DE AQUINO. *De regno ad regem Cypri*. Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/orp.html>>

_____. De regno, in *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis, Vozes, 1995.

TURCHETTI, M. Tiranía y despotismo: una distinción olvidada, in *Tiranía: aproximaciones a una figura del poder*. Madrid, Editorial Dykinson, p. 17-58, 2008.

POLÍTICA E CULTURA: DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS¹

Sônia Schio²

Introdução

Nesse momento, isto é, no final da segunda década do séc. XXI, os seres humanos continuam a almejar a paz, mesmo que a intitulem outramente: bem estar social, harmonia global, diversidade (ou outro). A busca da paz, ou estabilidade, denota a necessidade de um convívio entre as pessoas que seja satisfatório para que elas possam usufruir da vida, planejar o futuro, sentirem-se seguras, sentirem-se felizes. Entretanto, pode-se perceber, no cotidiano, que isso não ocorre. Ou, em outros termos, não tem surtido o efeito desejado ampliar a comunicação (Internet, telefonia etc.), os conhecimentos (átomos, genoma, planetas ou galáxias, por exemplo) ou o conforto (com o uso de tecnologias), pois o humano não foi alterado: cada um precisa do outro para sentir-se humano³, para ratificar a própria existência, enfim, para viver.

Assim, aceitar as diferentes manifestações culturais (interculturalismo) exige aceitar e respeitar os outros, pois há a pluralidade humana⁴. Tal tare-

¹ A primeira versão do presente texto foi apresentada no IV Encontro Humanístico Multidisciplinar do III Congresso Latino-americano de Estudos Humanísticos Multidisciplinares, ocorrido entre os dias 27 e 29 de novembro de 2018, em Jaguarão/RS. E-mail: soniaschio@hotmail.com.

² Professora do Departamento e do PPG em Filosofia da UFPel. Coordenadora do GEHAR - Grupo de Estudos Hannah Arendt e componente do GT - ANPOF - Filosofia Política Contemporânea.

³ Por exemplo, na obra *Lições sobre a Filosofia de Kant*, Arendt, escreveu que "nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funciona fora da sociedade" (1993, p. 18).

⁴ O conceito de "pluralidade humana" provavelmente foi elaborado por Dante Alighieri (1265-1321) e exposto na obra *Da Monarquia* (1312-1313), na qual se pode ler: "Ora, tal potência não pode passar a ato, inteira e simultaneamente, mercê do indivíduo isolado [...]: carece da pluralidade existente no gênero humano: só por ela a potência intelectual se atualiza" (ALIGHIERI, 1973, p. 195). Na *Filosofia Política Contemporânea*, ele é amplamente utilizado

fa não é fácil porque cada ser humano é distinto, singular, único, irrepetível e insubstituível, o que, em Hannah Arendt (1906-1975), recebe a denominação de "condição humana da singularidade"⁵. Além disso, os interesses são diversos e, muitas vezes, divergentes ou opostos. Porém, o humano porta as características que tornam possível o convívio com os semelhantes: o falar, o ouvir, o retorquir, enfim, entender o outro e ser entendido por este e pelos demais que estão próximos⁶, dividindo o espaço no Planeta Terra⁷. Nesse contexto, o respeito substitui a "obrigação", enquanto imposição externa, pois nele parece ser prescindível a liberdade de escolha (motivação interna) e, assim, não havendo liberdade, torna-se um comando autoritário e uma obediência mecânica. Entretanto, o primeiro (o respeito) precisa ser melhor explicitado. O mesmo ocorre com os conceitos de amizade e de coragem, os quais, por receberem conotação política, carecem de demonstração, o que será realizado (brevemente, devido aos limites do texto) por meio do pensamento de autores da tradição, como Aristóteles (384-322 a.C.), Kant (1724-1804) e de Hannah Arendt. Adentra-se, assim, nos temas éticos (responsabilidade, convívio cosmopolita, hospitalidade), nos quais os pensadores serão relidos. As obras de Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS - 1785), a *Crítica da Faculdade do Juízo* (KU - 1790) e *À Paz Perpétua* (ZF - 1795), em especial,

por Hannah Arendt em suas obras, como *A Condição Humana* de 1958, significando que a Terra não é habitada pelo "homem", mas por homens no plural, por isso, na pluralidade (condição humana da pluralidade). E estes são distintos uns dos outros, singulares (condição humana da singularidade), mas dotados de humanidade, de razão e, por isso, capazes de viver em comunidades organizadas (política), com interesses comuns (viver no Planeta Terra, em conjunto, com a redução dos conflitos, entre outros objetivos compartilhados).

⁵ Com relação à condição humana (diferente da natureza humana), em Arendt, consulte-se a obra *A Condição Humana*, publicada pela primeira vez em 1958. A condição humana, segundo ela, é composta pela vida (satisfeita pelo Labor), pela mundanidade (tarefa do *Work*) e pela pluralidade, singularidade, natalidade, liberdade e igualdade (as quais ocorrem na *Action*).

⁶ Aristóteles afirma que: "l'homme est un animal politique (...) l'homme a une langage. [...] mais le langage existe en vue de manifester l'avantage et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste" (*Les Politiques*, I, 2, 9-16). Ou seja, os humanos utilizam a linguagem para se fazerem compreender pelos outros: eles não apenas manifestam algo, como fazem os demais animais, mas esclarecem esse algo, o explicam, o demonstram, o que os gestos e os balbucios não conseguem expor. E com a comunicação, a violência pode ser reduzida, devido ao entendimento mútuo.

⁷ Kant, na obra *À Paz Perpétua* (1795), escreveu que a "superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se um aos outros" (KANT, ZF B 41, 1988, p. 137).

são importantes. Essa última contém os "assuntos políticos" aliados aos referentes ao humano (morais/éticos): à dignidade humana (concebendo-se o humano como "fim em si mesmo", exposto em GMS - 1785), demonstrando que essa "cultura" (a "*cultura animi*" de Cícero - 106-43 a.C.) necessita viger em detrimento da atual.

Para tanto, o Método de Abordagem que mais se adéqua à temática é o fenomenológico. Isso porque parte-se da realidade vivida, retomam-se os conceitos, suas demonstrações, permitindo vislumbrar, na teoria, as possibilidades de aplicação (prática - *práxis*). E isso é realizado sem esquecer ou contornar sua base (os problemas que motivaram a pesquisa e a reflexão, ou seja, os atuais). Em seguida, alguns filósofos ocidentais são revisitados para que as suas ponderações ampliem as possibilidades de compreensão. Por fim, mas sem expor "receitas" ou fórmulas, depreendem-se algumas soluções factíveis por pessoas reais, isto é, de "carne e osso", com história e interesses diversos e diferentes, mas que são humanas e que vivem nesse Planeta.

Alguns Conceitos Fundamentais

Um texto de filosofia política, mesmo que busque abordar um tema complexo como o proposto, não pode prescindir de explicar e de exemplificar os conceitos que utiliza. A filosofia, histórica e etimologicamente, isto é, enquanto amor ou amizade (*philia*) pelo saber (*sofia*), porta esse quesito de rigor como básico para que o leitor acompanhe o desenvolvimento do argumento proposto. E, após, que ele possa posicionar-se a partir da própria perspectiva, como Kant apregoou na obra *Resposta à Pergunta: o que é isso, o Esclarecimento?* (1784): o pensar por si mesmo, *Selbstdenken*. Ou seja, por meio do exercício da faculdade racional⁸ que possui e da responsabilidade disso oriunda. Nos termos dele:

⁸ Kant expõe esse conceito em vários momentos. Por exemplo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao tratar do agir humano: "As leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se deve deduzir" (GMS BA, 35, FMC, 2005, p. 46).

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! eis a palavra de ordem do Iluminismo⁹.

Em outros termos, a partir de uma determinada idade cronológica, cada ser humano pode assumir obrigações e exercer suas possibilidades (direitos). Para tanto, será preciso que utilize suas faculdades racionais, pense por si e de forma consequente (responsável). O mesmo é explicitado em outras obras, momento em que ele utilizou o termo "autonomia", como na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS - 1785):

Chamarei, pois a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia**.

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações¹⁰.

Pode-se citar, também, a *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU - 1790), na qual há a reiteração da reflexão sobre a possibilidade do autocomando superar a passividade.

pensar por si (...) é a máxima de pensar *livre de preconceito* <Vorurteil> [...] é a máxima de uma razão jamais *passiva*. A propensão a esta, por conseguinte, a heteronomia da razão, chama-se *preconceito*, e o maior de todos eles é o de representar-se a natureza como não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é, a superstição. *Libertação da superstição chama-se Esclarecimento*¹¹.

⁹ KANT, WA, A 481 [1988, p. 11]. Grifos do autor.

¹⁰ KANT, GMS, BA 74, FMC, 1988, p. 75. Negritos do autor.

¹¹ KANT, KU, § 40 158, 1993, p. 140s. Grifos do autor. E ele explicou nos seguintes termos "Vê-se logo que o Esclarecimento <Aufklärung> na verdade in thesi é fácil, in hypothesis porém é uma coisa difícil e lentamente realizável" (KANT, nota 155 [1993, p. 141, rodapé). As-

Nessa perspectiva, os conceitos a serem expostos brevemente são: interculturalismo, respeito, amizade, coragem e política para, de certa forma, embasar a segunda parte da exposição, qual seja, a sobre a ética: responsabilidade, cosmopolitismo, hospitalidade, "fim em si mesmo". O termo cultura será apresentado a partir da "*cultura animi*" de Cícero, no ensejo de vislumbrar que o humano pode solucionar os problemas que ele engendrou, mas que para tanto precisa "pensar alargado"¹², isto é, saindo de uma posição individualista e subjetivista.

a) O interculturalismo é entendido a partir da perspectiva de Damázio¹³, que o considera uma proposta que pretende superar o multiculturalismo. Nesse sentido, este último pode ser considerado como enfatizando "a importância do pertencimento cultural e da necessidade de que o Estado busque preservar e estimular os vínculos entre os indivíduos e seus grupos culturais"¹⁴. E mais, segundo Hall, "o termo 'multiculturalismo' é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais"¹⁵. Essa proposta não é unitária, possuindo limites e possibilidades, mas que se mostra insuficiente diante da realidade.

Em outros termos, há a premência de considerar, pensar e de atuar com relação às diferenças manifestadas pelos seres humanos, que, por serem humanos são dignos, mas que não expõem isso de forma homogênea, como os regimes de governo autoritários ou totalitários buscaram impor, e que ainda ocorre em alguns locais do Planeta¹⁶. O intercultural-

sim, ele reiterou o exposto em WA.

¹² KANT, Crítica da Faculdade de Julgar, § 40, 1790.

¹³ 2008, p. 63.

¹⁴ DAMÁZIO, 2008, p. 68.

¹⁵ DAMÁZIO, 2008, p. 70.

¹⁶ Arendt, por exemplo, diferencia os governos ditatoriais e autoritários dos totalitários: "O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras: a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos "teóricos", porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir" (2004, p. 343). Em outros termos, Os governantes totalitários pretendem comandar o humano de maneira integral ("domínio total"), invadindo a vida privada das pessoas, com espiões (amigos, filhos, vizinhos, colegas de trabalho, entre outros), com a mentira política (SCHIO, 2012, p. 40s; 208ss), a propaganda (Idem, 2012, p. 45, por

lismo, então, "visa à superação do horizonte da tolerância e das diferenças culturais e a transformação das culturas por processos de interação"¹⁷. Em outros termos, ainda explica Damázio, o interculturalismo "alude a um tipo de sociedade em que as comunidades étnicas, os grupos sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam uma mútua compreensão e valorização"¹⁸.

b) O respeito¹⁹ é o reconhecimento da dignidade da pessoa (e não de coisas), começando por si próprio, e demonstrando por meio de atitudes em conformidade, isto é, que resguardam o ser humano. Demócrito (460-370 a.C.), o "atomista" Pré-Socrático, foi o primeiro a transformar o respeito em princípio da Ética. Protágoras (? -411 a.C.), o Sofista, elaborou um mito²⁰ sobre o respeito, devido a sua importância. O respeito, junto à

exemplo) etc. enquanto que nas ditaduras e autoritarismos alguns direitos civis são mantidos, como a "inviolabilidade do lar" (Por exemplo, na Constituição Federal de 1988, este direito está previsto no inciso XI, do seu artigo 5º: "Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XI - a casa é asilo inviolável do indivíduo, ninguém nela podendo penetrar sem consentimento do morador, salvo em caso de flagrante delito ou desastre, ou para prestar socorro, ou, durante o dia, por determinação judicial; (Vide Lei nº 13.105, de 2015).

¹⁷ DAMÁZIO, 2008, p. 76.

¹⁸ 2008, p. 77.

¹⁹ "A palavra respeito vem do «latim respectus,ūs, "ação de olhar para trás; consideração, respeito, atenção, conta; asilo, acolhida, refúgio" (Dicionário Eletrônico Houaiss)." <https://ciberdividas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/a-etimologia-da-palavra-respeito/23418>. Acesso em 29/04/2019. No Dicionário Kant, o respeito é *Achtung*, traduzido normalmente por atenção: a atenção devida a si e ao outro porque há dignidade (CAYGILL, 2000, p. 281).

²⁰ O mito de Prometeu e Epimeteu: o primeiro possuía o dom da antevisão. O segundo, o dom da visão retrospectiva. Um olha para o futuro, e o outro, para o passado. O primeiro, muito sábio, inteligente e zeloso, o segundo, afobado, inconsequente, incauto. Os deuses deram aos irmãos a tarefa de criar os seres vivos na Terra.

Prometeu criou os seres vivos com muito cuidado a partir de argila, e a deusa Atena deu a eles o sopro de vida. Epimeteu ficou com a responsabilidade de conceder um dom específico a cada animal. Os animais pegaram a senha, ficaram numa fila, e Epimeteu foi distribuindo as habilidades: garras, velocidade, casca dura, poder de voar etc. O ser humano foi o último da fila, e quando chegou a sua vez, Epimeteu tinha distribuído todas as habilidades. Assim, o ser humano não tem garras afiadas, dentes esmagadores, velocidade arrasadora, veneno, enfim, nada especial. Prometeu apiedou-se deste indefeso ser, buscou fornecer-lhes alguma habilidade. Tornou-os eretos como os deuses. E, além disso, roubou o fogo dos deuses para dar-lhes. O fogo permitiu que os humanos se protegessem do frio, forjassem armas, cozinhassem alimentos, ajudando a sua evolução: caçador coletor, depois um agricultor, ferreiro, artesão. Disponível em <https://ideiasesquecidas.com/2017/12/31/%E2%80%8Bprometeu-e-epimeteu/>.

justiça, é necessário para ordenar o grupo humano. Aristóteles (384-322 a.C.) colocou o respeito nas emoções, e não na virtude. Kant, para citar apenas alguns pensadores da tradição, entendeu o respeito como sendo um sentimento (mas não um sentimentalismo, como muito se faz atualmente), explica Abbagnano²¹. Conforme Kant:

Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero [isto é, recebido, pois] que se podem reportar à inclinação ou ao medo. [...] Respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem a intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e da consciência dessa determinação é que se chama *respeito*. [...] O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. [...] Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão etc.), da qual essa pessoa dá o exemplo²².

Antes de prosseguir, algumas considerações complementares sobre o exposto acima são necessárias. A primeira refere-se ao termo "sentimento". Em Kant, ele movimenta o espírito (ânimo), porém sem qualquer interesse ou utilidade. Em outros termos, e essa é a segunda observação, a vontade deve respeitar (aqui com o sentido de "obedecer") os comandos da razão por motivos internos, qual seja, o de não causar prejuízo a ela, nesse momento denominado por ele de "amor-próprio". O descumprimento causa à razão uma desorganização, posto que ela segue o princípio da não contradição. Assim, pode-se afirmar que a segunda formulação do imperativo categórico que assevera "*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como*

Acesso em 29/04/2019.

Em outros termos, Prometeu dedicou atenção ao humano, pois ele ficara em desvantagem, desprotegido. Outramente exposto, ele demonstrou consideração pelos homens.

²¹ 2000, p. 854s.

²² GMS, BA 16-17 nota, 2005, p. 32, Grifos do autor.

fim e nunca simplesmente como meio"²³ está em conformidade com o respeito proposto por ele. Por fim, o exemplo (a "validade exemplar") é fundamental, em Kant, pois ele pode fornecer o universal no juízo reflexivo: "Porém, se só [*blots*] o particular for dado, para o qual ela [isto é, a faculdade do juízo] deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*"²⁴. Ou seja, um particular contém algo de universal, que pode se tornar a premissa geral do juízo. Por exemplo, a capacidade de refletir de Sócrates; a resistência não violenta de Gandhi. E isso é possível para qualquer ser humano.

c) A amizade pode ser entendida como pertencendo ao mundo privado da pessoa, isto é, da intimidade, com seus assuntos relativos à subjetividade e não públicos. Aristóteles o explanou na *Ética Nicomaquéia* (VIII, 1): "A amizade é uma virtude, ou ao menos ela acompanha a virtude. No mais, ela é absolutamente indispensável à vida: sem amigos, ninguém gostaria de viver, mesmo estando pleno de outros bens"²⁵. Mas, também como elemento que vincula as pessoas, que as torna mais complacentes com as opiniões e formas de ser dos outros. Ou nos termos dele, "todas [as relações] são obra da amizade, pois a amizade é a escolha refletida de viver junto. A finalidade de uma cidade [*polis*] é, então, a vida feliz, então, as [relações] em questão visam a [este] fim"²⁶. Antes de tal conclusão, Aristóteles avalia as possíveis causas da constituição de uma *polis* (entendida como a comunidade que permite uma vida perfeita e autossuficiente) pela utilidade desta, pela segurança que ela pode fornecer aos habitantes etc., mas conclui que uma vida autêntica, em uma comunidade, apenas é possível pela amizade. Isso porque ela reforça o respeito, aceita o ser e o manifestar-se do diferente que o outro é, mas que não é estranho, desconhecido (*xenós*), ou que causa medo, e por isso é possível dialogar, convi-

²³ KANT, GMS, BA 66-67, 2005, p. 69. Grifos do autor.

²⁴ KANT, KU, XV, 1993, p. 23. Grifo do autor.

²⁵ "For Friendship is a virtue, or involves virtue; and also it is one of the most indispensable requirements of live. For no one would choose to live without friends, but possessing all others good things".

²⁶ <<Or toutes ces <relations> sont l'oeuvre de l'amitié, car l'amitié c'est le choix réfléchi de vivre ensemble. La fin d'une cité c'est donc la vie heureuse, alors que les <relations> en questions sont en vue de <cette> fin>> (ARISTÓTELES, III, 9 13 38-40).

ver e até hospedar. Nos termos de Caygill,

a amizade era central para a filosofia teórica e prática grega e romana, onde o seu significado ia do contraste metafísico de Empédocles entre amizade e conflito até o elogio da amizade por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e a concepção estoica romana de amizade para a raça humana. Na filosofia cristã está em plano secundário em relação às reflexões sobre o amor, mas volta a assumir, com Kant, um importante lugar na ética²⁷.

Na amizade, então, o diálogo entre os amigos torna-se imprescindível: nele há a interação por meio da razão (*lógos*), gerando conhecimento, empatia²⁸ e confiança sobre o outro: quem ele é, o que pensa e o que faz (se ele se contradiz ou não, por exemplo). Falar e ouvir, aparecer para os outros e ser visto, concordar e discordar, modular a voz e os gestos buscando ser compreendido e agradável são essenciais em uma amizade e no convívio entre os humanos. Para que haja uma convivência menos conflituosa, por exemplo, é necessário flexibilizar as opiniões (as *doxas*, as verdades subjetivas que cada um possui) com o objetivo de obter consensos, mesmo que temporários, para as questões mais emergentes, como aquelas que compõem a política²⁹.

d) A coragem é a capacidade de vencer o medo, que protege a vida, sem ser covardia ou temeridade. Para Aristóteles, a covardia é o excesso de zelo pela vida biológica, enquanto que a temeridade é o oposto, isto é, a falta de cuidado e de valorização a ela. Além disso, ele escreveu que a coragem é uma virtude necessária, pois, por meio dela, se mantém a liberdade, se evitam os extremos (excessos). Exposto outramente, ele a tornou

²⁷ 2000, p.16.

²⁸ O termo "empatia tem origem grega: "*empathia*", que significava "paixão", a empatia pressupõe uma comunicação afetiva com outra pessoa e é um dos fundamentos da identificação e compreensão psicológica de outros indivíduos." (Google. Grifo deles.) A "empatia envolve três componentes: afetivo, cognitivo e reguladores de emoções." Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Empatia>. Acesso em 29/04/2019.

²⁹ Arendt, por exemplo, expõe tal aceção em *Homens em Tempos Sombrios*, no artigo sobre Lessing (1991a, p. 11-43).

uma virtude política, necessária à vida em grupo. Atualmente, embora nem sempre publicizados, há atos corajosos, pois ainda há pessoas que colocam a vida em risco em prol de outros: os bombeiros, por exemplo. Entretanto, ela perdeu a conotação política, isto é, enquanto imprescindível para a manutenção do espaço público e político, do encontro entre as pessoas para tratar de assuntos de interesses comuns. É preciso arriscar-se, muitas vezes, para demonstrar o descontentamento, para exigir as alterações que se façam necessárias, para manter a cidadania, a possibilidade de participar do mundo público e expor as opiniões, as carências, as sugestões ou as reclamações. É preciso estar ciente que as ações geram consequências, e estas nem sempre são as esperadas. Por isso, a coragem se faz necessária na vida humana, e na política, em especial.

e) A política, segundo Arendt, é a maneira humana de buscar resolver os conflitos e organizar a vida em grupo³⁰. Em outros termos, tentar resolver as querelas por meio da argumentação e não da violência ou da coerção. Quando uma pessoa é considerada capaz, isto é, apta ao convívio, ela é entendida como igual (enquanto humana, ser racional, capaz de escolher e de agir, responsabilizando-se), o que é garantido juridicamente (por exemplo, pela *Constituição Federal de 1988*). Assim, cada humano é respeitado, e suas opiniões são valorizadas.

A vida política ocorre na esfera público-política, na qual são discutidos e resolvidos (mesmo que parcial e temporariamente) os problemas de interesse comum. A representatividade, nessa proposta, seria substituída pela participação direta, tema para aprofundar por meio de leituras, discussões, reflexões. Entretanto, é indispensável lembrar que se a esfera público-política não for mantida ativa, existente, a vida privada, da família, da educação, religião ou trabalho, não serão poupadas, como os totalitarismos nazista e stalinista o atestaram (e que são os exemplos a serem evitados, tanto no presente quanto no futuro).

A partir do exposto, pode-se perceber que Arendt elaborou uma concepção própria de política, na qual há as esferas privada (da família, religião etc.), a pré-política (trabalho e escola) e público-política. A esfera do

³⁰ *Apud* Schio, 2012.

social surgiu na modernidade (séc. XVII), e de seu desdobramento surgiu a "sociedade da massa" (séc. XX), na qual ocorreram os totalitarismos, objeto de estudo da autora, e presente em suas obras, como *Origens do Totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), que são as mais conhecidas.

f) A ética é distinta da moral. A ética reflete sobre a moral. A moral é composta por um conjunto de regras, hábitos, leis que são impostos por grupos sociais, desde a família, a escola, a religião até o Estado. Nesse sentido, ela é histórica, mutável, pois relaciona-se com o modo como um grupo vive (nível do *ser*): ela é imposta ao indivíduo e o pune quando este a desobedece. Em outros termos, ela é externa à pessoa. A ética busca ser imutável e a-histórica (relacionada ao *dever-ser*). Dos três pilares éticos mais conhecidos no mundo ocidental: a ética teleológica de Aristóteles, a ética deontológica de Kant e a ética utilitarista de Stuart Mill, a abordagem Kantiana será explicitada (abaixo).

g) A responsabilidade relaciona-se ao termo "resposta", isto é, ao como cada um responde pelos atos praticados. Kant, nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788), expôs sua concepção de ética. Brevemente, a ética kantiana baseia-se na racionalidade humana, por meio da qual qualquer um pode escolher a ação a ser engendrada porque tem uma vontade livre, pois segue os ditames da razão. E a razão comanda por meio de um imperativo, o do dever (Ética Deontológica, isto é, de princípios). Kant formulou-a da seguinte forma: "*Age apenas segundo uma máxima tal [isto é, a ação individual] que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*"³¹ e os explicita, desdobrando-o em outras formulações, na mesma obra, qual seja, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Em outros termos, o que a pessoa faz pode ser realizado por qualquer outro ser humano, ou seja, ser universalizado, sem espaço para mentir para si mesmo ou para os outros, sem que o fundamento racional seja corrompido. E é nessa perspectiva que a pessoa humana porta dignidade, não podendo ser utilizada como "meio" ou como instrumento, porque ela tem dignidade e não preço: cada ser humano

³¹ GMS, BA 53, 2005, p. 59. Grifos do autor.

é um "fim em si mesmo"³².

Pode-se afirmar, então que, segundo Kant, para alguém não ser responsabilizado por seus atos ele deve ser considerado como inapto, "menor", ou sem a capacidade de utilizar-se do próprio entendimento (*Resposta à pergunta: o que isso, o Esclarecimento?*). Se assim ocorrer, outra pessoa deverá responsabilizar-se por ela, como ocorre com as crianças e os dementes, por exemplo.

h) O cosmopolitismo. Diferentemente do que é comumente exposto, e que uma leitura cuidadosa d'*À Paz Perpétua* rapidamente dissolve, é a de que Kant era eurocêntrico, termo que não existia na época dele. Ele escreveu que as atitudes dos europeus enquanto "comerciantes, causava assombro a injustiça que eles revelavam na *visita* a países e povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a *conquista* dos mesmos"³³. Isso porque "a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário [...] num direito público da humanidade em geral"³⁴. E isso baseia-se no fato de que "a natureza providenciou que os homens possam viver sobre a Terra, quis igualmente e de modo despótico que eles *tenham* de viver, inclusive contra sua inclinação"³⁵, escreveu Kant. Segundo ele, mesmo que uma pessoa prefira viver sozinha, longe das outras, ela precisará, em alguns momentos, contrariar essa propensão e relacionar-se com os outros, afinal a Terra é um Planeta finito, avizinjado seus moradores.

i) A hospitalidade, (em continuidade ao item anterior), segundo Kant e os ensinamentos imemoriais³⁶, significa que cada habitante da Ter-

³² KANT, GMS, BA 77, 2005, p. 77.

³³ KANT, ZF B 42, 1988, p. 138. Grifos do autor.

³⁴ ZF B 46, 1988, p. 140.

³⁵ ZF B 55, 56, 1988, p. 144. Grifo do autor.

³⁶ Mesmo com ressalvas, a Wikipédia pode ser útil ao explicar, resumida e prontamente, o termo: "*Hospitium* (grego: *ξενία*) é o antigo conceito greco-romano de hospitalidade como um direito divino de todos os hóspedes [estrangeiros, desconhecidos] e um dever divino do hospedeiro. Na Idade Média, o termo foi estendido, através da Europa, para se referir ao edifício ou complexo de edifícios ligados a um mosteiro, onde os peregrinos e outros convidados menores poderiam encontrar hospitalidade, incluindo dormitório (alojamentos)". Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Hospitium>. Acesso em 15/01/2019.

ra pode "passar" por ela sem impedimentos, desde que se comporte convenientemente. Em termos kantianos, a

hospitalidade significa o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude de sua vinda em território de outro. Esse pode rejeitar o estrangeiro se isso puder ocorrer sem a ruína dele, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não deve confrontar com hostilidade [...] um *direito de visita* que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra [...] mas devem finalmente suportar-se um aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra³⁷.

Entretanto, cabe salientar, em Kant também está explicitado o "direito de asilo", tema incontornável no momento em que as migrações no Planeta avolumam-se e carecem de soluções³⁸.

A Ética e o Humano

As tentativas de superar as diferenças (étnicas, religiosas, econômicas etc.) tem se seguido, como os termos "multiculturalismo" e "interculturalismo" o demonstram. Entretanto, forçar o convívio não é suficiente, nem profícuo: apenas colocando-se pessoas em um mesmo espaço físico, as interações não ocorrem, as diferenças não se dissolvem. Não é suficiente que elas tenham pautas comuns, ou que se tolerem ou se sintam obrigados, por exemplo. É preciso mais do que isso: é necessário que queiram entender-se. Existem, então, pré-condições: um tratamento adequado (digno - com respeito à dignidade humana dos diferentes envolvidos), igualdade de condições de fala, de visibilidade, entre outros. Essas condições prévias permitem que ocorra o respeito mútuo.

Além disso, somente com uma situação de liberdade pode surgir a amizade. É preciso que as partes estejam motivadas para o diálogo, para o

³⁷ KANT, ZF B 40-41, 1988, p. 137. Grifos do autor.

³⁸ SCHIO, 2016.

convívio. E isso ocorre quando os assuntos em comum, que tratam de temas de interesse humano, como eliminação das guerras, da miséria, a despoluição do ar, da água etc. puderem ser tratados sem que interesses de grupos (como os econômicos, por exemplo) suplantem as necessidades mínimas para a sobrevivência do Planeta e de seus habitantes (os seres vivos e não vivos): a ética deve prevalecer sobre a moral.

Quando há o conhecimento sobre um tema, torna-se mais fácil valorizar aquilo que é conhecido. O humano, com sua História, seus erros e acertos, a geografia, a literatura, as diferentes línguas, a flora, a fauna, entre muito outros objetos cognoscíveis, aprimoram o humano, tornando-o mais sensível, flexível ou compreensivo. Cada ser senciente, isto é, capaz de sentir, porta dignidade. O humano, em especificamente, propende a perguntar, a duvidar, enfim, a querer conhecer. Quando mais o fizer, mais apto estará para o convívio com os outros, pois percebe que é um *zoom politikon*, um ser político, que fala, que precisa dos outros para manter a vida da mente, a sanidade, a própria identidade.

Como o ser humano é racional e livre, ele pode fazer escolhas: pelo egoísmo, medo, concorrência, típicos da sociedade da massa, ou pela humanidade, com atitudes éticas (com base na denominada de ética da responsabilidade pelo mundo, teorizadas por Arendt [*amor mundi*, o amor pelo mundo em que se vive] e Hans Jonas - 1903-1993)³⁹, com sentimentos pelo humano porque é humano, e não pelo *status*, situação econômica, profissional ou outra. Em outros termos, a pergunta precisa ser outra, e as respostas certamente serão várias e inéditas. A pergunta poderia ser: "O que um ser humano deseja para si?"; "os outros são importantes para a minha felicidade ou bem estar?"; "Eu estou feliz com o que penso e faço, atualmente?".

Como não há "receitas" a serem expostas para que se obtenha os resultados almejados, sem tropeços ou contratemplos, mas que, em contrapartida o futuro ainda é uma promessa, pois ele ainda não está determinado, podendo ser elaborado pelas ações humanas, pode-se afirmar que há esperança. E isso depende de cada um, não apenas de governos. Esperar

³⁹ Consulte-se o artigo *A Ética da Responsabilidade em Arendt e Jonas* (SCHIO, 2010, p. 157-174).

que as soluções "venham de cima" é como alguém em situação de menoridade esperar as ordens do tutor. E as intenções e os interesses desse não são obrigatoriamente boas e corretas para com o dependente. Em outros termos, cada um precisa assumir-se como agente, como livre, capaz, isto é, tornar-se autônomo.

É importante lembrar (e sempre relembrar) que o humano porta muitas possibilidades. E estas demandam que ele esteja situado, isto é, que tenha um corpo, uma história. E também estar ciente que cada um tem interesses diversos e muitas vezes conflitantes. As decisões, entretanto, e a responsabilidade delas decorrentes, não são transferíveis ao Estado, aos partidos políticos ou a grupos religiosos (ou outros), os quais podem comandar, punir etc., mas o humano, como os sobreviventes do genocídio nazista demonstraram, pode sobreviver e contar histórias, exemplificar com suas vidas o que não pode ser aceito ou feito ou sofrido.

Antes de finalizar, é preciso tratar da "cultura", a qual, por receber diversas conotações, pode gerar diversos entendimentos e muitos desentendimentos. Ela poderá ser abordada a partir da concepção ciceroniana de "*cultura animi*": como o solo precisa ser cuidado, cultivado, para gerar frutos de qualidade, o espírito (ou alma, ânimo ou mente, considerados sinônimos nesse momento) também precisa receber atenção. E essa deve ser integral, como os gregos o demonstraram (a *Paideia*). Cultivar o espírito não significa descuidar o corpo, mas cuidar dele como um todo, um conjunto, por meio de exercícios físicos e mentais, com boas companhias vivas e mortas (os escritores, filósofos, matemáticos, por exemplo), visando a aperfeiçoar o ser, torná-lo melhor, mais apto, aproveitando o potencial humano de sentir, lembrar, conhecer, fazer e escolher, imprescindíveis para a ética e para a política.

Considerações Finais

Mesmo que não haja consenso, somente um projeto político, não moral, nem ético, nem bioético ou outro, pode gerar propostas que alterem a atual situação de degradação humana e do entorno. Em outros termos, na

elaboração de um projeto autenticamente político será necessário que os envolvidos se comprometam com o que for acordado. E isso significa que as possíveis soluções precisam surgir da base, ou seja, da comunidade humana, não do topo. Ser horizontal e não vertical, para surtir efeito. Em outros termos, os compromissos, para serem cumpridos, precisam fundar-se nas promessas recíprocas feitas por pessoas vivas para pessoas reais, existentes, com nomes, endereços. Devem ser motivadas por amizade que seja política, pela coragem de agir com o objetivo de que o mundo seja melhor não apenas para si e para os que estão próximos ou que são amados, mas que favoreçam a todos, incluindo os distantes e os ainda não nascidos.

Cada ser humano precisa lembrar que o futuro depende do legado que ele deixará, não somente as riquezas para os filhos, mas os próprios filhos, seres humanos autônomos ou não, cultos ou não, e um entorno poluído, desgastado, com as reservas de água contaminadas, animais extintos, por exemplo. É preciso "pensar alargado"⁴⁰, colocando-se no lugar do outro, dos outros (isto é, no plural), no presente e no futuro. Não apresenta resultados profícuos a afirmação de que "alguém precisa fazer", pois alguém, nesse momento, é ninguém. Ou seja, o que deveria ser de todos, não cabe a ninguém, e cada um se apropria como se fosse uma ave de rapina, que não sabe os resultados disso, e não se importa com o que sucederá. Isso porque, afinal, no conjunto de ninguém, alguém é supérfluo, o que é preciso evitar. E cada um deve tomar isso como tarefa que lhe cabe, mas a ser cumprida em conjunto com os outros.

⁴⁰ KANT, KU § 40, segunda máxima do "entendimento saudável" - *Gesund Verstand*.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- ALIGHIERI, D; et al. *Monarquia; Seleção de textos* (Col. Os Pensadores). São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 191-232.
- ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo – antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.
- _____. *A Condição Humana*. 5 ed. rev. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa, Relógio D'Água, 1991a.
- _____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTOTLE. *Les Politiques*. Paris, GF Flammarion, 1993.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- BOYANCÉ, P. *Études Sur l'Humanisme Cicéronian*, Bruxelles, Latomus, 1970.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.
- CONSTITUIÇÃO FEDERAL de 1988. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988.html>. Acesso em 28 Abr. 2019.
- DAMÁZIO, E. Multiculturalismo Versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito, in *Desenvolvimento em Questão*, n. 12, p. 63-86, 2008.
- HANS, J. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a Civilização Tecnológica*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2017.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: que é o iluminismo? in *À Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 1988, p. 11-19.
- _____. *À Paz Perpétua*, in *À Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 1988, p. 119-173.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa, Edições 70, 1991.
- SCHIO, S. *Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)*, Porto Alegre, UFRGS, 2008.
- _____. *A Ética da Responsabilidade em Arendt e Jonas*, in *Dissertatio*, v. 32, 2010, p. 157-174.
- _____. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Porto Alegre, Clarinete, 2012.
- _____. Kant e Arendt: os refugiados e o cosmopolitismo, in ARALDI, C; VALEIRÃO, K (Orgs.). *Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Pelotas, NEPFil online, p. 241-252, 2016. Disponível em <wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2019/02/2-os-herdeiros-de-nietzsche.pdf>.

ELOGIO DA POBREZA E CRÍTICA AO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Daniel Arruda Nascimento¹

O que queremos dizer com *elogio da pobreza*, essas palavras que ecoam como um desafio no título (e nos causam certo estranhamento, visto que não se elogia o que causa sofrimento humano)? Em *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista*, Giorgio Agamben retorna sobre o conceito de pobreza para repensar o problema da pobreza sob uma perspectiva filosófica². Mais uma vez, o autor achou por bem retomar um tema que lhe havia sido muito caro na última fase do seu projeto filosófico, um tema que, a rigor, ficou sem um fechamento adequado (certamente, ao menos aquém de suas potencialidades), e aberto ao desenvolvimento futuro, por ele ou por outros. Três são as suas referências basilares: Francisco de Assis (ou melhor, a experiência comunitária dos frades franciscanos na sua origem), Martin Heidegger e Walter Benjamin, o que não constitui uma novidade no seu percurso filosófico produtivo³. Escolhendo um caminho diverso de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, no qual o que importava era definir uma vida fora da esfera do direito, um paradigma para nos auxiliar na desativação dos dispositivos do edifício jurídico, para torná-los inoperantes, o filósofo pretende agora com uma breve lição colocar em questão a própria ordem do direito enquanto ordem fundada

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

² AGAMBEN, 2017, pp. 55 e 59.

³ Em uma entrevista concedida a Antonio Gnoli registrada no *L'Amanacco dei Libri de La Repubblica* sobre a publicação de *La potenza del pensiero*, nosso filósofo de referência revela que descobriu Benjamin e Heidegger no início dos anos sessenta, mais ou menos simultaneamente, tendo os dois autores se tornado determinantes para ele. Em tom de gracejo, ele assim reflete retrospectivamente: “talvez Benjamin tenha sido o antídoto que me salvou de Heidegger e Heidegger, de alguma maneira, aquele que me impediu de perder-me em Benjamin” (AGAMBEN, 2005).

na possibilidade de apropriação das coisas, definindo a pobreza como a relação com um inapropriável⁴. Assim fazendo, podemos acrescentar, temos acesso a um potente elogio da pobreza, na medida em que sua definição soa como um convite, um aceno à possibilidade de cancelar a apropriabilidade das coisas e do mundo pelo homem. Mas, por outro lado, sua definição, uma vez que pretende se apresentar em uma escala superior, talvez em um exercício de correção ou síntese do universo teórico que antes expõe argumentativamente, corra o risco de cair na malha fina da insuficiência, do mesmo modo como, segundo ele mesmo, haviam caídos os conceitos propostos por Heidegger⁵. Não se pode negligenciar os sentidos que a palavra pobreza suscitam ao longo de sua história, nem penso ser possível encontrar um único conceito para a palavra. A melhor interpretação para a assertiva do filósofo italiano será então aquela que consegue conjugá-la com a sua crítica do capitalismo enquanto religião. O livro *Creazione e anarchia*, que registra um curso de cinco lições ministrado na Accademia di Architettura di Mendrisio entre outubro de 2012 e abril de 2013, reunido em torno de conceitos motivadores (a partir de obra de arte e criação), traz dois capítulos que nos interessam particularmente: o terceiro e o quinto, cuja reflexão coloca em pauta o advento da religião capitalista e as suas implicações para a vida humana.

Tradicionalmente, referimo-nos à pobreza quando queremos identificar um estado social ou quando fazemos alusão a um estado de espírito, quase sempre com o selo da negatividade. Seria pouco provável encontrar alguém que considere um fato positivo termos hoje milhões de pessoas no planeta abaixo da linha de pobreza, ou de miséria. Mesmo aqueles que são apaixonados pelas suas posses e pelo seu conforto não o fariam. A pobreza material é sempre um mal, solucionável para alguns, inevitável para outros, a depender da visão de mundo ou do posicionamento político a que se filie o observador. De modo semelhante, a pobreza espiritual costuma ser mencionada como um estado interior de penúria, de ausência de elementos muitas vezes essenciais para a sua constituição, o que vale para

⁴ AGAMBEN, 2017, pp. 68s.

⁵ AGAMBEN, 2017, p. 66.

peçoas, mas também para coisas. Uma pessoa é espiritualmente pobre quando lhe falta inteligência ou virtudes que consideramos relevantes. Um trabalho acadêmico é pobre quando lhe faltam qualidades valorizadas no meio acadêmico, tais como uma escrita adequada, densidade cultural ou referências pertinentes. Todavia, durante a longa história da pobreza, não foram poucos os que deram a ambos os sentidos da positividade. Duas peças teatrais de Aristófanes, *Pluto ou um Deus chamado dinheiro* e *As aves*, elogiam tanto a pobreza material quanto a espiritual⁶. Sêneca mostra diversas vezes nas suas *Cartas a Lucílio* que a pobreza e a simplicidade são favoráveis à liberdade estoica⁷. A tradição cristã, inaugurada pela experiência da vida de Jesus, tem muitos exemplos desde o seu nascedouro: com o início da era cristã, tanto a pobreza exterior quanto a pobreza em espírito, interior, passam a ser um ideal a se perseguir⁸. Bernardo de Claraval exorta que o homem que tem muitas coisas não consegue se mover, quem carrega coisas demais transporta muito peso, está preso a essa bagagem pesada e não consegue correr. Nessa metáfora, é preciso sacudir de cima de si todas essas tralhas e abraçar também a pobreza espiritual, lutar nu com o diabo se for o seu desejo alcançar a abundância das bem-aventuranças⁹. O elogio à pobreza tem longa data.

Para ficar nos ares do exemplo favorito de Agamben, mas nas imediações de um opúsculo nunca mencionado por ele, convém observar como a pobreza se apresenta no *Sacrum Commervium* franciscano. O pequeno livro de 1227, de autoria incerta, mas certamente escrito por algum frade da primeira geração dos companheiros de Francisco de Assis, é uma narrativa cavalheiresca na qual o santo e alguns irmãos sobem um monte em busca da senhora Pobreza, que os recebe e os abençoa¹⁰. Pela leitura da narrativa podemos compreender o que significava ser pobre para aquele que recebeu o apelido de *poverello di Assisi*. Apenas um passar de olhos no

⁶ NASCIMENTO, 2018, p. 135.

⁷ SÊNeca, 20004, pp. 58, 345 e 666.

⁸ CANTALAMESSA, 1997, pp. 25 e 69.

⁹ CANTALAMESSA, 1997, p. 40.

¹⁰ Pobreza com letra maiúscula mesmo, personificada, personagem da narrativa, em tom cavalheiresco, como se fosse uma pessoa digna do máximo respeito.

prólogo já nos dá uma boa pista: a pobreza é uma virtude que ensina o caminho e prepara um lugar para Deus¹¹. Não é um fim em si mesmo, nem é a salvação em si. A pobreza tornar-se uma condição a ser alcançada por ser um caminho para um bem maior, é um propósito para a vida apenas na medida em que cria condições vantajosas para um caminho frutífero. Na narrativa, Francisco vai às ruas e praças da cidade pedir informações sobre onde encontrar a senhora Pobreza. Não encontrando quem lhe indicasse o seu paradeiro, conversa com dois velhos em uma planície nos arredores da cidade, que lhe direcionam para a subida de um monte. Convidando alguns companheiros, Francisco se põe a caminho e sobe a passos rápidos. Vendo-os subir com tanta facilidade, a senhora Pobreza admira-se de sua leveza, de seu vigor, de sua desenvoltura. Uma vez realizado o encontro, trava-se uma longa conversa na qual a senhora Pobreza conta a sua história, fala de suas decepções e de suas alegrias, ensina como uma professora, para, ao final, acompanhá-los a um banquete no lugar onde moravam, servindo-se apenas pão, água e ervas colhidas no mato. Muitas são as qualidades da senhora Pobreza, mas acima de tudo ela liberta, torna os homens livres, se encontra neles a apropriada disposição de ânimo. A companhia da senhora Pobreza faz os homens entrarem na dimensão da nudez humana, faz com que eles reconheçam o seu tamanho, ensina que o mundo é passageiro e a realizar a cada decisão um balanço das prioridades. Assim sendo, ela cria uma forma de vida¹². Ensina também a viver comunitariamente, anulando a competição entre os irmãos, fazendo crescer o espírito de confiança. Como se pode notar, nessa fonte e em outros primeiros escritos franciscanos, Francisco estava absolutamente convencido de que a pobreza material voluntária era o caminho a ser adotado para cumprir a sua vocação. Embora não desvalorizasse a pobreza em espírito, visto que ela seria uma consequência direta da pobreza material, esta última era um objetivo a ser atingido e era inegociável. Esposar a senhora Pobreza era escolher um modo de vida, para além de toda regra ou determinação legislativa. Talvez por isso, “é apenas com os

¹¹ FRANCISCO DE ASSIS, 2000, p. 1045.

¹² FRANCISCO DE ASSIS, 2000, p. 1077.

franciscanos que o sintagma *forma vitae* assume o caráter de um verdadeiro e próprio termo técnico na literatura monástica e a vida como tal se torna em todo sentido a questão decisiva”¹³.

De acordo com Giorgio Agamben, Martin Heidegger havia se ocupado com o conceito de pobreza, ao longo de seus cursos, ora como uma falta ou privação, ora como coragem ou independência, até chegar a uma ideia que recupera, ao fim, uma frase de Hölderlin inspirada no clássico versículo de Paulo: tornar-se pobre para tornar-se rico¹⁴. Em uma perspectiva ontológica, ser pobre é sentir a falta unicamente do que não é necessário. Pobreza seria não faltar nada, estar na superabundância do ser, que não necessita de nada. Conclusão que expressa uma *inversão dialética*, a conversão da necessidade material em superfluidade espiritual, a consideração de uma pobreza autêntica que é riqueza. Na linguagem que estamos utilizando, Heidegger estaria também elogiando a pobreza em espírito, que equivale à riqueza, ou se quisermos, a uma riqueza autêntica. Walter Benjamin, embora seja citado em passagem na qual a palavra *pobreza* não aparece, é cotejado por Agamben através de um fragmento que tem por objeto a categoria de justiça, definida como a condição de um bem que não pode ser possuído¹⁵. Um estado de mundo justo seria um estado de coisas que não pode ser apropriado, em que cada coisa expõe a sua inapropriabilidade. Daí a nova definição proposta pelo filósofo italiano: “a pobreza é a relação com um inapropriável; ser pobre significa: manter-se em relação com um bem inapropriável”¹⁶.

Definindo a pobreza nesses termos, o filósofo faz uma notória opção por um dos seus sentidos, deslocando à margem a referência à noção de pobreza interior, o que o aproxima do materialismo dialético de Benjamin. O caráter de inapropriabilidade não seria um atributo dos homens, mas provém do próprio bem¹⁷. A pobreza deve ser compreendida como uma espécie de relação com os bens, que não podem ser apropriados por uma

¹³ AGAMBEN, 2011, p. 120.

¹⁴ AGAMBEN, 2017, p. 65.

¹⁵ AGAMBEN, 2017, pp. 66s.

¹⁶ AGAMBEN, 2017, p. 68.

¹⁷ AGAMBEN, 2017, p. 67.

razão ontológica, o que, em última instância, evidencia a falha na ordem jurídica fundada na possibilidade de apropriar-se de bens e no direito à propriedade (como um direito fundamental). Que consequências poderíamos daí extrair? Do ponto de vista da exigência da revolução, essa leitura pode ser bastante inspiradora uma vez que demonstra a insensatez da manutenção da propriedade privada como um pilar do direito, bem como a inevitabilidade de sua abolição. A propriedade privada é uma ilusão, ou melhor, um embuste criado para se criar desigualdades e privilégios¹⁸. Pode sustentar ainda a crítica ao direito sob o qual se baseiam as constituições soberanas e o imperativo de se criar um novo direito. Do ponto de vista do atual cenário social segundo o qual gira o nosso planeta, todavia, o risco é universalizar a pobreza, neutralizando o escândalo da acumulação de riquezas em poucas mãos. Quando todos são pobres, ninguém é pobre. Bem entendido, o risco é romantizar demais a pobreza, uma vez que todos somos pobres, desviando o nosso olhar da urgência que é a distribuição de bens e recursos não apenas entre pessoas, mas também entre regiões e países.

O elogio da pobreza tem longa data, mas vida curta. Sempre curta face aos apelos da cultura do dinheiro e do crescimento dessa religião que chamamos de capitalismo, em que vencer toda a pobreza exterior é a principal meta e as disputas pelo poder e pelo prestígio minam qualquer aceção positiva da pobreza interior. O elogio da pobreza que aqui tem lugar não se refere a essa pobreza involuntária que reduz à fome, à miséria e à doença milhões de pessoas, mas à pobreza voluntária que faz rejeitar a cultura do dinheiro e do consumo, faz rejeitar a religião denominada capitalismo. Se não todo o seu sistema, visto que não escapamos das relações comerciais que nos enredam, ao menos a religiosidade do capitalismo. Mas com que pertinência chamamos o capitalismo de religião? O capita-

¹⁸ Vale recordar que no *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* de 1754, Jean-Jacques Rousseau exala toda a sua ironia ao afirmar que “o primeiro que, cercado um terreno, se lembrou de dizer, ‘isto me pertence’, e encontrou criaturas suficientemente simples para acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”. Alguém deveria ter gritado nesse momento: “guardai-vos de escutar este impostor!”. Tivemos, em outro lugar, a oportunidade de relacionar o seu texto a *Altissima povertà* de Giorgio Agamben (cf. NASCIMEN-TO, 2014, p. 47).

lismo é uma religião, escreve Walter Benjamin em 1921, uma religião que reúne basicamente três características principais: ela é puramente cultual, de um culto celebrado permanentemente, de um culto que culpabiliza. E conta ainda com um quarto traço: seu deus precisa ser ocultado¹⁹. Cito abaixo a passagem do pensador frankfurtiano que se tornou clássica.

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso²⁰.

Nessa seara, a pobreza é o maior pecado. De uma religião que se exaure no culto permanente só resta a culpa. Não há espaço para a expiação ou para o perdão, nunca se pode render homenagens suficientes ao deus escondido, absolutamente imanente, presente na mercadoria. O que se produz é uma pesada consciência de culpa que não consegue aliviar-se e lança mão de um culto incessante. Produz-se muito, trabalha-se muito, consome-se muito, investe-se muito. Surge uma doença do espírito própria da época capitalista, escreve Benjamin: as preocupações. Assola-nos uma condição tão sem saída que por isso mesmo aumenta-se o fardo da culpa²¹. O culto devora o nosso corpo e a nossa alma. E aqui vemos retinir um parágrafo enigmático de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, o primeiro livro da série que trouxe Agamben para o primeiro escalão da filosofia política contemporânea. O que foi dito sobre a *captura da vida no direito* cabe como uma luva para a captura da vida no sistema capitalista. A chave para a captura da vida na economia de mercado é a culpa, a culpa no sentido de estar-em-débito, “precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo do qual se é excluído ou que

¹⁹ BENJAMIN, 2013, pp. 21s.

²⁰ BENJAMIN, 2013, p. 21.

²¹ BENJAMIN, 2013, pp. 22ss.

não se pode assumir integralmente”²². Do mesmo modo como “a culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa”²³, a culpa se refere à pulgência do sistema capitalista e aos cânones de sua religiosidade. Estar em relação de captura com um sistema que permanentemente inclui para excluir gera a culpa da qual não conseguimos nos libertar. Parece que a profecia de Carl Schmitt no seu trabalho sobre a culpa de 1910 (*Über Schuld und Schuldarten: Eine terminologische Untersuchung*), de que a culpa corresponde a “uma verdadeira e própria ‘má vontade’ (*bösen Willen*), que consiste na ‘posição consciente de fins contrários àqueles do ordenamento jurídico”²⁴, encontra no mundo do pós-guerra uma segunda realização, após os impactos dos regimes totalitários do ocidente. Sendo que, desta vez, a sua realização não poderia ser mais universal.

Facinante é perceber que muito do que fora dito nas lições da maturidade de Ludwig Feuerbach, nas *Preleções sobre a essência da religião*, pode ser aplicado sem reservas ao capitalismo. Igualmente na religião do capitalismo, “o homem crê em deuses não só porque ele possui fantasias e sentimentos, mas também porque ele tem o instinto de ser feliz”²⁵. Sentimentos humanos e desejo de felicidade levam os homens a se colocarem sob a égide de seres superiores. Buscando a sua felicidade, o homem criou deuses para projetar-se em um ser feliz, tal como para explicar a sua incompletude e o seu sofrimento, a fim de ter alguma instância que pudesse sediar os seus desejos, servir-lhe de esperança. Compreendemos como o fenômeno religioso está entranhado no capitalismo. Trata-se de uma religião do desejo. Em muitas das frases de Feuerbach, a substituição de “cristianismo” ou “religião” por “capitalismo” é não apenas viável mas perfeitamente cabível. Por exemplo, na preleção que conclui a sequência, “o cristianismo estabeleceu como meta a realização dos desejos irrealizáveis do homem e exatamente por isso deixou de lado os desejos atingíveis

²² AGAMBEN, 1995, p. 32.

²³ AGAMBEN, 1995, p. 32.

²⁴ AGAMBEN, 1995, p. 33.

²⁵ FEUERBACH, 2009, p. 224.

do homem”²⁶. Lembremos que “no Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo”²⁷. “Por trás da fachada cristã, surgiu uma nova religião *secreta*, a ‘religião industrial’, que está enraizada na estrutura de caráter da sociedade moderna, mas não é reconhecida como ‘religião’”, escreve Erich Fromm²⁸. Não é difícil ver como as mercadorias são pequenos e poderosos deuses para o homem de consumo, como os consumidores depositam toda a sua confiança nesses objetos de adoração nas procissões e templos do nosso tempo.

Todo objeto não só pode, mas também é realmente adorado pelo homem como Deus ou, o que dá na mesma, de maneira religiosa. Esse estágio é chamado de *feticchismo*, quando o homem transforma em seus deuses, sem qualquer crítica nem distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam eles artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem²⁹.

Contudo, não alcançamos uma visão mais ampla do capitalismo como religião se restringirmos a nossa análise aos elementos mais elementares da religiosidade. De acordo com Giorgio Agamben, já no quinto capítulo de *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista*, o atestado da tese de Benjamin somente pode ser obtido na referência ao crédito, à fé concreta sempre revigorada daquele que crê. Será o crédito o máximo regulador dessa religião que só fez crescer durante o século vinte e atinge o seu ápice neste novo milênio. Em manifestações anteriores à publicação do livro, o filósofo italiano já havia se referido ao fato. Enquanto se preparava para o curso de inverno de 2012 que dá origem ao livro, ele escreve em fevereiro para o jornal *La Repubblica* sobre o significado da palavra fé, salientando que não significa nada mais que o crédito que gozamos junto de Deus e que a palavra de Deus goza em nós, ou ainda, o crédito que depositamos no momento em que cremos³⁰. Já em agosto, em entre-

²⁶ FEUERBACH, 2009, p. 312.

²⁷ BENJAMIN, 2013, p. 23.

²⁸ 2014, p. 146, grifo do original.

²⁹ FEUERBACH, 2009, p. 202, grifo do original.

³⁰ AGAMBEN, 2012, p. 34.

vista na Sicília, ele acrescenta que “Deus não está morto, ele se tornou dinheiro”³¹, sublinhando que no momento em que o capitalismo se torna a religião mais feroz, implacável e irracional, onde o banco toma o lugar da igreja, a fé se traduz na confiança que o nosso tempo deposita em si mesmo.

Se isto é verdade, então a hipótese de Benjamin de uma estreita relação entre capitalismo e cristianismo recebe uma confirmação ulterior: o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a fé, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide*. E como, segundo Benjamin, o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa de todo pecado, portanto de toda possível redenção, assim, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito, ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, então, uma religião na qual a fé – o crédito – substituiu a Deus. Dito de outra maneira, porque a forma pura do crédito é o dinheiro, é uma religião cujo Deus é o dinheiro³².

Notemos que o dinheiro mesmo já é uma promessa. Algumas cédulas ainda fazem menção escrita a pagamento futuro. Mas já estamos em uma fase complexa do capitalismo, na qual viceja o sistema bancário financeiro e rentista. De fator de produção junto à terra e ao trabalho, o capital evoluiu para definir um modelo de mercado e sistema econômico baseado nos meios privados de produção, na livre concorrência, no lucro e na acumulação. Mas a complexidade da estrutura e o sucesso do sistema financeiro tornaram o crédito um elemento básico de qualquer movimento nesse universo, do qual nem as empresas nem as grandes corporações escapam. Como constata Agamben ao final do livro, visando continuar a produzir, as empresas atualmente precisam hipotecar antecipadamente uma quantidade sempre maior do trabalho e da produção futura, alimentando-se de modo fictício do próprio futuro, o que resulta em um contínuo endividamento³³. Tão grande é a atual dependência do crédito que até mesmo um cânone do livre mercado é suavizado: a exigência de uma pre-

³¹ AGAMBEN, 2012, p. 34.

³² AGAMBEN, 2017, pp. 120s.

³³ AGAMBEN, 2017, p. 123.

sença nula ou mínima do Estado na economia. Não suportando o volume de créditos dos bancos privados, devem os Estados manter bancos públicos nas margens criptografadas do mercado supostamente livre. No nosso país, o ícone da estratégia é o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, o principal financiador e, conseqüentemente, o principal garantidor da distribuição do crédito necessário ao giro econômico. Grandes empreendimentos do passado recente, mas também muitos empreendimentos menores, só se concretizaram devido à sua atuação³⁴. Dois autores contemporâneos que se dispuseram a pensar a crise econômica mundial de 2008 que assolou os países um após o outro como uma onda que não se continha, a denominada crise do crédito, entre muitos outros pensadores do evento no calor da hora, se referem ao fato do aclamado retorno do Estado. Estamos diante de “um jogo que, curiosamente, não tolera Estados musculosos, mas ao mesmo tempo não pode sobreviver sem eles”³⁵. Interessante é que até mesmo o tradicional semanário inglês burguês que existe deste os tempos de Karl Marx intitulado *The Economist* o reconhece em uma edição de outubro daquele fatídico ano: “a história ensina uma lição importante: que as grandes crises bancárias são essencialmente resolvidas pela injeção de grandes somas de dinheiro público”³⁶. Uma vez posto em perigo, todo o sistema, incluindo-se aí a sua capacidade de dividir ricos e pobres, agora inteiramente dependente da rede fiduciária de sustentação, precisou ser salvo pela abertura dos cofres públicos. Embora nem precisasse, foram os Estados Unidos da América quem nos deu o exemplo a ser seguido.

Um tema conhecido e recorrente nos livros de Zygmunt Bauman é a passagem da sociedade dos produtores para a sociedade dos consumidores. O mercado do nosso tempo não pode dispensar o seu poder de sedução, não pode deixar de “elevar os sonhos e desejos dos consumidores a

³⁴ De acordo com as informações constantes no *site* do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social, os cinco maiores tomadores de recursos desde 2004 são os seguintes: Petrobrás, Embraer, Norte Energia, Vale e Odebrecht. Disponível em <<https://www.bndes.gov.br/nps/portal/site/home/transparencia/consulta-operacoes-bndes/maiores-clientes>>. Acesso em 01/02/2019.

³⁵ BAUMAN, 2010, p. 33.

³⁶ MÉZÁROS, 2009, pp. 20s.

um estado de frenesi e alçá-los às nuvens”³⁷. Nessa nova era do consumo, pouco importa se os desejos podem ser satisfeitos ou não, se a todos é acessível satisfazer os desejos ou não. Quanto mais elevado for o afã de consumir, mais segura e próspera é a sociedade. O consumo abundante torna-se a marca do sucesso e deslumbra quem consome e quem não tem condições de consumir, podendo estes últimos se alimentar ao menos do espetáculo dos primeiros. Para nivelar o que fora desnivelado pela desigual distribuição de riquezas, todos “aprendem que possuir e consumir determinados objetos, e adotar certos estilos de vida, é a condição necessária para a felicidade, talvez até para a dignidade humana”³⁸. Mas, claro, esta corrida a que se propõe é uma corrida sem fim, na qual a “linha de chegada avança junto com o corredor”, “nenhuma quantidade de aquisições e sensações emocionantes tem qualquer probabilidade de trazer satisfação”³⁹. O dia seguinte da compra, melhor seria dizer a hora seguinte, é o momento da frustração, no qual o desejo de comprar já se recompôs inteiramente, mantendo-se um misto de excitação e obrigação. É assim que recebemos o impulso de comprar: como uma obrigação, e como o recurso capaz de substituir qualquer outra necessidade humana. Vemos surgir, todavia, uma outra liberdade, “o tipo de liberdade que a sociedade dos viciados em compras elevou ao posto máximo de valor – valor traduzido acima de tudo como a plenitude da escolha do consumidor e como a capacidade de tratar qualquer decisão na vida como uma escolha de consumidor”⁴⁰. Isso significa que, além de consumidores insaciáveis, participantes de uma corrida sem linha de chegada mas que devem se manter na corrida, nossos atos privados e públicos são assediados por atos de compra, um código para uma política de vida, ou *forma de vida*, se quisermos acrescentar. “O que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras”⁴¹. Assim o fazemos nas nossas relações

³⁷ BAUMAN, 1998, p. 54.

³⁸ BAUMAN, 1998, pp. 55s.

³⁹ BAUMAN, 1998, p. 56.

⁴⁰ BAUMAN, 2001, p. 104.

⁴¹ BAUMAN, 2001, p. 87.

peçoais, calculamos a utilidade e as vantagens que podemos auferir de cada uma delas antes de investir nosso tempo e nossos recursos, nos apresentando como consumidores. Assim recebemos os nossos estudantes nas universidades, inclusive nas universidades públicas, devemos admiti-lo. Nós que estamos inseridos nos meios universitários, vemos passar gerações de estudantes que se aproximam da estrutura universitária como consumidores interessados apenas em seus ganhos, nos benefícios que podem obter, em que todo o processo de ensino-aprendizagem pode ser relativizado na medida em que se alcance o principal objeto de consumo: o certificado de conclusão.

Forte indício do efeito que o enaltecimento do crédito gerou sobre nós consumidores é o uso corriqueiro e universal dos cartões de crédito. Tão universal que até professores hoje podem tê-lo. Tais como ficam as igrejas à espera dos fiéis, os bancos já não se destinam a um grupo seletivo de proprietários, estão de portas abertas para todos os que o procuram, assalariados, baixos funcionários, quem está no setor informal. São acolhedores, facilitam a abertura de contas e procuram fidelizar os clientes com uma extensa cartela de serviços. Tudo para favorecer o consumo, nessa “sociedade de consumo produtora de desperdício”, como definiu o filósofo húngaro István Mészáros⁴². O fato é que o acesso ao crédito mudou o nosso modo de consumir aumentando a nossa dependência, adaptando-nos a um sistema que está em permanente adaptação. Nas palavras do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, agora podemos afirmar que “o Estado é ‘capitalista’ quando garante a disponibilidade contínua de crédito e a habilitação contínua dos consumidores para obtê-lo”⁴³. Cito abaixo uma passagem um pouco longa, insubstituível na sua simplicidade e precisão, mas também na sua graça.

A introdução dos *cartões de crédito* foi um sinal do que viria a seguir. Foram lançados “no mercado” cerca de 30 anos atrás, com o slogan exaustivo e extremamente sedutor de “*não adie a realização do seu desejo*”. Você deseja alguma coisa, mas não ganha o suficiente para ad-

⁴² 2009, p. 68.

⁴³ 2010, p. 37.

quiri-la? Nos velhos tempos, felizmente passados e esquecidos, era preciso adiar a satisfação (e esse adiamento, segundo um dos pais da sociologia moderna, Max Weber, foi o princípio que tornou possível o advento do capitalismo moderno): apertar o cinto, privar-se de certas alegrias, gastar com prudência e frugalidade, colocar o dinheiro economizado na caderneta de poupança e ter esperança, com cuidado e paciência, de conseguir juntar o suficiente para transformar os sonhos em realidade. *Graças a Deus e à benevolência dos bancos*, isso já acabou! Com um cartão de crédito, é possível inverter a ordem dos fatores: *desfrute agora e pague depois!*⁴⁴.

O endividamento permanente é uma realidade para a esmagadora maioria dos consumidores⁴⁵. O capitalismo que conhecemos investe na produção de subjetividades que se encaixem perfeitamente em suas demandas mais elementares. É preciso que o comportamento do homem da sociedade de consumo seja o comportamento de um homem endividado, vale dizer, submisso, humilhado, acabrunhado. E assim estamos diante de outra perversa característica do sistema apresentada com bastante inteligência pelo filósofo italiano radicado em solo francês Maurizio Lazzarato. Operando na interseção de dois dispositivos de poder heterogêneos, a sujeição social que produz um sujeito individuado nos equipa com uma subjetividade individual e com uma identidade, distribuindo papéis para a divisão de trabalho, e a servidão maquínica que nos arremessa de volta às engrenagens e agenciamentos que fazem do homem um pedaço governável no todo, o capitalismo tem como um dos seus principais resíduos o homem endividado, para sempre culpado e responsável⁴⁶. A crise econômica de 2008, que ainda se arrasta entre nós e parece ter engendrado efeitos permanentes, “trouxe para o primeiro plano a dívida e suas modalida-

⁴⁴ BAUMAN, 2010, pp. 28-29, grifos meus.

⁴⁵ Não foi certamente por acaso que na última campanha rumo às eleições presidenciais no país, que acompanhamos há pouco no segundo semestre de 2018, um candidato teve um considerável crescimento nas intenções de voto colhidas pelos institutos de pesquisa devido especialmente à promessa de que “limparia o nome” dos devedores do país. Olhando para a câmera televisiva ele repetia: “eu vou retirar o seu nome do SPC”, isto é, do Serviço de Proteção ao Crédito. Imagino como as pessoas que mais sofrem com o endividamento permanente receberam a notícia com o alívio de quem encontra uma luz no fim do túnel.

⁴⁶ LAZZARATO, 2014, pp. 27s.

des de sujeição, o homem endividado”⁴⁷. Ela expôs a ferida, poderíamos adicionar. Ao mesmo tempo em que procura transformar todo homem em sujeito empresário, empreendedor de si mesmo, capital humano, forma dominada de vida, acirra os profundos fossos do sistema. A crise atual que parece não ter fim, tal como efetivamente se desenha toda crise, produziu “apenas sujeições negativas e regressivas (o homem endividado), e o capitalismo é incapaz de articular a produção e a produção de subjetividade de outra maneira que não pela reafirmação da necessidade de proteger os proprietários do capital”⁴⁸. É da natureza do capitalismo salvar a si mesmo enquanto sistema e, nessa toada, resguardar os interesses de quem mais contribui para a sua manutenção e acirrar desigualdades econômicas podem ser encaradas como efeitos colaterais plenamente aceitáveis, quando não obstinadamente programadas.

Mais sensíveis ao individualismo latente, os homens da sociedade de consumidores buscam refúgio para os problemas que encontram em soluções individuais. Os esforços coletivos, a percepção e a tentativa de resolução dos problemas comuns, são substituídos por alternativas individualizadas. Aquele que um dia se reconhecia como um cidadão, se é que isso chegou mesmo a acontecer algum dia, como um participante da cidade comum, como alguém que poderia reformar a realidade ou fazer a revolução, é levado a se reconhecer como indivíduo, alguém que está sozinho e, em última instância, só pode contar consigo mesmo. Isso vale para o empreendedor de si mesmo, vale também para o consumidor compulsivo. “O consumo é uma atividade inteiramente individual”⁴⁹. E aqui estamos novamente diante de um assunto que é bastante caro a Bauman: a conversão do cidadão em indivíduo, a colonização do público pelo privado. “O indivíduo é o pior inimigo do cidadão”, porque o indivíduo não busca mais o seu bem-estar através do bem-estar da cidade. Por meio do bem comum, ele percebe as ações comuns como limitação à sua liberdade, e por isso “os cuidados e preocupações dos indivíduos enquanto indivíduos

⁴⁷ LAZZARATO, 2014, p. 15.

⁴⁸ LAZZARATO, 2014, p. 23.

⁴⁹ BAUMAN, 1998, p. 54.

enchem o espaço público até o topo, afirmando-se como seus únicos ocupantes legítimos e expulsando tudo mais do discurso público”⁵⁰. Quando *privatizar* é a palavra de ordem, e não apenas no ambiente semântico no qual estamos acostumados a escutar a palavra (qual seja, com relação ao sempre assustador vilipêndio do patrimônio público), espera-se com razão o enfraquecimento dos vínculos comunitários. A palavra é “uma abreviatura para a promoção dos padrões essencialmente anticomunitários e individualizantes do estilo de mercado de consumo, conjunto de padrões que colocam os indivíduos em concorrência uns com os outros, pela tendência a romper as redes de vínculos humanos e minar as fundações sociais da solidariedade entre os homens”⁵¹. Nesse cenário, é caricatural a imagem das compras em datas festivas ou em dias de promoção, tipo *Black Friday*, em que vemos indivíduos se empurrando e se acotovelando em algazarra na luta por objetos de consumo. Se a imagem é comum em ambientes populares, não é incomum em ambientes nobres, formais ou refinados, onde se há mais discrição e funciona ainda o lema da “farinha pouca meu pirão primeiro”.

O discreto charme da burguesia de Luis Buñuel retrata bem o espetáculo, ainda que no clima de sonho e morbidez, em que o importante é tentar manter as aparências a todo custo. Como observam Sigmund Freud e Erich Fromm, nossa cultura está mergulhada no que eles identificam por caráter anal. Quando a fase infantil de mera receptividade passiva permanece dominante durante o desenvolvimento da pessoa adulta, “leva ao aparecimento do caráter anal, isto é, o caráter de uma pessoa cuja principal energia na vida é orientada no sentido de adquirir, poupar e acumular dinheiro e coisas materiais”⁵². Inscritos no treinamento do consumo, os indivíduos dificilmente terão condições de retornar à posição de cidadãos, ou de construir qualquer coisa juntos.

Não devemos nos espantar, “o capitalismo como religião não visa à transformação do mundo, mas à sua destruição”⁵³. Nem precisamos mais

⁵⁰ BAUMAN, 2001, pp. 45s.

⁵¹ BAUMAN, 2010, p. 56.

⁵² FROMM, 2014, p. 93, grifos do original.

⁵³ AGAMBEN, 2017, p. 118.

das religiões escatológicas para anunciar o fim dos tempos, podemos prescindir dos profetas do apocalipse. Economistas e cientistas cumprem hoje o papel, deixando o próprio sistema levar a cabo a sua varrição.

A tese de que o estado de exceção se tornou “o paradigma de governo dominante na política contemporânea” e uma técnica de governo sempre à mão dos Estados soberanos⁵⁴, fulgurante no livro *Stato di eccezione* de 2003, encontra eco na reivindicação da religião capitalista de um *estado de crise permanente* e de um *estado de exceção econômico tornado normal*⁵⁵. A estrutura a que estamos acostumados a avistar no campo político, de suspensão do estado de normalidade para solucionar um estado de necessidade, aplica-se no campo econômico com a maior naturalidade. Crises seguidas de outras, crises que não terminam, crises que se desdobram em subcrises, fazem parte do nosso cotidiano. Enquanto isso, exibindo mercadorias que exibem a separação de si mesmas, a religião capitalista tem como objetivo a criação de algo absolutamente improfanável⁵⁶. Toda religião subtrai coisas, lugares, animais e pessoas ao uso comum dos homens e as transfere para uma esfera separada e ritualizada. A religião capitalista faz o mesmo com os seus ídolos. Quando vamos começar a profaná-los? Quando vamos neutralizar a sua influência sobre as nossas vidas, ou melhor, sobre a vida comunitária? Quando vamos desconverter o coração e desativar os dispositivos de poder que nos mantêm capturados à malha da religião capitalista? Já aprendemos a profanar outros símbolos religiosos, por que não esses?

E nesse ponto, para concluir, gostaríamos de ter a mesma expectativa de Giorgio Agamben, em uma rara demonstração de esperança, ainda que esfíngica, gostaríamos de ter a mesma visão, ou talvez um pouco mais dela, para alcançar o que ainda não se vê. Talvez o filósofo se refira a pe-

⁵⁴ Cf. AGAMBEN, 2003, p. 11. Muito recentemente, o presidente dos Estados Unidos da América Donald Trump declarou “estado de emergência nacional” para obter fundos para a construção de um muro divisório para a fronteira com o México, com alegações insustentáveis, em uma atitude desesperada face à negativa do Congresso Nacional. Disponível, por exemplo, em <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/15/internacional/1550242039_627838.html>. Acesso em 03/04/2019.

⁵⁵ cf. AGAMBEN, 2017, p. 128.

⁵⁶ AGAMBEN, 2005, p. 94

quenas atitudes isoladas ou articuladas que procuram rejeitar a adesão à religião capitalista, talvez ele se refira a grupos que procuram resistir coletivamente e politicamente ao sistema, talvez ele faça alusão aos movimentos do tipo *Occupy* que surgem em todo o mundo. Fazemos nossas as palavras do filósofo à janela:

Pergunto-me de vez em quando como é possível que as pessoas conservem assim tenazmente a sua fé na religião capitalista. Pois é claro que se as pessoas cessassem de ter fé no crédito e parassem de viver a crédito, o capitalismo entraria em colapso imediatamente. Parece-me, todavia, que vislumbro os sinais de um ateísmo incipiente com respeito ao Deus crédito⁵⁷.

Acreditamos ainda em uma solução comunista para o mundo contemporâneo? Comunismo é conceito econômico e filosófico. Foi de caso pensado que Marx nomeou o seu livro de juventude de 1844 de *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Antes de ser político, o conceito é econômico e filosófico. Trata-se de uma questão que sempre surge na conversa com meus estudantes. Primeira coisa que um comunista deve fazer é estar disposto a distribuir, é ser capaz de viver com menos, nem que seja na pobreza. Ter menos para que todos tenham o necessário. Trata-se de uma filosofia de forma-de-vida. Quem não está disposto a isso, mantém o comunismo na ordem do discurso ou sustenta um comunismo de ocasião.

⁵⁷ AGAMBEN, 2017, p. 124.

Referências

- AGAMBEN, G. *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza, Neri Pozza, 2017.
- _____. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza, Neri Pozza, 2011.
- _____. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1995.
- _____. *Stato di eccezione*. Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. *Profanações*. Roma, Nottetempo, 2005.
- _____. Se la feroce religione del denaro divora il futuro, in *la Repubblica*, Roma, 16 de fevereiro de 2012. Disponível em <<http://www.repubblica.it>>. Acesso em 18/02/2012.
- _____. Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: amo Scicli e Guccione, in *Ragusa News*, Ragusa, 2012. Disponível em <<http://www.ragusanews.com>>. Acesso em 04/12/2012.
- _____. Entrevista a Giorgio Agamben di Antonio Gnoli, in *L'Amanacco dei Libri de La Repubblica*, 2005. Disponível em <<http://archive.li/ldkxZ>>. Acesso em 31/01/2019.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Gama, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- _____. *Vida a crédito: conversas com Citalali Rovirosa-Madrazo*. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.
- BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo, Boitempo, 2013.
- CANTALAMESSA, R. *A pobreza*. São Paulo, Loyola, 1997.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Petrópolis, Vozes, 2009.
- FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FROMM, E. *Ter ou ser?*, tradução de Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo, Edições Sesc São Paul, 2014.
- MÉZÁROS, I. *A crise estrutural do capital*. São Paulo, Boitempo, 2009.
- NASCIMENTO, D. A. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*. São Paulo, LiberArs, 2014.
- _____. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo, LiberArs, 2018.
- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2004.

O GOVERNO DA EDUCAÇÃO E A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: A EDUCAÇÃO COMO PROBLEMA POLÍTICO NO DEBATE ENTRE O LIBERALISMO E O COMUNITARISMO

Marcos Rohling¹

Introdução

Já é lugar comum afirmar que o renascimento da filosofia política contemporânea está significativamente associado ao aparecimento, em 1971, de *A Theory of Justice*², obra na qual Rawls esboça as características do que é uma sociedade justa. Segue-se a ela, quase que imediatamente, inflamadas manifestações, algumas de apoio, outras de crítica. Entre essas críticas, têm-se as de autores como Nozick, Sen e Sandel: Nozick defendeu uma posição libertária que se caracteriza pela afirmação de um *Estado mínimo*; Sen propôs que o enfoque não devesse ser dado sobre os bens primários, mas sobre as *capacidades*; e Sandel fustigou os pressupostos liberais de Rawls na direção de pressupor um *eu desimpedido*, como se estivesse apartado das suas comunidades e características particulares. Deveras, foram muitas as críticas que Rawls recebeu, sejam elas de pensadores que se afirmam liberais, como Dworkin e Nagel, bem como de autores que, juntamente com Sandel, passaram a ser vistos como comunitaristas, entre os quais se têm Etzioni, MacIntyre, Taylor e Walzer. É bem verdade que Rawls aceitou muitas das críticas recebidas, e em virtude delas promoveu uma mudança política, de forma que sua teoria da justiça fosse vista, no contexto do *liberalismo político*, como uma teoria política da justiça³.

¹ Professor de carreira do EBTT do Instituto Federal Catarinense – IFC, Campus Videira. Doutor em Educação (UFSC), Mestre em Filosofia (UFSC), Graduado em Filosofia, Bacharel e Licenciado (UFSC); Graduando em Direito (UNOESC). E-mail: marcos_roh@yahoo.com.br

² Doravante, usar-se-á TJ para referir-se a obra *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões São Paulo: Martins Fontes, 2009.

³ FREEMAN, 2007; GAUS, 2014; MAFFETTONE, 2010.

Seja como for, da teoria da justiça de Rawls se seguiu uma polvorosa constelação de temas e discussões. Um desses temas seguramente é a educação, apontando para a necessidade de valores morais, no sentido de uma educação moral e de uma educação cívica, mesmo em teorias liberais, ou da afirmação de elementos pertencentes às tradições comunitárias nas quais as identidades individuais estejam enraizadas. Nesse sentido, o corrente debate sobre a justiça educacional, aquele debate sobre a justiça que adentrou o espaço da educação, está focado sobre o *status* e a função das considerações comparativas dentro de uma distribuição justa de benefícios educacionais. Como Stroop demonstra, na introdução do seu texto a respeito da igualdade equitativa de oportunidades e a justiça educacional, igualitaristas educacionais, como Harry Brighouse e Adam Swift, pensam que uma desigual distribuição da educação é injusta porque ela conduz a uma competição desigual das vantagens sociais – dentro de uma perspectiva pluralística da justiça educacional que os autores desenvolvem e que opera a partir de uma versão do princípio da igualdade equitativa de oportunidades, denominada de concepção meritocrática da igualdade de oportunidades⁴. De fato, como não se via há tempos, a educação passou a ser vista como um dos bens que são passíveis de serem distribuídos pelas instituições sociais – é relevante ter em conta que as teorias da justiça contemporâneas frequentemente tratam, quando não fundamentalmente, do tema da justiça distributiva. Nesse sentido, pode-se claramente afirmar que ela é, de certo, um dos temas em torno dos quais gira a reflexão a respeito da filosofia política recente⁵.

Com isso em mente, pretende-se, nesse trabalho, discutir a educação como objeto da reflexão da filosofia política contemporânea, em especial, à luz do debate entre liberais e comunitaristas. Assim, inicio apontando, com mais cuidado, por quais razões a educação pode ser vista como um problema político. Defenderei, com Silveira, que a educação pode ser vista como problema político a partir de duas direções fundamentais: (a) a respeito da consideração da simetria entre os cidadãos – já que a educação

⁴ STROOP, 2014, p. 113

⁵ SILVEIRA, 2010.

pressupõe, num certo sentido, que se pense a formação dos que serão futuros cidadãos; e, (b) referentes às questões tradicionais da filosofia política, tais como as da liberdade individual, da justiça e da eficiência. Na sequência, problematizo a educação no contexto da controvérsia entre liberais e comunitarista, fazendo com que, a partir das críticas aos liberais, possíveis razões sejam aventadas como que indicando desdobramentos à reflexão sobre a educação como problema político. Efetivamente, as críticas comunitaristas parecem evidenciar a necessidade de que a educação seja pensada dando mais atenção aos valores e às tradições nas quais as identidades individuais estão enraizadas. Por fim, ofereço a análise da educação em duas perspectivas da filosofia política contemporânea, a saber, (i) a perspectiva liberal igualitário elaborada por Rawls – e a distribuição dos bens primários; e (ii) a abordagem comunitarista elaborada por Walzer – que pensa em diferentes esferas, cada uma das quais com critérios distributivos próprios.

A Filosofia Política Contemporânea e a Educação como Problema Político

No início do capítulo em que se dedica à crise na educação, especialmente à crise na educação americana, Arendt afirma que a educação tornara-se, em seu tempo, um problema político que se radica fundamentalmente como um problema cuja essência é a natalidade, isto é, “o fato de que seres nascem para o mundo”⁶. De fato, externando certo cariz iluminista e kantiano, afirma que é através da educação que as pessoas, sejam elas crianças ou adultas, são formadas e preparadas para tomarem parte na vida de suas sociedades, assumindo responsabilidades e desempenhando papéis com valor e significados particulares para suas comunidades. Ainda que seja assim, pode-se pensar que, na antiguidade, a educação já havia sido cotejada no horizonte da reflexão política, tal como se encontra ilus-

⁶ ARENDT, 2009, p. 223, grifo da autora. Na discussão travada em entre o passado e o futuro, no capítulo A Crise da Educação, Arendt revê a tópica educacional, porém não necessariamente do ponto de vista da formação, mas sim de como educar e ainda assim manter a autoridade dos professores sem, claramente, esbarrar na questão do autoritarismo.

trado nos diferentes ideais da paidéia grega ou mesmo, embora em menor grau, da humanitas romana. Com efeito, os pensadores antigos viam a educação como um problema político: Platão, por exemplo, não dissociava a formação, ou seja, a educação adequada, da política, como se observa nos seus argumentos da formação e do governo da comunidade política pelos aristói (*ἀριστοί*), isto é, pelos mais bem preparados⁷.

Na filosofia política contemporânea, por seu turno, como Arendt evidencia, passando pelo pensamento moderno e pelo século da pedagogia, a educação retoma o posto de problema político.⁸ Silveira sugere algumas razões para esse retorno, as quais se radicam no centro do recente debate entre liberais e comunitaristas. Partindo da diferenciação entre decisões privadas e públicas, pertinentes à educação, e falando especificamente sobre o governo da educação como uma reflexão sobre o que pode ser decidido, ou não, e sobre as melhores decisões que podem ser tomadas⁹, o autor afirma que esse interesse se fundamenta em duas causas que se comunicam: (i) O governo da educação como problema político obriga que se reflita a respeito da filosofia política, deixando de lado um de seus pressupostos fulcrais, notadamente, a simetria entre os cidadãos. Para Silveira, é esse tipo de simetria que não ocorre entre os alunos dos ensinos primário e secundário e os cidadãos participantes da vida política. De algum modo, é o mesmo problema da natalidade do qual fala Arendt, mas que, para o autor, é visto através da ótica de que politicamente são tomadas decisões, a respeito da educação, que refletem sobre as novas gerações e que, em relação às quais, durante longo lapso de tempo, não são passíveis

⁷ Estes argumentos, por certo, são remetidos à sua teoria da tripartição das almas que, no contexto da sociedade ideal, descrita em *A República, exempli gratia*, em certo sentido, consiste numa sociedade dividida de acordo com a constituição natural dos indivíduos, a qual, em conformidade com os três tipos de almas, gerava três tipos de classes correspondentes, a saber: (i) a dos guardiões [marcada pelo apetite], (ii) a dos produtores [marcada pelo espírito] e (iii) a dos governantes filósofos [marcada pela razão] (PLATÃO, 2001, 412b-415b; 457a-d). Assim, Platão traça uma correspondência entre os elementos psíquicos do indivíduo e a classe social à qual pertence, de forma que à educação cabe revelar estes traços. Desse ponto de vista da educação, justo é que cada classe restrinja-se a realizar as atividades para a qual a natureza mais bem lhe dotou e que a educação possibilitou revelar.

⁸ HONNETH, 2013; SIEGEL; PHILLIPS & CALLAN, 2018.

⁹ SILVEIRA, 2011, p. 101.

de serem por elas nem avaliadas, nem influenciadas, pois, se essas decisões não forem tomadas em seu lugar, as crianças nunca chegarão a participar do debate sobre tais discussões (trata-se aqui, em geral, de quatro classes de insuficiências que acometem os menores de idade, que dizem respeito às: (a) capacidades racionais; (b) capacidades psicológicas; (c) capacidades morais; e (d) informações insuficientes). Assim entendida, essa questão da simetria conduz a outro problema, mais complexo, que pode ser apreendido nos seguintes termos: se os membros das novas gerações não podem se educar totalmente a si mesmos, então, quem deve tomar as decisões em seu lugar? Basicamente, desdobram-se sumariamente três atores como requerendo legitimidade para estas decisões: (a) os pais, (b) os professores, e (c) o Estado.¹⁰ E (ii) o governo da educação como problema político conduz à abordagem de alguns temas tradicionais da filosofia política, vale dizer, uma reflexão que coloca num ponto de tensão três exigências: (a) a da liberdade individual, incluindo aquelas que o ator possa tomar a respeito de seus filhos; (b) a da justiça, sobretudo, em matéria de oportunidades; e, finalmente, (c) a da eficiência, no sentido de uma necessidade de garantir ao longo do tempo a capacidade de gerar recursos materiais e culturais.

Assim posta, a questão do governo da educação poderia ser reduzida à seguinte: “como assegurar que a educação das novas gerações contribua à reprodução material e simbólica da sociedade, ao mesmo tempo em que respeita a liberdade individual, que satisfaça as exigências da justiça e contribua para o logro de outros objetivos desejáveis, como o do bem estar e da integração social?”¹¹. O que se pretende, neste texto, é analisar diferentes respostas para o problema, no interior da filosofia política, do governo

¹⁰ SILVEIRA, 2011, p. 101ss. Esse é um tema que, entre as direções de respostas possíveis, permite que se afirme que a criança deve ter direito a um futuro aberto. Nesse sentido, os pais, os professores, bem como as autoridades responsáveis, podem tomar ações as quais não impossibilitem que, depois de aprimoradas, no uso de suas capacidades as crianças queiram mudar as escolhas que forem feitas por elas. É a ideia de que não se pode interferir na liberdade de autodeterminação – como ganho da modernidade – de forma que o futuro permaneça aberto. Para mais, ver: HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 2.a ed. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010; FEINBERG, Joel. “The Child’s Right to an Open Future”. In: AIKEN, W. & LA FOLLETTE, H. (Eds). *Whose Child? Children’s Rights, Parental Authority and State Power*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980.

¹¹ SILVEIRA, 2011, p. 112.

da educação. Evidentemente, muitos dos tópicos que passaram a ser fortemente discutidos desde o renascimento da filosofia política contemporânea estão associados à publicação de TJ. Notadamente, entre os muitos debates que se estabeleceram, interessam três: (i) aquele entre liberais e comunitaristas, pondo em destaque as figuras do próprio Rawls, Dworkin, Taylor, MacIntyre, Sandel e de Walzer, (ii) aquele entre o que uma teoria da justiça que se estenda à educação deve prover, especificamente, entre ofertar bens primários (Rawls), recursos (Dworkin) ou o desenvolvimento de capacidades (Sen) – seguindo a orientação de Bolívar¹², e (iii) aquele a respeito das especificidades do liberalismo político travado entre Rawls e Habermas.¹³

Dessa forma, na sequência, no que respeita aos objetivos desse texto, e considerando a centralidade da educação, intenta-se mostrar de qual modo o liberalismo e comunitarismo responderiam ao problema do governo da educação, nos termos da reprodução material e simbólica, levando-se em conta as críticas que estes últimos direcionam aos teóricos liberais, bem como a seus reflexos sobre a educação.

A Controvérsia Liberal-Comunitarista e a Educação

Pensar na educação na querela entre os partidários do liberalismo e do comunitarismo não é uma tarefa simples – mesmo porque os autores que estão arrolados em cada qual dos respectivos renques não são homogêneos, indicando, em alguns casos, grandes divergências. Ainda assim, é possível que alguns pontos marquem as convergências conceituais concernentes à educação.

Assim como Etzioni¹⁴, MacIntyre¹⁵, Sandel¹⁶ e, principalmente, Taylor¹⁷, Walzer é um dos principais críticos do liberalismo, sobretudo, aquele

¹² BOLÍVAR, 2012, p. 13.

¹³ KYMLICKA, 2006; SIEGEL; PHILLIPS & CALLAN, 2018

¹⁴ ETZIONI, 1999.

¹⁵ MACINTYRE, 2001; 2008.

¹⁶ SANDEL, 2005.

¹⁷ TAYLOR, 1993; 2000; 2011.

que tem em Rawls sua mais sofisticada e elaborada versão. De forma geral, apesar de serem pensadores muito distintos – o que também se pode predicar dos liberais – os críticos comunitaristas do liberalismo acenam para um conjunto dos pontos falhos daquela doutrina. Como evidencia Thiébault, em *Los Límites de la Comunidad*, de 1994, existem três critérios pelos quais o comunitarismo é caracterizado em sua crítica ao liberalismo, a saber: (i) a prioridade das noções de bem sobre a de justiça; (ii) a crítica ao *eu* atomista, isto é, à noção de um *eu* carente de atributos; e (iii) a inevitabilidade dos determinantes históricos e sociais representados sob a forma de valores comunitários e de tradições¹⁸.

Nessa mesma direção, em *Liberalism, Communitarism and Education*, Keeney desenvolve outros pontos, alguns já implícitos nos anteriores, os quais são criticáveis pelos teóricos comunitaristas no liberalismo: (i) a concepção de pessoa; (ii) individualidade associial; (iii) universalismo; (iv) neutralidade liberal; (v) a tensão entre subjetivismo e objetivismo; e (vi) a tensão entre autonomia individual e esfera pública. Keeney adverte que, apesar de não serem temas exaustivos, eles oferecem um mapa adequado do debate travado por essas duas posições. Considerando esse debate, inegavelmente a educação é um espaço para cujo horizonte essas questões são deslocadas: por exemplo, como lidar com conteúdos que sejam característicos de determinados agrupamentos e comunidades, ao passo que outros sejam claramente negligenciados? Como pensar em políticas concretas a partir de pessoas concretas? Os direitos, sejam eles das crianças e das pessoas que pertencem às comunidades, têm caráter universal ou particular? De certo, essas questões, assim postas, assinalam o caráter sobresaliente da educação comunitarista – é uma educação política, na medida em que se radica nas reivindicações das comunidades – ao mesmo tempo em que também põem em evidência elementos típicos da tradição liberal – o universalismo dos direitos, inclusive os de caráter educacional.

Nesse sentido, muito recentemente teóricos da educação, como Naval, têm argumentado que o debate do comunitarismo com o liberalismo, no que se refere à educação, tem promovido uma revisão, por assim dizer,

¹⁸ THIÉBAULT, 1994, p. 143.

dos fundamentos da própria educação, isto é, tem recuperado algo como um *paradigma de conhecimento ampliado*, na direção de se pensar a influência e o papel da sociedade no processo formativo, do suporte e do aporte sociais necessários a uma exitosa formação, tais como a uma nova relação entre as tarefas das famílias e das escolas, da imperiosa rearticulação das disciplinas, no nível superior, em que os propósitos educativos das instituições de ensino sejam levados mais em conta do que as pretensões individuais das disciplinas, da necessidade de uma educação para a cidadania que não seja, como fora pensada em tempos recentes, como meramente subsidiária do complexo cognitivo dominante da educação média e superior. São aspectos sociais dessa natureza, que, endossados pelo *comunitarismo*, têm sido debatidos desde os anos 80, em contraste com os pensadores liberais¹⁹.

E, justamente por isso, na tensão entre dois desses modelos, a saber, o da teoria da justiça como equidade, de Rawls, e o da igualdade complexa, de Walzer, é que se pode divisar que a educação, seja como educação para a cidadania ou como a posse de competências e bens necessários para a realização de planos racionais de vida, é vista como um problema enraizado na reflexão política, mais especialmente, na filosofia política – que tem, entre os principais debates, aquele entre liberais e comunitaristas. Assim, o governo da educação está relacionado aos princípios políticos que surgem desse debate.

Rawls, a Educação e os Bens Primários

Inicialmente, é importante ter em conta que Rawls não é um pensador da educação, mas especificamente um filósofo que pôs a justiça como tema central de sua obra. Todavia, podem-se estabelecer algumas reflexões a respeito da relação da educação com a justiça, pois, embora em número reduzido, seus escritos revelam desdobramentos significativos para a educação no contexto em que o autor se refere ao tema. E, considerando os temas que estão presentes no governo da educação, a teoria

¹⁹ NAVAL, 1995, p. 81-2.

oferece um paradigma para o estabelecimento de uma forma de entender a justiça educacional. Ainda que não se trate da abordagem de um conceito de justiça educacional, aqui interessa os pontos fortes sobre os quais as ideias sobre a educação estão associadas. Quanto a isso, importa cotejar os conceitos de bens primários, estrutura básica da sociedade, princípio da igualdade equitativa de oportunidades e educação moral.²⁰ É em torno dessas ideias que, na visão rawlsiana, a educação pode ser considerada, e que o governo da educação é pensado como orientado pelos princípios de justiça.

A Estrutura Básica da Sociedade e a Educação como um dos Fundamentos da Sociedade

A educação assume um papel de relevo, ainda que não central, no conjunto das ideias de Rawls. Ele considera que, mais do que a economia e a eficiência, um sistema social deve ser avaliado pela medida em que permite aos membros de sua sociedade apropriar-se da cultura por eles produzida. No fundo, Rawls se coloca no lastro de Rousseau, Kant e outros iluministas ao ver na educação um elemento fundamental na construção da visão de si mesmo e da distribuição de bens primários, já que a autoestima é vista como bem primário mais importante.

A importância da educação, no contexto da obra de Rawls, é mais bem compreendida quando se consideram algumas ideias essenciais. Em primeiro lugar, é preciso ter presente qual é o objeto da justiça. Diferentemente de algumas perspectivas clássicas, como as de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, a justiça não se aplica às ações individuais, ao menos, não em primeiro plano, mas às principais instituições política, sociais e econômicas da sociedade, tais como a constituição política, os acordos econômicos, a família, entre outros, formando o que chama de estrutura

²⁰ Na teoria da justiça como equidade, a educação está relacionada especialmente, entre outros, aos conceitos indicados. Sobre isso, existe uma literatura dedicada a esta temática. Esse texto, quanto a isso, leva em consideração as posições encontradas em autores como Beattie (1982), Costa (2011), Bolívar (2005; 2011), Brighouse (2010), Johnston (2005), Rohling (2012; 2015), Stroop (2014), Weber (2010) e Weitz (1993).

básica da sociedade. Dessa forma é que se entende porque a justiça é a principal virtude das instituições sociais. O conteúdo da justiça, por assim dizer, é dado por uma concepção de justiça que, ao assumir o papel da justiça, passa a governar as instituições, estabelecendo um núcleo de moralidade política. Em segundo lugar, convém ter presente que a sociedade bem ordenada da qual Rawls fala tem algumas características individualizadoras: (i) ela é uma democracia liberal constitucional ocidental, (ii) a estrutura básica da sociedade cumpre com seus objetivos e é, nesse sentido, razoavelmente justa; e (iii) a sociedade é entendida como um sistema de cooperação social mutuamente vantajosa e na qual todos sabem, e sabem que os outros também sabem, que ela é regulada por princípios de justiça – os quais seriam escolhidos por todos numa situação inicial de igualdade.

É neste conjunto de ideias que a educação está inserida: embora não nominada, não é difícil perceber que pertence ao rol das principais instituições sociais, pois o acesso à educação é um dos modos através dos quais são distribuídos os bens primários, especialmente a autoestima. De fato, a função da educação é dupla: (i) distribuir os bens primários, diminuindo as disparidades sociais; e (ii) promover a autoestima, quando possibilita que o indivíduo veja, como que refletindo sobre suas ações, que age de acordo com princípios escolhidos numa situação inicial de igualdade. Ora, o problema do governo da educação, no lastro da teoria de Rawls, conduz à consideração não apenas da obediência e respeito aos princípios de justiça, mas também à questão dos fins da educação e, nesse caso, como função, cumpre esse duplo propósito. Obviamente, a educação é um dos modos através dos quais as injustiças são dirimidas, os bens primários distribuídos e a coesão social estimulada e mantida.

Mas Rawls também argumenta a respeito das diretrizes das quais se deve ocupar o sistema educativo. É verdade que o Estado não é uma categoria conceitual essencial para Rawls, que enfatiza, antes, o papel das instituições. Feito essa ressalva, Rawls considera que o sistema educativo e, caracteristicamente, a educação formal, é um dos domínios do Estado, o qual deve deixar claro algumas diretrizes fundamentais – que são subs-

tancialmente políticas. O que está em evidência é a tensão que a educação, no contexto de uma sociedade plural e razoável, proporciona, especialmente entre, de um lado, os grupos religiosos cujas crenças se opõem àquelas que brotam do pensamento e do mundo moderno e, de outro, a própria sociedade que surge dessas transformações. Conforme Rawls, o liberalismo político,

Exigirá que a educação das crianças inclua coisas como o conhecimento de seus direitos constitucionais e civis, de forma a poderem saber, por exemplo, que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime legal – tudo isso para assegurar que sua participação contínua, quando atingirem a maioria, não venha a se basear simplesmente na ignorância de seus direitos básicos ou no temor de sofrer punição por ofensas inexistentes. Além disso, sua educação também deve prepará-las para ser membros plenamente cooperativos da sociedade, capacitando-as a se sustentarem; deve ainda, incentivar as virtudes políticas, para que queiram cumprir os termos equitativos da cooperação social em suas relações com o resto da sociedade²¹.

Evidentemente, essa afirmação corrobora alguns dos pressupostos mais básicos do liberalismo: como consequência do conhecimento dos direitos constitucionais e civis, a ciência de que são livres quanto à consciência, quanto à locomoção e quanto à expressão. Curiosamente, requer que, além da capacitação à vida cooperativa, as instituições educacionais incentivem o desenvolvimento de virtudes políticas, o que é bastante característico das teorias republicanas. Seja como for, essas diretrizes externalizam os princípios políticos com os quais a educação deve estar comprometida na teoria da justiça como equidade.

Numa perspectiva política da justiça, como é aquela do *Liberalismo Político*, à educação corresponde um papel mais restrito:

A preocupação da sociedade com a educação [das crianças] reside em seu papel de futuros cidadãos e, por conseguinte em

²¹ RAWLS, 2000, p. 247-8.

coisas essenciais tais como a aquisição da capacidade de entender a cultura pública e de participar de suas instituições, de serem economicamente independentes e membros autônomos da sociedade ao longo de toda a sua vida, e de desenvolverem as virtudes políticas, tudo isso de um ponto de vista político²².

Desse ponto de visto político, o propósito o qual está na base do governo da educação é caracteristicamente restrito: não se compromete com aquilo que Rawls chama doutrinas abrangentes, embora estabeleça alguns pontos fundamentais, cujas práticas educativas, sejam elas institucionais ou não, deverão dar conta.

O Acesso à Educação no Horizonte da Equidade

Para Rawls, é certo que o raciocínio deliberativo deve conduzir à ideia de que princípio da liberdade igual se refere ao sistema de liberdade, ao passo que o segundo princípio conduz à distribuição de bens básicos, de modo equitativo. A educação, dentro desse esquema, está especialmente vinculada à discussão da distribuição de bens primários. Dessa forma, um sistema educativo justo dará conta de promover o acesso à educação como modo de se atenuar as disparidades de ordem social. Para isso, o segundo princípio prevê que recursos deverão ser empregados com os menos favorecidos como forma de promover a equidade do sistema. Assim, Rawls advoga que o princípio da diferença deve,

[...] para tratar a todos com igualdade, oferecer genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve dar mais atenção aos possuidores de menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis. A ideia é reparar o viés das contingências na direção da igualdade²³.

E, notadamente, é essa tendência à igualdade que se traduz na ideia de equidade: as instituições devem não ter em conta uma igualdade estrita e

²² RAWLS, 2000, p. 249.

²³ RAWLS, 2009, § 17, p. 120.

formal, mas, considerando as diferenças entre as pessoas, e, em especial, as vantagens e as desvantagens que cada qual obtém do sistema social, trabalhar para uma reorganização do esquema social de modo a proporcionar, através de tratamentos distintos, a equidade do sistema. No caso da educação e de seus recursos, isso significa dizer que

o princípio da diferença alocaria recursos para a educação, digamos, para elevar as expectativas dos menos favorecidos. Se tal fim for alcançado dando-se mais atenção aos mais talentosos, é permissível; caso contrário, não. E, ao tomar essa decisão, não se deve aferir o valor da educação apenas no tocante à eficiência econômica e ao bem-estar social. Tão ou mais importante é o papel da educação de capacitar uma pessoa a desfrutar da cultura de sua sociedade e participar de suas atividades, e desse modo de proporcionar a cada indivíduo um sentido seguro do próprio valor²⁴.

Nesse sentido, pode ser desejável aceitar alcançar ganhos de produtividade mais baixos em favor do aumento de respeito por si mesmo. Na verdade, as regras e os princípios da estrutura básica da sociedade e, em especial,

os recursos para a educação não devem ser alocados apenas ou obrigatoriamente segundo seu retorno em estimativas de capacidades produtivas treinadas, mas também segundo seu valor para o enriquecimento da vida pessoal e social dos cidadãos, incluindo-se nisso os menos favorecidos²⁵.

De fato, Rawls argumenta que o princípio da diferença exige que recursos, os quais sejam resultados da cooperação e solidariedade social e econômica, sejam alocados no sentido da diminuição das desigualdades sociais. Quando a economia cresce, uma parte crescente desses ganhos deve ser dedicada à educação com o propósito evidente de obtenção desse objetivo, pois, “à medida que a sociedade progride, esta última ponde-

²⁴ RAWLS, 2009, § 17, p. 121.

²⁵ RAWLS, 2009, § 17, p. 128.

ração se torna cada vez mais importante”²⁶.

Com efeito, é através das oportunidades de acesso à educação que os planos, carreiras e cargos mais bens podem ser assegurados e realizados. Sem oportunidades concretas, que independam das condições materiais e de classes, não há como promover um estado de coisas que implique na consideração de que as pessoas não estão condicionadas à sua sorte no esquema social. E é a questões como essas que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades se aplica: assegura que as pessoas, independentemente de sua condição social ou classe social, tenham perspectivas aproximadamente iguais de realização da formação.

No que respeita à aplicação do segundo princípio à educação, o sistema de ensino deve proporcionar oportunidades equitativas iguais de ensino para todos, oferecendo, quando preciso, uma compensação para aqueles que, embora tendo capacidades semelhantes, por pertencerem às camadas mais baixas, dificilmente teriam condições de competirem, na realização de seus planos racionais de vida, de forma semelhante. Dessa forma, para Rawls, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades é fundamental, ao estabelecer uma igualdade substancial, ao invés de uma que seja formal: ou seja, o esquema social pode sofrer modificações de modo a dar conta de oferecer àqueles cujo labor permite ganhos maiores uma compreensão da sociedade como um empreendimento mutuamente vantajoso.

Interessantemente, ainda que estivesse falando da interpretação liberal dos princípios de justiça que é preterida em vista da interpretação democrática, Rawls argumenta que ao sistema escolar, seja ele público ou privado, cumpre o papel de eliminar as barreiras de classe que impedem a aquisição de conhecimento cultural e de qualificação²⁷. De fato, considerando que o arbítrio da loteria natural não determine a sorte social (que é consequência natural da interpretação liberal dos princípios de justiça e contra a qual Rawls se opõe), poder-se-ia dizer que esta forma de compreender a ação do sistema de ensino é coerente com uma concepção de educação

²⁶ RAWLS, 2009, § 17, p. 128.

²⁷ RAWLS, 2009, §12, p. 88.

que é pensada no sentido da distribuição de bens primários: a diminuição das disparidades sociais, bem como a distribuição de bens primários, é certamente um dos motes que dá vida ao sistema educacional numa sociedade bem ordenada. Mais que isso, como parte das instituições do esquema social que têm em vista promover a reciprocidade, deve assegurar que a distribuição natural de talentos não constitua a promoção de arbitrariedades morais, isto é, as instituições não devem fazer, como as sociedades aristocráticas e de castas frequentemente fazem, “dessas contingências a base adscritícia para o confinamento em classes sociais mais ou menos fechadas e privilegiadas”, incorporando, assim, arbitrariedades encontradas na natureza²⁸. Como buscam o benefício comum, apenas é aceitável aquilo que resultar proveitoso para todos da posse dos talentos naturais advindos das contingências particulares, de modo que, assim ponderados, os dois princípios de justiça são um modo equitativo de enfrentar a arbitrariedade da fortuna²⁹.

Não obstante, assim considerando, é verdade que o sistema escolar é incapaz de promover estritamente a igualdade equitativa de oportunidades, pois que a estrutura familiar, de algum modo, condiciona os agentes em suas circunstâncias históricas e sociais. Assim raciocinando, quando discutia a interpretação liberal do princípio da diferença, Rawls dizia que

O ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria loteria natural³⁰.

Embora Rawls não faça referência, o que ele pontua se assemelha

²⁸ RAWLS, 2009, §17, p. 122.

²⁹ RAWLS, 2009, §17, p. 122.

³⁰ RAWLS, 2009, §12, p. 89.

àquilo que Bourdieu e Passeron criticavam em *Os Herdeiros*, já em 1964, isto é, que, na verdade, os capitais social e cultural que as famílias possuíam determinavam, no âmbito da escola, o êxito e o fracasso dos estudantes³¹. De qualquer modo, para lidar com um problema como esse, Rawls considera que a estrutura básica da sociedade e, por extensão, as próprias escolas e demais instituições de ensino, devem ser organizadas de forma que essas contingências, sejam elas naturais e sociais, trabalhem em favor dos menos favorecidos. Como Rawls explica, por considerarem os talentos naturais como um bem comum, e por partilharem os maiores benefícios sociais e econômicos possibilitados pela complementariedade dessa distribuição natural, os agentes que foram favorecidos pela natureza, quaisquer que sejam eles, podem se beneficiar de seus talentos apenas em termos que melhorem a situação dos menos afortunados na loteria natural. Dessa forma,

Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que também ajudem os menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar, essas diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados³².

Se se considerar como verdadeiras essas afirmações, e, sobretudo, que as desigualdades naturais e sociais não são merecidas, não resulta difícil compreender por que Rawls defende um princípio como o da igualdade equitativa de oportunidades, cuja finalidade é a de corrigir a influência de contingências dessa natureza na vida social. De fato, para Rawls, é absolutamente crucial que esse princípio seja interpretado em consonância com o princípio da diferença de modo que, em primeiro lugar, a igualdade equitativa de oportunidades seja efetiva, exigindo, inclusive, tratamento

³¹ ROHLING & VALLE, 2016, p. 390s.

³² RAWLS, 2009, §17, p. 121-2.

diverso no sentido de articulação no esquema social para garantir que aqueles com talentos e dotes naturais semelhantes não sejam prejudicados por sua pouca sorte na loteria natural e, em segundo lugar, que as desvantagens que resultem do esquema social somente são justificadas se resultarem benéficas para aqueles menos favorecidos. Nessa senda, o princípio da igualdade de oportunidades é um corretor de diferenças de classe social, pois

aqueles que têm capacidades e habilidades similares devem ter oportunidades similares de vida. Mais especificamente, presumindo-se que haja uma distribuição de dotes naturais, os que estão no mesmo nível de talento e capacidade, e têm a mesma disposição para usá-los, devem ter as mesmas perspectivas de êxito, seja qual for seu lugar inicial no sistema social. Em todos os setores da sociedade deve haver perspectivas mais ou menos iguais de cultura e realizações para todos os que têm motivação e talentos semelhantes. As expectativas dos que têm as mesmas capacidades e aspirações não devem sofrer influência da classe social a que pertencem³³.

No caso da educação, inegavelmente ela deve cultivar a distribuição de bens primários e de assegurar a igualdade de oportunidades por meio da redistribuição dos recursos, pois,

o princípio da diferença alocaria recursos para a educação, digamos, para elevar as expectativas de longo prazo dos menos favorecidos. Se tal fim for alcançado dando-se mais atenção aos mais talentosos, é permissível; caso contrário, não. E, ao tomar essa decisão, não se deve aferir o valor da educação apenas no tocante à eficiência econômica e ao bem estar social. Tão ou mais importante é o papel da educação de capacitar uma pessoa a desfrutar da cultura de sua sociedade e participar de suas atividades, e desse modo, proporcionar a cada indivíduo um sentido seguro de seu próprio valor³⁴.

De acordo com o que se disse noutra lugar, o argumento de Rawls parece exigir que os recursos sejam comprometidos, em primeiro plano,

³³ RAWLS, 2009, §12, p. 88.

³⁴ RAWLS, 2009, §17, p. 121.

com os menos favorecidos de tal modo a elevar sua expectativa quanto à realização de seus projetos dentro da sociedade. Isso aponta que a educação deve procurar diminuir as desigualdades e que essas não devem ser vistas unilateralmente pelo viés da economia ou do bem estar social, mas, principalmente, pela capacidade de permitir a uma pessoa desfrutar da cultura de sua sociedade, podendo, por conseguinte, participar de suas atividades. Dessa feita, o acesso à educação, mantendo a equidade do sistema, permitiria e reforçaria no indivíduo o senso do próprio valor com um bem primário³⁵.

A Educação Moral como Coesão Social

Conforme se pode apreciar dos textos de Rawls, a educação moral é essencial para garantir a coesão e a estabilidade da sociedade. De fato, a educação moral rawlsiana é pensada nessa direção, principalmente porque, como a justiça é a principal virtude das instituições sociais, no contexto de uma educação moral, o caráter pedagógico-formativo das instituições sociais é colocado em evidência. A vivência de uma criança até chegar à idade adulta, ao longo de três fases distintas, deve possibilitar que ela desenvolva um efetivo senso de justiça, que é garantia da coesão social. Com efeito, essas três etapas do desenvolvimento do senso moral são (i) a moralidade de autoridade, em que os filhos, ao submeterem-se à autoridade dos pais, aprendem a lidar com relações primariamente sociais; (ii) a moralidade de grupo, própria do convívio social, ocasionada pela ocupação de diversos cargos e funções, ao participarem ativamente de uma cooperação social, é aquela na qual as pessoas compreendem a importância de desempenharem papéis sociais diversos e de colocarem-se no lugar do outro; e (iii) a moralidade de princípio que fundamenta o desejo de ser uma pessoa justa. Assumindo-se como cidadão e admitindo padrões de justiça para regular as condutas, a pessoa adota responsabilidades sociais coerentes com o ideal de cidadania³⁶.

³⁵ ROHLING, 2012, p. 131.

³⁶ RAWLS, 2009, §§70, 71s.

No que diz respeito à educação moral, o caráter formativo das instituições sociais, ao possibilitar o desenvolvimento de um senso de justiça, leva as crianças, desde uma tenra idade, a aprender a agir justamente e a contrair vínculos mais profundos de solidariedade e amizade cívica, de forma a assegurar a unidade e a coesão sociais. Dessa forma, pode-se dizer igualmente que, além da manutenção da coesão social, a educação e, mais propriamente a educação moral, em *TJ*, tem por fito desenvolver e realizar a autonomia dos indivíduos, pois que ao permitir que os indivíduos desenvolvam e realizem suas capacidades e talentos, Rawls percebe que ela

foi regida pelos princípios do direito e da justiça com os quais concordaria numa situação inicial na qual todos tivéssemos uma igual representação como pessoas morais. [...] a concepção moral adotada é independente de contingências naturais e de circunstâncias sociais acidentais e, por conseguinte, os processos psicológicos pelos quais adquiriu seu senso moral estão de acordo com os princípios que ela mesma teria escolhido sob condições que ela admitiria serem justas e não distorcidas pelo acaso³⁷.

Assim, para Rawls, a educação moral, além de assegurar a coesão social, é a educação para a autonomia, pois adequadamente no tempo devido, os agentes hão de saber a razão por meio da qual adotariam os princípios de justiça. Daí se segue que, ao aceitarem esses princípios como fundamentos para o governo das instituições e para a orientação moral, os agentes assentam uma concepção do justo em bases racionais, as quais podem ser construídas independentemente por eles mesmos, sem o peso da autoridade e da tradição³⁸.

Walzer e as Esferas Da Justiça: igualdade complexa e comunitarismo

Walzer tem se destacado nas últimas décadas como um dos principais teóricos contemporâneos, em diversas frentes, desde as teorias da guerra,

³⁷ RAWLS, 2009, §78, p. 635.

³⁸ RAWLS, 2009, §78.

passando pelas teorias judaicas da política até uma concepção de justiça calcada no conceito de igualdade, a saber, a da igualdade complexa. O livro *Spheres of Justice*, de 1983, voltado à defesa e à proteção dos direitos humanos e à valorização dos espaços público e comunitário, assim como de suas particularidades históricas, representa, ao mesmo tempo, uma das principais defesas do comunitarismo e uma crítica contumaz à teoria da justiça formulada por Rawls.

Nessa obra, notadamente, Walzer tem discutido o tema da justiça como um conjunto de esferas correlacionadas em função da igualdade, a igualdade complexa, numa perspectiva democrática e pluralista da sociedade. Seu entendimento fundamental é que a justiça consiste em impedir que as desigualdades que existem numa esfera social se desloquem para outras, não maculando aquelas que prevalecem em outras esferas, como, por exemplo, no caso da esfera da educação, de as desigualdades educativas serem independentes das desigualdades observadas nas esferas econômicas e políticas. Assim, um esquema social justo é aquele que assegura uma independência entre as diversas esferas, também em sentido inverso, por exemplo, que as diferenças educativas não condicionem as desigualdades sociais, como quando a falta de títulos escolares condiciona a situação social dos indivíduos. Gargarella expressa muito bem essa forma de entender walzeriana, nos seguintes termos:

Walzer defende uma noção “complexa” de igualdade, segundo a qual cada bem deve ser distribuído de acordo com seu próprio significado, que se contrapõe a uma ideia “simples” de igualdade, segundo a qual o que a justiça requer é a melhor distribuição de algum bem determinado³⁹.

De fato, a posição de Walzer contrasta com aquelas de autores liberais, como Rawls e Dworkin, os quais concebem modelos de distribuição igualitários de certos tipos de bens básicos (Rawls, os bens primários, Dworkin, os recursos) e que, nesse contexto, (i) parece não considerar o fato de que certas comunidades podem menosprezar os bens que em tais

³⁹ GARGARELLA, 2008, p. 151.

propostas resolve-se distribuir; (ii) podem considerar que esses bens devem ser distribuídos de acordo com normas não necessariamente igualitárias; ou ainda, (iii) podem entender que nem todos os bens em questão devem ser distribuídos de acordo com princípios idênticos⁴⁰. Contra essa perspectiva, a posição da igualdade complexa é coadunada àquela que valoriza a existência da pluralidade social, caracterizada pelas diferenças particulares: uma sociedade aberta à pluralidade dos mundos sociais. Walzer arquiteta uma perspectiva de justiça que se radica na interpretação que as comunidades fazem quanto aos bens que serão distribuídos. Assim, explica:

Quero defender mais do que isso: que os princípios da justiça são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural⁴¹.

Como a sua ideia de justiça é plural, tal ideia aponta à criação de um critério particular de justiça para as esferas correspondentes aos diversos bens valorizados pela sociedade: isto é, cada bem social constituirá uma esfera autônoma na qual cada uma dessas esferas contará com critérios, métodos e agentes de distribuição específicos. É desse ponto de vista que Walzer rejeita a ideia de igualdade simples, a qual promove desigualdades gritantes⁴². Nesse sentido, um problema que se põe à justiça diz respeito à

⁴⁰ GARGARELLA, 2008, p. 151.

⁴¹ WALZER, 2003, p. 05.

⁴² Walzer traça proposições as quais definem a teoria do bem com a qual sua teoria da justiça opera: (i) todos os bens de que trata a justiça distributiva são bens sociais; (ii) homens e mulheres assumem identidades concretas devido ao modo como concebem e criam, e depois possuem e empregam os bens sociais; (iii) não existe conjunto concebível de bens fundamentais ou essenciais em todos os mundo morais e materiais; (iv) é o significado dos bens que define sua movimentação, de forma que os critérios e os acordos distributivos não são intrínsecos ao bem em si, mas ao bem social; (v) os significados sociais são históricos em caráter, de modo que as distribuições justas e injustas mudam com o tempo; e (vi) quando os significados são diferentes, as distribuições devem ser autônomas: todos bem social ou conjunto de bens sociais constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro da qual só são apropriados certos critérios e acordos (WALZER, 2003, p. 06ss).

dominação e ao monopólio, já que a justiça requer é que, considerando todos os bens sociais, nenhum deles seja posto como meio de dominação. Segundo Walzer, a autonomia de cada esfera é questão de significado social e valores compartilhados; ainda assim, mais frequentemente, encontra-se na maioria das sociedades a versão social de um bem ou um conjunto de bens predominando e determinando o valor em todas as esferas de distribuição – os quais, por sua vez, costumam ser monopolizados e o seu valor mantido pela força e coerção de seus proprietários. Assim, diz Walzer,

Chamo um bem de predominante se os indivíduos que o possuem, por tê-lo, podem comandar uma vasta série de outros bens. É monopolizado sempre que apenas uma pessoa, monarca no mundo dos valores – ou um grupo, oligarcas – o mantém com êxito contra todos os rivais. O predomínio define um modo de usar os bens sociais que não está limitado por seus significados intrínsecos, ou que molda tais significados a sua própria imagem. O monopólio define um modo de possuir ou controlar os bens sociais para explorar seu predomínio⁴³.

Nessa senda, Corcuff pondera que a crítica social pensada por Walzer tem duas dimensões notáveis, a saber, em primeiro lugar, a crítica do monopólio, isto é, a situação na qual um grupo de pessoas açambarca um tipo de bem e, em segundo lugar, a crítica da dominação, ou seja, aquela em que há predominância de um tipo de bem sobre outros bens ou de uma esfera sobre as outras esferas⁴⁴. É dessa forma que a *igualdade simples* é rejeitada: pode ser entendida na direção de que é impossível para todos possuírem a mesma quantidade destes bens – haja vista dela se seguir as desigualdades. Para que isso não acontecesse, Walzer acredita que a igualdade simples exigiria “intervenção contínua do Estado para eliminar ou restringir monopólios incipientes e reprimir novas formas de predomínio”⁴⁵. O problema reside no fato de que o poder do Estado tornar-se-ia

⁴³ WALZER, 2003, p. 11.

⁴⁴ CORCUFF, 2000, p. 103.

⁴⁵ WALZER, 2003, p. 17.

ele mesmo objeto de disputas: grupos haverão de procurar monopolizar o Estado e, depois disso, usá-lo para consolidar seu controle sobre os demais bens sociais.

A alternativa encontrada por Walzer, que procura evitar o predomínio do bem⁴⁶, e não seu monopólio, conduz ao que ele nomeia de igualdade complexa, ou seja, a independência entre os bens sociais, entre suas esferas: critérios distributivos de um bem predominante numa das esferas que não se convertessem em critérios distributivos de outras esferas. Para Walzer “A igualdade é uma relação complexa entre pessoas, mediada por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a diversidade de bens sociais”⁴⁷. Nesse sentido, a igualdade complexa se entende na direção de que cada bem social deve gozar de um critério distributivo autônomo, de modo que a hierarquia alcançada numa esfera da sociedade, por exemplo, a obtida por um médico na área de saúde, não possa traduzir-se em vantagens relativas noutra esferas, por exemplo, obtendo poder ou riqueza. A igualdade complexa, então, “define um conjunto de relações tal que a domínio resulta impossível”, de maneira que, em termos formais, “significa que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem”⁴⁸.

A Esfera da Educação: a educação como bem social e a igualdade educativa

Em *SJ*, Walzer parte do pluralismo quanto aos bens sociais e aos respectivos critérios distributivos em cada qual das esferas, de modo que, nesse particular, a educação não é um bem cujo significado seja relativo, mas um que é dado por critérios específicos e inerentes à própria educação: a distribuição de cargos, vagas, autoridade, promoção, conhecimentos em coexistência com exigências, tais como a disciplina e relacionamento

⁴⁶ WALZER, 2003, p. 20.

⁴⁷ WALZER, 2003, p. 21.

⁴⁸ WALZER, 2003, p. 23.

com seus pares. Dessa forma, a função social da educação, por meio das escolas, não é a da reprodução das hierarquias sociais, das ideologias dominantes, da estrutura e do trabalho, dos privilégios sociais, mas, ao contrário, está vinculada à distribuição justa de bens educativos, os quais estão vinculados a processos distributivos próprios à educação, ainda que estejam relacionados a outros bens sociais.

No entanto, sendo a educação um programa social, ela está diretamente relacionada a uma sociedade específica e determinada: escolas preenchem um espaço intermediário entre a família e a sociedade, razão pela qual as pessoas se importam com o que ocorre no seu interior. Por conta disso, a educação e suas ramificações, tais como as instituições educativas, os professores e as concepções pedagógicas, constituem uma esfera específica de distribuição de bens: “O mais importante é que as escolas, os professores e as ideias constituem um novo conjunto de bens sociais, concebido independentemente de outros bens e que exige, por sua vez, um conjunto independente de processos distributivos”⁴⁹. Para Walzer, a educação é um bem social envolvido em certas particularidades que distribui aos estudantes não apenas o seu futuro, mas o seu presente, o qual está involucrado num conjunto de condições históricas e culturais que marcam como o próprio processo distributivo, de forma que “o processo educacional assume uma estrutura normativa característica”⁵⁰. Além disso, Walzer acredita que a distribuição da educação como bem deve se dar sempre e de acordo a demanda por conhecimentos: isto é, sempre que houver alguém com disponibilidade para aprender, independentemente de classe social, origem ou gênero, este deve ser acolhido numa instituição adequada para tal, pois que é da natureza da escola uma educação sem distinções.

No marco da esfera da educação, a igualdade equitativa é uma forma de prestação, através do qual os estudantes são considerados como futuros cidadãos com as mesmas necessidades de conhecimento para o exercício das diferentes exigências que a cidadania requisitar. Por conta disso,

⁴⁹ WALZER, 2003, p. 270.

⁵⁰ WALZER, 2003, p. 271.

o oferecimento de formação deve levar em conta que todos os estudantes tenham acesso às mesmas condições educativas as quais permitam que as crianças tenham os mesmos saberes e conteúdos. Em virtude disso, a qualidade da educação não pode depender da posição social ou da classe econômica de seus pais ou responsáveis, mas deve ser determinada pelas necessidades que a cidadania exigir.

A igualdade complexa, como base da justiça, não tem por propósito abolir as diferenças sociais que marcam uma sociedade plural, como são as democracias, mas evita, nos termos da esfera da educação, que os critérios distributivos de outras esferas intervirem na distribuição dos bens sociais educacionais. Dessa forma, Walzer pretende protelar que tais as desigualdades oriundas desses diferentes critérios interfiram na formação das crianças, as quais devem aprender a serem cidadãos e a desempenhar alguns ofícios profissionais. Essa divisão corresponde aos dois momentos distintos da educação, conforme o autor defende em *SJ*, os quais são: (i) uma educação fundamental a qual possibilite a todas as crianças dominar o mesmo conjunto de conhecimentos, e (ii) uma educação especializada que deve respeitar as capacidades de cada aluno⁵¹. Para Walzer, a educação deve dar conta de alguns conteúdos específicos que todas as crianças devem aprender para poderem ser cidadãos, de modo que a escola tem um propósito político único: levar as crianças ao aprendizado da cidadania. Assim, a tarefa principal da escola é oferecer um conjunto específico de conhecimentos comuns que deem base à vida política e social da comunidade democrática com o propósito claro de permitir que cada estudante possa ocupar seu lugar dentro dela como cidadão competente.

Conteúdos Básicos Comuns, Pluralidade de Saberes e Cidadania

A visão que Walzer professa da educação é tal que aponta para uma finalidade essencial, em vista da qual todos os bens educativos estão a serviço: a formação da cidadania e o respeito à pluralidade de significados

⁵¹ WALZER, 2003, p. 276s.

que cada cultura proporciona aos cidadãos. Nesse sentido, a extensão da oportunidade de educação é um avanço em direção à igualdade, mas, ainda assim, limitada. Walzer exige que, numa sociedade democrática, a cobertura da esfera da educação é a oferta de oportunidades numa igualdade real e de legítima liberdade de pensamento para todas as crianças. Nesta questão, ainda que defenda certa forma de relativismo cultural, o valor da igualdade democrática é preferencial sobre todos os demais valores, já que o desenvolvimento de cidadãos constitui a garantia de bem estar social. Por isso, a formação básica deve priorizar certos conteúdos que reforcem a cidadania⁵².

A educação, como um bem social, tem a particularidade de possibilitar o acesso a outros bens sociais, o que deve ser realizado levando-se em conta os valores básicos do ensino, isto é, da democracia, da igualdade e do bem estar. Para que esse seja o caso, as instituições educativas, mormente a escola, devem ter asseguradas a autonomia, pois, apenas dessa forma, elas conseguirão evitar a tirania dos critérios distributivos de outras esferas. Dessa forma, a distribuição de bens educativos será justa ou injusta relativamente à significação social dos bens considerados, e não conforme a necessidade do que outras esferas tenham, como por exemplo, a econômica. Além disso, resguardando-se a autonomia da escola, ela deverá ser articulada entre a exigência de conteúdos básicos cívicos, os quais permitam a formação de uma cidadania democrática – diga-se, o propósito principal da instituição escolar – e aqueles que aqueles cuja posse aponta para uma formação específica. Assim, o sistema educativo respeita a pluralidade de comunidades políticas, que são constituídas por indivíduos entre os quais existem poderosos vínculos de identidade cultural e histórica. É nesse sistema educativo, a partir da tensão entre os conteúdos básicos da educação democrática a cidadania e aqueles demais, que a cidadania é distribuída como bem pela esfera da educação, o que se dá através da mediação da comunidade política, que dá origem ao seu conteúdo e significado a sua atividade.

⁵² WALZER, 1995; 2012.

Considerações Finais

Desde a publicação de *TJ*, a filosofia política tem sido um espaço intelectual inventivo e fértil para proposições e entendimentos a respeito dos valores mais elevados da vivência social. Não apenas a economia, a psicologia, a sociologia ou o direito, mas a educação, inclusive, tem recuperado suas relações com a filosofia política. O debate em torno da justiça na educação, como se procurou mostrar ao longo desse texto, é um indicativo que aponta para essa direção. Na verdade, o que se percebe é a atual agenda de questões da filosofia política, mais do que recuperar, põe em relevo os próprios fins da educação, se se quiser nomear dessa forma, quando se considera o debate liberal-comunitarista.

Com isso em mente, defendeu-se, na primeira parte do texto, as razões através das quais a educação seria um problema da filosofia política: partindo da distinção entre as decisões públicas e privadas e amparado no que Silveira argumentou, foram duas as causas apontadas: (i) em primeiro lugar, a educação, e o seu governo, interessam à filosofia política quanto deixar de lado um dos pressupostos fundamentais da modernidade, a saber, a simetria entre os cidadãos, e conduzir à questão da formação dos membros das novas gerações e de quem pode tomar as decisões em seu lugar; e (ii) em segundo lugar, a educação, como problema político, conduz à abordagem de temas tradicionais da filosofia política, tais como a da liberdade individual, a da justiça e a da eficiência, em matérias desde as que se referem às decisões que possam ser tomadas no lugar de alguém, passando pela questão do oferecimento de oportunidades, até a questão da produção cultural e material.

Na segunda parte, pondo em destaque a educação no debate liberal-comunitarista, apontou-se os pontos em que a crítica comunitarista levanta contra o liberalismo, e que incidem na questão do governo da educação, vale dizer: (i) a concepção de pessoa; (ii) a individualidade associal; (iii) o universalismo; (iv) a neutralidade liberal; (v) a tensão entre subjetivismo e objetivismo; e (vi) a tensão entre autonomia individual e esfera

pública, como foram descritas por Keeney⁵³. Como se pôs em evidência, uma educação, com fortes traços políticos, é absolutamente relevante nesse sentido.

Na terceira parte do texto, afirmou-se duas perspectivas em que a educação é vista na filosofia política contemporânea: (i) apontou-se para a perspectiva liberal-igualitária de Rawls, na qual a educação, como todas as instituições da estrutura básica da sociedade, é governada pelos princípios da educação e, nesse sentido, ocupa-se principalmente com a distribuição de bens primários; e (ii) acenou-se para a defesa comunitarista da educação, tal como defendida por Walzer, em *As Esferas da Justiça*, na qual a educação, vista distributivamente pela via da igualdade complexa, é um espaço de convivência que permite que a criação de vínculos, como comunidade.

De muitos modos, como argumentado, a educação recupera seus vínculos com a política, de forma a ser, como noutros tempos, novamente tema da filosofia política contemporânea, afirmando potencialidades políticas, assim como limites inclusive curriculares.

⁵³ KEENEY, 2007, p. 06ss.

Referências

- AGRA ROMERO, M. J. *Rawls: El Sentido de Justicia en una Sociedad Democrática*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1985.
- ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 2009.
- BEATTIE, C. Rawls and the Distribution of Education, in *Canadian Journal of Education*, v. 7, n. 3, p. 39-50, 1982.
- BOLÍVAR, A. Equidad educativa y teorías de la justicia, in *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, v. 3, n. 2, p. 42-69, 2005.
- _____. Justicia social y equidad escolar. Una revisión actual, in *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, v. 1, n. 1, p. 9-45, 2012.
- BRIGHOUSE, H; HOWE, K; TOOLEY, J. *Educational Equality*. London, Continuum, 2010.
- CORCUFF, P. *Filosofia Política*. Lisboa, Publicações Europa-América, 2003.
- COSTA, M. *Rawls, Citizenship, and Education*. New York, Taylor & Francis, 2011.
- ETZIONI, A. *La Nueva Regla de Oro: Comunidad y Moralidad em una Sociedad Democrática*. Barcelona, Paidós, 1999.
- FEINBERG, J. The Child's Right to an Open Future, in AIKEN, W; LA FOLLETTE, H (eds). *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority and State Power*. Totowa, Rowman and Littlefield, 1980.
- FREEMAN, S. *Rawls*. New York, Taylor & Francis e-Library, 2007.
- GARGARELLA, R. *As Teorias da Justiça Depois de Rawls. Um Breve Manual de Filosofia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- GAUS, G. *The Turn to a Political Liberalism*, in: MANDLE, J; REIDY, D. (orgs.). *A Companion to Rawls*. Chichester, Wiley Blackwell, 2014.
- HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- JOHNSTON, J. Rawls's Kantian Educational Theory, in *Educational Theory*, vol. 55, nº 2, p. 201-218, 2005.
- KEENEY, P. *Liberalism, Communitarism and Education: Reclaiming Liberal Education*. Hampshire, Ashgate, 2007.
- KYMLICKA, W. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- MACINTYRE, A. *Depois da Virtude: um Estudo em Teoria Moral*. Bauru, EDUSC, 2001.
- _____. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. 3ª. ed. São Paulo, Edições Loyola, 2008.
- MAFFETTONE, S. *Introduzione a Rawls*. Bari, Editori Laterza, 2010.
- NAVAL, C. La Controversia Liberal-Comunitarista en Educación, in *Enrabanar*, vol. 24, p. 81-97, 1995.
- PLATÃO. *A República*. 9ª Ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.
- POGGE, T. *Reading Rawls*. New York, Cornell University Press, 1989.
- POIROT, J. Le rôle de l'éducation dans le développement chez J. Rawls et A. Sen, entre équité et efficacité, in *Mondes en Développement*, vol. 4, nº 132, p. 29-38, 2005.

- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- _____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo, Ática, 2000.
- _____. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.
- _____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- ROHLING, M. A Educação e a Educação Moral em 'Uma Teoria da Justiça' de Rawls, in *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia*, v. 1, p. 125-149, 2012.
- _____. Sobre a Educação a partir de "A Theory of Justice": Entre Bens Primários, Igualdade Equitativa de Oportunidades e Reciprocidade, in *Saberes*, v. 11, p. 5-20, 2015.
- ROHLING, M; VALLE, I. Princípios de Justiça e Justiça Escolar: a Educação Multicultural e a Equidade, in *Cadernos de Pesquisa*, vol. 46, nº 160, p. 386-409, 2016.
- SANDEL, M. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SIEGEL, H; PHILLIPS, D.; CALLAN, E. Philosophy of Education, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/education-philosophy/>. Acessado em 26/12/2018.
- SILVEIRA, P. El Gobierno de la Educación como Tema de la Filosofía Política Contemporânea, in SILVEIRA, D; HOBUSS, J (orgs.). *Virtudes, Direitos e Democracia*. Pelotas, Ed. Universitária UFPel, 2010.
- STROOP, C. Fair Equality of Opportunity and Educational Justice, in MEYER, K. (org.). *Education, Justice and Human Good. Fairness and Equality in the Education System*. New York, Routledge, 2014.
- TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000.
- _____. *As Fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna*. 3ª ed. São Paulo, Loyola, 2011.
- _____. *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- THIÉBAULT, C. *Los Límites de la Comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- VAN PARIJS, P. *O que é uma Sociedade Justa? – Introdução à Prática da Filosofia Política*. São Paulo, Ática, 1997.
- WALZER, M. *Esferas da Justiça: uma Defesa do Pluralismo e da Igualdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism*, in *Journal of Philosophy of Education*, vol. 29, nº 2, p. 181-9, 1995.
- _____. *Moral Education, Democratic Citizenship, and Religious Authority*, in *Journal of Law, Religion & State*, vol. 1, p. 5-15, 2012.
- _____. *Spheres of Justice: An Defense of Pluralism and Equality*. Oxford, Blackwell, 1983.
- WEBER, E. *Rawls, Dewey, and Constructivism. On the Epistemology of Justice*. London, Continuum, 2010.
- WEITZ, B. Equality and Justice in Education: Dewey and Rawls, in *Human Studies*, v. 16, n. 4, p. 421-34, 1993.

POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO Y MUJERES LESBIANAS

María José Clavo Sebastián¹

Olaya Fernández Guerrero²

Remedios Álvarez Terán³

María Ángeles Goicoechea Gaona⁴

Introducción

Este trabajo recoge los resultados parciales de la investigación realizada por las cuatro autoras durante los últimos cinco años, centrada en el estudio de la situación de las mujeres lesbianas y en los distintos factores de discriminación e invisibilidad que conciernen a este colectivo. En el presente capítulo abordamos las problemáticas asociadas al reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual y exploramos las carencias y reivindicaciones de las mujeres lesbianas con respecto a este asunto. Para profundizar en el tema analizado, la consulta de fuentes bibliográficas procedentes de la filosofía, el feminismo, la historia y el ordenamiento jurídico se ha complementado con testimonios reales de lesbianas de varios países entrevistadas en el transcurso de nuestra investigación. El trabajo de campo se ha realizado en tres fases consecutivas en España y en México. En cada etapa se ha ido adaptando y mejorando el guion de las entrevistas. Se han recogido testimonios de 52 mujeres, 11 de México y 41 de España, a las que haremos referencia identificándolas con un nombre femenino ficticio.

¹ Doctora en Filosofía. Universidad de La Rioja. E-mail: maria-jose.clavo@unirioja.es

² Doctora en Filosofía. Universidad de La Rioja. E-mail: olaya.fernandez@unirioja.es

³ Doctora en Ciencias Humanas y Sociales. Universidad de La Rioja. E-mail: remediosat26@gmail.com

⁴ Doctora en Pedagogía. Universidad de La Rioja. E-mail: angeles.goicoechea@unirioja.es

Teorías del reconocimiento en la filosofía política contemporánea

En el contexto del pensamiento político contemporáneo, uno de los debates más novedosos gira en torno a la cuestión del reconocimiento. El punto de partida de estos planteamientos es la tesis de que la identidad individual, y la imagen que cada persona tiene de sí misma, no es una construcción puramente subjetiva sino que también depende, en parte, del modo en que esa persona es percibida y reconocida por los demás. El canadiense Charles Taylor, en un texto ya clásico, pone de manifiesto que la falta de reconocimiento, o peor aún, el reconocimiento negativo, puede provocar daño para quienes lo padecen y convertirse en un modo de opresión⁵. En las sociedades democráticas actuales, basadas en el principio de igualdad, hay ciertos grupos e individuos que sienten que su identidad no es valorada ni respetada, sino que se intenta asimilarla a una identidad dominante o mayoritaria. Para paliar este problema, el autor propone cambios y medidas de carácter político, educativo o cultural que contribuyan a visibilizar y revalorizar las diferencias identitarias de los grupos oprimidos, dando así respuesta a sus demandas de reconocimiento⁶. Ese reconocimiento “no es una cortesía que debemos tener hacia la gente. Es una necesidad humana vital”⁷. Así, de la mano de Taylor y de otros filósofos y filósofas que han continuado con la reflexión sobre el reconocimiento, las concepciones contemporáneas de justicia defendidas por Rawls o Rorty, centradas en la redistribución de bienes y derechos, se complementan con esta otra perspectiva que enfatiza la importancia del respeto y la dignidad como factores básicos que deben imperar en toda sociedad democrática.

El concepto de reconocimiento ha estado presente en las teorías de filosofía moral a lo largo de la historia pero, excepto en Hegel, nunca fue considerado como el elemento esencial de una teoría de la justicia. A mediados del siglo XX, la demanda de una consideración igualitaria por parte

⁵ TAYLOR, 1994.

⁶ TAYLOR, 1994, p. 38-66.

⁷ TAYLOR, 1994, p. 26.

de grupos sociales discriminados en EEUU y Europa hizo que el reconocimiento adquiriera relevancia social y se convirtiese en una exigencia política, lo cual dio pie a un vivo debate filosófico en torno a este asunto.

Axel Honneth, defensor del reconocimiento como fundamento de la teoría de la justicia, señala varias dificultades relativas a esta noción. El primer problema se encuentra en el hecho de que el término reconocimiento posee una pluralidad de significados que complican su definición. Por ejemplo, una parte del feminismo entiende por reconocimiento la relación de aprecio y cuidado entre los seres humanos, cuyo modelo sería la relación de la madre con los hijos e hijas; en el contexto de la ética del discurso, el concepto de reconocimiento significa el respeto a la igualdad de todas las personas, que se expresa en el modelo ideal de comportamiento de quienes participan en la argumentación; en la teoría del comunitarismo, reconocimiento quiere decir respeto y aprecio a formas de vida diferentes a la propia, tal como se presenta en el contexto de solidaridad social.

Esta pluralidad de significados pone de manifiesto que existen diferentes perspectivas morales desde las que entender qué es reconocimiento, y de cada una de ellas se derivan orientaciones normativas diferentes. Así, el significado de reconocimiento de la ética del discurso parece que requiere del cumplimiento de derechos y deberes universales, orientación normativa que no tiene sentido si entendemos por reconocimiento el aprecio y cuidado entre seres humanos.

Honneth parte de la identificación de diversas formas de menosprecio desde las que descubrir las diferentes formas de reconocimiento. Para ello, se sirve de descripciones fenomenológicas de los sentimientos de los sujetos que han vivido situaciones injustas, porque en ellas es posible descubrir la vinculación entre la ausencia de reconocimiento y el daño moral.

El autor señala tres formas básicas de menosprecio. La primera surge en situaciones en las que el individuo es forzado físicamente. Es la forma más básica de humillación porque en ella se priva al sujeto de autonomía física en relación consigo mismo y su propio cuerpo, por tanto, se daña gravemente la confianza en sí mismo.

Una de las entrevistadas en nuestra investigación comparte un testimonio que se ajusta a este tipo de menosprecio al que alude Honnett:

Encontró a un chico y de la noche a la mañana, me dejó. Esa fue la peor herida que he tenido yo en mi vida. Porque a raíz de ahí, yo entré en una depresión horrible, horrible, horrible. En [///] sin sentido mi vida. Empecé a ir a psicólogos, que no sabían ni lo que era eso [...] Que me costó mucho y yo le dije a mi hermana la mayor que estaba muy mal y qué es lo que me pasaba. Y me dijo que no había oído nada (Celia)

El reconocimiento correspondiente a esta forma de daño moral es el reconocimiento afectivo, que permite que la persona adquiera autoconfianza, la cual genera una relación positiva del sujeto consigo mismo que es considerada por Honnett como la base que hace posible la seguridad emocional y física que permite expresar necesidades y sentimientos. Esta situación emocional es básica para poder desarrollar cualquier otro tipo de autoestima. Sin embargo, la forma de reconocimiento que la hace posible no es generalizable a nivel normativo porque el afecto y el amor no se pueden imponer, ya que pertenecen al espacio del particularismo moral.

La segunda forma de menosprecio consiste en la privación de derechos y la exclusión social. El individuo siente que su comunidad le considera una persona de menor valor que el resto, por lo que no se le permite disfrutar de igualdad jurídica. Las entrevistas también arrojan ejemplos de situaciones reales de esta segunda modalidad de minusvaloración, en este caso relativa a la adopción por parte de mujeres lesbianas:

E: ¿La adopción sería legal? ¿La tendrías que hacer tú sola o podrías hacerla junto con tu pareja?

Yo creo que tendría que hacerla una sola. Depende de cómo vayan evolucionando la cuestión de las leyes. Sí, pero este por el momento yo creo que sería una sola (Belén).

La forma de reconocimiento que evita este tipo de daño moral es la consideración de la igualdad de todos los individuos de una comunidad en cuanto a que son portadores de los mismos derechos, y esta situación so-

cial permite que se genere en el sujeto una actitud positiva de autorrespeto. De este tipo de reconocimiento se deriva una orientación normativa generalizable que consiste en el reconocimiento jurídico de idénticos derechos y obligaciones para todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

La tercera forma de menosprecio tiene lugar cuando la comunidad valora negativamente determinadas formas de vida diferentes de las de la mayoría. Las personas pertenecientes a estos colectivos minoritarios son moralmente dañadas porque sus características específicas no son apreciadas socialmente. Los testimonios de las mujeres reflejan esta realidad:

Pero cuando la niña descubre que me gusta, me hace burla, se burla de mí. Y es cuando vuelvo a sentir lo mismo, o sea, que lo que yo siento no está bien. Y es cuando ya empiezo a cambiar mi forma de ser [...] “¡Tengo que ser una mujer!” Que no es normal que yo sienta atracción por otra mujer (Lucía).

El tipo de reconocimiento que puede evitar esta forma de humillación es la aprobación y el aprecio social de los modos de vida especiales de esos colectivos “diferentes”. La percepción del aprecio y valoración positiva de sus cualidades y modos de vida permite el desarrollo de un sentimiento de autoestima en el individuo. Honneth denomina ‘solidario’ a este tipo de reconocimiento, el cual tiene en su base el principio de diferencia igualitaria.

Estos tres modelos de reconocimiento instauran las condiciones formales que garantizan la dignidad e integridad de las personas. Sin las relaciones positivas hacia uno mismo generadas por estos tipos de reconocimiento: autoconfianza, autonomía legal y reconocimiento del valor social de las propias capacidades y formas de vida, es imposible que el individuo pueda realizar en libertad su proyecto existencial.

Sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades no es imaginable el alcance de la autorrealización, entendiendo por autorrealización un proceso de realización espontánea

de los objetivos existenciales elegidos por uno mismo. Y es que la espontaneidad o libertad, en lo que se refiere a un proceso así, no pueden significar simplemente ausencia de presión o influencia externas, sino que debe comportar a la vez la falta de bloqueos internos, de inhibiciones psíquicas o miedos⁸.

Sin embargo, el hecho de que estos niveles de autoconfianza se generen a partir de la experiencia de los distintos tipos de reconocimiento significa que la libertad de autorrealización no depende únicamente del individuo, sino también de la situación de reconocimiento intersubjetivo en cada uno de sus aspectos.

Otra autora relevante dentro del debate filosófico contemporáneo en torno al reconocimiento es Nancy Fraser, que centra sus análisis en las luchas por el reconocimiento protagonizadas por diversos colectivos religiosos, étnicos, raciales y de género. Frente a las tesis de Honneth, que entiende que el reconocimiento es el auténtico fundamento de la justicia y que todo problema de distribución injusta se deriva de la falta de reconocimiento, Fraser entiende que las categorías de justicia – interpretada en términos de redistribución – y el reconocimiento no se pueden reducir la una a la otra, pues difieren tanto en su origen como en su naturaleza. Por ello, esta autora plantea que la redistribución y el reconocimiento constituyen dos aspectos de la justicia con su propio contenido moral y con orientaciones normativas específicas.

Para Fraser, la reivindicación de redistribución tiene sus raíces en la estructura económica de la sociedad y se expresa en el concepto de clase social, mientras que la de reconocimiento tiene su origen en los patrones institucionalizados de valor cultural y se manifiesta en el estatus social.

Honneth, como ya se ha visto, entiende que el reconocimiento es una condición indispensable para que sea posible la realización personal. Fraser, en cambio, establece que la justicia y la realización personal pertenecen a ámbitos diferentes. En filosofía moral, las cuestiones constitutivas de la justicia se expresan en el “derecho” y son universalmente vinculantes, independientemente de la adhesión a un valor cultural u otro, mien-

⁸ HONNETH, 2009, p. 31.

tras que las cuestiones correspondientes a la realización personal, referidas al “bien”, no se pueden universalizar porque son relativas a cuestiones de valor vinculadas a determinadas situaciones históricas. La autora sostiene que las reivindicaciones de reconocimiento deben considerarse una cuestión de justicia, por lo que no deben regirse por orientaciones normativas dirigidas a la consecución de una vida satisfactoria. Desde su punto de vista, la falta de reconocimiento no impide la autorrealización personal, sino que lo que hace es dificultar que determinados grupos o personas participen en la vida social con los mismos derechos y condiciones que el resto de los miembros de la comunidad, porque se les aplica un modelo de valor cultural institucionalizado que les excluye y les sitúa en una posición social inferiorizada.

Fraser considera que el resultado de la falta de reconocimiento no se reduce a una subjetividad dañada por actitudes de desprecio, sino que supone la privación de la posibilidad de participar como igual en la vida social a causa de la acción institucionalizada sobre la conducta, determinada por patrones culturales. Por tanto, la falta de reconocimiento no se transmite primariamente por el desprecio de los otros, sino por las instituciones. Un ejemplo sería cuando se crean perfiles raciales que vinculan la raza con la delincuencia.

Ser reconocido de forma errónea no es sufrir una identidad distorsionada o una subjetividad dañada a consecuencia de haber sido despreciado por otros. Es, más bien, ser representados por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impide la participación como igual en la vida social. En consecuencia, según el modelo de status el reconocimiento erróneo no se transmite mediante actitudes despreciativas o discursos independientes, sino a través de las instituciones sociales. Más en concreto, surge cuando las instituciones estructuran la interacción de acuerdo con normas culturales que impiden la participación en pie de igualdad⁹.

Luchar por el reconocimiento es luchar por suprimir los patrones de valor cultural que se instalan en las instituciones e impiden la paridad en la

⁹ FRASER, 2006, p. 36.

comunidad.

A diferencia de los teóricos que defienden el concepto de justicia distributiva, considerando que un reparto equitativo de bienes materiales y derechos sería suficiente para solucionar los problemas de reconocimiento, la autora demuestra que existen personas discriminadas que no sufren los efectos de una redistribución injusta, sino de una apreciación cultural que los subordina. Por ejemplo, un banquero afroamericano de Wall Street que no consigue que pare ningún taxi para recogerle. Este tipo de casos no se dan porque los individuos sufran una situación de injusticia distributiva, sino que se debe a que se les ha aplicado un criterio negativo de evaluación cultural según el cual son merecedores de desprecio.

Fraser disiente de las tesis de Honneth que identifican la falta de reconocimiento social como origen y fundamento de todas las formas de injusticia. Es cierto que existen situaciones de injusticia distributiva debido a cuestiones de orden cultural, como cuando se impide el acceso a ciertos puestos de trabajo a miembros de colectivos subordinados. Pero no siempre es así. Las injusticias distributivas no siempre se deben a la discriminación procedente de una valoración cultural negativa institucionalizada, sino que también son achacables a la estructura y al funcionamiento económico de la sociedad. Pensemos en los despidos de empleados como consecuencia de fusiones entre empresas que buscan exclusivamente la acumulación de capital, o en la ampliación de la brecha entre ricos y pobres como consecuencia de las crisis económicas. La raíz de estas injusticias distributivas hay que buscarla en las pautas de funcionamiento de nuestro sistema económico.

Fraser establece que la orientación normativa de su teoría bidimensional de la justicia – basada en la redistribución y el reconocimiento – es la paridad de participación. Con arreglo a esto, se requiere tomar determinados acuerdos que garanticen el derecho a la participación igualitaria de quienes integran la comunidad en la vida social. Para que eso sea posible deben cumplirse dos condiciones: una objetiva, que consiste en que todas las personas deben disponer de suficientes recursos materiales y legales como para permitirse ser independientes y tener capacidad para intervenir

en las decisiones de la vida social en igualdad de condiciones, y una intersubjetiva, que requiere que se dé el reconocimiento recíproco de respeto y dignidad expresado en los modelos de valor cultural institucionalizados. La justicia orientada a la paridad participativa requiere del cumplimiento de estas dos condiciones ancladas, respectivamente, en la justicia distributiva y en la del reconocimiento.

Todos estos debates filosóficos ponen de relieve que, en los contextos democráticos, la plena justicia solamente se alcanzará si se garantiza al mismo tiempo una redistribución equitativa de los bienes y servicios públicos y un reconocimiento y valoración positiva de las diversas opciones culturales, religiosas, afectivas, etcétera, presentes en cada sociedad.

El reconocimiento de los derechos LGTBI en el contexto feminista

La reivindicación de los derechos de las mujeres y las demandas de reconocimiento de sus derechos y oportunidades han sido una constante en el movimiento feminista desde sus orígenes ilustrados hasta la actualidad. En décadas recientes, dentro de la cuarta ola del feminismo, ese debate se ha ampliado para incorporar las peticiones de colectivos discriminados no solo por su condición femenina, sino también por otros factores relacionados con su grupo étnico o religioso, su estatus socioeconómico, su identidad de género o su orientación sexual. A partir de ahí el feminismo establece nuevas alianzas y se pone del lado de las minorías sexuales afectadas por un déficit de reconocimiento, entre ellas el colectivo LGTBI.

En este sentido, la feminista estadounidense Drucilla Cornell plantea que el respeto por la diferencia sexual femenina implica la instauración de dos tipos de derechos: la legitimidad de relaciones íntimas no tradicionales, particularmente los acuerdos entre quienes se comprometen en amor y encuentros sexuales homosexuales, y por otro lado la consideración de que la especie humana tal y como está actualmente constituida se compo-

ne de dos géneros, irreductibles el uno al otro¹⁰. En las sociedades patriarcales y androcéntricas lo masculino sigue siendo considerado el patrón de lo universal. Los estereotipos de hombre y de mujer son establecidos culturalmente y reforzados a través de un amplio conjunto de mecanismos políticos, sociales, económicos y simbólicos que intentan determinar de modo exhaustivo cómo deben comportarse los individuos en función de su género. En esas normas de género se incluyen también las conductas sexuales, jerárquicamente categorizadas como 'normales' cuando se ajustan al esquema heterosexual, o calificadas y desvalorizadas como 'desviadas', 'abyectas', 'antinaturales', etcétera, si no concuerdan con ese esquema. Como consecuencia del uso y abuso de esa 'matriz heterosexual' convertida en estándar desde el que se evalúan todas las identidades de género y todas las orientaciones sexuales, surgen modos de discriminación, incompreensión y rechazo que pueden entenderse como un déficit de reconocimiento que afecta a aquellas personas que no encajan en ese rígido dualismo, puesto que "quienes no viven su género de maneras comprensibles para los demás sufren un elevado riesgo de maltrato, de patologización y de violencia"¹¹, según el certero análisis desarrollado por Judith Butler.

La falta de reconocimiento que padecen las mujeres homosexuales, debida al doble factor de la desvalorización de la feminidad y del lesbianismo, hace difícil que ellas puedan participar en su comunidad sin sentir vergüenza sobre su 'sexo' o su sexualidad, y esta misma vergüenza es el origen de una desigualdad importante en el bienestar de mujeres y homosexuales, argumenta Cornell¹².

Nuestra experiencia con mujeres lesbianas corrobora esta tesis de la autora, ya que durante nuestro trabajo de campo comenzamos preguntando a estas mujeres acerca de su sexualidad. La dificultad e incomodidad que les generaba hablar de este asunto, o incluso su negativa a responder, nos llevó a descartar esta cuestión en posteriores fases de la investigación.

¹⁰ CORNELL, 1992, p. 281s.

¹¹ BUTLER, 2017, p. 41.

¹² CORNELL, 1992, p. 287.

En consonancia con los planteamientos de Cornell y Butler, Nancy Fraser lleva a cabo un análisis crítico de la situación de las personas homosexuales en el marco de su teoría bidimensional de la justicia, y ofrece algunas formas de resolución de las injusticias que afectan a este colectivo¹³. Como ya se ha visto, la diferencia sexual está estrechamente conectada con un déficit de reconocimiento, y las personas LGTBI son discriminadas como consecuencia de la influencia de patrones institucionalizados de valor cultural. La diferencia de valoración social entre heterosexuales y homosexuales no se enraíza en una distribución material desigual, porque las personas homosexuales pertenecen a todas las clases sociales, sino que su origen reside en modelos culturales que establecen que la orientación sexual heterosexual es saludable y natural y, por tanto, quienes no sean heterosexuales no poseen una sexualidad correcta, sino anormal e indigna. Estas valoraciones se encuentran presentes en muchos espacios de interacción social, y acaban generando un daño psicológico importante que se manifiesta principalmente a través del autorrechazo y la homofobia interiorizada, y son la causa de la animadversión y hasta de la violencia que afecta a estas personas. Esta homofobia que experimentan algunas lesbianas se refleja en sus palabras:

[...] nosotras no hemos... ni hemos ni somos todavía visibles. A ver, sí que tenemos dos hijas, pero, por ejemplo, no vamos por la calle de la mano, hay gestos que todavía [...] que lo haces más en el ámbito privado (Sonia).

Estos daños son injusticias de reconocimiento. Por otro lado, no es infrecuente que personas homosexuales sufran discriminación laboral a causa de su orientación sexual.

Como ya se ha explicado anteriormente, la teoría de la justicia de Fraser se enfoca a alcanzar la igualdad de todos los individuos en la participación en la vida social. Conseguir esta paridad para los colectivos homosexuales requiere ir a la raíz de la discriminación, que se encuentra en los

¹³ FRASER, 2011.

patrones heteronormativos de valor, y destruir la jerarquía sexual construida por las normas heterosexuales mediante la institucionalización del igual valor de todas las personas, sea cual sea su orientación sexual.

Esta autora considera que la discriminación de género surge tanto de la estructura económica como de los patrones culturales, por tanto, reparar la injusticia de género requiere atender a ambas dimensiones.

Desde el punto de vista de la redistribución, el género es el criterio sobre el que se apoya la división del trabajo en nuestras sociedades. Económicamente nos encontramos con una estructura económica que diferencia entre trabajo asalariado y productivo, mayoritariamente masculino, y trabajo reproductivo, no retribuido y desempeñado sobre todo por mujeres. Por otra parte, también el género establece una jerarquización entre los trabajos “productivos”, más relevantes y de mayores ingresos, habitualmente desempeñados por varones, y otras tareas inferiores en la escala laboral, peor remuneradas, como trabajos domésticos o de cuidados, de los que se ocupan fundamentalmente las mujeres. Esta distribución laboral y retributiva genera injusticias que son específicas de género, incluyendo la explotación y la marginación económica. Reparar estas injusticias requiere suprimir la división de trabajos en función del género; en realidad se trata de eliminar el género en el ámbito económico.

Pero el género tiene también carácter de estatus social subordinado, y sufre problemas de reconocimiento. Su origen hay que buscarlo en la supremacía masculina que oprime a las mujeres y consigue que esta minusvaloración se materialice y se legitime en las leyes de muchos países, y en las mentalidades sociales de todas las culturas conocidas. Este reconocimiento erróneo es consecuencia del androcentrismo, presente de forma generalizada en todas las comunidades humanas. Como consecuencia las mujeres son socialmente consideradas como miembros de estatus inferior y soportan daños de injusticia de reconocimiento como ser excluidas de la esfera pública y de los espacios de poder, padecer en su vida cotidiana situaciones de violencia doméstica, etc. La reparación de esta forma de injusticia pasa por abolir el androcentrismo y reemplazarlo por valores institucionalizados de igualdad y respeto a las mujeres.

Las mujeres lesbianas corren el doble riesgo de sufrir injusticias de reconocimiento generadas por la heteronormatividad como criterio de valor sexual, y de padecer a la vez el déficit de reconocimiento que el androcen-trismo dispensa a todo el género femenino. Idoya, una de las participantes en nuestra investigación, lo expresa muy bien cuando afirma: “todo el mundo presupone que eres heterosexual”. Para evitar esa desigualdad, las teóricas feministas coinciden en señalar la pertinencia de aplicar políticas de reconocimiento que luchen contra la heteronormatividad y el andro-centrismo, y políticas de redistribución que supriman el género como cri-terio de la división social del trabajo.

Desde sus comienzos, el feminismo y el movimiento LGTBI se han centrado en las cuestiones de género y han abordado con perspectiva crí-tica la falta de reconocimiento asociada a estos factores; sin embargo, sus demandas no se detienen ahí, ya que también se han posicionado en con-tra de la homofobia, la misoginia y el racismo; es decir, han combatido la discriminación y los odios de todo tipo. Según indica Judith Butler,

Las políticas *queer* tuvieron como objetivo confirmar la importancia de la batalla en contra de la homofobia independientemente de cu-áles fuesen la identidad y las prácticas sexuales de cada uno en parti-cular. Pero también se trataba de señalar la importancia de la alianza, de armonizar las diversas formas que toma el ser minoritario, una lucha en contra de las condiciones de precariedad, sin tener en cu-enta la 'identidad', y una batalla en contra del racismo y la exclusión social¹⁴.

Solicitar ser reconocido/a como homosexual, asexual, transgénero, etcétera, equivale a reivindicar la visibilidad y la aceptación de todas las formas de identidad de género y de todas las formas de orientación sexual que se apartan de la dicotomía masculino-femenino y de la heterosexuali-dad obligatoria. Infelizmente, las personas englobadas en el colectivo LGTBI son susceptibles de padecer a lo largo de su existencia diversas situaciones de discriminación, rechazo, humillación o violencia directa-

¹⁴ BUTLER, 2011, p. 42s.

mente asociadas a su manera de vivir y sentir su género y/o su sexualidad. Muchas de nuestras entrevistadas corroboran la existencia de este tipo de vejaciones:

[...] el insulto ‘marica’ es muy rápido. A mí solo una vez en mi vida me han llamado ‘bollera’ [...] creo que el insulto marica, maricón, es muy fácil, es muy dañino, es muy directo, muy rápido y se tiene en la boca, se utiliza: “es un maricón”, y a mí me ofende tremendamente escucharlo y siento mucha lástima por los chicos que lo sufren y han sufrido. Porque yo me imagino un patio de colegio, me imagino un niño que realmente lo sepa, y el chico la raza macho ibérico existe, y creo que sufren más agresiones verbales que las chicas, muchas más (Irene).

Reconocer y valorar la diversidad afectivo-sexual a todos los niveles (cultural, jurídico, laboral, económico, social) se convierte por tanto en una reivindicación de primer orden para todas esas personas. Butler argumenta que “lo *queer* es ese modo de afiliación activa y diferenciada que lucha en el ámbito público por una mayor igualdad y libertad de todas las minorías, y en contra de tornar prescindibles y precarias aquellas vidas que necesitan tanto el reconocimiento como la emancipación”¹⁵. Así, este movimiento no se circunscribe a las demandas específicas de las personas *queer*, sino que se compromete con la diversidad y defiende estilos de vida y formas de relación que proliferan al margen de las normas institucionalizadas y que acaban siendo precarizadas, desvalorizadas e invisibilizadas por esas mismas normas.

En la medida en que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes son reconocibles e inteligibles, emergen grupos que no están incluidos en esas normas y que hallan las maneras de hacerse inteligibles entre ellos, unos con respecto a otros¹⁶. Aquí es donde reside, para Butler, el mayor potencial crítico y transformador del movimiento LGTBI que, al reivindicar públicamente el reconocimiento de otras formas de género, de sexualidad y de relaciones íntimas que no encajan en la norma heterosexu-

¹⁵ BUTLER, 2011, p.45.

¹⁶ BUTLER, 2017, p. 44.

al, cuestiona la propia legitimidad de esa norma y pone en evidencia su falta de representatividad y de exhaustividad. En las categorías convencionales de 'lo humano' no han sido incluidas las mujeres, ni las personas homosexuales, ni muchos otros individuos que no han encajado en los estereotipos de humanidad imperantes en cada época y contexto. Esto provoca cierta extrañeza, en tanto que "cuando uno no tiene el derecho a hablar bajo los auspicios de lo universal, y no obstante habla, apelando a los derechos humanos [...] uno habla de un modo que podría ser fácilmente descartado por su sinsentido o imposibilidad"¹⁷. No obstante, una vez que la reivindicación prospera y los poderes políticos y la opinión pública acaban por hacerse eco de las demandas de reconocimiento de los colectivos discriminados y marginados, se hacen evidentes las limitaciones convencionales de lo humano y su papel restrictivo en lo que respecta al alcance universal de las leyes internacionales, concluye Butler.

Si bien el reconocimiento jurídico, social y cultural de los derechos de las minorías previamente discriminadas es un logro importante de las sociedades democráticas y garantiza una igualdad real y efectiva de toda la ciudadanía, entraña también ciertos riesgos para los miembros de esos colectivos, como ha señalado la literatura crítica. Por ejemplo, el británico Anthony Appiah, polemizando con Charles Taylor, plantea que las identidades colectivas suponen una imposición de estereotipos asociados a esas identidades:

Las amplias identidades colectivas que reclaman reconocimiento van acompañadas de nociones sobre cómo una persona adecuada de ese tipo debe comportarse: no es que haya un modo en que los gays o los negros deberían comportarse, sino que hay modelos de comportamiento gay o negro. Estas nociones proporcionan normas diversas o modelos que tienen un papel en la formación de los proyectos de vida de aquellos que hacen de esas identidades colectivas un aspecto central de sus identidades individuales¹⁸.

En todas estas luchas por el reconocimiento lo que se reclama es ser

¹⁷ BUTLER, 2000, p. 39.

¹⁸ APPIAH, en TAYLOR et al., 1994, p. 159.

reconocido/a como integrante de un determinado colectivo, y precisamente en virtud de la pertenencia a él. Appiah percibe que organizar la propia vida y la identidad en torno a la orientación sexual, la etnia o el género puede desembocar en un esencialismo y reduccionismo en el que los aspectos individuales de la personalidad pierden importancia y quedan subsumidos bajo esa seña de identidad convertida en caballo de batalla de quienes integran un colectivo discriminado, y que sitúan la reivindicación de sus derechos en el núcleo de su existencia. Esto puede acabar minando la libertad individual¹⁹. Judith Butler reflexiona también sobre esta cuestión y llega a idénticas conclusiones, en su caso aplicadas al ámbito específico del movimiento *queer*: “La definición que busca proteger los derechos de aquellos que no son libres de expresar su sexualidad terminan por establecer un ideal, si no una norma, en torno a cómo debe entenderse la libre expresión de la sexualidad”²⁰. Si bien la consecución y consolidación de todas las formas de reconocimiento de las minorías sexuales es una meta muy deseable en el nivel de la ley y de las políticas públicas, es importante mantener una actitud de cautela frente a esos logros, para evitar así que los individuos acaben siendo totalizados por esas mismas formas de reconocimiento que las sociedades les otorgan.

Dentro del movimiento LGTBI, uno de los mayores debates suscitados actualmente como resultado del reconocimiento de derechos para este colectivo gira en torno al matrimonio igualitario. Autoras como la griega Athena Athanasiou, que dialoga con Butler acerca de esta cuestión, considera que la legislación que legitima y consolida las uniones afectivas entre dos personas del mismo sexo es, en el fondo, una medida conservadora, ya que deja ver “la capacidad que tiene el Estado en tanto institución regulatoria que manipula los recursos de reconocimiento como modo de ratificar y normalizar las conjunciones de deseo, sexualidad y parentesco”²¹. Butler también se hace eco de este planteamiento y asume que dentro del movimiento LGTBI hay algunas voces críticas que consideran que permi-

¹⁹ APPIAH, en TAYLOR et al., 1994, p. 163.

²⁰ BUTLER, en BUTLER y ATHANASIOU, 2017, p. 67.

²¹ ATHANASIOU, en BUTLER y ATHANASIOU, 2017, p. 106.

tir esa unión supone extender el poder de la institución matrimonial, y en último término “exacerba la distinción entre aquellas formas de alianza íntima que son legitimadas por el Estado, y las que no lo son”²², dando así lugar a nuevas formas de discriminación que afectan a aquellas personas cuyas relaciones afectivas y sexuales no son equiparables al modelo de pareja estable y monógama que el matrimonio igualitario reconoce. En nuestro estudio con mujeres lesbianas que han optado por la maternidad y que en la mayoría de los casos contraen matrimonio para garantizar el derecho de las y los menores, nos cuestionamos que, por un lado, rompen con las formas heterosexuales de unión, pero inevitablemente se ven influidas por ellas en la forma de estructurar su convivencia familiar²³.

Al reivindicar su acceso al matrimonio igualitario, el colectivo LGTBI rompe su alianza con otros grupos que sufren discriminación y/o que están invisibilizados: personas que no tienen relaciones sexuales, o que no llevan relaciones monógamas, o cuya sexualidad y deseo no se enfoca hacia la convivencia conyugal, y cuyas vidas son consideradas menos legítimas. Frente a la búsqueda de aprobación por parte del Estado, que acaba por aumentar el poder de este para delimitar qué uniones son legítimas y cuáles no, Butler promueve un cuestionamiento de la propia institución matrimonial que ponga de manifiesto su insuficiencia para dar cuenta de los distintos modelos de vida y de relación afectiva que las personas deciden entablar. Cada vez hay más individuos que despliegan su vida sexual fuera del matrimonio, y esto es lo que realmente contribuye a subvertir la norma, en opinión de esta autora²⁴.

Esta polémica sobre el matrimonio igualitario ilustra la amplitud de perspectivas del movimiento LGTBI con respecto a los modos de reconocimiento que sus integrantes aspiran a alcanzar, y aporta una mirada crítica sobre las consecuencias positivas y negativas de cada uno de los logros de su lucha. En todo caso, consideramos que lo primordial es erradicar cualquier discriminación asociada a la identidad de género y a la ori-

²² BUTLER, en BUTLER, LACLAU y ZIZEK, 2000, p. 175.

²³ ÁLVAREZ et al, 2018, p. 32s.

²⁴ BUTLER, en BUTLER, LACLAU y ZIZEK, 2000, p. 177.

entación sexual, pues esto permitirá garantizar la plena libertad de los individuos a la hora de escoger cómo quieren manifestar su género y en qué tipo de relaciones afectivas y sexuales desean participar. Los modelos de felicidad y de vida buena no son universalizables, por lo tanto, desde la perspectiva de la ética y de la justicia pública la máxima aspiración ha de ser implantar un marco de convivencia donde cada persona pueda desplegar libremente sus proyectos individuales sin ser discriminada ni desvalorizada si sus elecciones no concuerdan con las opciones mayoritarias de esa sociedad.

El reconocimiento de derechos de las lesbianas

Las Naciones Unidas (ONU en adelante) recomiendan que las políticas públicas que emanan de sus estados miembros respeten los derechos humanos²⁵. Parece una obviedad la recomendación, pero si se realiza es porque tal respeto no está garantizado en todos los lugares del mundo.

Las personas homosexuales y aquellas cuya identidad no es heteronormativa sufren con gran frecuencia dicha vulneración de los derechos en muy diversas maneras, por lo que sigue siendo un objetivo el reconocimiento de los mismos.

Pero, a qué llamamos derechos humanos, cuáles son y cómo se explicitan. La respuesta es que el término, debido a su excesivo uso, tanto coloquial como político y jurídico, ha devenido en una significación muy diversa, difusa e inespecífica. Tiene también un gran componente emotivo para las personas receptoras, por lo que está sujeto a una gran manipulación²⁶. No obstante, la Declaración Universal de Derechos Humanos señala la igualdad y la dignidad como el marco en el que inscribir todos los demás derechos²⁷.

Según refiere López²⁸, las reivindicaciones de los derechos de las personas LGTBI, amparados en la defensa de los derechos humanos, se lle-

²⁵ DOS SANTOS, 2011, p. 43.

²⁶ DOS SANTOS, 2011, p. 19.

²⁷ DOS SANTOS, 2011, p. 44.

²⁸ LÓPEZ, 2018, pp. 161-187.

van a cabo desde mediados del siglo pasado, si bien no se observa su progresión hasta la última década del presente. Ciertamente, no están generalizados en todo el mundo. Sin embargo, si nos atenemos al último Informe de la Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex (ILGA en adelante), “la protección de los derechos humanos en relación a la orientación sexual, la identidad y expresión de género y las características sexuales”²⁹ alcanzó su punto álgido a lo largo de 2016 en la ONU. Uno de los mayores logros fue la creación en este organismo de la figura del Experto independiente sobre orientación sexual e identidad de género en el Consejo de Derechos Humanos. Esta figura debe presentar un informe anual, visitar países que no garantizan los derechos y tramitar las quejas recibidas. El colectivo de las lesbianas es especialmente representativo para este tipo de estudios, ya que la violencia que ellas sufren no puede ser analizada solo desde una perspectiva afectiva y/o sexual, sino desde la violencia estructural que también les afecta por ser mujeres³⁰.

Dado que la literatura científica no llega a un acuerdo sobre la conceptualización de derechos humanos y derechos fundamentales, aceptamos con Dos Santos que los primeros tienen un calado internacional y que pueden resumirse en la dignidad, la libertad y la igualdad humanas; mientras los segundos suelen estar recogidos en las constituciones nacionales o supraestatales, y desarrollados en leyes³¹. En todo caso, los derechos amparan a todas las personas independientemente de su raza, religión, lugar de nacimiento, posición económica, género y orientación afectiva y/o sexual.

El paso del tiempo juega a favor de las personas LGTBI, ya que en el siglo XXI disminuye el número de países que discriminan la homosexualidad o la transexualidad y aumentan aquellos que protegen y reconocen sus derechos³². Es una constatación lenta pero implacable, como lo es que la homofobia institucionalizada e individual sigue presente en otros tantos lugares.

²⁹ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 13.

³⁰ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 14s.

³¹ DOS SANTOS, 2011, p. 21s.

³² CARROLL, Y MENDOS, 2017, p. 7.

Desde el punto de vista de Vargas Solís³³, las sociedades contemporáneas vienen haciendo frente a grandes cambios que afectan a la cultura hegemónica. De modo que instituciones tan asentadas como la familia se diversifican y complejizan, y otras nociones como género o sexualidad quedan deconstruidas, por poner dos ejemplos. Ningún cambio de este calado provoca indiferencia; por el contrario, se producen grandes resistencias explícitas de una y mil maneras. Para él, el concepto ‘diversofobia’ incluye todas esas “manifestaciones de rechazo, estigmatización, escarnio y odio que afectan a las minorías sexualmente diversas, y las cuales se expresan en los diversos espacios sociales, incluida la institucionalidad pública”³⁴. El resultado final de esta actitud perversa y cicatera es que se niegan “porciones de ciudadanía a la población sexualmente diversa”³⁵.

Cuando finalmente dichos colectivos logran igualar sus derechos por arriba, los grupos más conservadores se dotan de estrategias políticas y legales para frenar y revertir dichos cambios³⁶. Nunca cejan en su empeño si no lo logran inmediatamente. Por ejemplo, en España, el Partido Popular llevó la ley del matrimonio igualitario en 2005 al Tribunal Constitucional nada más ser aprobada, ya que, en su opinión “suponía una clara vulneración de la Constitución”. No consiguió su objetivo. En enero de 2019, la ultraderecha representada por VOX (Voz en latín), recién llegada al poder en la región española de Andalucía, situaba las leyes feministas y las que amparan los derechos LGTBI entre los derechos prioritarios que hay que revertir o eliminar³⁷.

Los motivos para el rechazo son diversos y responden a una casuística múltiple: el miedo a la diferencia, razones morales, religiosas, culturales o jurídicas³⁸. Las discriminaciones que sufren las personas LGTBI con mayor frecuencia son los delitos de odio, incluidos los amparados y/o cometidos por el Estado o sus fuerzas de seguridad y/o personas indivi-

³³ VARGAS, 2013, p. 63.

³⁴ VARGAS, 2013, p. 47.

³⁵ VARGAS, 2013, p. 65.

³⁶ LÓPEZ, 2018, p. 163.

³⁷ El diario.es/, 2019.

³⁸ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 10.

duales (ataques físicos, violencia sexual y asesinatos); los procedimientos médicos no consensuados, como análisis del ano o las llamadas “terapias de conversión” o falsos tratamientos para revertir las conductas y los sentimientos homosexuales³⁹; la violencia doméstica ejercida por los familiares, que incluye los matrimonios forzados; discursos de odio, desde la ideología política y/o religiosa⁴⁰: la prohibición de donación de sangre, el tratamiento de datos personales, etcétera, que solo afectan a las personas LGTBI⁴¹.

Cada año se incorporan nuevos países al reconocimiento y a la protección de derechos en todo el mundo⁴². El repertorio es muy extenso: desde la prohibición de la discriminación basada en la orientación sexual en ámbitos laborales hasta el matrimonio igualitario; el derecho al cambio de identidad; la adopción; la despenalización de los actos sexuales consentidos entre personas adultas del mismo sexo o de la pena de muerte para las mismas personas; la anulación de leyes que restringen la libertad de expresión en relación con la orientación sexual; la eliminación de barreras para la formación, establecimiento o registro de ONGs que trabajan en temas relacionados con la orientación sexual; la consideración de circunstancia agravante del odio basado en la orientación sexual; la prohibición de incitación al odio por motivos de orientación sexual; y, finalmente, la prohibición de “terapias de conversión”.

Las reivindicaciones de reconocimiento de mujeres lesbianas

El reconocimiento implica que no se presuponga la heteronormatividad que condena a muchas mujeres lesbianas a ocultar su orientación afectiva o a tener que estar constantemente haciéndola pública (‘salir del armario’). Unida a esta presunción, la discriminación que ha sufrido y sufre este colectivo en países tan diversos como México y España impide

³⁹ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 9.

⁴⁰ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 21.

⁴¹ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 58.

⁴² CARROLL y MENDOS, 2017, p. 7.

que se muestren tal cual son. Fruto de la primera fase de nuestra investigación es el libro *Chicas que entienden. In-visibilidad lesbiana*⁴³, que pone de manifiesto que la invisibilidad es mayor en ciudades y regiones pequeñas de España. Este mismo hecho se reproduce en una pequeña ciudad de México donde entrevistamos a varias mujeres en 2015.

La dificultad para nombrarse es común y mayor para las participantes de más edad, con independencia del país:

Ni les niego ni les digo nada, pero mis compañeros de trabajo saben y mi familia. Pero yo nunca lo he hablado y no lo voy a hablar (Isidora).

De las 52 mujeres mexicanas y españolas entrevistadas se extraen los siguientes datos acerca del reconocimiento de su orientación afectiva lesbiana:

1. El 76,92% declaran abiertamente su homosexualidad.
2. El 11,54% de las entrevistadas mantiene su orientación afectiva y sexual en el ámbito privado de sus relaciones más cercanas.
3. El 11,54% tan solo manifiesta su orientación sexual con otras personas homosexuales.

Es preciso aclarar que el porcentaje de mujeres que se niegan a hacer pública su orientación afectiva es mayor entre las entrevistadas de México. Sin embargo, la homosexualidad de las mexicanas era del dominio público, pero como bien expresó una entrevistada:

Es que porque [*nombre del municipio*] es una ciudad en donde todo el mundo nos conocemos. Pero no se habla públicamente de todo. O sea, tú puedes saber quién es amante de quién, pero todo el mundo lo sabe, pero no se ventila ni le dicen a la... o sea, es como –vamos a decir- doble moral o doble forma de comportarse y eso es tanto para los heterosexuales como para los homosexuales. Es una forma de cultura.

Y hay un dicho muy cierto aquí en [*nombre del municipio*] que dice: “Si

⁴³ GOICOECHEA et al., 2015.

quieres que en [*nombre del municipio*] no se sepa de ti, ni lo pienses”.
[*Se ríe a carcajadas*] Porque todo el mundo sabe de todo, ¿verdad?
(Isidora)

El reconocimiento se inicia con la toma de conciencia individual y la aceptación de la homosexualidad. Este es un proceso no siempre fácil, que lleva su tiempo. Muchas de las entrevistadas recuerdan su sentimiento de desconcierto y extrañeza en la infancia y adolescencia, pues no se sentían como las demás mujeres, pero no sabían nombrar lo que les pasaba:

Un poco perdida, desconcertada. Tienes dudas de lo que sientes [...] Luego sí que es verdad que pues buscando dentro y planteándome cosas, y planteándonos también con la ayuda de mi psicóloga, y descubres que esa atracción por el mismo género sí que existía en mí. Pero yo, al no darte la sociedad [...] no tenemos esa oportunidad de decir que te gustan las mujeres o de planteártelo siquiera, pues eso, no te lo has planteado (Gala).

El proceso de socialización y la educación formal, que hasta el momento se ofrece en muchos países, no ha contemplado ni incluido de manera seria la diversidad afectiva y sexual en los programas escolares. En los últimos años, las series de televisión e *Internet* han incluido personajes homosexuales que están facilitando referentes a la juventud y a sus familias. De este modo las y los adolescentes pueden identificar lo que les pasa y aliviar el dolor que la mayoría de las entrevistadas adultas han sufrido. Sin embargo, todavía muchas familias tienen dificultad para aceptar en su hogar a una hija o hijo homosexual. Este continúa siendo un proceso difícil.

El trabajo de colectivos LGTBI y del movimiento feminista ha permitido que la sociedad avance en el reconocimiento, al mismo tiempo que han facilitado la autoaceptación de la homosexualidad. Como reconoce una joven, a pesar de los progresos, este trabajo sigue siendo necesario:

Sí, yo creo, claro, que se ha avanzado si miras de hace quince años a ahora, se han conquistado bastantes derechos como el derecho al matrimonio, leyes para la igualdad, pero todavía queda camino por

recorrer. Es lo que pasa, no hemos llegado a la igualdad real, porque te siguen discriminando por tu orientación sexual o por tu género o cómo expresas tu sexualidad o cómo te expresas a ti misma, te siguen discriminando [...] Por ejemplo, la gente que es transgénero sí que sufre aún más violencia y más discriminación por el hecho de ser transgénero. Yo creo que todavía queda camino que recorrer para llegar a la igualdad real (Felisa).

Denuncia cómo los avances no son los mismos para todas las personas que representan las siglas LGTBI, pues la personas trans o bisexuales -como apunta después en la entrevista- siguen sufriendo mucha más discriminación. La Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Trans y Bisexuales (FELGTB) en España, y varias asociaciones y grupos de activistas en este país y en México abanderan las demandas de los derechos de las personas LGTBI.

La desigualdad todavía es un hecho, por lo que las personas afectadas se ven avocadas a continuar solicitando un trato igualitario que les otorgue las mismas oportunidades que al resto de la población. En el transcurso de nuestra investigación, las reivindicaciones son variadas y reiteradas a lo largo de estos años. Entre ellas recogemos las siguientes:

1. Derecho a tener y ser reconocida y nombrada cualquier tipo de diversidad, para que las niñas y niños no se desconcierten ni tengan dificultades para identificar lo que sienten.

[...] llegó la mamá de una de ellas y le gritó terriblemente a la pareja, porque como que apenas había descubierto que era lesbiana su hija y fue a gritar ahí: “Que cómo era posible que anduviera con ella, de seguro ella la convirtió en lesbiana”. Entonces fue cuando lo entendí: “Ah, tiene nombre, esto tiene un nombre, porque yo no sabía” (Camila).

De este modo, Camila pudo reconocer lo que le pasaba, cuando era alumna de una escuela infantil.

2. Derecho al matrimonio y/o a que las uniones sean reconocidas como familia. En España existe una ley que reconoce este derecho, pero la familia tradicional se sitúa en un lugar destacado con respecto a otros

tipos:

Yo lo que pido a la Administración que no me discrimine, que llevamos diez años en el que se nos reconoce como familia, independientemente de que esté en el Supremo recurrido, que el PP [*Partido Popular*] lo quiera llamar de una manera, me da igual. Es que nadie puede decidir por mí quién es mi familia y quién no. Mi familia de mis padres siempre ha sido mi madre, mi abuela y mi hermana y no estaba mi padre (Elisa).

En España, los censos recogen el número de matrimonios entre personas del mismo sexo, algo que no sucede en otros países como México. Esto impide describir con datos objetivos esta realidad.

3. Derecho a la maternidad en igualdad de condiciones que las parejas heterosexuales. Esto se concreta en varias reivindicaciones:
 - a. Adopción y/o acogida de menores como pareja homosexual, en lugar de tener que ocultar la orientación y hacerlo como madre soltera.

Porque se supone que bueno se podrá hablar mucho de la adopción, pero una de las cosas que los técnicos te sueltan en todo momento es el bienestar del niño. Y dentro del bienestar del niño pues quizá teniendo las mismas circunstancias socioeconómicas, te lo pueden dar a ti porque resulta que tus padres viven cerca de ti o tal, y yo no [...] Entonces bueno, mi cuñado decía eso, que en Galicia que está seguro que echan los expedientes para atrás. Porque además hay sitios que en Asturias, por ejemplo, hay superpocas adopciones (Belinda).

- b. Reproducción asistida aplicando los mismos criterios que a las mujeres supuestamente heterosexuales y con independencia del hospital, la región o el personal médico que atienda. En este sentido, en España, la Seguridad Social cubre casi todas las necesidades sanitarias y también la de reproducción asistida, pero se aplica de forma discriminatoria. Por eso esta joven entrevistada reclama que se haga de manera igualitaria:

[...] además soy súper de lo público por favor, o sea, es súper im-

portante que nos den todas las coberturas que necesitemos. Y que todos podamos acceder a ellas, que no dependa el dinero que yo pueda tener o no, porque te frustra un montón (Elisa).

- c. Los registros civiles deben ofrecer el mismo servicio que a las parejas heterosexuales y dejar de pedir justificantes cuando haya dos progenitores del mismo sexo:

Y ese día le hice la pregunta a la del Registro, dije: “O sea, si ese chico que no conozco de nada digo que es el padre, sí le accedes y lo registramos” [...] además es muy violento el decir: “Bueno, pues un tío que pasa lo puedo apuntar como padre y mi pareja que llevo seis años con ella no”. Yo es la única necesidad que me he encontrado, eso y lo del DNI que es gracioso, madre-padre. O sea, a nivel burocrático y tal, yo sí que lo cambiaría, lo haría más sencillo (Delia).

- d. Los formularios de las instituciones públicas, al menos, deberán contemplar la posibilidad de tener dos madres o padres, como se refleja en el testimonio de arriba.

4. Derecho a una educación en diversidad afectiva, sexual, cultural y de género. Esta transformación ha de producirse desde distintos ámbitos, pues los intentos aislados no llegan a toda la población. Las decisiones políticas, que se concreten en normas legales, son prioritarias en estos momentos:

5.

Todo se necesita un impulso político, tiene que ser algo conjunto entre las instituciones y la gente. Un cambio de mentalidad no pasa de un día para otro, es necesario educación. Yo creo que el problema y donde más se pueden solucionar las cosas es en la educación. Si a los niños les enseñas desde pequeños que hay más opciones aparte de ser una mujer pues como femenina, como vienen siendo los roles de género, y un hombre, el hombre tiene que ser fuerte, tiene que proteger a la mujer. Si les enseñas que hay algo fuera aparte de eso, pues tienes el 80% ganado (Felisa).

Instituciones educativas como la familia y la escuela han de enseñar que no existen únicas formas de ser, de amar, así como el respeto hacia la

identidad sentida:

Y bueno, los padres van al colegio, hablan con los profesores y dicen: “Bueno, mi hijo quiere ser niña y va a venir al colegio con faldas y quiero que se le respete” (Diana).

La escuela debe modernizarse y ser un modelo de diversidad, ofreciendo a la sociedad una perspectiva más abierta y plural en varios ámbitos. Sin un impulso legislativo, esto no se produce de forma uniforme y generalizada, quedando a merced de iniciativas particulares de escuelas y profesorado. Algunos de los aspectos que se deberían cambiar son:

a. Los modelos de familia. La familia tradicional formada por un padre, una madre y su descendencia no es la única ni casi la mayoritaria. Estas familias diversas apenas si aparecen referenciadas en los materiales escolares. De este modo, ocurre que la realidad se impone como narra esta mujer:

En un momento el hijo pequeño tenía que hacer una redacción en clase sobre la familia. Entonces él incluyó que su madre tenía una novia que era yo, y también incluyó que el padre tenía una amiga que era otra chica [...] Creo que la profesora de [nombre del niño] en aquel momento también era lesbiana. Te quiero decir que al final también yo creo que depende los entornos donde te muevas (Idoya).

Nos explica que la maestra podría ser lesbiana, porque no tuvo ninguna reacción de rechazo ni de extrañeza.

b. Libros de texto y programas escolares. Varios de los testimonios inciden en la exigencia de un currículo y unos recursos didácticos que incluyan la diversidad. El profesorado no ha recibido formación en esta temática, y algunos sindicatos educativos intentan crear materiales pedagógicos:

Nos dimos cuenta de qué necesidad había, o sea, los 17 de mayo sacamos unidades didácticas también como para trabajar en el aula lesbianas, gays, trans y tiene un éxito de la leche (Josune).

6. Derecho al trabajo asalariado en igualdad de condiciones. Varias de las mujeres entrevistadas mantienen su orientación homosexual oculta en el ámbito laboral para evitar ser discriminadas por ello. Una mujer mexicana relata cómo fue despedida por ello:

Precisamente cuando yo ya decido yo aceptarme como soy, se comienzan a dar cuenta en el trabajo y eso me implica el que me corran [...] Y soy despedida (Guadalupe).

Esta relación de reivindicaciones es solo una muestra de los derechos que las mujeres lesbianas tendrían que tener para no sentirse discriminadas por su orientación afectiva y sentirse reconocidas como mujeres y como homosexuales.

Conclusiones

En el contexto de las sociedades contemporáneas, conformadas por individuos y grupos con rasgos muy heterogéneos, las políticas del reconocimiento tienen un papel fundamental a la hora de garantizar el bienestar y la convivencia igualitaria. El colectivo LGTBI, tradicionalmente afectado por múltiples formas de discriminación, ha emprendido en las últimas décadas un proceso de visibilidad y reivindicación de derechos que ha obtenido importantes logros, si bien el reconocimiento y el respeto hacia estas personas todavía no se han conseguido plenamente.

Es un dato esperanzador que el número de países donde se siguen criminalizando las prácticas homosexuales disminuye cada año⁴⁴, mientras aumenta el de países que restituyen sus derechos, pero el avance no es irreversible y la involución siempre es posible. Para las Naciones Unidas, la violencia y discriminación que sufren las personas LGTBI es un foco de interés, no obstante la asociación internacional ILGA considera que la ONU no recaba suficientes datos rigurosos sobre esta cuestión⁴⁵.

El debate por los derechos del colectivo LGTBI, y en particular de las

⁴⁴ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 7.

⁴⁵ CARROLL y MENDOS, 2017, p. 24.

lesbianas, se enmarca en las teorías políticas contemporáneas sobre el reconocimiento, si bien se complementa con las reivindicaciones específicas que las propias mujeres plantean y que se han recabado a lo largo de más de medio centenar de entrevistas. Promover la aceptación de la diversidad afectivo-sexual, dar acceso al matrimonio y la maternidad en las mismas condiciones que las mujeres heterosexuales, evitar el maltrato administrativo, fomentar la visibilidad de los distintos tipos de pareja y de familia en el ámbito educativo y erradicar la discriminación laboral asociada a la orientación sexual son las principales cuestiones que, para nuestras entrevistadas, desembocarían en un mayor reconocimiento de sus derechos y de su diversidad.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, R; CLAVO, J; FERNÁNDEZ, O; GOICOECHEA, A, *Maternidad lesbiana. Del deseo a la realidad*. Barcelona, Egales, 2018.
- CAROLL, A; MENDOS, L. *Homofobia de Estado 2017: Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento*, Ginebra, ILGA, mayo de 2017.
- BUTLER, J; ATHANASIOU, A. *Desposición: lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- _____. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona, Paidós, 2017.
- _____. *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Barcelona, Katz, 2011.
- _____; LACLAU, E; ZIZEK, S. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. New York, Verso, 2000.
- CORNELL, D. Gender, sex and equivalent rights, in BUTLER, J; SCOTT, J (eds.). *Feminists theorize the political*. New York, Routledge, 1992, p. 280-296.
- DOS SANTOS BEZERRA, R. *Discriminação por orientação sexual na perspectiva dos direitos humanos: um panorama da legislação, jurisprudência e ações afirmativas no Brasil* (tesis doctoral). Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011.
- FRASER, N. *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*. Palma de Mallorca, Universidad de las Islas Baleares, 2011.
- _____; HONNETH, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid, Morata, 2006.
- GOICOECHEA, A; FERNÁNDEZ, O; CLAVO, J; ÁLVAREZ, J. *Remedios, Chicas que entienden. In-visibility lesbiana*. Barcelona-Madrid, Egales, 2015.
- HONNETH, A. *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires, Katz, 2010.
- _____. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997.
- LÓPEZ, J. Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos, in *Estudios Sociológicos XXXVI*, v. 106, p. 161-187, 2018.
- TAYLOR, C ; et al. *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- VARGAS, S; PAULINO, L. La Diversifobia como Cultura, Discurso y Práctica Constitutiva en la Institucionalidad Pública de Costa Rica, in *Rev. Rupturas*, v. 3, n. 1, p. 44-87, 2013.
- EL DIARIO. *Vox pide, entre otras medidas, que se deroguen la ley contra la violencia de género y la ley contra la discriminación del colectivo LGTBI*. <https://www.eldiario.es/andaluca/Vox-Gobierno-PP-Ciudadanos-Andaluca_0_854965157.html>. Acessado em 08/01/2019.

THE MORAL CRISIS: THE RESPONSIBILITY OF MANAGERS OF FINANCIAL INSTITUTIONS AND THE ARGUMENT FROM INEVITABILITY¹

Ramiro de Ávila Peres²

[...] But their jobs often entailed exploiting others or living off the results of such exploitation. There was individualism but no individual responsibility. [...] society cannot function well if people do not take responsibility for the consequences of their actions. ‘I was just doing my job’ cannot be a defense (Stiglitz, 2010b).

Introduction: the cognitive and the moral explanations of the financial crisis

Years after the collapse of the Lehman Brothers, there are at least two kinds of narratives about the ‘Great Recession’³, the first major economic crisis of the 21st century. According to the ‘cognitive explanation’, the crisis was caused by an ‘epistemic problem’: executives of financial institutions (besides regulators, auditors and the rest of the market) underestimated incurred risks and the leverage of these institutions. This was aggravated by the lack of public awareness of the amount of off-balance sheet obligations and of systemic risks arising from financial engineering, such as in the securitization of mortgage loans (which supposedly should mitigate risks by diluting them within the market). It would, therefore, be a special case of risk management failure, which could either have been prevented by increased capital requirements, to absorb possible losses; or, in a more pessimistic view, simply could not be prevented in any way.

¹ Originally published in Portuguese as “A Crise Moral: a responsabilidade de administradores de instituições financeiras e o argumento da inevitabilidade”. *Revista da Procuradoria-Geral do Banco Central*. 10(2): 15-36, dez/2016, Brasília: BCB. Available at: <http://www.bcb.gov.br/pgbcb/122016/revista_pgbc_v10_n2_dez_2016.pdf>.

² Bacharel em Direito e Doutor em Filosofia (UFRGS), analista do Banco central do Brasil, e-mail: ramiro.peres@ufrgs.br.

³ Kling, 2010.

After all, economists' analysis would be unable to cope with what Taleb & Martin⁴ call 'black swans' (a class of unpredictable events with devastating consequences)⁵.

On the other hand, according to what we will call 'moral explanation', the remuneration structure of executives of financial institutions would have encouraged excessive risk-taking in order to obtain larger bonuses in short term⁶. It is, therefore, a governance failure, and disaster could have been avoided if the organizational structure of these institutions provided greater transparency and effective control over managers' decisions, or if they had acted more responsibly – such as by adopting more restrictive leverage ratios.

The second line of explanation is quite popular and has been politically exploited since the beginning of the crisis. It exemplifies a usual criticism of political economists that economists and market analysts often ignore moral constraints⁷. It also supports a recent debate in American politics (a rare convergence between the Democrat and Republican programs) on the adoption of stricter regulation (such as the division of large banks and the reintroduction of the Glass-Steagall platform) in the financial sector⁸; and, at the international level and in Brazil, it is related to the emphasis on the adoption of principles of corporate governance and social responsibility by financial institutions (e.g., in Resolution No. 4327, dated 4/25/2014, issued by the National Monetary Council).

Nevertheless, some people argue that even if the 'moral explanation' is true, this does not justify reprobation directed at financial institutions and their executives. Richard Posner, e.g., comments critically on the public outcry generated by the financial crisis of 2007-8: "Calling bankers

⁴ Taleb & Martin, 2012.

⁵ This does not mean that Taleb & Martin privilege the cognitive explanation; in reality, this should be complemented by a moral explanation. They state, e.g., that the 'best risk management rule' ever written is Hammurabi's Code prescription of the builder being sentenced to death in case a house falls, killing its tenant (Taleb & Martin, 2012, p. 50). That is what they call *skin in the game* – i.e., rules ensuring that those responsible for creating and managing a risk bear the consequences of the event.

⁶ Stiglitz, 2010a.

⁷ See, e.g., Sen (1977), or Delfim Netto (2016, A02).

⁸ Weissmann, 2016.

greedy for taking advantage of opportunities created by unsound government policies is like calling rich people greedy for Medicare to reimburse their medical bills”⁹. Posner so draws attention (correctly) to the need that government and its officials take moral responsibility - after all, regulators have a duty to set adequate standards (and supervisors, to apply them) in order to avoid, as far as possible, such events. But this author seems to assume that such a duty excludes the accountability of businessmen - who can only be expected to act in order to maximize their own interests and those of their respective shareholders; as long as they observe the law, they can claim that they were just ‘doing their job’.

Our hypothesis is that this attempt to exempt economic agents from reproach is based on a more general kind of argumentation (let's call it the *argument from inevitability*) about the concept of responsibility: once an agent justifiably believes that a fact will occur and that they cannot avoid it, it is permitted to contribute to this fact in order to reap the corresponding benefits - whence it would be unjustified to hold them accountable for the occurrence of said fact. In a more synthetic way: “If x cannot avoid situation S , x is not responsible for S ”.

The solution to this problem is relevant both to a theory of corporate social responsibility and to the theory of individual (civil, or even criminal) liability of managers. After all, if the inevitability thesis were true, it would be morally unjustifiable (even if it constituted an efficient deterrent of unwanted behaviors) to institute legal provisions imposing a culture of *business ethics* and incorporating *skin-in-the-game* heuristics – such as the strict liability of managers of financial institutions for harms and losses, in the event of bankruptcy, in accordance with Article 20 of Act n. 6024/1974, or criminal punishment for reckless management (as in the Article 4th of Act n. 7492 /1986).

In the following section, we will expose the inevitability thesis and try to exemplify it with some scenes extracted from the film *Margin Call* (2011). From there, we draw a parallel with the comments of Amartya

⁹ Posner, 2010, p. 111.

Sen¹⁰ on *Ideas of Justice* on the dialogue between Arjuna and Krishna in the religious epic *Baghavad-Gita*. This comparison shows that the inevitability thesis depends on a confusion between different notions of responsibility and on some form of fatalism - as analyzed in sections 3.1 and 3.2. We conclude that an eventual advocate of the inevitability thesis would not intend to accept the consequence of this kind of fatalism: the emptying of the very notion of deliberation.

The inevitable crisis

Two scenes from *Margin Call* (2011) can illustrate what is at stake: at first, executives at a New York investment bank are debating on what to do in the face of the discovery that the volatility of their mortgage securitized derivatives is about to cross historical levels (i.e., the market value of these assets tends to decline soon); due to its leverage, this will lead to bankruptcy. John Tuld (played by Jeremy Irons), the firm's CEO, decides to dispose of all of these securities in a *fire sale*, even if it implies contaminating their customers (and the market in general), and justifies his decision by applying the motto of the movie: *there are three ways to make a living in this business: be first, be smarter, or cheat*.

In another scene, closer to the end, Tuld is confronted by Kevin Rogers (played by Kevin Spacey), chief of traders, who, remorseful for having participated in the sale of assets (which precipitated a financial crisis and caused the ruin of investors who trusted the firm), asks to resign. The CEO replies by minimizing the seriousness of what they have done: it is just the same as they have been doing for years; he also lists several economic crises throughout history, emphasizing their *inevitability* - all they can do is to seize the opportunity:

John Tuld: It's just money; it's made up. Pieces of paper with pictures on it so we do not have to kill each other just to get something to eat. It's not wrong. And it's certainly not different today than it's

¹⁰ Sen, 2006.

ever been. 1637, 1797, 1819, 37, 57, 84, 1901, 07, 29, 1937, 1974, 1987 [...], 92, 97, 2000 and whatever we want to call this. It's all just the same thing over and over; we cannot help ourselves. And you and I cannot control it, or stop it, or even slow it. Or even ever-so-slightly alter it. We just react. And we make a lot of money if we get it right. And we get left by the side of the road if we get it wrong.

Tuld is not being cynical (at least not completely¹¹); he sees no reason for recrimination - see the emphasis given in the earlier distinction relative to the 'cheater'. The firm would only be acting in accordance with market rules and ethics, doing what was necessary, what any other would do; and if this causes any general misfortune, Tuld is not to blame. John Tuld's thinking is **no** exception; to a large extent, he can be compared to the behavior of Goldman Sachs' executives, who, at the beginning of the 2008 crisis, sold mortgage-backed derivatives to their clients while simultaneously buying *swaps* betting against these derivatives - resulting in a lawsuit filed by the *Securities and Exchange Commission*, concluded by a \$ 550 million settlement¹².

Tuld is not even a free-market ideologue – moreover, he has a pessimistic opinion concerning the business cycle. He could be like the hedge-fund manager (and philanthropist) George Soros, who draws a distinction between his acting as a market agent and as a citizen. As an agent in international financial markets, competing against others to maximize his earnings, Soros is a well-known speculator, famous for having profited from at least two financial crises with international consequences - the 'black Wednesday' of the Pound in 1992 and the Asian financial crisis in 1997¹³. If he had acted otherwise, he would have been supplanted by the other agents¹⁴. However, as a citizen and intellectual, Soros criticizes 'market

¹¹ However, we are omitting a scene in which Tuld argues with two subordinate executives and reveals that they actually knew the risk of those assets. This does not alter the core of Tuld's position (i.e., the excuse that he did not violate any market rule), it only excludes a possible allegation of ignorance.

¹² Solomon and Morrison, Wilhelm Jr., 2012.

¹³ As he comments in Soros (2000, p. 208s).

¹⁴ Investors act under a form of evolutionary pressure: “stockbrokers who do less well than competitors go bust. The rules-of-thumb that stockbrokers use are therefore subject to the

fundamentalism' and argues that the state should regulate and supervise the financial system, and should also have instruments to prevent individual greed from leading to disastrous situations - what he currently considers as the greatest threat to democracy¹⁵. His position, therefore, partially reflects Posner's argument, set forth in the Introduction above.

Both Tuld and Soros are 'throwing out the blame': as long as they act according to the rules of the game, they do not consider themselves responsible for its results – in particular, because if they fail to take advantage of it, others will do it (as John Tuld says, *be the first*), therefore abstention would have no practical effect. That is, it is not that they are merely exposing an argument to be weighed against other reasons to the contrary, as in a usual practical deliberation; in fact, these other reasons¹⁶ are not even considered, whence the very moral conflict and remorse that the character of Sam Rogers claims to experience would have no reason to be.

In this respect we may be tempted to associate Tuld with the character of Thrasymachus, the 'great villain' of Book I in Plato's *Republic*, for whom justice would be only the interest of the strongest:

[...] the just is always a loser in comparison with the unjust. First of all, in private contracts: wherever the unjust is the partner of the just you will find that, when the partnership is dissolved, the unjust man has always more and the just less. Secondly, in their dealings with the State: when there is an income tax, the just man will pay more and the unjust less on the same amount of income [...] And thus, as I have shown, Socrates, injustice, when on a sufficient scale, has more strength and freedom and mastery than justice; and, as I said at first, justice is the interest of the stronger, whereas injustice is a man's own profit and interest¹⁷.

same kind of evolutionary pressures as the genes of fish or insects" (Binmore, 2007, p. 16s).

¹⁵ Soros, 2008, p. xi-xii.

¹⁶ From the perspective of this agent, they are not even recognized as reasons, since it has no function in the deliberation. The 'meta-ethical' counterpart of this discussion is precisely whether we can only call reasons what the agent takes as such (or that he would take, in his perfect judgment) - i.e. subjectivism and internalism - or if there are reasons depend on this recognition by the agent - i.e., an objectivist theory.

¹⁷ Plato, I, 343e-344c.

Clearly Thrasymachus defends something a little more perfidious than Tuld, who refuses to cheat. But they are both similar when, at the heart of their respective arguments, they present the situation that is morally evaluated as a definitive scenario: it is a **fact**, for John Tuld, that there will be crises, and that the first (who precipitates them) will reap the rewards; it is also a fact, says Thrasymachus, that the unjust do far better than the righteous. That is why Simon Blackburn identifies Thrasymachus as the ancestor of a pernicious way of thinking:

In Plato's drama, Thrasymachus is in effect the spokesman for the Athenian envoys¹⁸. They represent the Machiavellian men of realpolitik, knowing they live in a dog-eat-dog world and adapting themselves to it. They and their successors leave a long red stain on human history. They are the direct ancestors of blitzkrieg, terrorism, the worship of the free market, and the ethics of the business school. They are also the direct ancestors of American 'neo-conservatism' [...].

In the nineteenth century Thrasymachus got a boost from the arrival of Darwinism, which was often interpreted as showing that a dog-eat-dog world was not only morally justifiable, but somehow inevitable, so that it was useless to try to moderate it or make any attempt to ease its harsh effects¹⁹.

The target thesis: the argument from the inevitable

The general idea now attacked is the following: given the factual situation *S* (the capital market, the advantage of the unjust, warlike conflict, state of nature etc.), the result or state of affairs *R* inevitably follows. Therefore, *since* *R* is (in relation to the agent) unavoidable, *R* is (morally or practically) justified - or, alternatively, it is justified (or 'correct', 'better', 'a natural right', 'permitted', 'obligatory': any normatively charged term) to

¹⁸ Blackburn, referring to the 'Athenian envoys', is mentioning the Conference of Melos, as told by Thucydides (1874) in Chapter XVII of the *History of the Peloponnesian War*, where the Athenian envoys made an 'offer one can't refuse' to Melos (a small harmless Mediterranean island): unconditional surrender or the destruction of the city. The Melians resisted, and the Athenians fulfill the threat, killing all adult men and enslaving women and children.

¹⁹ Blackburn, 2006, p. 42s.

contribute to or act in accordance with R -so that any possible reasons to the contrary are irrelevant²⁰.

Formalizing this reasoning, one can prove that the inevitability thesis leads to the radical conclusion that no one is responsible for an event unless its action is a necessary condition of it:

- (i) If S could occur without agent x , x is not responsible for S [*inevitability*].
- (ii) If S could occur without agent x , it would also occur without a subsequent agent y ²¹; [i.e., no individual is a necessary condition for S]
- (iii) S could occur without agent x [i.e., S is inevitable].
- (iv) *Conclusion*: no one is responsible for S [from (i), (ii) and (iii)].

The conclusion in (iv) is a valid consequence of the premises; however, it is unacceptable: there are several situations in which an event arises from actions of a set of agents, without any of them being particularly essential for it to occur. What the inevitability thesis entails is that we treat these situations in a similar way to natural events: no one is responsible for them. Imagine someone justifying involvement in a lynching: “It was not my fault; the guy would have died anyway.” Therefore, we have to deny one of the premises - and the most plausible candidate is the conditional in (i).

It is not just the ‘villains’ of our intellectual history, enumerated by Blackburn, who think according to such a reasoning; some ‘heroes’ of moral philosophy accept the argument, but allege that in some relevant situation, the premise (iii) is not true – i.e., the agent can and should do something to prevent S . An example in the contractualist tradition is

²⁰ This does not, of course, deny that the agent has a motivation to produce R; the point is whether there is another rational alternative. In this line, Thrasymachus's argument is more complete than Tuld's, for he explicitly assumes the premise that self-interest is the sole motivation of the rational agent - and Socrates will attack it by showing that either this theory of motivation is factually incorrect (giving the example of the physician, whose art serves the patient well), or that the selfish conception of self-interest is (normatively) incorrect - which gives the subject of the rest of the dialogue, after Thrasymachus leaves: the superiority of the righteous man's life.

²¹ Note how this ‘inductive step’ equals ‘ S could occur without x , or without y , or without $z...$ ’ - i.e., no particular agent is a necessary condition for S . It is not, therefore, the universal generalization ‘ S could occur without x , and without y , and without $z...$ ’ - which would imply ‘ S could occur without anyone’.

Thomas Hobbes (who, having translated Thucydides before writing his political works, was aware of the argument of the Athenians at the Melos Conference). In Chapter XIV of the *Elements of Law*, he infers that in the state of nature everyone has a ‘right to all things’ and that the strong has the right to subdue the weak, using as premise the notion of ‘necessity of nature’²² and an analysis in the style of game theory²³. This way, the state of nature would lead to something that Hobbes²⁴ calls a ‘contradiction’: since the ‘right of all to everything’ puts men in conflict, leaving everyone worse off, whoever wishes to live in such a state would be in contradiction – implying one must do whatever necessary to get to the civil government.

Krishna, Shakespeare and Tuld: from fatalism to rational decision theory

Results and considerations of personal responsibility

We can best illustrate our argument by drawing a parallel between the debate between Sam Rogers and John Tuld with the dialogue between General Arjuna, who hesitates to take sides in the war between Pandavas and Kauravas, and his counselor Lord Krishna (in fact, the avatar of the god *Vishnu*), as narrated in the *Bhagavad-Gita*²⁵ - part of the Hindu religious epic *Mahabharata*. Perhaps it might be necessary to warn: we are not interested, of course, in an exegesis of Hinduism or Eastern philosophy (moreover because it is not within our competence), nor do we suggest that lawyers, economists or other social scientists should do so in order to understand or criticize the acts of financial institutions. Our analogy only aims to compare the formal properties of both discussions.

The classic interpretation of that work is that it is a confrontation

²² Hobbes, 2002, p. 94-97.

²³ No wonder, game theorists have dubbed some belligerent situations in which agents attack out of fear of being attacked (*Schelling dilemmas*) as *Hobbesian traps* (see Baliga & Sjöström, 2012).

²⁴ Hobbes, 2002, p. 96.

²⁵ Since this is a classic text, we will indicate the reference to the *Bhagavad-Gita* by BG, followed by the information of the chapter and its verses.

between a consequentialist conception of morality, professed by Arjuna (who regrets the suffering that war will bring), and the duty ethics advocated by Krishna. But this traditional exegesis of Krishna as ‘the maximal deontologist’, focused only on duty, and of Arjuna as a ‘typical consequentialist’, would constitute a very narrow interpretation, according to Sen²⁶ – insofar as it obscures Arjuna’s considerations on the idea that one should take special responsibility for the consequences of one’s actions:

The issue of responsibility is central to the debate between Arjuna and Krishna, though the two present quite different interpretations of how Arjuna's responsibilities should be seen. Arjuna argues that the results of one's choices and actions must matter in deciding what one should do, whereas Krishna insists that one must do one's duty no matter what happens, and that the nature of one's duty can be determined, as in this case, without having to examine the consequences of the chosen actions²⁷.

For Krishna, since the duty of an agent is fully determined by his role and his destiny, the responsibility of that agent can be defined simply by the fulfillment of that duty. It is first analyzed whether the agent observes the due behavior; if so, he cannot be blamed for the ensuing consequences (which do not play a direct role in determining that duty).

This is a notion of responsibility. According to Dworkin²⁸, there are at least four distinct (but compatible) notions of the responsibility of an agent – *causal* responsibility (for causing an event), *judgmental* (i.e., the responsibility that every person assumes for making a decision), *assignment* responsibility (the one in charge of a task) and *liability* (for repairing a state of affairs):

A person is causally responsible for an event, we say, if some act of his figures (or figures substantially) in the best causal explanation of that event. I would be causally responsible for an injury to a blind beggar if I shoved him to steal his money or collided with him ab-

²⁶ Sen, 2009, p. 216.

²⁷ Sen, 2009, p. 213.

²⁸ Dworkin, 2011.

sentmindedly or while drunk or deranged or even just accidentally. But not when someone else has pushed me into him, because then no act of mine has contributed to the injury (My body is part of the causal chain, but I am not). Someone has assignment responsibility for some matter if it is his duty to attend to or look after it. The last person to leave a room, we say, is responsible for turning off the lights, and the sergeant is responsible for his platoon. Someone has liability responsibility for an event when he is required to repair, compensate for, or absorb any damage flowing from the event. I have liability responsibility for the damage I cause by my careless driving; an employer may have liability responsibility for any damage his employees cause. Causal, assignment, and liability responsibility are all, finally, to be distinguished from judgmental responsibility. Someone has judgmental responsibility for some act if it is appropriate to rank his act on some scale of praise or criticism. I have judgmental responsibility for walking past the beggar, giving him nothing, but not for the harm when someone else pushes me into him. These different senses of relational responsibility are conceptually independent: an employer may have liability responsibility for damage caused by his employees' negligence even though he is neither causally nor judgmentally responsible for that damage²⁹.

Arjuna is referring to what we might call 'causal responsibility' – the causal relationship between the agent and the event³⁰; whereas Krishna favors a notion of responsibility as *assignment* - the idea that analyzing an agent's moral responsibility means assessing whether a given role has been fulfilled (which is independent of the consequences and antecedents of his action).

The tension between these two points of view is only finally resolved in Book XI, when Krishna, after impacting Arjuna with supernatural revelations (of the universe as a whole), shows his fearsome and destructive aspect of *Vishvarupa* (the famous 'universal form with multiple arms') de-

²⁹ Dworkin, 2011, p. 103.

³⁰ This notion of causal responsibility is not problem-free neither, especially when one takes into account the difference between factors increasing the relative risk of an event ('processed meat causes cancer'), factors accelerating its occurrence (catalysts or hasteners), factors precipitating it (the 'last straw that breaks the camel's back'). This does not concern us, however, since, in the examples used, the agent is in a paradigmatic case of causal responsibility.

vouring the soldiers who will fight the war³¹, and demands the general to submit to his destiny:

Lord Krishna: I am death, the mighty destroyer of the world. I have come here to destroy all these people. Even without your participation in the war, all the warriors standing arrayed in the opposing armies shall cease to exist.

Therefore, get up and attain glory. Conquer your enemies, and enjoy a prosperous kingdom. I have already destroyed all these warriors. You are a mere instrument, O Arjuna³².

Absurd Fatalism

Now we may better explain the analogy between Arjuna and Sam Rogers: both of them, concerned by their participation as protagonists of disasters, question the apparent lack of sense of their actions and refuse to take part in such events. While both Tuld and Krishna, holders of privileged information³³, respond with fatalism and an instigation to glory - or, in Tuld's case, to profit. For this executive, investors' harm is already a reality - just as, for Krishna, is the death of the warriors³⁴.

Metaphysicians often object to fatalism on the grounds of unacceptability of determinism. However, that is irrelevant to our discussion; what concerns us is the moral thesis that fatalism deflates the notion that an agent's actions has some special relation to the result (*you are a mere instru-*

³¹ BG, 11: 26-27.

³² BG 11: 32s. This passage is a particularly well known quotation of J. Robert Oppenheimer (who, versed in Sanskrit, claimed to have been highly influenced by the text) in an interview, where he spoke about the feeling of witnessing the first nuclear test. Available at: <www.youtube.com/watch?v=lb13ynu3Iac>, seen on August 18, 2016.

³³ In another passage, Tuld mentions that it is precisely by 'guessing' before the others what is to occur that he is the CEO of the company:

John Tuld: "I'm here for one reason and one reason alone. I'm here to guess what the music might be from a week, a month, a year from now. That's it. Nothing more. And standing here tonight, I'm afraid that I do not hear - a - thing. Just...silence".

³⁴ Of course, the fundamental difference is that while Krishna claims that we are all instruments of a divine will, living in an illusory cycle of birth and death (*samsara*), Tuld presents us as being delivered to the whims of the business cycle, (something analogous to the *samsara*), in a world where losers are left in the gutter. Although the 'cosmic vision' (and what Tuld may not realize is that his pessimism, if it is not a 'cosmic vision', has the same function) of reality is different in each case, the form of the two arguments is identical, as well as the consequence - extinguishing the notion of personal responsibility.

ment, according to Krishna), since it is unavoidable. An action's value becomes completely dependent, in reality, on how it is embedded in a 'cosmic vision', in some conception of how the world 'really is' – whatever that means. Without this vision, the conclusion is *nihilism*: the agent finds himself in a situation similar to that of King Macbeth on the news of his wife's death: “she would have died hereafter. [...] Life [...] is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing”³⁵.

This special relationship between agent and result is captured by notions of causal and *judgmental* responsibility. It allows us to understand, e.g., Othello's tragedy; the fact that he is responsible for the homicide of Desdemona gives him a different perspective from that of any other agent³⁶. He does not only mourn the death of his wife, or having performed a reprehensible action, but mainly for being the author of such a fact. Discovering Iago's fault is as incapable of dismissing that responsibility as would have been finding out that Desdemona would have a short life anyway (because of an untreatable disease, or because she would be killed by Iago in another way). Othello cannot say, like Macbeth, “she would have died hereafter,” for though he had been an instrument of Iago, who had foreseen exactly how the ‘Moor’ would react, crucial decisions and actions still belong to Othello. We can reprove him insofar as they express flaws in his character (i.e., traits of personality that are amenable to moral evaluation, such as virtues and vices³⁷).

Fatalism and blindness

A fatalist may try to escape this notion of judgmental responsibility; imagine that Tuld argued that the decision itself was inevitable: it was the only consistent possibility, according to game theory (or to other decision theory), since it maximized his expected utility – or of the shareholders, or of other managers and employees, or even of the firm itself, to the extent that it best satisfied those agents' preferences.

³⁵ Shakespeare, Act V, Scene 5, verses 15-25.

³⁶ Sen, 2009, p. 220.

³⁷ Michelon Jr., 2006, p. 49.

At best, such a claim would be circular; after all, in game theory, ‘preference’ is a technical term: according to the theory of revealed preference, choice behavior is primitive; i.e., the choice reveals an agent’s preference ordering (it is therefore a logical relationship, rather than causal³⁸). It is only assumed that this ordering is consistent and, assuming these preferences are (in some way) comparable, acting consistently can be described as maximizing a formal property called utility³⁹. To say ‘I will act in such a way because it maximizes utility’ is therefore circular – it amounts to saying “I will act in such a way because that is what I decide to do”.

This suggests that a decision theory should not pretend to be both normative and predictive (or descriptive) simultaneously; in particular, it cannot model such a deliberation – at least not one that contains some form of dilemma, where the question ‘what should I do?’ needs to be answered after ‘what do I want, or what must I want to do?’ Or, as Blackburn argues:

[...] in game theory as it is now being conceived, nothing can be translated into advice. For suppose we are ‘advised’ to follow the dominant strategy. This is null advice, equivalent to: behave so that a tautology is true of you. So if we don't follow the advice, then our choice reveals that it wasn't that game. But if it wasn't that game then the advice was inapplicable, and if the advice was inapplicable, then there was no point in following it in any event, for the game theorist had failed to model the situation properly. As Wittgenstein might have said, anything could accord with the advice, and that means that no advice was given. The economists' slogan "Maximize!" turns out to be no injunction at all, for nothing could count as failing to follow it⁴⁰.

Thus, in our example, what John Tuld might say would be a ‘hypothetical imperative’ such as ‘if I wish to survive the crisis, I must do such and such’, but one could not present it with a categorical ‘dress’, as in ‘I must do such and such’. Before deciding, Tuld cannot consider that

³⁸ Blackburn, 2010, p. 12.

³⁹ Binmore, 2007, p. 7.

⁴⁰ Blackburn, 2010, p. 20.

the premise of the conditional sentence is already true, since his preferences (in the technical sense) are in question as much as his actions - and to evaluate and formulate these preferences is the purpose of moral deliberation. He would recall an example from Cohen⁴¹ of a kidnapper who said: *Gee, I'm sorry, but the fact is that unless you pay, I will not release your child* - which indicates a strangeness of one's own intentions.

It would be necessary, therefore, to delve deeper into fatalism, claiming something like 'I am like this, and could not have acted otherwise'. However, such a proposition has no function in a moral deliberation⁴²; an agent cannot believe, while deliberating, that his preferences (in the technical sense) are already defined independently of his choices, nor that it is impossible to choose between acting in a certain way or not. In this case, there does not seem to be even the illusion of a deliberation: a subject who tried to act in this way would not properly be *deliberating*, but only trying to *predict* his own actions⁴³ - or perhaps it is better to say 'what will happen to his body'. According to Dworkin⁴⁴, there is no way for an agent (i.e., one who acts) to behave as if, in fact, he believes it.

This absurd position is *not the* consequence of deterministic metaphysics, but of the incompatibility between conceiving oneself, simultaneously, as an object whose movement can be predicted from an entirely parametric or 'external' perspective, and conceiving that same prediction as a reason to act as intended - revealing again a circular reasoning. This is an ancient problem - present, e.g., in the interpretation of Greek tragedies whose characters often act under the aegis of oracles and prophecies:

⁴¹ Cohen, 2008, p. 67.

⁴² Dennett, 1984.

⁴³ One can imagine exceptions, in the style of the 'Ulysses and the Mermaids' episode in the *Iliad*. For example, a prisoner anticipating that, through torture, he will admit something, even if he does not want to do so. However, in this case, either he is: (a) predicting that torture will make him a 'screeching animal' over which he is not able to exercise control, which explains why he views the admission in a detached way, as a "objective fact" (or as the action of a stranger), and not as an action of his own, or (b) he is considering that torture will break his willpower, placing him in the usual situation of *akrasia* - a situation that raises philosophical discussions, but that does not usually cast suspicions on the idea of responsibility. That is, in (a), there is no action that can be attributed to the subject (we could say that personal identity over time has been broken); in (b), there is action, but it is an ordinary case of responsibility.

⁴⁴ Dworkin, 2011, p. 223s.

Could Eteocles say, "It has been fixed by the gods that I shall do it, so my decision is that I shall do it?" As a decision, surely, this is incoherent. Agamemnon indeed put on the harness of necessity – he could do it, and there was a reason for him to do it. But he could not have put it on for the following reason: that he had seen that he was already wearing it. It is something like this that Eteocles would be doing if we read his last line as at once recognizing an externally imposed necessity and offering it as a reason for his decision⁴⁵.

According to Williams, in tragedies, it is not the prediction contained in prophecy that is a reason to act, but a supernatural obligation of the character to attend to the destiny traced by the gods⁴⁶ – as in the above example of Arjuna. This, however, is confronted with other reasons that the agent may have – which, however, are weaker than this supernatural reason. This is what allows us to see such actions foreseen as true actions.

Analogously, instead of devising Tuld's argument as excluding the possibility of alternative actions, it is simpler to describe it as something similar to what Palazzo, Krings and Hoffrage⁴⁷ call 'ethical blindness': agents rationalize their choice by describing situations in a way that obscures their assessment. Usual examples: businessmen who exaggerate the seriousness of their actions by comparing the market to a war or who, at the other extreme, diminish that seriousness by comparing everything to a game (like Tuld when telling Rogers that it is *just money, it's made-up: just colored notes...*).

Something similar occurs when a person presents choices as unavoi-

⁴⁵ Williams, 1993, 137s.

⁴⁶ This is illustrated by Orestes's final hesitation in the *Choephoroi* before he killed Clytemnestra to fulfill an *obligation* to the Oracle:

"Orestes hesitates at the last instant before killing his mother and turns to Pylades – "Shall I do it?"; and he, in his one intervention, says, 'Where will the trusty oracles of Loxias be for the rest of time. . . ?' thus linking obedience to the oracle's commands with saving its predictive credibility. There is complexity here, and an obscurity that comes with the very idea of an oracle, but in the *Choephoroi* Aeschylus revolves the elements of prophecy, supernatural plan, human motive, and divine command with an assurance that prevents them from falling together into immediate fatalism" (Williams, 1993, p. 140).

⁴⁷ Palazzo, Krings and Hoffrage, 2012.

dable facts. According to Jackall⁴⁸, executives rationalize their decisions in this way: *decisions are only made when they are inevitable* – i.e., when the decision-makes *itself*. Such a statement, in an everyday situation, can be accepted as a figure of speech, as a more dramatic way of saying ‘it was the best thing to do’⁴⁹ – but in this case it presupposes a choice and the possibility of deliberation (and hence responsibility for the action). This is the main contrast between Tuld and Rogers: the latter questions whether it is better to assume the risk of bankruptcy, or to destroy the market.

Conclusion

Williams notes that:

Napoleon remarked to Goethe that what fate was in the ancient world, politics was in the modern, and in the same spirit Benjamin Constant said that the significance of the supernatural in ancient tragedy could be transferred to the modern theatre only in political terms⁵⁰.

Indeed, Napoleon and Constant, having gone through one of the most turbulent periods of contemporary age, have reasons for such a statement: for them, politics, and not just diplomacy (to paraphrase Clausewitz's aphorism), was the continuation of the war through other means. Nowadays, the role of this ‘tragic background’ could be attributed to the market, with one advantage: whereas political institutions and communities can be seen as rational agents (at least in theory, or ideally), where one can attribute to them a capacity for reasoning, reflection and public deli-

⁴⁸ Jackall, 1988, p. 39.

⁴⁹ As Roger Ebert notes in a movie review, the very lives of his characters become devoid of meaning: “*I think the movie is about how its characters are concerned only by the welfare of their corporations. There is no greater sense of the public good. Corporations are amoral, and exist to survive and succeed, at whatever human cost. [the cast] reflect the enormity of what is happening: their company and their lives are being rendered meaningless.*” Available at <<http://www.rogerebert.com/reviews/margin-call-2011>>, accessed 19. 10. 2011. In fact, the attentive viewer may notice how sometimes in the dialogues the characters mention that they ‘had no choice’ – although they are referring to paradigmatic cases of rational decision-making.

⁵⁰ Williams, 1993, p. 164.

beration, the market is seen as an aggregate of individual decisions, unpredictable and devoid of intentionality.

We have argued above that this ‘tragic’ scenario does not remove moral responsibility from its agents - even supernatural causality cannot exclude heroes of ancient tragedies from responsibility for their decisions. Warriors cannot exonerate themselves from accountability for their acts of war by claiming their inevitability – they may (and this is very different) try to claim they acted under special justifying circumstances (which corresponds, in law, to the state of necessity - circumstances that make an exceptional action *right*) or exculpating (circumstances that preclude blaming bounded human agents – as allegedly would be the case of the ‘fog of war’). These are usual distinctions for jurisprudence and moral philosophy.

Something similar holds for bankers: even if John Tuld was right in saying that we cannot predict or avoid financial crises, that we can only ‘react’, that would not imply the only way to react is by *being the first*. He and Rogers had reason to do otherwise, and they could have done it; they could have even chosen to fail rather than precipitating the ‘destruction’ of the market.

One last comparison between the film and the Hindu epic: it is not Krishna's fatalistic argument that puts an end to the discussion in the *Bhagavad-Gita*, but the acceptance of his supernatural authority by Arjuna (who thus accepts his own role in that ‘cosmic vision’). In a different way, Rogers says goodbye to Tuld remarking that he does not agree with him, that his monologue was not persuasive – instead, he complies and keeps the job just because he needs the money.

Contrary to Posner's initial citation, reprobation of greedy financial investors is justified in that it is a consequence of the recognition that they have made decisions that are open to criticism; this does not mean it is useful: Posner, a self-confessed pragmatist, means, in reality, that the risk of reproach is not enough incentive to avoid greed. However, knowing that this criticism is adequate allows us to defend a culture of corporate ethics, as well as institutions aiming to deter, by coercion or civil respon-

sibility, socially deleterious greedy behavior.

References

- BALIGA, S.; SJÖSTRÖM, T.. The Hobbesian Trap, in *Oxford Handbooks Online*, 2012. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195392777.001.0001/oxfordhb-9780195392777-e-5>.
- BINMORE, K. *Game theory: a very short introduction*. New York, Oxford University Press, 2007.
- BLACKBURN, S. *A República de Platão: uma biografia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.
- _____. *Practical Tortoise Raising*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- COHEN, G. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- DELFINETTO, A. O espírito democrático da tecnocracia, in *Valor Econômico*, Caderno A02, 19 de julho de 2016.
- DENNETT, D. I Could not have Done Otherwise – So What?, in *The Journal of Philosophy*, v. 81, n° 10, p. 553-565, (1984).
- DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Belknap Press, 2011.
- HOBBS, T. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo, Ícone, 2002.
- JACKALL, R. *Moral Mazes: the world of corporate managers*. New York, Oxford University Press, 1988.
- KLING, A. The Financial Crisis: Moral Failure or Cognitive Failure?, in *Harvard Journal of Law & Public Policy*, v. 33, n° 2, p. 507-518, 2010.
- MICHELON, C. *Being Apart from Reasons: The Role of Reasons in Public and Private Moral Decision-Making*. Berlin, Springer Science & Business Media, 2006.
- PLATÃO. *República*. Translation: J. Ginsburg. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1965.
- POSNER, R. *The Crisis of Capitalist Democracy*. Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- PRASAD, R. *The Bhagavad-Gītā - the Song of God*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- SEN, A. Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, in *Philosophy & Public Affairs*, v. 6, n° 4, p. 317-344, 1977.
- _____. *The Idea of Justice*. Cambridge, Belknap Press, 2009.
- SHAKESPEARE, W. *Macbeth*.<<http://shakespeare.mit.edu/macbeth/>>
- SOLOMON, S; MORRISON, A; WILHELM JR., W. The SEC v. Goldman Sachs: Reputation, Trust, and Fiduciary Duties in Investment Banking, in *J. Corp. L.* 37:529 (2012).
- SOROS, G. *Open Society: reforming global capitalism*. New York, Public Affairs, 2000.
- STIGLITZ, J. *The Stiglitz Report: Reforming the International Monetary and Financial Systems in the Wake of the Global Crisis*. New York, The New Press, 2010a.
- _____. *Freefall: America, free markets, and the sinking of the world economy*. New York, W.W. Norton & Co, 2010b.
- TALEB, N.; MARTIN, G. How to Prevent Other Financial Crises, in *SAIS Review of International Affairs*, v. 32, n° 1, p. 49-60, 2012.

TUCÍDIDES. *The Peloponnesian War*. Translation: Richard Crawley (1874). <<http://classics.mit.edu/Thucydides/pelopwar.5.fifth.html>>.

WEISSMANN, J. The GOP Platform Calls Up Big Banks. Seriously!, in *Slate*, July 18, 2016. <<http://www.slate.com/>

[blogs/moneybox/2016/07/18/trump_campaign_says_gop_platform_will_call_for_breaking_up_big_banks.html](https://blogs.moneybox.com/2016/07/18/trump_campaign_says_gop_platform_will_call_for_breaking_up_big_banks.html)>;

WILLIAMS, B. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press, 1993.

LA DÉSIGNATION DES PARTIS POLITIQUES. LE CAS DE LA TUNISIE APRÈS LE 14 JANVIER 2011¹

Hela Saidani²

Introduction

Ce travail s'inscrit dans le cadre de l'analyse critique du discours et plus particulièrement du nom propre en discours³, servant à désigner les partis politiques tunisiens après la Révolution du 14 janvier 2011.

Notre corpus se compose d'une liste de 129 noms de partis politiques tunisiens postrévolutionnaires (2011 et 2012)⁴, un choix qui ne s'est pas fait selon leur notoriété, mais par rapport à la dimension critique que peut revêtir notre étude par le biais de ceux-ci. Notre travail se base sur des désignations⁵ qui fonctionnent comme des noms propres. L'analyse porte sur la sélection des constituants que la langue met à la disposition des usagers, lors de l'acte de désignation⁶, et sur les règles de combinaisons permises entre les constituants choisis.

Par ailleurs, notre perspective est synchronique, mais nous appellerons à la diachronie pour répondre à quelques questions fondamentales relatives à la désignation politique en Tunisie.

Notre travail est structuré de la manière suivante. Nous parlerons brièvement de la situation politique en Tunisie avant et après la Révoluti-

¹ Ce travail est une version améliorée de notre mémoire de Mastère, soutenu le 28 novembre 2015 : Saidani, H., (2015).

² Hela SAIDANI est titulaire d'un Mastère de recherche en linguistique générale de l'Université de Carthage. Actuellement, elle prépare sa thèse de doctorat en cotutelle en linguistique entre l'Université de Carthage et Université de Cadix; hela.saidani@alum.uca.es

³ Gary-Prieur, 1991 ; Lecolle et *al*, 2009 ; Leguy, 2012 ; Hilgert, 2016.

⁴ Nous avons obtenu la liste de l'encyclopédie Wikipédia (https://fr.wikipedia.org/wiki/Partis_politiques_tunisiens#Partis_post-r%C3%A9volutionnaires consulté le 02 avril 2019) et nous avons consulté par la suite les pages officielles de chaque parti.

⁵ Nous employons, dans cet article, les termes *désignation* et *dénomination* indifféremment.

⁶ Nous renvoyons ici à ce que Gary-Prieur appelle « acte de baptême » (Gary-Prieur, 1994 et 2009).

on de 2011. Par la suite, nous nous intéresserons au nom propre politique tunisien. Le troisième axe traitera de la désignation politique en Tunisie. Le dernier axe est une tentative d'interprétation de la désignation des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires. Dans cette partie, nous étudierons la traduction des noms des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires, nous verrons les raisons de l'acceptation ou du refus de traduire les noms des partis et nous essayerons enfin de trouver les sens en discours dans le système de traduction des noms des partis politiques.

Un bref historique de la situation politique en Tunisie pré-révolutionnaire et post-révolutionnaire

Sous le protectorat français, la scène politique tunisienne ne compte que cinq partis autochtones, émergés dans le but de libérer le territoire tunisien de l'impérialisme:

- Le mouvement réformateur des *Jeunes Tunisiens*;
- Le *Destour*;
- Le *Parti Libéral Constitutionnel* (PLC);
- Le *Parti Réformiste Destourien* (PRD);
- Le le *Néo-Destour*.

De l'Indépendance en 1956 jusqu'aux années 2000, c'est-à-dire sous les gouvernements des présidents Habib Bourguiba⁷ et Zine el-Abidine Ben Ali⁸, neuf partis politiques manifestent une concurrence pour accéder au pouvoir:

- Le *Parti Socialiste Destourien* (PSD);
- Le *Mouvement de l'Unité Populaire* (MUP);
- Le *Mouvement des Démocrates Socialistes* (MDS);
- Le le *Mouvement de la Tendance Islamique* (MTI);

⁷ Bourguiba est le premier président de la République tunisienne. Il a gouverné le pays pendant 30 ans à partir de 1957.

⁸ Ben Ali est le deuxième et dernier président de la République tunisienne avant la Révolution de 2011. Il a gouverné la Tunisie pendant 23 ans à partir de 1987, suite à un coup d'état pour renverser le président Bourguiba et accéder au pouvoir.

- Le *Parti de l'Unité Populaire* (PUP);
- Le *Parti Démocrate Progressiste* (PDP);
- Le *Parti Communiste des Ouvriers de Tunisie* (PCOT);
- Le *Rassemblement Constitutionnel Démocratique* (RCD);
- Le *Congrès pour la République* (CPR).

Pendant la période qui précède juste la Révolution, le pays ne compte que cinq partis légalisés et ce, sous le gouvernement de Ben Ali.

Le 17 décembre 2010, un jeune chômeur marchand ambulant, Mohamed Bouazizi, met fin à ses jours en s'immolant en plein jour par le feu, considérant que la mort est la seule issue de s'exprimer et ainsi de revendiquer ses droits.

La situation politique en Tunisie connaît un changement sans précédent après la Révolution du 14 janvier 2011. Effectivement, les partis politiques tunisiens légalisés de la Colonisation (1881) jusqu'à la Révolution (2011) ne sont pas très nombreux⁹, tandis qu'aux lendemains de la Révolution, 129 partis politiques voient le jour¹⁰. Nous pensons que cette explosion dans le nombre des partis deux ans après la Révolution¹¹ mérite une étude syntaxique, utile pour trouver les nouvelles *routines désignationnelles*, et une étude discursive, afin de trouver les sens de ces désignations en discours.

Le nom propre politique tunisien

Vu le nombre considérable des partis postrévolutionnaires, nous observerons le fonctionnement des 129 noms des partis tunisiens en 2011 et en 2012 et nous relèverons les régularités propres aux désignations politiques en Tunisie qui sont des noms propres bien particuliers, car on re-

⁹ MARTIN, 2003, p. 7.

¹⁰ Pour une démographie estimée à 10,7 millions: <http://www.ins.tn/sites/default/files/publication/pdf/tec-newform-51-web%20%281%29.pdf> consulté le 22 avril 2019.

¹¹ Notons qu'une quarantaine de partis politiques tunisiens a vu le jour entre 2013 et 2016 (https://fr.wikipedia.org/wiki/Partis_politiques_tunisiens#Partis_post-r%C3%A9volutionnaires consulté le 28 avril 2019) mais notre étude porte seulement sur les noms des partis politiques tunisiens de 2011 et de 2012.

marque le passage d'une structure syntaxique libre vers un figement¹² lexical qui donne un nom propre. Nous prenons, à titre d'exemple, l'un des noms des partis politiques figurant dans notre corpus, *Parti Républicain Maghrébin*, où *parti* est un nom commun, *républicain* est un adjectif, et *maghrébin* est également un adjectif. L'autre spécificité des noms propres politiques dans notre corpus, c'est que les noyaux nominaux des désignations politiques excluent les relatives, les complétives et les adjectifs qualificatifs. Ainsi, les expansions dans la désignation politique en Tunisie sont le syntagme nominal, le syntagme prépositionnel (seulement avec les prépositions *de* et *pour*) et l'adjectif relationnel.

Il convient également de préciser qu'il y a une restriction dans la désignation des partis politiques, outre les pratiques discursives de la désignation des partis politiques qui défendent l'utilisation d'expansions autres que les adjectifs relationnels, les syntagmes prépositionnels et les syntagmes nominaux. Il s'agit de la loi d'organisation des partis politiques en Tunisie qui stipule que « la dénomination du parti doit être différente de celle des autres partis légalement constitués »¹³. La désignation dépend donc d'une désignation déjà existante et notre corpus, effectivement, ne contient aucun nom de parti politique identique à l'autre.

Dans les recherches que nous avons effectuées sur les 129 noms de partis qui constituent notre corpus¹⁴, nous avons voulu savoir quelle était la structure syntaxique la plus fréquente dans la désignation des partis politiques en Tunisie et il s'est avéré que la séquence [N + SP] (72 désignations sur 129) était la plus régulière (*Parti de la réforme*, *Mouvement de la vertu*, *Parti de la modernité*, *Parti des travailleurs* etc.), suivie de la structure [N + Adj] (33 désignations sur 129), moins régulière (*Parti de la culture et du travail*, *Parti de la justice et du développement*, *Parti de l'équité et de l'égalité*, *Parti de la réforme et de la transparence*, etc.), et enfin la structure [N + N] (24 désignations sur 129), la moins fréquente (*Parti Tunisie verte*, *Parti originalité et progrès*, *Parti pactes et stratégies de développement* etc.).

¹² PAVEAU, 2006.

¹³ Journal Officiel de la République Tunisienne, 2011, 1974.

¹⁴ Nous avons eu recours aux deux menus *tableau croisé dynamique* et *sous-totaux* du tableur Excel qui nous ont permis d'obtenir les statistiques de chaque classe grammaticale.

La désignation des partis politiques tunisiens

Le nom d'un parti politique est généralement composé d'un substantif collectif¹⁵ (Parti, Mouvement, Congrès, Union etc.), d'un qualificatif désignant¹⁶ (démocrate, libéral etc.) et d'un qualificatif localisant¹⁷ (tunisien)¹⁸. Cette séquence ternaire est schématisée par la structure [ABC]. Nous retrouvons dans notre corpus des noms de partis qui suivent le schéma susmentionné (Parti libéral tunisien, Parti républicain maghrébin, Front national tunisien, Mouvement réformateur tunisien etc.). Toutefois, les noms des partis politiques dans notre corpus peuvent également être structurés différemment¹⁹. Nous retrouvons des noms qui suivent le schéma [ACB] (Parti tunisien de la nation, Parti tunisien de la prospérité, Mouvement tunisien de l'action maghrébine etc.) mais aussi d'autres structures comme [AB] (Parti socialiste, Parti républicain, Union néo-bourguibienne etc.), [ABB] (Congrès démocratique social, Courant libéral réformateur etc.). Nous retrouvons en fait différentes structures y compris celles où les noms des partis ont subi une ellipse au niveau du substantif collectif (Al Majd²⁰, Afek Tounes²¹, Al Assalah²², Al Amen²³, Verts socialistes maghrébins, La Tunisie de demain etc.). Dans le dernier cas –

¹⁵ Qualifié également de « générique », étant le résultat non seulement de sa répétition consécutive, mais aussi de son sens regroupé.

¹⁶ Les *qualifiants désignants* servent à cerner l'orientation politique des partis.

¹⁷ Les *qualifiants localisants* sont la plupart du temps des adjectifs ou des syntagmes prépositionnels qui renvoient au pays dans lequel le parti est créé et closent le nom entier du parti.

¹⁸ Nous nous inspirons ici largement de Tournier (1981) qui, ayant comme support les noms des partis français au début de la III^e République, recourt à un classement qui part du plus évident au moins évident, c'est-à-dire du moins complexe vers le plus complexe et le plus profond. Tournier rend compte des régularités structurelles dans la désignation des partis politiques français, dans son cas, et répartit ce qu'il appelle *séquence ternaire* en trois positions notées A, B et C, considérant, dans la désignation politique, que A est un *substantif collectif désignationnel*, B, un *qualifiant désignant* et C, un *qualifiant localisant* et il donne l'exemple du *Parti ouvrier français*.

¹⁹ Sans entrer dans les détails des régularités se rapportant à la désignation politique que Tournier a largement énumérées en voulant élaborer une grammaire relative aux dénominations des partis politiques français de 1879 à 1905, nous nous contenterons d'énumérer brièvement les séquences relatives à notre corpus.

²⁰ *La gloire* (traduction suggérée).

²¹ *Perspectives de la Tunisie* (traduction suggérée).

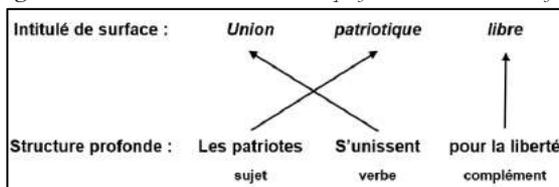
²² *L'authenticité* (traduction suggérée).

²³ *La sécurité* (traduction suggérée).

l'ellipse –, les noms regroupeurs²⁴ tels que parti, mouvement, union etc. ont été élidés sans pour autant nuire à la configuration de la désignation des partis politiques tunisiens étant donné qu'il est possible d'élider tous les substantifs collectifs déjà existants dans la désignation des partis politiques tunisiens (Mouvement de la jeunesse libre de Tunisie → ∅ La jeunesse libre de Tunisie ; Mouvement de l'unité populaire → ∅ L'unité populaire etc.). Cependant, nous avons remarqué que si le nom regroupeur est élidé, l'article défini reste et précède le nom qui prend la place du substantif collectif.

En outre, nous postulons que la désignation des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires est le résultat d'une transformation de la nominalisation d'une phrase, voire la condensation d'un discours programmatique tout entier²⁵. Nous prenons à titre d'exemple la désignation Union patriotique libre qui est la structure de surface ou, comme le dit Tournier, l'intitulé de surface²⁶. La structure profonde de la désignation Union patriotique libre serait Les patriotes s'unissent pour la liberté comme le montre le schéma suivant:

Figure 1 : Schéma illustrant la structure profonde et l'intitulé de surface



Source : Élaboration personnelle

La même opération se vérifie pour d'autres noms dans notre corpus (Parti du travail patriotique et démocratique, Union des forces citoyennes tunisiennes etc.).

Nous supposons également que les désignations des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires qui constituent l'objet de notre étude sont

²⁴ Dans ce travail, nous utiliserons le terme *nom regroupeur* pour désigner le nom régent (Cf. *Substantif collectif*, Tournier, 1981).

²⁵ KÄSPER, 2009.

²⁶ TOURNIER, 1981.

posés, la plupart du temps, de noms communs. Or à la différence de ces derniers, les noms des partis n'acceptent pas le pluriel:

Le Congrès pour la République → *Les Congrès pour la République

Le Parti socialiste → *Les Partis socialistes

Au risque de tomber dans un truisme, nous notons ici un blocage au niveau du passage du singulier vers le pluriel vu que le fait de mentionner en discours un parti politique tel que le *Parti socialiste* en Tunisie renvoie seulement au *Parti socialiste* en Tunisie et non pas au *Parti socialiste* d'un autre pays.

Les cooccurrences de *parti* et *mouvement* dans la désignation des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires

Nous avons voulu chercher dans le dictionnaire du logiciel *Antidote*²⁹ les cooccurrences des deux noms regroupés les plus fréquents dans la désignation des partis politiques postrévolutionnaires, *parti* (72 sur 129) et *mouvement* (23 sur 129) afin de savoir si les catégories grammaticales des expansions attribuées à ces noms collectifs correspondent aux expansions les plus fréquentes que le logiciel *Antidote* propose ou s'il existe de nouvelles formes de désignation qui caractérisent la Tunisie postrévolutionnaire³⁰.

Les tableaux ci-dessous rassemblent les statistiques relatives aux cooccurrences des substantifs collectifs les plus fréquents dans la désignation des partis tunisiens postrévolutionnaires, *parti* et *mouvement*:

²⁹ *Antidote*, 2016.

³⁰ Précisons que le mode de fonctionnement d'Antidote est le suivant : « Le dictionnaire des cooccurrences présente l'ensemble des combinaisons lexicales les plus remarquables du mot en vedette, classées selon le contexte syntaxique, la force de cooccurrence et, s'il y a lieu, selon les divers sens du mot en vedette. On entend par combinaison lexicale remarquable deux ou plusieurs mots dont l'association dans la langue est forte, fréquente et spontanée. [...] Le dictionnaire des cooccurrences [...] offre ainsi une liste exhaustive des associations de termes les plus statistiquement fortes, dans tous les contextes syntaxiques intéressants » (*Antidote*, 2016, 79).

Tableau 1 : Parti + adjectif

Notre corpus	Antidote	Correspondance	Différence
17	178	10	7

Source : élaboration personnelle

Tableau 2 : Parti + nom apposé

Notre corpus	Antidote	Correspondance	Différence
5	2	0	5

Source : élaboration personnelle

Tableau 3 : Parti + syntagme prépositionnel

Notre corpus	Antidote	Correspondance	Différence
50	48	13	37

Source : élaboration personnelle

Tableau 4 : Mouvement + adjectif

Notre corpus	Antidote	Correspondance	Différence
5	129	3	2

Source : élaboration personnelle

Tableau 5 : Mouvement + nom apposé

Notre corpus	Antidote	Correspondance	Différence
4	0	0	4

Source : élaboration personnelle

Tableau 6 : Mouvement + syntagme prépositionnel

Notre corpus	Antidote	Correspondance	Différence
14	65	2	12

Source : élaboration personnelle

La première colonne de chaque tableau indique le nombre des cooccurrences de *parti* et de *mouvement* dans notre corpus (avec un adjectif, avec un nom apposé et avec un syntagme prépositionnel). La deuxième colonne montre le nombre de toutes les cooccurrences que le logiciel *Antidote* donne depuis sa base de données qui « compte au total 900 000 cooccur-

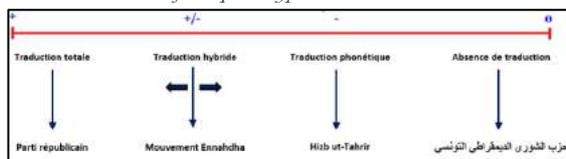
rences avec autant de phrases exemples »³¹ retrouvées dans « un corpus de 4 milliards de mots, ou 200 millions de phrases, tiré de milliers de sources distinctes »³². La troisième colonne donne le nombre des cooccurrences dans notre corpus qui correspondent à celles proposées par *Antidote*³³. La dernière colonne nous expose le nombre des cooccurrences qui ne figurent pas dans la liste des cooccurrences suggérées par *Antidote* mais qui sont présentes dans notre corpus de travail.

Au regard de ces statistiques obtenues, nous remarquons que dans la plupart des désignations politiques tunisiennes postrévolutionnaires, il n'existe pas de forte correspondance avec ce qui est courant (*Parti de la dignité et de l'égalité*, *Parti des forces du 14 janvier 2011*, *Parti de la fidélité pour la Tunisie*, *Mouvement afro-méditerranéen*, *Mouvement du 14 janvier pour le renouvellement* etc.), ce que nous pouvons qualifier dans ce cas de « nouvelle tendance de désignation » propre à un pays qui, à cette période-là, prétendait renaître de ses cendres.

Tentative d'interprétation de la traduction des désignations des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires

La traduction des noms des partis politiques tunisiens nous donne les quatre configurations suivantes:

Figure 3 : Schéma illustratif des quatre types de traduction retrouvés dans notre corpus



Source : Élaboration personnelle

La première configuration (*Parti républicain*) est celle où le locuteur du

³¹ *Antidote*, 2016, 79.

³² *Antidote*, 2016, 22.

³³ Notons que le dictionnaire *Antidote* réserve une liste propre aux cooccurrences idéologiques. Nous n'avons donc pris les statistiques que des cooccurrences à caractère doctrinal.

message décide de traduire totalement le nom du parti politique en français (85% des noms traduits totalement). La deuxième configuration (*Mouvement Ennahdha*) est celle où il est décidé de traduire partiellement le nom du parti en français et de garder la prononciation d'origine de l'autre partie du nom (8%). Il s'agit de ce que nous proposons d'appeler *traduction hybride* où l'on trouve à la fois la langue cible (en français) et la langue source (transcrite en alphabet latin).

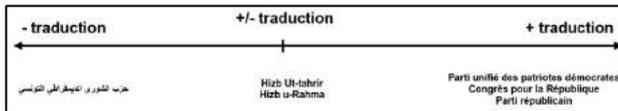
La troisième configuration (*Hiszb Ut-tabrir*) est celle où il est décidé de transcrire le nom du parti lettre par lettre (6%). Autrement dit, la transcription du nom est en alphabet latin, mais la prononciation du nom du parti entier reste dans la langue de départ. Pour la quatrième configuration, nous n'avons trouvé qu'un seul cas, mais qui est, d'ailleurs, très significatif (1%). Il s'agit du parti « حزب الشورى الديمقراطي التونسي »³⁴ qui n'existe dans aucune autre langue.

Au regard des quatre configurations que nous avons énumérées, nous pensons qu'une interprétation en termes de communication avec l'Occident s'impose. Évidemment, ce sont nos interprétations, mais il convient de préciser que si la traduction est totale, voire hybride, il y aurait une certaine volonté de dialoguer avec l'Occident. Si la traduction est une simple transcription phonétique ou une traduction absente, il y aurait un refus (quasi)total de communiquer avec l'Occident, voire même avec un monde qui n'est pas arabophone. La volonté de rompre tout dialogue avec l'Occident est constatée à travers le fait que les dirigeants de *Hiszb ut-Tabrir* par exemple refusent de traduire le nom du parti et le transcrivent en gardant la prononciation d'origine. La communication pourrait être établie avec l'Orient, notamment avec la Palestine, la Jordanie etc. pour la simple raison que les désignateurs du parti politique *Hiszb ut-Tabrir* en Tunisie se sont inspirés de la même désignation en Jordanie, fondée en 1953 par Taqiuddin an-Nabhani.

À la lumière de ces interprétations, nous proposons le schéma suivant:

³⁴ *Choura démocrate tunisien.*

Figure 4 : Échelle de quelques noms de partis non traduits, plus ou moins traduits et traduits



Source : Élaboration personnelle

Selon nous, La ‘traduction’ du nom d’un parti politique impliquerait un message non pas adressé au peuple tunisien mais destiné à l’Occident.

Conclusion

Pour conclure, l’objectif de notre recherche a été d’étudier les désignations des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires (2011-2012) qui, en réalité, sont des noms communs, devenus des noms propres par le biais du figement ainsi que de l’antonomase³⁵ qui est en cours de réalisation. Nous avons vu que l’expansion la plus fréquente des noms était le syntagme prépositionnel. Quant à la désignation des partis politiques, il s’agit d’une nominalisation d’une phrase, voire la condensation d’un programme tout entier.

Nous avons démontré par ailleurs qu’il y avait une restriction dans la désignation des partis politiques. En effet, les routines discursives de la désignation des partis politiques interdisent l’emploi des adjectifs qualificatifs, des complétives et des relatives. Seules les expansions suivantes sont utilisées:

- Les syntagmes nominaux;
- Les syntagmes prépositionnels;
- Les adjectifs relationnels.

C’est ce qui fait, à notre sens, la spécificité de la désignation des noms des partis politiques outre le fait que ces derniers n’acceptent pas la pluralisation.

Par ailleurs, en comparant les cooccurrences des noms regroupés les plus fréquents dans la désignation des partis politiques (*parti* et *mouve-*

³⁵ FLAUX, 1991 ; SIBLOT ET LEROY, 2000 ; LECOLLE, 2004 ; LEROY, 2004 ; LEROY, 2005.

ment) avec les cooccurrences courantes que le logiciel *Antidote* propose, nous n'avons pas trouvé une forte correspondance, car il s'agit nouvelles routines de désignation dans un pays qui sort d'une révolution pour abolir l'ancien système. Lesdites cooccurrences pourraient nous permettre de penser la désignation des partis politiques tunisiens autrement. Les désignations qui renvoient à une idéologie forte contiendraient des structures figées. Cela serait dû au fait que ces structures sont, le plus souvent, indissociables dans le contexte politique en général.

Enfin, nous avons tenté d'interpréter la désignation des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires, qui sont un type particulier de discours, en nous intéressant à la traduction. Nous avons fait ressortir l'existence de stratégies discursives destinées à marquer le rapprochement / la distanciation par rapport à la traduction des noms des partis politiques tunisiens postrévolutionnaires pour l'Occident. Les stratégies sont les suivantes:

- Une volonté de dialoguer entièrement avec l'Occident, ce qui correspond aux partis dont les dirigeants ont traduit mot à mot leur désignation;
- Une intention de s'associer partiellement avec l'Occident;
- Un refus de créer des liens avec les Occidentaux, qui correspond aux partis dont la traduction est, en réalité, juste une transcription en caractères latins qu'aucun Occidental n'est capable de décoder;
- Un rejet total d'établir toute relation avec les pays non arabophones. C'est le cas de l'absence de traduction car le parti ne propose que la désignation en arabe.

En définitive, nous pouvons dire que le nom d'un parti politique subsume tout un programme qui vise à rallier les citoyens grâce au choix de termes correspondant à des idéaux, à des aspirations, supposés rassembler le maximum d'adhérents et, surtout, d'électeurs.

Références bibliographiques

- BRUNELLE, E. ; *et al.* Posologie, Guide d'utilisation d'Antidote 9, in *Druide informatique inc*, 2015.
- FLAUX, N. L'antonomase du nom propre ou la mémoire du référent, in *Langue française* n° 92, p. 26-45, 1991.
- GARY-PRIEUR, M. Le nom propre constitue-t-il une catégorie linguistique?, in *Langue française*, vol. 92, n° 1, p. 4-25, 1991.
- _____. *Grammaire du nom propre*. Paris, Presses Universitaires de France 1994.
- _____. Le nom propre, entre langue et discours, in *Les Carnets du Cediscor* [En ligne], 11 | 2009, mis en ligne le 01 mars 2011, consulté le 19 avril 2019. <<http://journals.openedition.org/cediscor/825>>
- HILGERT, E. Seuils internes du nom propre: un point de vue sémantique, in *Langue française*, n° 190), p. 79-92, 2016.
- Journal Officiel de la République Tunisienne, (2011), <http://www.legislation.tn/sites/default/files/journal-officiel/2011/2011F/Jo0742011.pdf>, Traduction française pour information, Décrets-lois, Décret-loi n° 2011-87 du 24 septembre 2011, portant organisation des partis politiques, <http://www.legislation.tn/sites/default/files/fraction-journal-officiel/2011/2011F/074/TF2011872.pdf>
- KÄSPER, M. Marx dans la presse estonienne "quinze ans après", in *Les Carnets du Cediscor* [En ligne], 11 | 2009, mis en ligne le 01 mars 2011, consulté le 19 avril 2019 <<http://journals.openedition.org/cediscor/800>>.
- LECOLLE, M. Toponymes en jeu: diversité et mixage des emplois métonymiques de toponymes, in *Studii si cercetari filologice*, n° 3, p.5-13, 2004.
- LECOLLE, M; PAVEAU, M; REBOULTOURÉ, S. Les sens des noms propres en discours, in *Les Carnets du Cediscor* [En ligne], in 11 | 2009, mis en ligne le 12 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. <<http://journals.openedition.org/cediscor/736>>
- LEGUY, C. Noms propres, nomination et linguistique, in CHAVE-DARTOEN, S; LEGUY, C ; MONNERIE, D. *Nomination et organisation sociale*. Paris, Armand Colin, 2012, p.51-81.
- LEROY, S (éd.). Noms propres: la modification, in *Langue française*, n° 146, 2005.
- LEROY, S. De l'identification à la catégorisation. L'antonomase du nom propre en français. Louvain/Paris, Peeters, 2004.
- MARTIN, J. *Histoire de la Tunisie contemporaine. De Ferry à Bourguiba. 1881-1956*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- PAVEAU, M. *Les prédiscours. Sens, mémoire, cognition*. Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006.
- Paveau, M. De Gravelotte à Bir Hakeim. Le feuilleté mémoriel des noms de bataille, in *Les Carnets du Cediscor*, v. 11, p. 137-150, 2004.
- SAIDANI, H. La grammaire des désignations des partis politiques: cas de la Tunisie après le 14 janvier 2011, in *Département de linguistique, Institut Supérieur des Langues de Tunis*, Université de Carthage, 2015.
- SIBLOT, P ; LEROY, S. L'antonomase

entre nom propre et catégorisation nominale, in *Mots. Les langages du politique*, n° 63, p. 89-104, 2000.

TOURNIER, M. Des mots en politique. Propos d'étymologie sociale: Vers une grammaire des dénominations socio-politiques, in *Mots. Les langages du politique*, n° 2, p.51-72, 1981.

Webographie

<http://www.ins.tn/sites/default/files/publication/pdf/tec-newform-51-web%20%281%29.pdf> consulté le 22 avril 2019

https://fr.wikipedia.org/wiki/Partis_politiques_tunisiens#Partis_post-r%C3%A9volutionnaires consulté le 02 avril 2019

https://fr.wikipedia.org/wiki/Partis_politiques_tunisiens#Partis_post-r%C3%A9volutionnaires consulté le 28 avril 2019

https://www.facebook.com/pg/Parti-d%C3%A9mocrate-lib%C3%A9ral-Tunisien-114630625280153/about/?ref=page_internal consulté le 20 avril 2019

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE VERDADE, POLÍTICA PRÁTICA E *FAKE-NEWS*

Tiziana Cocchieri¹

Introdução

Em uma perspectiva peirceana, a formação de novos hábitos se configura por meio do processo que envolve as estruturas de crença e dúvida, que são impulsionadas por sua vez a partir da aspiração à evolução, em seguir o fluxo do crescimento, em se chegar ao que seja verdadeiro, pois quem buscaria o saber se este desembocasse no que é falso? Logo, subjacente aos processos de significação, a fixação da crença de modo que se consolide em um hábito de ação está relacionada ao movimento em direção evolutiva do conhecimento *in toto* com fins à verdade.

A reflexão com fins a encontrar a verdade é uma condição própria da tradição filosófica, sendo esta uma ferramenta poderosa que minimamente evoca a historicidade em prol de um movimento de recordação que envolve uma herança, uma tradição, figurando e resignificando uma identidade de pensamento que se estabelece nas múltiplas correntes que aparecem ao longo da história do pensamento, fundamentando suas bases sobre o conceito de verdade, sobre suas condições de validade.

Grosso modo, a importância do valor de verdade associado à permanente reflexão e revisão do pensamento tradicional possibilita a refutação de teorias construídas a partir de visões de mundo e modelos de realidade, com a possibilidade também de deflagrar algum substrato dogmático que lhe sirva de alicerce, ou superficialidade controlada, rejeitando-o e purificando estas mesmas teorias, e como dito, com fins de refutar o que é falso e o intento de alcançar a verdade. Essa concepção sobre a reflexão da

¹ Professora Doutora em Filosofia atuando na Universidade Federal de Rondônia, no Departamento de Filosofia, com pesquisas nas áreas do Pragmatismo, Epistemologia e Estética. E-mail: tiziana@unir.br.

verdade como um valor é condição *sine qua non* para se encontrar o mais sólido fundamento onde se possa fixar a crença em conformidade com os parâmetros de realidade, e é possível por meio desta revisão e permanente alteração de teorias, ou mesmo da visão de mundo do homem de cada época, estabelecendo assim um novo modelo em conformidade com o que se configura como correspondente ao mais próximo do que seja o real.

Desenvolvimento

Num contexto em que a verdade é relativizada, notícias como as *fake-news* poderiam estar mergulhadas no mar dos indiscerníveis, caso se adote o modelo de relativização do conceito de verdade. Se essa relativização for irreversível, sem possibilidade de fundamentação última da verdade, todas as verdades concorrentes e frutos desta relativização seriam igualmente válidas. Todavia, o que não pode ser estancado em nenhuma hipótese é justamente a obliteração do fluxo do conhecimento, e num caso deste tipo, como se pode avançar sem que se caia na armadilha da arbitrariedade?

Na prática, alterar a teoria ou visão de mundo, como tão somente o refletir sobre estas, sem uma ancoragem no plano objetivo, nos levaria a assumir, ao menos em última análise, a alteração da verdade mediante a condição de estados de consciências, ou a adoção das subjetivas formas de percepção ou mesmo a recorrência ao conceito de *qualia*, como condição necessária para se alcançar um substrato que valide nossas concepções sobre a relação subjetividade/objetividade, sem que haja a garantia de que a objetividade seja considerada uma correspondência do real, o que seria mais ou menos cair na armadilha do solipsismo. Ora, como já sabido por meio das filosofias anti-cartesianas, estes recursos não seriam suficientes para garantir a exequibilidade do que se almeja concretizar no plano da ação ou mesmo de uma política prática que exija algum grau de objetivação. Ou seja, o agir para fins exige um sistema de recorte com ponto inici-

al, metodêutica², coerência, e estes concatenados com vistas a um finalismo, e este sistema todo submetido ao fim maior que seria a correspondência com a verdade, sob o juízo da objetividade do real.

Para tocar pontualmente no assunto, sobre a relação entre política prática, conceito de verdade e *fake-news*, convém primeiro rememorar algumas discussões pertinentes ao tema que fazem parte da coxia acadêmica. Para isso, evocamos o léxico conceitual retirado da tradição da filosofia moderna, em perspectiva kantiana, e sob o crivo da revisão contemporânea, cronologicamente nas revisões de Peirce sobre o sistema do sintético *a priori* e na argumentação de Habermas sobre a filosofia de Kant, assim como a de sua interpretação rasa e equivocada da filosofia de Peirce, entendido e categorizado erroneamente pelo mesmo autor como um positivista lógico. Na argumentação de Habermas:

A redução da toeira do conhecimento à teoria da ciência, a qual o positivismo mais antigo encenou pela primeira vez, foi interceptada por uma contracorrente que tem em Peirce e Dilthey seus próceres mais exemplares³.

Em perspectiva kantiana e de forma bastante resumida, a reflexão consiste no processo consciente desta voltar-se sobre si mesma e se perceber parte da constituição da objetividade no/do mundo, no momento que esta consciência é despertada. Kant na *Crítica da Razão Pura* aponta que no domínio prático a realidade do fenômeno tem de ser afirmada⁴. Em síntese, a questão versa sobre a problematização: há algo de objetivo e independente de nossa vontade? Em resposta se segue que as condições *a priori* são formadoras dos objetos, por meio dos quais a reflexão consiste em captar essas operações sintéticas. Neste aspecto, a crítica de Habermas a Kant se volta ao fato do conceito de objetividade ter sido tomado sem considerar o movimento reflexivo da autoconsciência, ao dobrar-se sobre

² Proposição de um método peirceano para fixação de crenças. Cf. PEIRCE, 2008, pp.33-58.

³ 1982, p. 211.

⁴ KANT, 2010, p. XXI, do Prefácio.

si mesma, aceitando o objeto como dado imposto e permanente. Em última análise, Habermas argumenta⁵ que a verdade não se reduz à pura objetividade; como bem apontado por Parzianello, acentuando que Habermas defende que “a verdade seria (...) uma ideia reguladora, um *ultimate opposition*, uma espécie de materialização da razão com ênfase na natureza indefinida e universal de consenso”, pois, ainda segundo Habermas⁶, Kant estaria a relacionar a teoria da verdade como correspondente da realidade objetiva, ao concatenar equivocadamente as proposições aos fatos.

Para Habermas a “ontologia do factual” acaba por se contradizer ao assumir o objeto como independente da existência do sujeito, embora o sujeito transcendental seja constituidor de objetos, considerando que os juízos que a razão emprega não são meramente subjetivos, a saber, os juízos da percepção e os da experiência. Ainda segundo a crítica que Habermas faz à demonstração kantiana, está posta na questão: como esses juízos de percepção e experiência podem ter validade objetiva? Habermas⁷ responde que Kant estaria a aproximar os juízos aos objetos da realidade factual, cometendo o equívoco de associar a teoria da verdade à sua correspondência com a realidade, e em última análise estaria relacionando os juízos com os objetos por meio da dedução transcendental, ou seja, por meio dos juízos sintéticos *a priori*. Segundo a configuração desta crítica habermasiana, a razão passa a valer não mais como a prova da verdade, entretanto estaria apoiada na validade do juízo.

Ora, mediante o fato bruto das *fake-news*, qual a pertinência desta discussão? A partir desta questão assumimos ser esta uma discussão complexa e contemporaneamente relevante, porém não nos deteremos à especificação do tipo de análise prolongado sobre a natureza da verdade, contudo sobre as problematizações que giram em torno da possibilidade de fundamentação última da verdade em correspondência com a realidade ancorada na proposta real-idealista peirceana. Em outro dizer, o que nos limitamos a fazer neste contexto é de propor uma discussão sobre alguns vie-

⁵ PARZIANELLO, 2014, p. 07.

⁶ 1982, pp.220s.

⁷ 1982, p.222.

ses que se encontram no limbo da relatividade no qual as respostas (quer certas ou erradas, verdadeiras ou falas) estão mergulhadas quanto ao cenário de fundamentação da filosofia contemporânea, levantando assim algumas celeumas em torno desta questão.

Não é ignorado neste contexto que as questões de relativização da verdade são sérias, complexas e relevantes, elas estão imbricadas ao tema proposto neste recorte; contudo, buscamos fazer um apanhado que apresente uma proposta referente à razoabilidade e coerência interna de um “minissistema” analisado pontualmente aqui, que se proponha a iniciar uma fundamentação da necessidade da verdade que é buscada em face do agora ultrarrápido fenômeno das *fake-news*, aparente num contexto de ação da política prática. Por meio de um esboço de referências conceituais, com o apoio de sugestões do aprofundamento extratextualmente e topografia conceitual retirada do sistema filosófico peirceano, assumimos a ideia de que esta argumentação pode corroborar para considerações razoáveis a respeito do recorte conceitual proposto, com fins a tentativa de resolução do problema de relativização *versus* objetivação do conceito de verdade.

O requerido para este contexto seria um conceito bastante simples de reflexão, talvez menos elaborado do que o de tradição kantiana, mas como o apresentado no contexto da fala comum. Segundo Peirce⁸, a lógica formal enquanto sistematizada (*Lógica Docens*) não assume a expressão da fala comum, das inferências produzidas no contexto cotidiano, todavia, suas raízes estão fixadas na própria racionalidade, mediante observação e, por conseguinte, formando o hábito coerente e efetivamente ideal, alcançando por fim diretrizes de generalização, ou seja, de conduta habitual (*Lógica Utens*). Logo, a crítica de Habermas sobre a confusão entre os termos verdade e realidade poderia ser revisada, frente a esta sistematização peirceana, provavelmente não compreendida ou negligenciada, de construto de realidade. Neste sentido, Peirce é o único entre os pragmatistas que não se encaixa nos limites classificatórios do nominalismo.

Por meio do sistema epistemológico proposto por Peirce, pode-se

⁸ CP 2.205.

explicar a concatenação de padrões que estão no mundo como lei, através da insistência do hábito, e que se manifestam no modo de pensar humano, coordenando suas ações. Peirce se dedica a explicar essa relação que, em última análise, se trata de expor a conexão entre teoria (modelo de realidade) e prática, tendo em vista a configuração em sua gênese de como se formam os modelos de realidade, como agimos sobre o mundo de modo a alcançar os resultados esperados. Estes elementos correlacionados à singularidade da experiência e presentes na generalidade conceitual tiram a chance de que seu construto teórico/prático desemboque em um tipo de nominalismo. Logo, a ideia da realidade dos universais está contida em toda proposta filosófica de Peirce.

Como ressaltado anteriormente, o repertório de fundamentação utilizado nesta argumentação se esteia na arquitetura da filosofia peirceana, que considera o conceito de verdade como fundamentação última em sua correspondência com o fato, porém, assumindo as idiossincrasias entre os conceitos de realidade e existência. Neste sentido, a identificação das *fake-news* e o impacto que causam na política prática requerem uma ancoragem em fundamentação última e, neste caso, uma ancoragem que abrange as esferas da lógica, ontologia e deontologia que em outro dizer compõem a tessitura imbricada da razão, do ser e do dever ser de modo entrelaçado e irreduzível, a preço de degenerarem para o fim da fundamentação de verdade em caso de falta de uma dessas áreas.

No corolário peirceano, a inclusão do interpretante como parte da relação *signica* indica que todo pensamento está envolvido em questões interpretativas. Logo, todo pensamento está instanciado em uma comunidade linguística. Neste sentido, é levada em conta a passagem de um domínio ao outro, do raciocínio à linguagem, considerando as singularidades presentes em cada um dos limites da linguagem que se expressam na própria experiência. Para dar conta desta passagem, Peirce cria a lógica semiótica, denominando-a de Lógica Geral.

A relação irreduzivelmente triádica aparece de modo recorrente na filosofia de Peirce e se configura como parte estruturante. Sua lógica semiótica aparece entretecida junto às tramas da linguagem (em sentido de sis-

tema de notação), pensamento e em conexão com a representação da realidade presente no que ele chamou de Grafos Existenciais. Neste sentido, a linguagem natural como sistema de notação é um sistema semiótico.

Peirce, com robusta estrutura, enfatiza a primazia da descrição processual mapeando a natureza das relações que possuem fim de gerar significação, associada à ideia de continuidade e de coerência, sustentando a hipótese da inteligibilidade do/no mundo mediante determinação conceitual associada ao fluxo contínuo da vida, do pulsar ontológico dos signos (considerados orgânicos), e de toda inteligência que pratica semiose. O viés deontológico, ou seja, que está vinculado à Ética, como um dos constituintes da Ciência Normativa descrita por Peirce, compõe o conjunto juntamente com a Lógica e a Estética, orientadas para se conduzirem por hábitos coerentes concernentes às leis que se aplicam a todo cosmos⁹.

Neste sentido, Peirce propõe um modelo epistemológico no qual a função do pensamento é ordenar ideias por meio dos modos de raciocínio, com fim de fixar e produzir crenças que sejam razoáveis e que determinem uma regra de ação com fim de estabelecer o hábito, e este último é o conjunto das ações geradas pelas crenças fixadas, tanto reais quanto possíveis, mediante a aplicação de consequentes, testada na realidade, atestada pela comunidade indeterminada de investigadores.

As categorias fenomenológicas são o *status* de realidade também presentes na relação das formas de raciocínio traduzidas nas condições de qualidade, relação e regularidade, consequentemente divididas metodologicamente em relação à *primeiridade*, que está para a abdução; em *secundidade*, que está para indução; e na *terceiridade*, que está para os procedimentos dedutivos. A noção de primeiro refere-se ao ato de ser do plano do sentimento (relativo a sentidos), e possui características peculiares por gerar o novo, da ordem do raciocínio de tipo abduativo, ou seja, gerador de novas hipóteses plausíveis, mediante o confronto com o fato inusitado.

Esse movimento para o conhecimento se principia na experiência, ou seja, é da ordem do particular, mas, ainda assim é um tipo de experiência

⁹ O conceito de cosmos empregado aqui se refere ao Universo em seu conjunto ordenado, no sentido de estrutura universal em sua totalidade.

mediada pela representação (lógica semiótica). Em outro dizer, esta é uma transliteração prescritiva da movimentação da experiência para o signo, expressa, após processada no plano do discurso, tendo por ponto de referimento a máxima pragmaticista¹⁰ que é considerada desde o princípio do processo de conhecimento que desemboca na lei da generalização. Ao formar a lei da generalização, o conceito de proposição negativa não é rejeitado como segue a tradição da lógica, porém é revisto. Nas palavras de Peirce:

Proposições categóricas são divididas em proposições afirmativas e negativas. Um negativo é aquele que tem a partícula de exclusão, não, ou outra que não esteja conectada à cópula. Há uma distinção confusa entre uma proposição negativa e uma infinita, isto é, uma indefinida. O primeiro é como *homo non est equis*, o segundo como *homo est non equis*. Isso é o negativo não implica a existência do sujeito, enquanto o afirmativo implica isto. Mas esse arranjo, como será mostrado em outro capítulo, complica muito a descrição dos raciocínios corretos. Pois proposições analíticas, embora afirmativas, não podem, como analíticas que são, afirmar a existência real de qualquer coisa¹¹.

Logo, o poder de generalização se aplica às proposições negativas, em que não há definição do que seja o que se pretende configurar, porém se pode afirmar o que aquilo não é. Ou seja, a negativa também é uma forma de definição, porém mais aberta e implícita. Em outro dizer, mediante uma proposição negativa, que poderia ser discernida como indefinida, define-se o que a coisa não é, ao invés de configurar o que ela seja. Logo, sem considerar essa diferença entre a proposição indefinida e a negativa se

¹⁰ A máxima pragmaticista versa sobre: em hipótese alguma pode haver a obliteração do fluxo do conhecimento.

¹¹ PEIRCE, CP 2.381. Peirce utiliza os exemplos: “Categorical propositions are further divided into *affirmative* and *negative* propositions. A *negative* is one which has the particle of exclusion, *not*, or *other than* attached to the copula. There is a confusing distinction between a negative proposition and an *infinite*, that is, an *indefinite* one. The former is like *homo non est equis*, the latter like *homo est non equis*. That is the negative does not imply the existence of the subject, while the affirmative does imply this. But this arrangement, as will be shown in another chapter, greatly complicates the description of correct reasonings. For analytical propositions, though affirmative, cannot, as analytical, assert the real existence of anything” [Grifo do autor].

pagaria um preço de representação em desacordo com sua categoria (forçosa redução), que se configuraria assim, justamente na perda do poder de representação, também em perda nos graus de significação, logo, perda de eficiência, que em última análise se configuraria na perda do poder de generalização e conseqüente perda do poder de validação.

Peirce, apesar de estabelecer como princípio a experiência em sua teoria do conhecimento, demarca o conhecimento para além de um campo privado de experiências, além também de realidades puramente subjetivadas, partindo do conceito de experiência como *start* (ponto de partida) e não como determinada de *per se*. O que nos parece é que Habermas, ao deferir suas críticas à Peirce classificando sua filosofia como positivista se confessa um leitor raso de suas obras.

O conceito de experiência em Peirce¹² está relacionado à multidimensionalidade da consciência, em que os departamentos da ação mental são constituídos por três categorias, definidas nas três categorias irreduzíveis, que podem ser chamadas de categorias cenopitagóricas (*Kainopythagorean categories*) ou fenomenológicas da experiência, a saber, em: experiência monádica (primeiridade), experiência diádica (secundidade) e experiência triádica (terceridade). Logo, com isso Peirce afirma que não se pode pensar se não por meio da qualidade (experiência), relação (alteridade) e regularidade (lei) e estas categorias tanto são válidas para a esfera da lógica como estão para a experiência. Significa dizer que não podemos pensar sem os conceitos de qualidade, relação e lei; assim, atuamos em um mundo em que aparecem de modo indissociável estas três categorias que nos são reveladas também pela experiência.

Ao contrário da argumentação de Kant, no seu modelo *a priori* transcendental, Peirce postula que o conhecimento de tipo *a priori* se principia no *a posteriori*, e o demonstra em sua metodêutica. A metodêutica se refere ao método postulado por Peirce com a nomenclatura de científico¹³, que

¹² PEIRCE, CP 7.528.

¹³ Convém advertir, ou “limpar”, o conceito *científico*, pois não se trata de postura positivista de Peirce ao denominar com esta nomenclatura; outrossim, remete-a ao expor-se à revisão da comunidade indeterminada de investigadores e ao crivo da perspectiva falibilista.

serve para fixar uma dada crença com maior condição de validade¹⁴. Talvez a associação ao termo “científico” tenha levado Habermas a se apresurar em sua leitura sobre o filósofo. De todo modo, o ponto de partida se dá no fato e este, por sua vez, está para a experiência. Nas palavras de Peirce:

Este [método científico] é o único dos quatro métodos que apresenta alguma distinção entre um caminho certo e um errado [...]. E pode-se ter certeza de que, qualquer que seja a investigação científica que tenha sido colocada em dúvida, receberá, *a priori*, uma demonstração por parte dos metafísicos. Mas com o método científico, o caso é diferente. Eu posso começar com fatos conhecidos e observados para prosseguir para o desconhecido; e, no entanto, as regras que eu sigo ao fazê-lo podem não ser como as que a investigação aprovaria. O teste de se estou realmente seguindo o método [científico] não é um apelo imediato aos meus sentimentos e propósitos, mas, pelo contrário, envolve a aplicação do método. Por isso é que o raciocínio errôneo e o bem raciocinar são possíveis; e esse fato é a base do lado prático da lógica¹⁵.

Segundo Peirce, o conhecimento inicia em um *a posteriori*, pois a função do pensamento é produzir hábitos de ação. Significa dizer que ele parte da observação do fato, assim é descrito o método científico: primeiro a percepção da ocorrência que está no plano dos fatos, depois são geradas abduções para explicá-la, hipóteses plausíveis, retirados os consequentes a partir destas mesmas hipóteses (por dedução) e estes testados indutivamente. O conjunto do hábito de ação e das formas de raciocínio ordenadas constitui o método de fixação de crença com fins à verdade.

Entendemos que a aplicação de um método para fixar crenças não seria um antídoto para as *fake-news*, entretanto poderia minimizar em muito seu poder de fixação em mentes mais suscetíveis a fixar uma crença sem muitos critérios, ou aos propensos à adoção da perspectiva relativista.

¹⁴ Há de se ressaltar que o método peirceano é falibilista, ou seja, assume a possibilidade do erro e de sua correção, realizada através de uma comunidade indeterminada de investigadores que atuam através de gerações e se identificam por terem como fim o encontro com a verdade, ou seja, o ajuste do modelo ao da realidade.

¹⁵ PEIRCE, 1935, 1958. CP 5.385.

Como apontamos inicialmente, a argumentação e crítica são condições necessárias, mas não suficientes para dar conta deste fenômeno que não é novo, como bem argumenta Pendola¹⁶, a novidade do que chamamos hoje de *fake-news* se esteia no seu meio abrangente de vinculação e ultrarrápido de disseminação, porém sua formatação remonta a tempos remotos.

Façamos ainda uma digressão, o plano do discurso nem sempre exige ancorar uma fundamentação argumentativa na realidade, por vezes tampouco a tangencia. Quando esta se mantém no plano restrito do discurso, as *fake-news* potencializam suas forças, estendendo o alcance do conceito de verdade relativizado em sua identificação, abrindo assim amplo espaço de disseminação de ideias falsas, falácias e imposturas intelectuais; seria este um pouco mais do que já era o antigo. Neste sentido, é muito comum que alguns planos do discurso político e conseqüente impacto sobre a política prática sofram um trato semelhante ao adotar o “método de fixação de crença” das *fake-news* que aparecem, como sempre se viu, também na temporaneidade.

Radicalizando essa expressão, os sofistas apresentaram por meio de uma série de refutações e estratégias de erística, com pretensão de discurso sério e roupagem filosófica, argumentações figuradas na comédia platônica de nome *Eutidemo*¹⁷. A saber, nesta obra, Sócrates discute com seus interlocutores, arguindo sobre uma ciência capaz de tornar o homem sábio e que esteja imbuída de um método que possa articular juntamente os valores universais somados ao bem agir. Os sofistas tergiversam e apresentam erros categoriais como o de confundir a natureza do ser tomando-a como a do dizer, perdendo-se no diálogo o poder de discernimento, de modo a criar um procedimento que serve como truque para diluir o ponto inicial e final do que se pretendia configurar, fazendo uso, por exemplo, do recurso falacioso de *homonímia*¹⁸, com intuito de induzir ao erro, ven-

¹⁶ PENDOLA, Consultado em 25/04/2019.

¹⁷ PLATÃO, 2011.

¹⁸ Recurso erístico que torna a afirmação extensiva aproximando termos que sejam semelhantes, mas de categorias diferentes, de modo a não se referir ao objeto tratado, depois refutando a afirmação dada como se fosse a primeira que se afirmou inicialmente intentar explicar.

cendo o debate e valendo-se dessa condição de dominância.

Ora, a postura socrática não poderia ser outra se não a de retirar-se da falsa discussão com ares de erudição. Mas, no plano da política prática, como isso se daria, considerando que Sócrates não era um político, ao menos não segundo nossas configurações atualizadas do que seja um político hoje. Diante dessa colocação irônico-retórica, a procura pelo campo da filosofia oferece sua vasta seara. E este singelo escrito se pretende como parte, ainda que pequena, dessa profunda e extensa argumentação.

Retomando a tradição do pensamento kantiano, para dar sustentação à esta argumentação, buscamos trazer o clássico pensamento kantiano, relacionando-o ao pensamento de Peirce, no recorte de reflexão sobre verdade, política prática e *fake-news*, considerando que ambos assumem uma fundamentação da verdade como fundamentação última. Neste sentido, a crítica que Habermas faz sobre a filosofia transcendental de Kant, assim como a relativa à classificação do pensamento peirceano, como sendo este positivista, parece não se sustentar, como por exemplo ao não considerar a diferença da negação, não discernindo o amplo espectro do indeterminado que Peirce esclarece.

Ao que parece, em perspectiva habermasiana a teoria kantiana faz com que a verdade das proposições dependam da objetividade da experiência. Ora, neste sentido, Kant teria invertido a questão, recolocando-a no plano em que a objetividade da experiência depende da validade dos juízos sintéticos *a priori*, demonstrados, ainda que insatisfatoriamente, através de dedução transcendental. Logo, segundo argumenta Durão¹⁹, para Habermas, a verdade não se resume à objetividade, tampouco é completamente separada desta, logo, como seria possível em perspectiva kantiana demarcar o limite entre as duas? E ainda, como é possível um conceito de verdade sem a ancoragem na objetividade?

A proposta de Peirce, ao conferir à comunidade acadêmica de investigadores²⁰ a permanência do escrutínio do conceito de verdade (lógica) e

¹⁹ DURÃO, 1996, p. 12.

²⁰ Conceito de comunidade indeterminada de investigadores que compõem o campo da investigação com fins éticos e tácitos quanto ao alcançar a verdade, que confere anuência sobre a correspondência entre verdade e realidade, em revisões feitas *ad continuum*.

de condições de validação dos modelos disponíveis (estética), é a de assumir como pressuposto o caráter falibilista do processo de investigação. Sendo assim, ele descreve o processo do conhecer com fins à correspondência com a verdade (ética), inserindo nesta relação a ideia do erro como potência para determinação. Sobretudo, os conceitos universais evoluem com a realidade através da submissão das crenças testadas e justificadas *ad continuum*, por gerações de pesquisadores, por uma cadeia indeterminada de investigadores, e pela concatenação entre os procedimentos lógico-racionais em sua evolução e a própria experiência entendida como meto-
dêutica, que também encontra-se em evolução.

Nesta evolução, a ética, estética e lógica são indissociáveis quanto à estruturação do modelo de verdade peirceano, respectivamente correspondentes à ação, sensibilidade e racionalidade, ou ainda, transliterando para o lexo linguístico, respectivamente correspondem à relação de pragmática, sintaxe e semântica, sendo que, tantos estes como aqueles, desenvolvem conceitos e formas que são avaliadas e revisadas em permante, assumindo assim o caráter falibilista de sua metodêutica, e sob o crivo da comunidade indeterminada dos que hão de avaliar e revisar os conceitos imbricados a estas áreas amplamente indissociáveis e permanentemente em evolução.

O conceito de evolução é recorrente e familiar ao contexto da ciência e, conseqüentemente da experiência, todavia há muitos sentidos e direções, que não se restringem tão somente às de Darwin ou de Lamarck. Referirmo-nos ao mundo da ciência, pois não há ciência séria que não passe pelo crivo da experiência e da revisão, e que não desemboque, em última análise, no conceito de correspondência com a realidade. Todavia, não nos detenhamos em perspectiva limitada, ou mesmo positivada, do que seja ciência, tampouco evolução, mas tratemos destes em contexto mais amplo.

Diante de todo esse construto exposto aqui, em correspondência ao que se entende por realidade está atrelado o conceito de verdade, quer esta esteja para alguém ou além de nossas convenções, contratos, pactos, acordos tácitos ou vontades. Neste sentido, seria de estranhar que o mo-

vimento da natureza acompanhasse em paralelo a nossa tomada de consciência ou obedecesse à teoria, encaixando-se à mesma. Por outro lado, o que atribuímos à objetividade da natureza parte de um ponto inicial e final arbitrário, considerando que não acessamos os limites do mundo, estes limites são construídos, em analogia, como são construídas as cartografias.

Logo, *grosso modo*, seria razoável delimitarmos o campo e tratar sua coerência interna e sua pertinência externa. Quando o disseminador de notícias falsas, argumentações falaciosas e afins estiver a falar sobre a realidade, sobre fatos que acontecem no mundo, este, segundo o corolário peirceano, poderia ancorá-la na fundamentação última da verdade. Neste contexto, é fundamental o conceito de verdade como fundamentação última, fugindo de sua relativização presente no discurso e tomando como referência o fato bruto, que é o ponto de partida para a experiência acontecer.

O finalismo, por sua vez não pode se perder de seu ponto inicial, tampouco desfocar da direção para o qual prossegue, seguindo a lei da economia que opera na natureza (*lex parciomoniae*)²¹, e aí configura-se uma malha de significações na qual vamos puxando *pari passo* seus fios de modo a chegar a um objetivo final, e isso é o que chamo aqui de finalismo. Ora, a ideia de lidar com o recorte de coerência que se leve em conta o ponto inicial e finalismo, evocado em um contexto de política prática, fornece referência ao lidar com o conceito de verdade em meio ao relativismo no qual este conceito decaiu. Em outro dizer, na perspectiva científica é preciso atribuir à natureza uma objetividade²².

Todavia, no palco da ação política a objetividade se revela mediante as condições do sujeito do conhecimento que atua também no plano do discurso. Esse é o aparente paradoxo que deixa espaço para uma discussão sobre a existência de múltiplas verdades (perspectivas, pontos de vista) que em última análise as *fake-news* encontram seu espaço prolífico, na arena da dúvida, na melhor das hipóteses provocando a suspensão do juízo e consequentemente da ação. Trazer luz ao espaço lógico aonde a notícia

²¹ KANT, 1997, p. 65.

²² O sentido de objetividade é extraído de Strawson, em sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* (Cf. STRAWSON, 1982, p. 24), em que o objeto existe independente do sujeito.

falsa surge é condição necessária, porém não suficiente. A ideia de luz é recorrente e arquetípica, não sem razão buscamos tornar as ideias claras para mediante esta clareza podermos discernir o verdadeiro do falso, discernir os conceitos, delimitar as formas, pois não seria difícil distingui-las, quando o bem esclarecido (outro conceito que traz luz em seu radical) decodifica sua forma mediante diferenças sutis, pois a “boa falsa mentira” se faz eficaz entre iniciados que tomam por semelhante os indiscerníveis.

Além do mais, o entendimento de que a evolução (lei monádica do contínuo) atinge a abrangência nos campos da lógica, ética e estética deveria (deontologia peirceana) ser considerado, enquanto que estas áreas não estão sumariamente consolidadas, pelo contrário, encontram-se em processo, em aumento de seu poder de generalização, devendo assim permanecer sempre em contínua revisão; este tipo de consideração funcionaria como uma espécie de antídoto à disposição ao engodo, como também às confusões de erros categoriais, como no caso da crítica de Habermas à Kant e das que Peirce ressaltava, porém Habermas negligencia.

Na leitura que Durão apresenta sobre o pensamento de Habermas, ele “considera incorreta qualquer tentativa de relacionar a verdade com o objeto, por isso desenvolve a concepção de a verdade ser uma relação intersubjetiva ligada à linguagem ordinária”²³. Contra arguindo, ainda segundo Peirce, “a simples condição de ter uma ideia [*acquaintance*], da ordem da subjetividade, que possua alguma familiaridade não significa dizer que ela seja clara, dificilmente parece merecer o nome de clareza o conceito de compreensão”²⁴. Isso seria somente um sentimento subjetivo de perícia (instintiva), mas não uma ideia clara (inferencial). Ou seja, a familiaridade com a ideia que “o lógico tradicional” chama de clareza é na verdade perícia, na perspectiva peirceana, ao distinguir a forma (estética) de um termo, o que não quer dizer que o mesmo esteja relacionado com a verdade (ética), pois deveria decorrer ao serem postos os consequentes e testados em correspondência com a realidade. Grosso modo, o que este tipo de pensador que segue a tradição lógica faz é chamado de distinção e

²³ DURÃO, 1996, p. 27.

²⁴ PEIRCE, 1935, 1958. CP 5.389.

não de clareza.

No entanto, segundo a tradição, também derivada da concepção epistemológica antropocêntrica de inteligência, diz-se que uma ideia é distinta quando ela não tem nada que não seja claro, quando se pode dar uma definição precisa dela em termos abstratos. O que parecer é que esse viés cartesiano também é retomado por Habermas, não em sua proposta tradicional de máxima dúvida e suspensão total do juízo, mas na concepção de reformulação radical do juízo mediante a suspensão de todas as coerções da ação. Ora, o plano dos fatos não permite esse luxo.

Assim como Peirce critica a radical suspensão do juízo cartesiano, argumentando que não é possível no plano da vida (fenomenológico) viver sem crenças, pedindo permissão para fazer uso de certo anacronismo, o mesmo se daria quanto à crítica à proposição habermasiana de suspensão da ação. Neste sentido, ao mudarmos de sistemas de crenças, a substituição se dá por passos, e assim também se move a natureza, conseqüentemente a ciência; neste sentido, a ciência é bem mais lenta a que o discurso, mas ainda de grande serventia, principalmente em questões de discernir o verdadeiro do falso.

Conclusão

Considerando que o humano não é outro se não também natureza, está submetido por necessidade à mesmas leis naturais, em que não é da ordem contingencial do possível suspender todas as crenças, que de *per se* são para fins a ação. Este estado seria quimérico no plano dos fatos, somente no plano do discurso que se poderia se efetivar. O discurso não se submete à urgência do tempoespacio, e, considerando em nossos dias a rapidez (tempo) e amplitude de plataformas (espaço) as *fake-news* se disseminam, um modelo que funciona somente no plano do sujeito-sujeito não daria conta de ancorar em si um conceito de verdade sólido e satisfatório. O humano não vive fora da malha espaciotemporal, pode atuar no plano do discurso, mas o plano da vida é, porém, mais amplo, e este está sendo requerido com todos os seus ônus neste tempo de comunicação instantâ-

nea.

Outra questão: segundo Durão²⁵, Habermas coloca Peirce no plano do paradigma linguístico, em que a proposição da ciência tem em vista um uso técnico voltado para a ação instrumental sobre a natureza. Porém, no artigo de Barbosa, ele argumenta que para Peirce os universais são reais e, por sua vez, apresenta seu fundamento na fenomenologia das três categorias universais da experiência, que são correspondentes às da lógica, sem as quais nada é possível ser pensado ou existir. Logo, abarcando tanto o aspecto lógico (que diz respeito à validade) como também o empírico (substrato da realidade) o modelo peirceano se propaga a configurar. Ainda segundo Barbosa, Habermas equivocadamente julgou que Peirce alicerçou sua filosofia no aspecto evolutivo da ciência ao fazer menção sobre a participação e juízo da comunidade indeterminada de investigadores. No intento de esclarecer o equívoco interpretado por Habermas, Barbosa considera:

A inserção do conhecimento no âmbito de uma inteligibilidade do cosmos, que poderia oferecer uma plausível razão para os acertos da ciência, recupera no texto peirciano a presença do instinto presente na raiz da vida e de toda a racionalidade. Essa conjectura peirciana leva Habermas dialeticamente a aprofundar sua própria exigência de procurar uma instância transcendental naquela obra. Contudo, não a encontra e, com isso, encontra mais uma razão para insistir no quase positivismo impessoal e radicalmente instrumental daquele pensamento²⁶.

O que parece a respeito da crítica habermasiana direcionada ao sistema peirceano é como se este último se referisse não a uma pessoa humana, mas a um experimentador, como alguém substituído por alguma coisa atuante, o que é extremamente equivocado.

Habermas considera que a teoria do conhecimento deve ser revista como teoria da concepção do objeto, ao mesmo tempo em que é necessário reconstruir uma teoria da verdade. A lógica da pesquisa ocuparia, em

²⁵ DURÃO, 1996, p.130.

²⁶ SILVEIRA, 2013, p. 36.

sua visão, uma posição que medeia a teoria do conhecimento e a teoria da verdade. Peirce já havia desenvolvido a teoria consensual da verdade no século XIX, decorrente de sua lógica da pesquisa em sua noção orientada para o acordo envolvendo a comunidade indeterminada de investigadores. Com este conceito, tornar-se-ia possível diluir os fatores da verdade enquanto universal? De modo algum, pois a ancoragem sistêmico-filosófica criada por Peirce encontra seu esteio no conceito monádico de contínuo e triádico de fenomenologia da experiência, que está presente na lógica e no mundo, na síntese da lógica do mundo, no qual estamos inseridos e pertencemos. Neste sentido, Peirce aponta um caminho para a formação de uma nova visão de mundo, apresentando o pensamento como um sistema maior que o próprio indivíduo, ao afirmar que o pensamento não está em nós, todavia nós é que estamos em pensamento.

Referências

- DURÃO, A. *A Crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina, UEL, 1996.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Antonio Marques e Valério Rohden. Porto, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PARZIANELLO, L. Jürgen Habermas: algumas considerações em torno do conceito de verdade, in *Revista Ecapós*, v. 17, nº 1, p. 1-9, 2014.
- PEIRCE, C. *Ilustrações da Lógica da Ciência*. Aparecida, Ideias & Letras, 2008.
- _____. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. Hartshorne, Weiss & Burks. Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- PENDOLA, A. *Le fake news prima delle fake News*, in *academia.edu*. Acessado em Abr. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/37425698/Le_fake_news_prima_delle_fake_news
- PLATÃO. *Eutidemo*. Rio de Janeiro, Edições Loyola, 2011.
- SILVEIRA, L. Habermas Lendo Peirce, in *Trans/Form/Ação*, v. 36, nº spe, p. 33-44, 2013.
- STRAWSON, P. *The Bounds of Sense*. London, Methuen, 1982.

