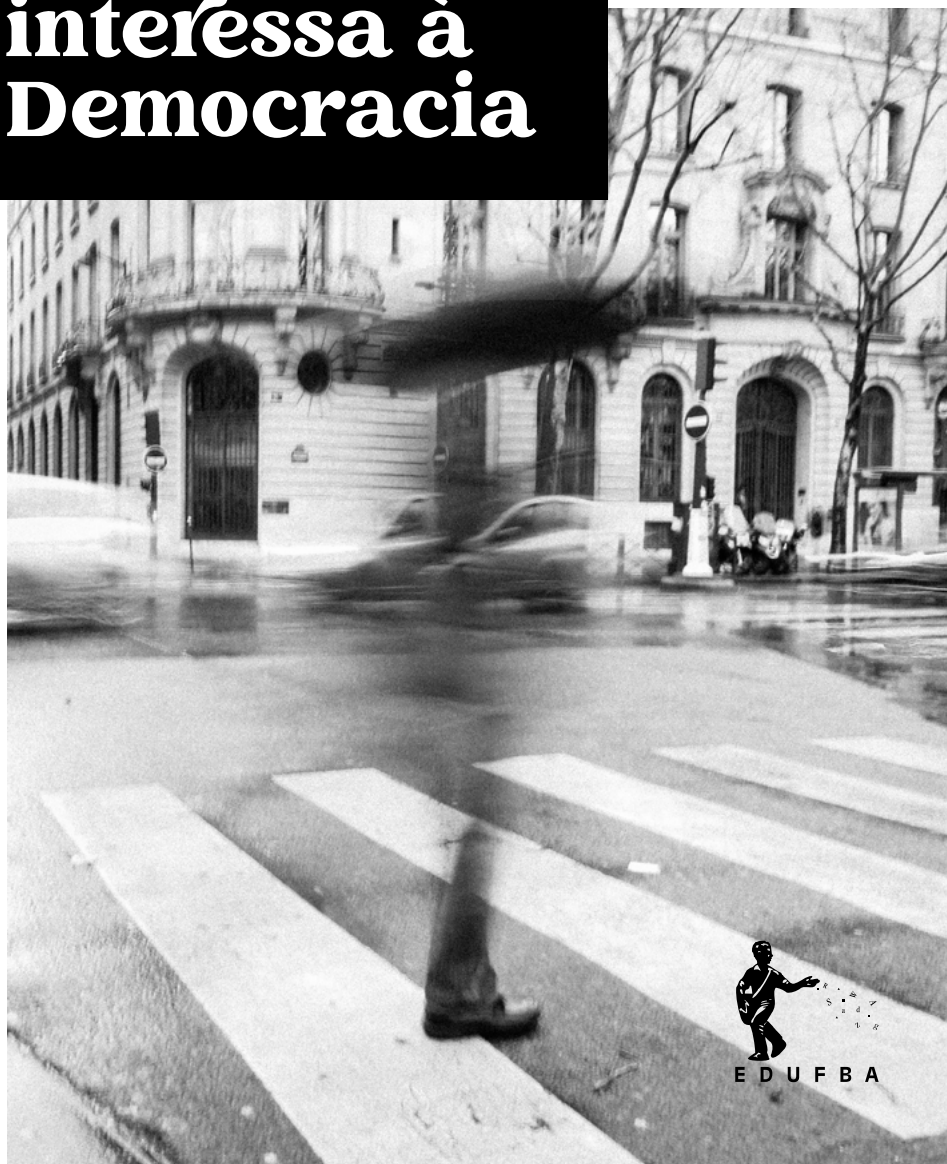


WALDOMIRO J. SILVA FILHO
(ORGANIZADOR)

Porque a Filosofia interessa à Democracia



**Porque a
Filosofia
interessa à
Democracia**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Assessor do reitor

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

WALDOMIRO J. SILVA FILHO
(ORGANIZADOR)

Porque a Filosofia interessa à Democracia

Salvador
EDUFBA
2020

2020, Autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e projeto gráfico

Gabriel Cayres

Fotografia de capa

Um homem com guarda-chuva de Marcelo Veras

Revisão

Mariana Santos

Normalização

Tikinet

Editoração e Arte final

Bárbara Almeida

Sistema de Bibliotecas – SIBI/UFBA

Porque a filosofia interessa à democracia / Waldomiro J. Silva Filho, organizador. –

EDUFBA : Salvador, 2020.

480 p.

ISBN: 978-65-5630-109-9

1. Filosofia. 2. Democracia - Filosofia. 3. Análise (Filosofia). I. Silva Filho, Waldomiro J.

CDD – 101

Elaborada por Jamilli Quaresma – CRB-5: BA-001608/O

Editora afiliada à



Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo

s/n – Campus de Ondina

40170-115 – Salvador – Bahia

Tel.: +55 71 3283-6164

Agradecimentos

Este livro foi organizado com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), órgão que historicamente tem contribuído para o avanço do ensino e da pesquisa de excelência no Brasil ao dar sustentação aos programas de pós-graduação. A Capes construiu um rigoroso sistema de avaliação e uma criteriosa ação de incentivo financeiro para que o Brasil passasse a alcançar o patamar dos países mais desenvolvidos no campo da ciência e das humanidades. Esperamos que ela continue realizando sua missão.

A organização deste livro não seria possível sem o apoio do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA) e sem o trabalho diligente de Antonio A. Lyrio Neto, da Coordenação de Fomento de Pós-graduação da Pró-Reitoria de Pesquisa, Criação e Inovação da UFBA, e Flávia Garcia Rosa, diretora da Editora Universitária da UFBA (Edufba) – editora profundamente comprometida com a difusão do trabalho acadêmico de qualidade para além dos muros da universidade. O organizador desta coletânea se beneficiou de Bolsa de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (proc. nº 311816/2019-3).

Sumário

11 **Apresentação**

15 **Introdução: sobre aquilo que não
podemos renunciar**

Waldomiro J. Silva Filho

1. O filósofo na arena democrática

45 **Máscaras do filósofo ou o não lugar da filosofia**

João Carlos Salles

65 **Filosofia, democracia, abstração, formas de vida**

Renato Lessa

77 **O projeto de Sócrates: Hannah Arendt
sobre a relevância política da filosofia**

Adriano Correia

2. O desafio de pensar o presente

103 **Democracia na era da desumanidade**

Eunice Ostrensky

125 **Racionalização do mundo da vida
e democracia deliberativa**

André Berten

- 151** **Filosofia como modo de vida democrático**
Juliana Aggio
- 169** **Filosofia, democracia e produção do mundo**
*Hilton Leal da Cruz, Tiago Medeiros Araújo,
Pedro Lino de Carvalho Jr. e José Crisóstomo de Souza*
- 209** **Fala, identidade, democracia**
Rafael Lopes Azize e Renata Nagamine

3. O tempo da democracia

- 229** **Tiraniam, liberdade e coragem em torno da *Diatribé*
1.19 de Epicteto**
Aldo Dinucci e Carlos Enéas de Moraes Lins da Silva
- 249** **Uma palavra que o sonho humano alimenta:
Rousseau e a democracia como um desafio**
Genildo Ferreira da Silva e Israel Alexandria Costa
- 261** **Nacionalismo e democracia:
Fichte leitor de Maquiavel**
João Geraldo Martins da Cunha
- 287** **Nietzsche, precursor da democracia agonística?**
André Luís Mota Itaparica
- 301** **Contradições entre capital e democracia:
reflexões a partir de Marx**
Vinícius dos Santos
- 325** **¿Por qué la filosofía narrativista de la historia
interesa a la democracia?**
Verónica Tozzi Thompson

4. Epistemologia da democracia

351 O que a epistemologia pode fazer pela democracia?

Felipe Rocha L. Santos

379 Epistemologia social em tempos de crise

Breno Ricardo Guimarães Santos

395 Democracia e humildade intelectual

Kátia M. Etcheverry

5. A democracia e seus lugares

421 Estado, democracia e direito: a Constituição brasileira entre o Estado democrático de direito e Estado de direito democrático

Delamar José Volpato Dutra

439 A pós-verdade e o futuro da filosofia e da democracia: entre realismo e imaginação

Leonardo Jorge da Hora Pereira

463 O Outro entre uns e outros

Marcelo Veras

473 Sobre os autores

Apresentação

1. Em *A vida não é útil* (KRENAK, 2020), no capítulo “O amanhã não está à venda”, Ailton Krenak narra um encontro que teve com engenheiros que trabalhavam no projeto de recuperação do Rio Doce.¹ Ele conta que pediram sua opinião e sua resposta foi que seria necessário “parar todas as atividades humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Os engenheiros devem ter reagido com espanto e incredulidade, pois disseram que aquilo *seria impossível*, uma vez que o “mundo não *pode* parar”... Como todos nós sabemos agora, não só pode parar, como, de fato, “o mundo *parou*”. O novo coronavírus chegou em 2020 e *todo o mundo parou*. (KRENAK, 2020, p. 79) Fomos planetariamente arremessados, de um dia para o outro, para uma realidade insólita e incerta e, para muitos, ainda mais ameaçadora do que antes. Mesmo os cronistas mais argutos não puderam esconder o desconforto com o que o cotidiano se tornara e nenhum profeta de plantão conseguia acertar suas apostas para a semana seguinte para além do terror e da morte.

1 Em novembro de 2015, no distrito de Bento Rodrigues, Mariana, Minas Gerais, uma barragem se rompeu e sua lama de rejeitos de minério destruiu vilas, roubou a vida de 19 pessoas e incontáveis outras vidas e alcançou e feriu mortalmente o importante Rio Doce que irrigava dezenas de cidades de Minas ao Espírito Santos. A aldeia dos Krenak fica às margens do Rio Doce, a quem eles chamam de Watu, “nosso avô”. (KRENAK, 2019)

Este livro foi concebido no final de 2018 e os seus capítulos foram escritos no curso do ano de 2019, quando, no Brasil e no mundo, diante de transformações radicais nas práticas políticas, já estava aceso um intenso debate sobre o destino das democracias. O ímpeto de editar este volume surgiu do desejo de um grupo de filósofos brasileiros em contribuir nos rumos desse debate no espírito do *intelectual público* engajado com os desafios do seu tempo.²

Na época, o cenário já nos parecia preocupante, principalmente com o avanço de um discurso abertamente antidemocrático sem disfarces neoliberais, com o agravamento da polarização política e com a consolidação de uma estratégia de disseminação de *mentiras* em escala industrial por redes sociais; tudo isso criando um certo *atoleiro moral* onde as instituições democráticas, a confiança pública e a possibilidade dos desacordos legítimos e do diálogo não têm terreno para se mover. Enquanto nos ocupávamos desses assuntos e preparávamos os capítulos, também não imaginávamos que o *mundo iria parar* nem o que se sucederia a esse colapso.

2. Hoje, enquanto escrevo estas palavras, o Brasil já registrar o macabro número (oficial) de 200.000 mortes causadas pela Covid-19. (E me aflige imaginar quantos mais serão martirizados até que este livro encontre seu primeiro leitor.) Para essas pessoas, para aqueles que as amavam, para as pessoas com as quais elas dividiam afazeres, projetos, sonhos, e para aquelas que lhes eram simpáticas pela simples razão de serem seus semelhantes, o mundo não só parou, mas *acabou*. Para os sobreviventes, restou a incerta tarefa de o reconstruir de algum ponto.

Eu comecei a escrever esta apresentação sob o impacto do lamento dilacerante, sofrido, angustiante, presente no texto de Eliane Brum, “A marcha dos mortos”, publicado no *El País* (no dia 08 de agosto de 2020). Não há como reproduzir aqui o abatimento de que fui sendo acometido enquanto lia aquelas palavras. Mas, um pouco antes do final do artigo, recebi um sacolejo que me expulsou do torpor e voltei a trabalhar nos últimos parágrafos

2 A esse grupo se juntou uma colega argentina e um psicanalista.

deste livro. Afinal, mais do que uma lamúria, o texto de Eliane é uma convocação para fazermos algo, para saltarmos da apatia, responsabilizarmo-nos pelo presente e deixarmos de esperar a volta a uma normalidade que, pensando bem, era tão aterradora quanto a excepcionalidade da pandemia.

Como afirma Lilia Schwarcz (2020), a pandemia tem servido para dar um terrível rosto à “nossa renitente desigualdade” – nós que ocupamos, entre os países democráticos, o medonho posto de uma das nações social e economicamente mais desiguais do planeta. E o modo como o Brasil tem lidado com a pandemia revela muito da nossa condição como comunidade política e como ideal de sociedade. Para usar uma imagem de Eliane Brum no artigo citado acima, o que está em jogo não é apenas uma *ameaça à democracia, mas uma ameaça à civilização* e – eu acrescentaria – *à vida*. O rosto desvelado nesses *tempos difíceis* é ódio e expressa a permanente ameaça à vida pois avança sobre as fronteiras da proteção às exíguas reservas naturais (que opera como um frágil barbante que sustenta a existência da Terra), a sobrevivência dos povos originários se volta contra os herdeiros de um povo que foi humilhado, escravizado, assassinado e que ainda luta uma guerra do século XIX por direitos básicos, que desdenha do valor da vida de cada um na multidão amorfa dos pobres, excluídos, sem-terras, desempregados e das mulheres, que abomina qualquer forma de expressão intelectual e artística, que ataca o jornalismo profissional e se esforça para desmantelar as instituições científicas, artísticas e universitárias.

3. A filosofia é objeto de muitas fantasias e já foi pintada com incontáveis cores. Mas se chegamos um pouco mais perto – como nos textos reunidos aqui –, ela não é mais do que uma maneira de *conversar sobre assuntos incontornáveis* no esforço de desbaratar ilusões, combater dogmatismos, preservar o espaço público das razões e perguntar sobre a melhor vida. Pensávamos que o mundo não podia parar, buscávamos um tesouro que não sabíamos exatamente como nomear (liberdade, felicidade pública, democracia...) (ARENDDT, 1969, p. 4-6) e o mundo parou e reconhecemos que estamos perdendo o maravilhoso tesouro cujo nome nos foge...

Não há mais qualquer desculpa, não há mais o que esperar. O presente está aí e não podemos virar o rosto e dizer: *espere um pouco*. Este livro *deixou* de ser um convite para um diálogo *por vir* e passou a ser uma forma de participarmos, cada um de nós aqui congregados, da vida pública para não permitir que o nosso futuro seja como o nosso passado.

Salvador, Bahia, dezembro de 2020.

Waldomiro J. Silva Filho

Referências

ARENDDT, Hannah. *Between past and future: Eight exercises in political thought*. New York: Viking Press, 1969.

BRUM, Eliane. “A *marcha dos mortos*”. *El País*, 8 ago. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-07/a-marcha-dos-mortos.html#?sma=newsletter_brasil20200808. Acesso em: 20 jan. 2021.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SCHWARCZ, Lilia M. *Quando acaba o século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

INTRODUÇÃO

Sobre aquilo que não podemos renunciar

Waldomiro J. Silva Filho

POR QUE A FILOSOFIA INTERESSA À DEMOCRACIA?

1. Acompanhando o intenso debate atual sobre democracia, seus colapsos, crises, vertigens,¹ frequentemente encontramos vozes que se levantam na defesa dos seus princípios, instituições e práticas como um meio de garantir aqueles valores humanos que parecem ser os mais fundamentais e universais, como a liberdade, a autonomia, o pluralismo e o igualitarismo. Isso acontece mesmo que a própria noção de democracia – e seus princípios e valores – permaneça uma ideia fugidia e objeto de intermináveis disputas.²

1 Somente para citar alguns títulos que circulam hoje no Brasil que têm atraído a atenção de leitores bem informados e interessados em política, “não apenas” do público acadêmico e dos cientistas sociais, temos S. Abranches e demais autores (2012), T. Todorov (2012), H. Frankfurt (2015), S. Levitski e D. Ziblatt (2018), D. Runciman (2018) e J. Stanley (2019). Outros títulos que têm animado essa discussão são M. P. Lynch (2012a), J. Elkins e A. Norris (2012), N. Urbinati (2014), J. Brennan (2016) e S. Vaidhyanathan (2018).

2 Para um breve e ilustrado panorama dos principais temas que alimentam o debate sobre democracia, ver o verbete de Norberto Bobbio (1998).

Entre as motivações da onda de reflexões sobre democracia, há um fato que vem abalando a política dos nossos dias mundo afora: a ascensão ao poder de políticos e partidos de extrema-direita pelos meios legítimos do voto popular em Estados de democracias consolidadas. Esses agentes políticos arrastam consigo uma pauta xenófoba, conservadora nos costumes, ultraliberal nas relações econômicas, anticientífica, com declarados ataques aos intelectuais, artistas e jornalistas e, quase sempre, apelando para uma inspiração divina para se autojustificar – uma pauta que segue na contramão do ideário histórico da democracia. Por isso, boa parte da literatura atual que reflete sobre os dilemas da democracia expressa um empenho honesto pela busca de esclarecimento e se interroga sobre o que é, afinal, a democracia, qual a natureza das suas crises e limites, o que há de singular no cenário atual da movimentação das forças políticas e assim por diante. Ademais, mais do que uma busca de esclarecimento, o espírito dessa discussão preserva a crença de que tal entendimento poderia lançar alguma luz sobre a nossa vida política e contribuir para o florescimento de sociedades mais justas.

2. Nessa direção, este livro reúne 20 ensaios inéditos que tratam da contribuição da *filosofia* para o debate atual sobre a natureza, o valor, os limites e as *crises* das democracias contemporâneas.

No seu conjunto, os textos aqui reunidos se destinam tanto à leitora e ao leitor bem informados e que não têm formação acadêmica em filosofia, mas estão interessados no debate intelectual sobre política e sociedade contemporâneas, quanto ao estudante, pesquisadora e pesquisador de filosofia. Escritos em uma linguagem que não exige um domínio prévio de teorias filosóficas e, sempre que possível, procura evitar os jargões esotéricos, mas sem ceder ao discurso fácil e planfletário, os textos procuram apresentar aquilo que caracteriza a peculiaridade da filosofia na discussão sobre democracia – e o que lhe distingue de outras perspectivas, como a das Ciências Sociais. Aqui também não está em jogo a *melhor teoria filosófica da democracia ou a melhor definição de democracia*, mas a apresentação do lugar e do valor de uma postura característica da filósofa e do filósofo diante da instituição social da democracia: uma postura que envolve o cultivo de uma *atitude* baseada em um

modo tipicamente filosófico de reflexão intelectual – o exame cauteloso e não dogmático dos conceitos e argumentos –, uma forma específica de diálogo racional – aberto, argumentativo e indeterminado –, a aceitação da inevitabilidade da diversidade de opiniões – uma empatia sincera com os opositores e uma amizade cívica – e a busca das melhores razões – mesmo que os resultados sejam invariavelmente insatisfatórios...

Curiosamente, muitas pessoas se acostumaram com a imagem da filosofia como algo obscuro, fantasioso ou etéreo, distante da vida humana comum. Isto é estranho, uma vez que, desde o seu surgimento, a filosofia esteve interessada, de um lado, com a clareza de ideias e pensamentos e, do outro, com a busca de uma vida boa e justa. No breve e indispensável *As origens do pensamento grego*, Jean-Pierre Vernant (1984) apresenta uma conclusão de uma simplicidade e força retórica impactantes: no arco da história, o advento da filosofia coincide com o advento de uma forma de vida inédita, a *pólis* – uma forma de vida baseada na palavra e na disputa por razões entre iguais na condução dos negócios humanos. A *pólis* espera que o cidadão seja uma pessoa educada para dar e receber razões, enfrentar conflitos entre diferentes opiniões, investigar, questionar e ser responsável pelas escolhas que alcançam a todos os concernidos. A filosofia surge nesse cenário tanto para educar as pessoas quanto para conduzir e garantir essas incontornáveis disputas.

3. Por que a filosofia interessa à democracia? A filosofia interessa à democracia por inúmeros motivos: ela interessa, por exemplo, porque *razões* e *apelos a razões* interessam à democracia e não somente a pensadores encarcerados em auditórios para poucos, mas às mulheres e homens da rua que constantemente precisam decidir sobre a lei, sobre a diferença entre opinião e conhecimento, entre o que *me* parece e o que é real e assim por diante. (LYNCH, 2012b) Ainda mais, a filosofia interessa à democracia porque a filósofa e o filósofo, independente das posições intelectuais e morais que estão inclinados a assumir, *não podem renunciar* à força das palavras e ao jogo aberto e indeterminado da disputa por razões no ambiente do diálogo, da conversa baseada em argumentos.

Ela *importa* porque a capacidade para participar de uma conversa mediada pela filosofia diz respeito a uma capacidade básica do jogo da democracia: substituir toda a força e violência pelo poder da fala e, com isso, saber investigar, estar apto para debater frente ao audiência humano, conceber o rival como um igual. *Importa* porque a democracia, assim como a filosofia, trata daquilo que “devemos uns aos outros”. (SCANLON, 1998)

O que as filósofas e filósofos fazem *importa* porque seus esforços e suas performances são exemplos para todos nós e merecem ser apreciados e transmitidos: eles, assim como os artistas (NUSSBAUM, 2010), nos ensinam a imaginar a vida dos outros, a ter empatia com o que difere de nós, a conceber novos mundos e a dialogar com quem nos desafia. A filosofia interessa à democracia pela simples razão de que “[d]entro de seus limites como em suas inovações, [a razão filosófica] é filha da cidade”. (VERNANT, 1984, p. 95)

ORGANIZAÇÃO DO LIVRO

4. Este livro explora esse caminho. Porém, a despeito de não ser um livro somente para iniciados, cada um dos capítulos solicita das leitoras e leitores um gesto paciente: infelizmente ou felizmente, não é possível fazer filosofia às pressas, deslizando na superfície; é necessário o tempo da reflexão para acompanhar a tecitura dos conceitos e o desenrolar dos argumentos – algumas vezes longos e demorados.

Os capítulos aqui reunidos abordam temas como liberdade, equidade e desigualdade social, liberalismo e deliberação, autoritarismo e tirania, virtudes intelectuais e justiça epistêmica, direito à educação e à informação, Estado de direito e o papel da verdade e, é claro, o ensino e transmissão da filosofia. Esses temas são explorados a partir de filósofos de diferentes épocas e tradições e de distintos ângulos, como a filosofia política, ética, filosofia da linguagem, história da filosofia, epistemologia e psicanálise. Mesmo assim, há um fio comum que os alinhava: aquilo que a filósofa e o filósofo não podem renunciar é manter uma posição de resoluta objeção contra tudo aquilo que *bloqueia a conversa* entre iguais na expressão das diferentes opiniões e que evita o exame crítico dessas opiniões;

filósofas e filósofos, independente se duas posições e crenças, se opõem a tudo aquilo que *bloqueia o inquérito*, a verdade, o entendimento, o esclarecimento, o florescimento e a vida boa e justa.

A seguir faço uma brevíssima apresentação das cinco seções deste livro.

Primeira seção: o filósofo na arena democrática

5. O capítulo que abre essa primeira seção foi escrito por João Carlos Salles e, numa prosa de rara elegância, trata do papel do filósofo, especialmente daquele que também é professor de filosofia. Algumas das perguntas que conduzem o ensaio são: “O que, afinal, seria o ser filósofo? Qual a tarefa, quais as obrigações do profissional da filosofia?”.

João Carlos Salles, nesse “Máscaras do filósofo: ou o não lugar da filosofia”, partindo das reflexões de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) sobre universidade e se remetendo ao cenário filosófico (e universitário) brasileiro contemporâneo, procura interrogar o sentido do trabalho do filósofo, não como um ser solitário, assolado pelo espanto da existência ou como o guia espiritual da humanidade, mas como aquele que anima o diálogo, que sustenta o valor da argumentação, sobretudo quando nós não dispomos de um fundamento e de um acordo que nos garanta a certeza. Para ele, *o tempo da filosofia é o agora da argumentação*. Por essa razão, Salles fala *do filósofo na praça pública* no difícil trabalho de fazer mediações, interpretações e análises conceituais cuidadosas.

Salles dá uma importância singular ao ensino de filosofia, especialmente o ensino público universitário de filosofia. O ensino de filosofia – um *modo genuíno de fazer filosofia* – joga um papel crucial na democracia porque nos educa para o *tempo da filosofia*, para a conversa argumentativa cultivada, crítica e generosa.

6. O segundo capítulo dessa seção foi escrito por Renato Lessa e tem o título de “Filosofia, democracia, abstração, formas de vida”. Este capítulo vai direto à interrogação que motiva este livro: “É possível estabelecer relações de implicação mútua entre *filosofia e democracia*?”. E para enfrentar essa pergunta, ao invés de partir de

um argumento positivo, capaz de sustentar uma relação conceitual biunívoca, clara e distinta entre os termos *filosofia e democracia*, o autor explora a seguinte *proposição negativa*: *governos despóticos e antidemocráticos, por definição, odeiam tanto a filosofia quanto aqueles que a praticam*. Discutindo referências clássicas e contemporâneas, Renato Lessa explora a ideia de que a experiência prática da democracia, tal como a encontramos originalmente entre os gregos antigos, fora caracterizada, de um lado, como *método de decisão* no qual o povo (*demos*) escolhia a direção a seguir pela cidade e, do outro, por uma *abstração originária, a isonomia*, que imaginava os sujeitos políticos como iguais, a despeito das suas diferenças e divergências.

Lessa não declara peremptoriamente que a democracia exige a filosofia como uma condição de possibilidade. Ele argumenta que a filosofia é um recurso inestimável para o exercício de uma forma de vida que envolve o pensamento e o juízo crítico que enriquece a cultura política, sobretudo, como investimento imaginativo em uma *reserva de abstração* (a liberdade, a igualdade etc.). Quando nosso autor afirma que a filosofia contribui para a cultura democrática ao lidar com os temas da vida comum, ele está falando de um sentido inusual de *comum*: para ele, o *comum* é o que se apresenta no predicado das coisas (não são os fatos brutos) e que é objeto dos incontornáveis desacordos, uma vez que somos nós, as pessoas, que *doamos os predicados às coisas*.

Por isso, o elogio da deliberação racional e a criação de uma *reserva cultural da abstração* – algo que, segundo o autor, a filosofia compartilha com as artes – tem feito com que a filosofia se dê mal com todas as formas de despotismo e tirania.

7. Encerrando essa primeira seção, Adriano Correia, trata do grande fardo que acompanha o filósofo e o impõe ser alguém condenado “a pensar a *pólis*”. Ele faz isso a partir de uma leitura de Hannah Arendt. Em “O projeto de Sócrates: Hannah Arendt sobre a relevância política da filosofia”, Correia apresenta o filósofo no seu duplo conflito com a *pólis*: Sócrates não tem qualquer coisa a dizer e, ao mesmo tempo, exige que as pessoas se esforcem a dizer algo.

Nesse capítulo, Correia explora o modo como Hannah Arendt, em particular nos seus textos que se seguiram à publicação de *As origens do totalitarismo*, interpreta a atitude de Platão frente à *pólis* – uma atitude fortemente marcada pela condenação de Sócrates. Pensar a polis em Platão (mas também em Aristóteles) está intimamente ligado à forma do *diálogo* como processo que prepara a alma para a verdade no confronto público sobre tudo aquilo que é relevante nos negócios humanos – na pluralidade, grandeza e miséria dos assuntos humanos. No seu sentido clássico, como o podemos encontrar em um autor antigo, como Platão, ou contemporâneo, como Hans-Georg Gadamer (1983), a *dialética* é uma forma única de *conversa* através da qual os interlocutores, mesmo no desacordo, partilham um entendimento sobre as coisas e se empenham no esforço de alcançar a verdade sobre questões humanas fundamentais. Nesse movimento peculiar à filosofia, os interlocutores contraem um compromisso tanto *epistêmico* quanto *moral*: é epistêmico porque o que está em jogo é o que é justificado ou não é justificado acreditar e *moral* porque trata do que é racional ou não é racional fazer face à comunidade (real ou ideal) humana.

Mesmo que Sócrates tenha se colocado *fora* da política – porque sua realização última é o silêncio em um ambiente onde a habilidade mais valiosa é falar –, ele permanece como aquele que mantém uma atitude adversativa, desafiadora e, por isso, obriga aos seus interlocutores a enfrentar perguntas essenciais que ou não podem ser respondidas ou são respondidas de modo parcial, impreciso ou incompleto.

Segunda seção: o desafio de pensar o presente

8. Cada um ao seu modo, os capítulos deste livro estão ocupados em *pensar o presente*. Esta seção, porém, aborda o presente de um modo específico: como ressalta Eunice Ostrensky, no capítulo que abre a segunda seção, “[e]screver sobre o presente é, por si só, um desafio à coerência”, mas fazer isso, no calor da luta, desafia nossos próprios medos, desconfianças e incertezas.

“Democracia na era da desumanidade” de Eunice Ostrensky é um texto que tem sua força no trabalho de pensar a *tiranía do presente* que, entre outras coisas, aponta seu dedo autoritário contra o estudo das *humanidades*. O capítulo procura mostrar que a onda autoritária avança em espaços nos quais a busca constante por lucro e desenvolvimento econômico vem esvaziando as motivações da vida propriamente política e intelectual. A democracia contemporânea se encontra numa encruzilhada: a promessa do desenvolvimento econômico e dos benefícios para a realização material dos indivíduos ao lado do crescimento da desigualdade se tornou um terreno fértil para o novo autoritarismo.

O capítulo não se desenrola exatamente como uma defesa a-histórica pura e simples da democracia, mas como um convite para refletir sobre a importância das *humanidades*, entre elas as artes e a filosofia, para a democracia. Ostrensky tem a perfeita lucidez de que a filosofia, as humanidades, as artes não têm a missão de salvar a democracia do colapso. Se a democracia está em crise e se se tornou necessário fazer algo para defender a liberdade, o igualitarismo etc., esse é um trabalho dos vários agentes sociais, de trabalhadores, empresários, religiosos e políticos. A contribuição da filosofia e das humanidades tem a sua peculiaridade: explicitar e publicizar diferentes perspectivas sobre o que deveria constituir um acordo entre nós, chamar a atenção para as ameaças que nos rodeiam, alertar para as diferentes ordens de desafios a que estamos sujeitos.

Num diálogo entre o pensamento político moderno e as tensões do presente, e sem cair no pessimismo frente à onda autoritária, o capítulo se encerra com proposições dirigidas explicitamente àqueles que praticam filosofia e outras ciências humanas: quem trabalha nas humanidades não tem escolha a não ser contestar todas as formas de autoritarismo e obscurantismo, defender valores que parecem ser intrínsecos à existência humana e à vida, como justiça social, liberdade, igualdade e preservação da natureza.

9. A racionalização da vida cotidiana, nas suas diferentes esferas nas sociedades democráticas, é o tema de texto escrito por André Bertin. Para aqueles que estão familiarizados com a filosofia contemporânea, esse é um assunto caro ao filósofo alemão Jürgen

Habermas (1929-), mas que tem um desenvolvimento original em “Racionalização do mundo da vida e democracia deliberativa”. O mundo da vida é o horizonte das crenças, pensamentos, discursos que alimentam nossa existência cotidiana.

Orientado pela noção de razão prática em Habermas, Berten defende que os diferentes usos dessa noção (pragmático, ético e moral) são ferramentas que as pessoas utilizam para entender e enfrentar os problemas práticos da vida. Berten sustenta uma tese normativa a respeito da racionalização: enquanto um esforço contínuo de aprendizado no desenvolvimento da razão, racionalização significa um processo de aperfeiçoamento dos instrumentos para investigar, entender, elaborar e encontrar estratégias práticas no horizonte da vida. Por isso, as instituições que encarnam a função de racionalização, como a ciência, a universidade, o jornalismo, são fundamentais para a democracia. A ideia de *continuidade* do trabalho da razão não significa que a cultura humana se desenvolve de modo linear e cumulativo segundo uma Razão a-histórica; a continuidade diz respeito às tentativas humanas na histórica de pensar o mundo, tentativas marcadas por ensaios e erros, avanços e retrocessos, mas que avança no sentido de uma *aprendizagem*.

Se uma sociedade democrática visa responder às aspirações humanas, a racionalização permite um pensamento prático no sentido do aumento, do desenvolvimento de nossas capacidades de lidar com os desafios urgentes, com os outros e com nós mesmos. Melhorar o nosso conhecimento do mundo, em democracias, é um trabalho necessário.

10. A filosofia está em perpétuo confronto com sua tradição, especialmente, como suas origens antigas. Isso aparece nos vários capítulos deste volume, mas recebe uma formulação ainda mais forte no capítulo escrito por Juliana Aggio, “Filosofia como modo de vida democrático”. Aggio propõe retomar um papel pouco discutido e muito menos ainda vivido nos tempos de hoje, qual seja, *o da filosofia como modo de vida* e que, no que diz respeito a sua relação com o poder, *a filosofia como um modo de vida democrático*. No corpo desse capítulo, o modo de vida democrático é apresentado conforme o que se pode entender por democracia em seu sentido

pleno como realização da igualdade, soberania popular e liberdade baseada em direitos, da legitimidade dos conflitos e da efetiva participação política do povo.

A autora ressalta que o filósofo na antiguidade era aquele que orientava as pessoas a serem governantes de si e se contrapunha à tirania – o tirano é aquele que violenta a si e os outros, por ser, ele mesmo, escravo dos seus próprios caprichos. Diferente do tirano, a filósofa e o filósofo são antidéspotas, pessoas livres e que prezam pela liberdade dos demais; a filósofa e o filósofo não são pessoas que simplesmente criam uma doutrina filosófica, mas pessoas que vivem um modo de vida baseada na recusa da tirania.

Como em “Máscaras do filósofo” de João Carlos Salles, Juliana Aggio não se furta a pensar a situação concreta da prática da filosofia na sala de aula: apresentar a um texto ou tema filosófico em sala de aula é uma oportunidade única para um mergulho na teia de conceitos, ideias e práticas que podem servir para pensar criticamente a si mesmo, a governância de si, os outros e o mundo; é uma maneira de preparar para a vida democrática nesse sentido pleno.

11. “A filosofia, a democracia e a produção do mundo”, o quarto capítulo dessa seção, é um texto incomum em filosofia. Quase sempre, os intelectuais dessa área escrevem artigos e livros sozinhos e raramente em parceria. Esse texto foi escrito a oito mãos, por Hilton Leal da Cruz, Tiago Medeiros Araújo, Pedro Lino de Carvalho Jr. e José Crisóstomo de Souza. E além de representar um trabalho cooperativo, o capítulo se realiza como um *trabalho em progresso*, como um programa de investigação sem disfarçar a ansiedade de intervir, propor, contribuir para um debate aberto.

Esse capítulo, partindo de teses anteriormente defendidas por José Crisóstomo de Souza (2015), defende uma perspectiva que os autores chamam de *ponto de vista prático-poiético*: é *prático* porque não é uma abordagem puramente teórica e especulativa e é *poiético* porque visa um sentido produtivo e criativo, tanto para a democracia como para a própria filosofia. Esta é a defesa de uma posição filosófica original baseada na ideia de um “emaranhamento prático sensível criativo” que mantemos com o mundo, da nossa particular relação com objetos e objetivações na sociedade concreta. Essa

defesa se expressa como uma argumentação normativa que sugere o que seria mais interessante e vantajoso para a prática da filosofia na promoção de uma vida democrática.

Nesse sentido, esse capítulo se apresenta como uma crítica à filosofia prática entre nós, no Brasil, e como um projeto de pesquisa. De modo instigante, os autores fazem leituras críticas de três referências centrais: 1. o neopragmatismo de Richard Rorty, que defendia a transformação e a criação; 2. o materialismo histórico de Marx, aproveitando e desenvolvendo seus elementos de materialismo prático e de contextualismo material e; 3. a perspectiva institucional-revolucionária-reformista e experimentalista de Roberto Mangabeira Unger. O ponto de vista filosófico prático-poético, material, produtivo, é um trabalho que estabelece relações ou afinidades possíveis entre filosofias – não como fundamento, mas como “articulação” – e propostas e práticas institucionais democráticas, políticas e econômicas. O capítulo é então uma provocação para uma conversa filosófica e crítica com Rorty, Unger e Marx... e sugere que essa conversa poderia abrir boas perspectivas de transformação na vida universitária e acadêmica e na vida cotidiana do nosso país.

12. No último capítulo dessa seção, Rafael Azize e Renata Nagamine assinam “Fala, identidade, democracia” e abordam, de um ponto de vista da filosofia contemporânea, um tema que frequentemente é tratado por outras ciências humanas, a saber, *a posição da pessoa que fala*.³ Como você verá, leitora, este é uma outra perspectiva sobre um tema que atravessa quase todos os capítulos: a *conversa* mediada pelo filósofo ou filósofa.

Para os autores, a prática da filosofia pode ser descrita como uma forma de *engajamento intelectual* valioso para o ideal democrático: de um lado, tradicionalmente a filosofia está associada o pensamento crítico no âmbito do debate público e, do outro, um dos traços constitutivos da democracia é precisamente a centralidade da conversação aberta. A fala partilhada no espaço público

3 É importante não confundir essa abordagem com a noção de “lugar de fala” desenvolvido por Djamila Ribeiro (2019).

seria então o lugar de convergência daquilo que é peculiar à filosofia e necessário à democracia. No que concerne especificamente à filosofia, essa fala articula uma dimensão universal – o conceito, a teoria, o argumento, a validade, a verdade – e dimensões particulares da vida – o lugar daquele que fala. No que diz respeito à democracia, o perpétuo conflito de posições e interesses precisa ser garantido para além de qualquer idealização e modelos para nos orientar na vida real. Essa é uma tensão essencial.

Azize e Nagamine tratam desse assunto na chave da Filosofia da Linguagem contemporânea e da noção de *enunciação*. Um dos pontos é a ideia da *possibilidade da fala persuasiva no espaço público*: o espaço público é um lugar constituído por relações de conflito de discursos na direção de um acordo onde os participantes são instados a reconsiderar suas opiniões, considerar as opiniões contrárias e aceitar a possibilidade de mudar os próprios pontos de vista. Dessarte, o debate público democrático e idealizado pela filosofia é algo como *uma conversa aberta*. E todos aqueles que aceitam ingressar nessa dinâmica se obrigam a obedecer uma dimensão formal, uma regulação mínima – tanto nos seus aspectos normativos quanto práticos –, para que “os interlocutores sejam preservados e se assegurem múltiplos pontos de vista a partir dos quais eles opinem”.

No final do capítulo, os autores aplicam os resultados desse exame a um tema específico, a saber, *a fala cujo acesso é marcado por uma identidade de gênero*. Como assinalam os autores, “[a] história da precariedade da voz das mulheres no espaço público é tão longa que ganhou um aspecto estrutural”. Seguindo o espírito do *engajamento intelectual*, Azize e Nagamine, por fim, buscam pensar formas virtuosas, justas, de interação, de conversa prudente e pluralista que possa conviver com alguma orientação prática para a ação, especialmente no contexto da nossa situação presente no Brasil.

Terceira seção: o tempo da democracia

13. Como o leitor perceberá facilmente, além da *conversa aberta*, um outro tema recorrente neste livro é a tirania. Aldo Dinucci e

Carlos Enéas de Moraes Lins da Silva nos brindam com uma tradução inédita em português direto do grego da “*Diatribes* 1.19” do filósofo grego Epicteto que trata desse assunto. A tradução é precedida de um comentário crítico no capítulo “Tirania, liberdade e coragem em torno da *Diatribes* 1.19 de Epicteto”.

Nesse capítulo, os autores traçam um paralelo entre as reflexões políticas de Epicteto sobre a tirania e a figura de Helvídio Prisco, um senador romano reconhecido como um seguidor do estoicismo que sistematicamente se opôs à autocracia durante o Império de Vespasiano, sendo executado sob suas ordens. Em “*Diatribes* 1.19”, Epicteto explicita como é preciso se comportar em relação aos tiranos; ele observa que o tirano, a despeito do seu poder e do recurso à violência, não nos atinge no que somos propriamente: como pessoas com a capacidade de escolher e se comprometer com a consequência dessas escolhas. Em “*Diatribes* 1.2”, por exemplo, Epicteto trata da escolha ancorada no reconhecimento do caráter próprio e acaba citando a postura de Helvídio Prisco diante de Vespasiano.

Epicteto enfatiza que o controle do tirano é sobre nosso corpo, não sobre nossas opiniões, que são determinadas por nossa faculdade de decidir. Dinucci e da Silva afirmam que o filósofo estoico relaciona essa liberdade da capacidade de escolha à tese da filiação divina: os seres humanos são filhos de Zeus. Essa tese pode ser entendida como uma metáfora pois, para o estoicismo em geral, o humano é, como os deuses, um ser pensante. Para Epicteto, essa tese tem um valor intrínseco, pois aquele que nela crê não pode ter a confiança em si abalada. Como já havia aparecido nos capítulos anteriores de Juliana Aggio e Eunice Ostrensky, este não é um problema de história das ideias ou de exegese filosófica, mas um problema que se renova na nossa época.

14. A abordagem original e crítica de Jean-Jacques Rousseau sobre democracia no seu *Contrato social* é o assunto de “Uma palavra que o sonho humano alimenta: Rousseau e a democracia como um desafio”, de Genildo Ferreira da Silva e Israel Alexandria Costa. Este ensaio trata especificamente do capítulo “De la démocratie” do *Contrato social*.

Como é amplamente divulgado, Rousseau tinha um certo desencanto com a democracia. Mas isso não significava uma rejeição da democracia e de seus ideais; seu desencanto se dirigia à opinião comum segundo a qual a liberdade seria provida por uma forma de governo ou pelos governantes. Da Silva e Costa apresentam a distinção, presente em Rousseau, entre soberania (*souveraineté*) e governo (*gouvernement*). A *soberania diz* respeito ao poder do corpo de cidadãos, ao poder do povo, enquanto o governo se refere ao poder do corpo da magistratura executiva, ao poder do príncipe. Entre esses dois corpos, há um conflito inerente entre duas *vontades*: a vontade dos cidadãos e a vontade aos membros da administração. Rousseau defende que se a liberdade pertence ao espírito da pessoa livre e essa pessoa não a renuncia em qualquer situação, o ideal democrático não pode ser outra coisa senão uma forma desejável, mas também talvez impossível de um governo real. Na verdade, parece que Rousseau pensa a democracia como algo imaginado e, por isso, um belo objeto do amor e desejo. Quando ele ironiza e diz que apenas uma sociedade de deuses se governaria democraticamente, Rousseau expressa a ideia de que a humanidade tem um incontido desejo de viver uma felicidade divina e recusa viver uma vida opressiva, sem liberdade... não democrática. Por isso, nossos autores reportam ao poema de Cecília Meireles que fala de *uma palavra que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda*.

Os autores deixam claro que obra de Rousseau não é um catecismo da utopia democrática, mas uma reflexão sobre a natureza da sociedade legítima, independente de qual for a sua forma de governo. Democracia e filosofia, desse modo, permanecem atuais, sempre que a legitimidade de um governo e o valor do humano estiverem em questão, sobretudo quando, em nome da democracia, quebra-se a soberania popular e promovem-se atos tirânicos e violentos.

15. O *amor à nação* voltou a ocupar um lugar importante na reconfiguração das forças políticas. Recentemente, na Europa e Estados Unidos, o clamor nacionalista tem tido um peso decisivo nas eleições governamentais e em escolhas políticas cruciais. E,

em geral, os nacionalismos mais radicais são expressões de movimentos políticos antidemocráticos. João Geraldo Martins da Cunha trata desse tema no seu “Nacionalismo e democracia: Fichte leitor de Maquiavel”.

Mesmo que Johann Gottlieb Fichte não apareça entre os filósofos mais citados no debate sobre democracia, seus *Discursos à nação alemã* passaram a figurar entre as referências importantes para entender o nacionalismo e, conseqüentemente, os dilemas e desafios da *democracia* moderna. Cunha oferece argumentos a favor da tese de que, a despeito dos movimentos internos no seu pensamento e certas mudanças nas suas posições, durante toda sua trajetória, Fichte elaborou uma posição geral que converge cosmopolitismo e germanismo, soberania popular e coação estatal e entre democracia e nacionalismo. Para tanto, Cunha se dedica especialmente na análise do ensaio que Fichte escreveu sobre Maquiavel. Profundamente influenciado pelo momento histórico das invasões napoleônicas, este ensaio de Fichte abordou todos esses temas.

Como se antecipa o autor, o ensaio de Fichte não pode ser lido exclusivamente em relação ao seu caráter datado de sua atitude filosófica, ele aborda temas que se preservam até hoje e demonstram uma concepção da democracia como valor universal. Afinal, desde cedo, Fichte foi um defensor à liberdade de imprensa com base nos valores “democráticos” que a ideia geral de “direitos humanos” impõe à vida política.

16. Nietzsche é o assunto do capítulo seguinte. Muitos consideram que Nietzsche é um pensador aristocrata que vê na democracia a “tirania da maioria”, o enfraquecimento do espírito humano e a mediocrização da sociedade. Porém, na recepção recente da filosofia política de Nietzsche, há estudos que defendem uma possível compatibilidade entre o pensamento nietzschiano e a democracia. Diversos autores seguem essa leitura, recorrendo a Nietzsche para a elaboração do conceito de uma *democracia agonística*, capaz de superar os limites da democracia deliberativa. “Nietzsche: precursor da democracia agonística?” de André Luís Mota Itaparica apresenta a crítica de Nietzsche à democracia liberal para, em seguida, analisar a interpretação democrática de Nietzsche realizada por

Lawrence Hatab, fazendo-a dialogar com o posicionamento mais crítico e historicamente informado de Herman Siemens. O capítulo, por fim, avalia em que aspectos a filosofia de Nietzsche ajuda na compreensão e no aprimoramento da democracia.

Como é de se esperar, para Nietzsche, o ideal da democracia liberal, mais que um conceito puramente político, deve ser pensado no contexto de sua crítica da moral cristã e da modernidade. Itaparica descreve a posição de Nietzsche e seu ideal ético como uma exaltação da *excelência e do florescimento* humanos: enquanto o liberalismo concebe que todos os homens, de acordo com seus talentos e oportunidades, são iguais, Nietzsche acredita que apenas aqueles indivíduos raros que emergem de uma maioria medíocre atendem esse ideal ético.

Nietzsche ofereceria um olhar que raramente é considerando pelas teorias políticas tradicionais. A *democracia agonística* é uma referência à cultura grega: *agon* significa competição, disputa, combate, luta. Com isso, voltamos mais uma vez ao tema da *conversa* e do *diálogo*, mas agora sob uma outra perspectiva. Como salienta Itaparica, para Nietzsche, o *agon* é o fundamento do estado e da cultura gregos, a expressão de uma forma de vida enraizada nas práticas sociais e culturais baseadas na *disputa* e na busca de perfeição. Ao contrário do que normalmente se pensa, esse caráter agonístico encerra um sentido da vontade de poder que poderia ser considerado como o modelo de uma política de caráter radicalmente democrático: ao contrário do ideal idílico do modelo deliberativo, caracterizado pela conversa racional e educada entre querelantes, seria a força da disputa, do dissenso e da beligerância que deveriam mover as relações políticas. Como em Rousseau, o principal ator democrático não seria o Estado, mas os múltiplos sujeitos políticos em perpétuo embate entre adversários que se respeitam e reconhecem a necessidade da existência do outro para sua própria existência.

17. “Contradições entre capital e democracia: reflexões a partir de Marx”, de Vinícius dos Santos, procura entender a natureza da ideia de que a democracia está em crise ou de que ela está morrendo. O que estaria por trás desse discurso? Como enfrentar essa crise?

Santos alerta que a crise da democracia coincide com o triunfo, do livre-mercado e do liberalismo econômico e com proliferação em escala global de pensamentos conservadores e fascistas – este é um tema que também fora tratado por Eunice Ostrensky. Além disso, mais do que a democracia, esse movimento descreve um *colapso da própria política* no seu sentido clássico.

Santos sugere que devemos pensar a crise da democracia – ou, como prefere, “a derrocada democrática contemporânea” – como *faceta particular da crise do capitalismo neoliberal*. Examinando a crítica de Karl Marx à modernidade, Santos explora o argumento segundo o qual há uma incompatibilidade entre capitalismo – baseado na exploração e reificação do humano – e um *modo de vida democrático*. No capitalismo, a política é raptada pela economia, o que é de interesse público é corrompido pelo interesse privado e o Estado passa a ser um simples gestor da vontade do capital (ou do mercado). Assim, a crise da democracia poderia ser entendida então como uma *crise civilizatória* engendrada pelo modo de vida e valores do capitalismo.

18. Essa seção é fechada com um capítulo escrito pela filósofa argentina Verónica Tozzi Thompson. “¿Por qué la filosofía narrativa de la historia interesa a la democracia?” e aborda a relevância da história e da *narrativa histórica* para a esfera pública.

Para Verónica Tozzi, a história e o processo que nos levou ao ponto que nos encontramos atualmente é uma das principais fontes de legitimação das formas políticas e das instituições coletivas. No âmbito das disputas políticas, em geral as pessoas, grupos e partidos avaliam o estado atual das coisas e fazem propostas e projetos para o futuro a partir de uma narrativa sobre os eventos que se dão no tempo, mas que são revestidos de pontos de vista, perspectivas, valores etc. O desafio é, em primeiro lugar, esclarecer em que medida somos responsáveis em relação ao passado e à verdade e, em segundo lugar, estabelecer quais recursos retóricos dispomos para tornar o passado e a verdade reconhecíveis. É claro que o grande problema é que embora possamos tecer uma distinção entre histórica – que trata de fatos reais do passado – e ficção – que exhibe invenções imaginadas –, não há como

evitarmos que, no fundo, o que temos é o que é *narrado*, o que é compartilhado através de narrativas.

Todo o capítulo é constituído de uma apresentação clara e informativa sobre algumas das principais referências da *Filosofia narrativa da história* – que envolve autores como Frank Ankersmit, Hayden White, Paul Ricoeur e David Carr. Como esclarece Tozzi, foi Frank Ankersmit quem cunhou a expressão *Filosofia narrativa da história* para definir uma tendência que se concentra na natureza das ferramentas linguísticas que os historiadores desenvolvem para promover responsavelmente a nossa compreensão do passado. A filosofia narrativa da história nos permite dar atenção aos aspectos da historiografia disciplinar que a aproximam de outras formas de apropriação do passado, como a política, a memória, a arte e a literatura. Ou seja, leva-nos a prestar atenção às dimensões úteis e criativas do trabalho historiográfico.

Ora, se consideramos que a democracia compreende um espaço de conflitos legítimos em torno de interesses, o modo como nos apropriamos do passado é especialmente importante.

Quarta seção: epistemologia da democracia

19. A Epistemologia Social é um campo de estudos recentes em epistemologia, surgido a partir dos trabalhos seminais de Alvin Goldman na década de 1970. (GOLDMAN; WHITCOMB, 2011) Tradicionalmente, a epistemologia se dedicou a investigar a formação de crenças e outros estados cognitivos no sujeito individual abstraído do ambiente social. A Epistemologia Social, ao contrário, compreende que nossos estados epistêmico-cognitivos são constituídos por relações e instituições sociais.

Uma outra perspectiva abordada nessa seção é a *Epistemologia das virtudes*. A partir de Ernest Sosa, Linda Zagzebski e Jonathan Kvanvig, retomando uma tradição que remonta a Aristóteles (GRECO; TURRI, 2012), passou-se a considerar seriamente que adquirir conhecimento e outros bens epistêmicos, com entendimento, sabedoria etc., tem relação com o fato do agente *ter uma habilidade intelectual para alcançar a verdade*. Esta atenção às

habilidades requeridas ao agente cognitivo resultou um deslocamento radical na abordagem tradicional da epistemologia. Grosso modo, podemos afirmar que a análise clássica do conhecimento esteve centrada na *natureza* da crença, enquanto, para esses autores, a epistemologia deveria estar centrada no *caráter e nos traços intelectuais do agente*. Na epistemologia das virtudes, são os agentes o objeto primário da avaliação epistêmica – neste caso, os conceitos centrais são “virtudes” e “vícios” do agente. Numa perspectiva geral, as virtudes intelectuais que interessam à epistemologia são: capacidades, poderes, disposições, hábitos adquiridos, perícia das pessoas que contribuem para o seu sucesso na realização de seus objetivos cognitivos.

Toda a quarta seção é dedicada a esses campos emergentes.

20. “O que a epistemologia pode fazer pela democracia?” de Felipe Rocha L. Santos não tem como objetivo avaliar se as democracias estão ou não morrendo ou se este ou outro país é democrático. Interessa-lhe considerar que se partimos do pressuposto de que um país que permita participação popular pelo voto, que garanta as liberdades e tenha instituições independentes, esse é um país mais próximo do ideal de democracia. Esse país que orienta sua vida política pela convivência não violenta entre diferentes posições, deverá dar um peso central aos processos públicos de deliberação e decisão, como no voto e na expressão das opiniões. Mas afinal o que há de estritamente epistêmico nas práticas democráticas deliberativas? Ora, se a democracia implica um processo de *tomada de decisão coletiva*, devemos pressupor que as pessoas orientam suas decisões com base em crenças que ela adquiriu de forma livre e autônoma.⁴

4 Felipe Santos apresenta o seguinte experimento mental para ilustrar esse ponto: “Poderíamos imaginar uma civilização onde cada cidadão possui um *chip* instalado no cérebro, chip este que controla todas as crenças políticas de seus cidadãos. Nesta civilização, durante o processo eleitoral, na hora de votar pelo candidato A ou B, os cidadãos sempre votam pelo candidato A, pois existe um sistema que controla o chip gerando automaticamente a crença de que o candidato A é o melhor. O que podemos afirmar, epistemicamente, sobre esta civilização? Que as crenças que são base da tomada de decisão não são crenças originárias dos cidadãos. Os sujeitos não formaram livremente e autonomamente estas crenças. Logo, epistemicamente falando, não houve um pro-

Santos reconhece certas dificuldades e limitações nessa discussão, pois enquanto que na teoria podemos definir democracia como o sistema de poder em que a tomada de decisão é feita pelo povo, observando a vida prática nas sociedades concretas demonstra é fácil perceber que o modo como os atores políticos formam suas crenças políticas – que orientam suas decisões – raramente implica em um processo confiável e competente de formação de estados cognitivos. Analisando algumas posições teóricas, Santos não consegue encontrar bons argumentos que justifiquem a ideia de que, nas democracias do nosso mundo real, a tomada de decisão através do voto é de fato *competente* e que é um método confiável de se alcançar a verdade. Ao discutir os teoremas do *Júri de Condorcet*, do *Milagre da Agregação* e o *Teorema de Hong e Page*, Santos encontra modelos teóricos, muitos que indicam como seria o mundo ideal democrático, mas, lamentavelmente, no mundo real, tropeçamos no dia a dia em evidências empíricas que demonstram que somos um pouco diferentes do que os modelos teóricos esperam e que as condições para o sucesso destes modelos não são satisfeitas. No final, Santos procura observar e analisar o estado atual da democracia no Brasil, mas ressaltando que há certa limitação neste tipo de investigação epistêmica sobre democracia.

21. “Epistemologia social para tempos de crise”, de Breno Ricardo Guimarães Santos, explora consequências epistêmicas das nossas interações sociais em tempos de *polarização política* e de uma consequente e suposta *crise epistêmica* ou *crise do conhecimento*. Para isso, o autor assume uma taxonomia epistemológica proposta pelo epistemólogo americano Sanford C. Goldberg para, a partir daí, pensar a vida em comunidade como centrada na ideia de *dependência epistêmica*. A dependência epistêmica diz respeito ao modo pelo qual nossas práticas de aquisição, manutenção e transmissão de conhecimento podem estar comprometidas por práticas epistêmicas comunitárias. Após descrever uma visão geral acerca dos riscos de uma vida epistêmica coletiva, Breno Santos apresenta a proposta de um programa de epistemologia social para tempos de

cesso coletivo epistemicamente livre de tomada de decisão, e, portanto, não houve um processo democrático de tomada de decisão”.

crise, como uma versão mais fortemente política da visão de interdependência epistêmica defendida por Goldberg.

A proposta defendida no capítulo tem um caráter *ecologista*, uma vez que procura explicar as práticas epistêmicas a partir de um certo tipo de “cognição distribuída” ou *uma divisão do trabalho epistêmico*. Breno Santos afirma que tal divisão tem como origem a ideia de que nós somos epistemicamente dependentes uns dos outros, da palavra dos outros, do testemunho dos outros, pois dependemos uns dos outros para conhecer partes significativas do mundo que seriam inacessíveis à pessoa isolada. Numa democracia a confiança epistêmica nos outros é algo absolutamente necessário.

O autor, de um lado, leva filosoficamente a sério o fato de que vivemos em um período de crise e, do outro, que também cabe ao filósofo contribuir com a cultura. De certo modo, o capítulo oferece uma proposta para enfrentar a crise da polarização, aquilo que ele chama de uma “reforma cognitiva e melhoria de contextos socioepistêmicos” que permitam uma transformação do nosso atual *status quo* informacional. Em democracias deliberativas, em que interdependência epistêmica é algo central nas práticas que informam a tomada de decisão, parece que a *solidariedade epistêmica* é uma maneira de construir a confiança epistêmica; confiança esta que tem se perdido pela polarização.

22. “Democracia e humildade intelectual”, de Kátia M. Etcheverry, propõe a aproximação entre um campo de estudos específico da epistemologia social, conhecido como *epistemologia do testemunho*, e a *epistemologia das virtudes*. (SOSA, 2007) Integrando esses dois pontos, Etcheverry trata da ideia de que a humildade intelectual é uma virtude intelectual tanto para a aquisição de bens epistêmicos quanto para as práticas democráticas.

Na democracia deliberativa – como espaço de disputa por razões e como lugar de compartilhamento de experiências – a tomada de decisões envolve o debate entre partes interessadas em conflito que disputam opiniões e argumentos. Espera-se que a decisão seja o resultado de um acordo sustentado nas razões apresentadas pelos participantes, como fruto de uma persuasão legítima e racional. Etcheverry propõe que um traço de caráter como a *arrogância* seja considerado

um vício intelectual ou epistêmico, enquanto a *humildade* seria uma virtude epistêmica. A virtude da humildade intelectual desempenha papel crucial na constituição de um ambiente favorável na esfera epistêmica, pois permite que a pessoa mais facilmente se confronte com suas próprias falhas cognitivas e mais facilmente compreenda a posição dos seus interlocutores. Desse modo, a humildade intelectual também seria essencial para o sucesso das trocas informacionais na vida social peculiar à democracia deliberativa.

O capítulo está organizado em três seções: na primeira, apresenta-se as linhas gerais à discussão sobre a racionalidade epistêmica do testemunho e a posição da epistemóloga americana Jennifer Lackey; na segunda, discute-se os aspectos centrais da epistemologia das virtudes em conexão com os problemas da noção de testemunho; na terceira seção é discutido o modelo democrático deliberativo de maneira a permitir identificar a conexão com a discussão em epistemologia apresentada nas seções anteriores e a relevância das virtudes intelectuais, com ênfase na humildade intelectual, para a constituição de um ambiente epistemicamente favorável à democracia.

Quinta seção: a democracia e seus lugares

23. Delamar José Volpato Dutra trata de uma característica da Constituição brasileira que estabelece um “freio” para a própria democracia. A “Constituição Cidadã” de 1988, ao estabelecer o instituto da cláusula pétrea – cláusulas que não podem ser alteradas pela vontade de algum agente político – estabelece limitações materiais sobre aquilo que os agentes políticos podem fazer. Este é o caso do Artigo 1º da Constituição, que institui um “Estado democrático do direito” – que inclui a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político. Posto as famosas “correntes de Ulisses”⁵, a democracia não pode tudo, por exemplo, ir contra o Estado de Direito.

5 Na *Odisseia* de Homero, Ulisses, durante sua viagem de volta para Ítaca, imaginou que enfrentaria desafios mortais, entre eles, a sedução do “canto das sereias”. Sabendo do

“Estado, democracia e direito: a Constituição brasileira entre o Estado democrático de direito e Estado de direito democrático” recorre à filosofia política e do direito para tratar de temas como autonomia pública e privada e da relação entre Constituição e democracia a partir de autores como Thomas Hobbes, Jürgen Harbermas, Isaiah Berlin e do filósofo brasileiro Carlos Nelson Coutinho. Dutra também aborda de modo claro e rigoroso os “Modelos de constitucionalismo”, especialmente os casos prussiano e inglês. E depois de ter abordado os “modelos de constitucionalismo”, Dutra sugere que o modelo de constitucionalismo brasileiro se aproxima do modelo alemão, segundo o qual todos os grupos tentaram por seus direitos na Constituição, não só por desconfiarem dos agentes do Estado, mas também devido a desconfianças em relação à própria democracia.

O capítulo dedica uma seção, “Simbólica constitucional, democracia e Estado de direito”, onde se aborda o lugar que a noção de Estado de Direito ocupa na Constituição brasileira. Historicamente, o constitucionalismo tem seu principal papel ao limitar os poderes absolutistas dos Estados, mas também tem exercido uma função de vigiar a democracia. No caso brasileiro, isso explica por que hoje, no Brasil, passados mais de 30 anos da promulgação da “Constituição Cidadã”, o Poder Judiciário assumiu um papel preponderante na arbitragem da interpretação da Constituição, uma vez que cada grupo ou indivíduo se sente no direito expressar suas demandas aos demais sobre o que julga ser seu de direito.

O que é mais importante do que a democracia *qua* regime de participação massiva do povo e de agentes político nos processos decisórios? Esta é uma pergunta filosófica fundamental. Essa é uma pergunta sobre o *valor* e o bem mais valioso.

24. O capítulo seguinte aborda um tema do momento e que tem abalado democracias deliberativas: *fake news*. Leonardo Jorge da Hora Pereira explora isso em “A pós-verdade e o futuro da filosofia e da democracia: entre realismo e imaginação”. Nesse capítulo,

irresistível efeito encantador do canto das sereias, Ulisses ordena que seja acorrentado ao mastro do navio e não seja solto sob qualquer hipótese, mesmo que ele suplicasse e ordenasse o contrário.

Pereira está discutindo como um tema clássico da filosofia, o problema da verdade, por motivos surpreendentes, voltou a ter uma relevância para a vida política e para as práticas democráticas.

Pereira se pergunta: “[q]ual o estatuto da verdade hoje no campo da política, numa era considerada por alguns como a era da pós-verdade?” E, ao se perguntar sobre isso, inquirere sobre o papel e o futuro da própria filosofia e da democracia. O problema estritamente filosófico – o que é a verdade? – se confronta com um cenário social atual singular na História: de um lado, pela proliferação global de recursos digitais e redes sociais de informação e, do outro, um traço cognitivo fortemente relativista. As pessoas têm acesso às informações por meio das redes sociais que expressam pontos de vista relativos à perspectiva daqueles que produzem a informação e, ao mesmo tempo, elas estão dispostas a acreditar naquilo que lhes parece conveniente ou que estão inclinadas a acreditar de antemão.

O embate em torno de opiniões divergentes é, de fato, um dos aspectos centrais do jogo democrático, sobretudo porque em política não é possível requerer ideias absolutas e inquestionáveis. Porém, na consolidação desse cenário – tecnologia digital e redes de informação – esse embate passa a ter uma novíssima configuração e se transformou em um tipo de conflito de mundos narrativos paralelos. O caso icônico do fenômeno da *pós-verdade* implica na eliminação de qualquer solo comum a partir do qual as distintas e frequentemente conflitantes opiniões podem se basear.⁶ Se um agente afirma algo, ele parece ter contraído um direito íntimo de recusar qualquer versão oposta, mesmo que ela recorra a “fatos” e “documentos” – uma vez que esses “fatos” e “documentos” também podem ser considerados como simples *versões*. Com isso, o domínio da realidade parece deixar de exercer um papel de estabilidade à experiência comum e verificador dos discursos opostos. A verdade passa a ser uma questão de preferência e escolha. O regime da pós-verdade coloca um desafio ético, político e filosófico e o simples

6 A eleição de Donald Trump e o Brexit são recorrentemente usados como exemplos desse novo cenário político.

apelo ao realismo em política e em filosofia não responde ao modo como as pessoas pensam e deliberam.

Recorrendo a Hannah Arendt, Pereira acredita que a imaginação política, e não apenas o apelo à realidade, possa produzir novas possibilidades para a sociedade. Para ele, para a filosofia, não podemos pretender oferecer um fundamento para a verdade para, daí, aplicá-lo à política, mas também não podemos abandonar a verdade e os fatos. Considerando a realidade, a filosofia deve reconhecer a complexidade do mundo e engendrar formas de diálogo e reflexão para que seja possível, para além do simples realismo, imaginar novas utopias realistas.

24. No último capítulo do livro, como não poderia deixar de ser, a filosofia e a política, elas mesmas, são questionadas. Entre filósofas e filósofos, duvidar de si, rir de si, parece uma obrigação profissional. Por isso, escolhemos para encerrar o livro sobre a importância da filosofia para a democracia, um texto não filosófico e de um não filósofo. Convidamos o psicanalista Marcelo Veras para escrever o texto de encerramento, “O Outro entre uns e outros”.

A experiência psicanalítica é o avesso da experiência reflexiva filosófica, pois ela busca atingir a marca humana na sua intimidade, para além do discurso da racionalidade científica e política e do juízo econômico. Ela toca na singularidade: “o ser único entre outros”. Marcelo Veras lembra que Jacques Lacan grafava o termo “Outro” com maiúscula para estabelecer uma nítida diferença com o “outro” que caracteriza a vida comum das pessoas: as pessoas, “uns e outros” estão em constante interação no mundo cotidiano, no trabalho, no ônibus, na rua... “no território em que são obrigados a conviver, na paz ou na guerra”. Esse território, mediado pela *linguagem* que é o “Outro”. Como somos seres que falamos, não há escapatória e estamos condenados a viver nesse território, um território que guarda um paradoxo: o Outro é, ao mesmo tempo, o próprio território e o rei do território. Um paradoxo e também uma ambiguidade, pois aí está a censura e disciplina (que proíbe) e a ordem que manda o sujeito ir atrás de um gozo sem limites.

Mesmo que filosofia, política, democracia e psicanálise se movam no mesmo terreno, a linguagem, a psicanálise olha para

onde a filosofia e a política viram o rosto, como se aquilo que realmente importa seja, na verdade, algo vergonhoso. Enquanto o filósofo especula e idealiza um espaço de um diálogo racional e edificante, enquanto o político estabelece acordos de convivência respeitosos e garantias gerais, o psicanalista escutar as falhas e furos, as angústias e inquietações das pessoas – de esquerda e de direita, conservadores e progressistas – que foram capturadas por um único discurso. A psicanálise lembra à filosofia de que material é feito o humano, irremediavelmente humano: desejo, angústia, culpa, contingência.

E isso também nos lembra que quem pensa a democracia e a filosofia, ou melhor, que se empenha em as praticar, deve estar alerta para aquilo que nos impulsiona a escrever, falar, reivindicar a defesa da democracia, da liberdade, da autonomia: queremos que isso tudo produza algo, cause um efeito. Há algo que nos move para fazer isso. Marcelo Veras, remetendo à própria experiência como psicanalista, assume a escolha de dar consistência a um frágil e débil nó: seus ideais, seus olhos e ouvidos, e sua capacidade de amar. Aqui está a pedra que entorta nossa pá: este livro só surgiu porque, num certo momento, alguns professores e pesquisadores se deram conta de que deveriam compartilhar sua própria experiência de pensamento com outras pessoas – pessoas diversas – como um gesto amoroso, amigo, solidário.

25. Há algo que eu esqueci de dizer no início: a filosofia interessa à democracia porque os filósofos e filósofas, como sugeriu Sexto Empírico, são filantropos, ou seja, são aqueles que *amam o humano*. Não podem ignorar a dor, o sofrimento e a violência que afligem as pessoas... A lição que você poderá tirar deste livro é uma lição sobre uma *atitude intelectual* e não sobre qual a melhor definição de democracia. As filósofas e filósofos, além de buscar bons argumentos, não podem fazer outra coisa senão clamar pela solidariedade e empatia, usar todo o arsenal de recursos críticos e argumentativos para desmontar dogmas, rejeitar tiranias, evitar cantos de sereia... e ensinar como conversar. Essa tarefa não podemos renunciar.

Referências

- ABRANCHES, S. *et al. Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BOBBIO, N. Democracia. *In*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Tradução João Ferreira *et al.* Brasília, DF: Editora UnB, 1998. p. 319-329.
- BRENNAN, J. *Against Democracy*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2016.
- ELKINS, J.; NORRIS, A. (org.). *Truth and Democracy*. Filadélfia: University of Pensilvannia Press, 2016.
- FRANKFURT, H. *Sobre a desigualdade*. Tradução Sara Lutas. Lisboa: Gradiva, 2015.
- GADAMER, H.-G. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. New Haven; Londres: Yale University Press, 1983.
- GOLDMAN, A. I.; WHITCOMB, D. (org.). *Social Epistemology: Essential Readings*. Nova York: Oxford University Press, 2011.
- GRECO, J.; TURRI, J. (org.). *Virtue Epistemology: Contemporary Readings*. Cambridge; Londres: MIT Press, 2012.
- LEVITSKI, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LYNCH, P. M. *Praise of Reason: Why rationality matters for democracy*. Cambridge; Londres: MIT Press, 2012a.
- LYNCH, P. M. Democracy as a Space of Reasons. *In*: ELKINS, J.; NORRIS, A. (org.). *Truth and Democracy*. Filadélfia: University of Pensilvannia Press, 2012b. p. 114-129.
- NUSBAUM, M. C. *Note for Profit: Why Democracy needs the Humanities*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010.
- RIBEIRO, D. *Lugar de Fala*. São Paulo: Pólen, 2019.
- RUNCIMAN, D. *Como a democracia chega ao fim*. Tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Todavia, 2018.

SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SOSA, E. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2007. v. 1.

SOUZA, J. C. O mundo bem nosso: antirrepresentacionismo poiético-pragmático, não linguístico. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 16, n. 2, p. 335-360, jul./dez. 2015.

STANLEY, J. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Tradução Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019.

TODOROV, T. *Os inimigos íntimos da democracia*. Tradução Joana Angélica d'Ávila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

URBINATI, N. *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

VAIDHYANATHAN, S. *Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*. Nova York: Oxford University Press, 2018.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Tradução Ísis B. B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1984.

1

**O filósofo
na arena
democrática**

MÁSCARAS DO FILÓSOFO OU O NÃO LUGAR DA FILOSOFIA

João Carlos Salles

1

O divino contrai-se um pouco (não muito) para deixar nascer o filósofo. O filósofo ocupa o vazio deixado, mas o faz com uma falta, uma procura, uma ânsia, ou seja, com um outro vazio – este, bastante singular. O infinito deixa lugar assim a um indefinido. Este é *um* resumo possível de nossa diversa história comum. Procuremos, pois, refletir um tanto sobre a posição incômoda que, em todos os tempos, confere os contornos à nossa vocação ou profissão, bem como sobre as máscaras com que nos revestimos. Talvez possamos, então, em segundo lugar, lançar algumas luzes sobre a atual conjuntura, deveras sombria.

Não esqueçamos, contudo, no que segue, a singularidade desse nosso lugar – de resto, nenhum. Nunca o descrevemos sem envolvimento. Em filosofia, não se descrevem conteúdos e teses sem implicações ou fora de um contexto, de sorte que a pergunta pela filosofia, lembrando Georg Simmel, é ela própria uma pergunta filosófica, enquanto uma definição do que seja a física não consta na

lista dos conteúdos da física. Por isso, nunca dizemos o que seja filosofia, sem trair uma visão toda nossa (de preferência, bem urdida) acerca do que ela deva ser. Nunca dizemos também para que serve a filosofia, sem estarmos cientes de que, em sua essência, ela não deve ter senhores, ou melhor, que ela nunca serve simplesmente, sem muitos “considerandos”, sem todas as necessárias reticências, sem múltiplas mediações.

Tais reticências nos perseguem, e temos delas muitos registros. Alguns talvez nobres demais. Duvido que sejamos tão sérios, por exemplo, quando vamos cumprir nossa carga horária de trabalho, vez que a empáfia só costuma ser a companheira constante de novatos ou boçais contumazes. Não obstante, porém, a salutar ausência de uma postura altaneira ou pernóstica (cultivada por poucos de nós), não deixa de nos pesar como um reclamo, uma sombra, a consideração elevada com que os filósofos julgaram sua presença em público – presença que muitas vezes cumularam com deveres e medidas impossíveis.

Permitam, então, que rememore apenas uma entre as muitas possíveis reflexões de um profissional da filosofia, no momento que se interroga o sentido de seu trabalho. Sirvo-me não do lugar clássico de filósofo solitário a espantar-se com a dimensão das órbitas celestes, cuja consistência uma teoria viria a salvar, nem do desafio posto ao filósofo (ser político) por uma assembleia, na qual devemos advogar em favor dessa ou daquela virtude, procurando inventar o interesse comum por meio de argumentos. Sirvo-me sim da reflexão de um professor de filosofia (um professor especial, é verdade) refletindo sobre seu papel perante um auditório e, indiretamente, perante a sociedade.

2

Auditório lotado, com mais de quinhentas pessoas. Muita gente em pé e uma multidão fora, sem conseguir entrar no salão. São as conferências públicas proferidas por Johann Gottlieb Fichte, em 1794, na Universidade de Iena. Elas se situam, pois, antes da criação de

um novo modelo para a universidade alemã, em processo capitaneado por Humboldt. Um processo do qual Fichte participará ativamente, tornando-se aliás, mesmo que por pouco tempo, o primeiro reitor da Universidade de Berlim, em 1810. Uma Universidade que postula um lugar disciplinar para a filosofia, situando-o em um projeto voltado sobretudo, diríamos hoje, à dimensão da pesquisa.

Em 1794, porém, enquanto suas lições privadas se voltam à primeira e mais significativa apresentação da *Doutrina da ciência*, as conferências públicas têm por objeto o dever e, logo, o papel do erudito – que poderia ser compreendido aqui como o acadêmico, mas sobretudo como o sábio e, melhor ainda, como o filósofo. O auditório lotado explica-se. A fama de rebeldia precedera o professor recém-chegado a Iena, que, contra a opinião corrente, procurara restabelecer o sentido da revolução francesa. Também o talento, pois a publicação anônima de seu livro sobre religião teve a glória equívoca de ser atribuído ao próprio Kant, que se encarregou, em meio a elogios, de desfazer o engano e indicar o verdadeiro *autor*. Mesmo assim, um sucesso de público extraordinário, que fez Fichte, entre surpreso e encantado, escrever para sua esposa: “É possível que agora eu seja o professor mais popular aqui”.

Tamanho sucesso provoca inveja, alimenta intrigas. Logo correu o boato de que Fichte, qual um jacobino, teria vaticinado o fim de reis e príncipes em cerca de dez ou vinte anos. A *autonomia* do pensador é ilusória nesse contexto. Fichte procura, então, por um lado, afastar a acusação, que era simplesmente falsa. Por outro, procura afirmar sua liberdade de pensamento. O filósofo, como sói acontecer, é filho do paradoxo, sem jamais ter o paradoxo como método. Corre para confrontar os responsáveis pelos rumores, mas também mostra-se indignado com a possibilidade de censura. O filósofo na praça pública: eis o risco verdadeiro e incontornável. A fala mediada do trabalho conceitual pode ver-se suspensa na ausência de mediações, sendo difícil desejar o suporte da corte e, ao mesmo tempo, a liberdade de pensamento.

Fichte, é claro, não declama em vão. Não é apenas um orador invulgar. Procura sim descrever o movimento de pensar pelo qual nos tornamos conscientes de nossa própria liberdade, desenhando

um começo necessário para a filosofia nessa afirmação que confronta o curso mais ordinário de nossa experiência. Para esse fim, declamar é essencial, estar diante do público como orador e poder assim convidar o público ao pensamento, ou seja, a reviverem juntos, professor e público, de corpo presente, o caminho do pensamento. Fichte tem claro o espírito do idealismo e a noção do público a que se dirige. Ou melhor, tem clareza da inanição do tempo, na necessidade de interlocução, tendo em conta sempre um determinado público. E seus cuidados, como dissemos, antecedem o modelo de uma universidade com o qual o estado autoriza o trabalho de seus funcionários do pensamento, autoriza a pesquisa e, dentro de certos limites, permite a rebeldia do filósofo pesquisador, tornado funcionário público. Há que se notar que Kant não se dava esse luxo, nem ousava tanto, servindo-se ele de manuais pré-críticos em suas aulas, vez que, segundo julgava, não teria sido pago para expressar suas próprias opiniões.

É bem distinto o cenário com Fichte. Para combater os rumores de jacobinismo, corre para publicar suas preleções, e as prefacia demarcando seu público. Não se dirige, pois, a um auditório universal. Descarta, primeiro, o público dos que se incomodam por simplesmente haver filosofia e têm repulsa por ela. Estes não teriam condescendência alguma conosco. Há, por outro lado, o público dos leitores (retoricamente, sugere que não teriam estado naquele auditório) que a julgam inútil, vez que nada corresponderia a ela na realidade. Esses têm por ela apenas condescendência. São “pessoas honestas, respeitáveis e sóbrias / prosaicas”, incapazes de se elevar às ideias. Afirma Fichte¹ (2014, p. 12):

além daquela espécie de leitores que têm lá suas razões para não gostar do que é dito, poderia haver ainda outros que o consideram inútil, porque não se deixa realizar e porque nada lhe corresponde no mundo, tal como então ele é. E é

1 Servimo-nos da tradução de Ricardo Barbosa (cujo trabalho, aliás, tem servido bastante aos estudos da obra de Fichte no Brasil); todavia, introduzimos eventualmente modificações, em cotejo com o original. Cf. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1966).

mesmo de se temer que julgará assim a maior parte das pessoas, de resto, íntegras, ordeiras e sóbrias/prosaicas.

O professor de filosofia então se dirige aos que aceitam participar do jogo do convencimento, que é o único do nosso ofício. A preleção não é lugar de catequese, mas cria por isso seus compromissos. Sinal dos tempos, percebe Fichte, essa massa desinteressante e desinteressada cresce. Notem, não é uma massa ignara. Bem informada, até informada demais, é mal formada.

Pois, embora em todos os tempos sempre seja menor o número das pessoas capazes de se elevar às ideias, tal número, por razões que posso muito bem não enunciar, nunca foi tão pequeno quanto agora. Apesar de que, no interior do círculo em que nossa experiência ordinária nos colocou, se pense por si de maneira mais universal e se julgue mais acertadamente como nunca dantes, as pessoas, em sua maioria, se veem em pleno erro e cegas, tão logo saiam dessa região um palmo que seja. (FICHTE, 2014, p. 12)

Nessa ponderação, Fichte parece antecipar a dualidade que, em breve, Husserl descortinará no seio da consciência europeia, na qual um maior domínio técnico e uma maior amplitude mal compensariam uma perda de unidade e fundamento.

Senhoras do círculo limitado de sua experiência ordinária, tais pessoas não podem se assenhorar do que lhes ultrapassa. Vale lembrar, em analogia com as tarefas da crítica, que se faria nessa linha má metafísica, tratando-a como uma ciência à maneira da física. Isso não torna menos importante a tarefa por meio da qual a dimensão da moralidade (que seria a do seu idealismo) aproximaria os homens das tarefas próprias da liberdade e nunca os trataria como coisas entre coisas.

Se é impossível fazer reacender nessas pessoas a chama outrora extinta do gênio mais elevado, é melhor deixá-las em paz e no conforto do círculo de sua experiência ordinária; e, à medida que nele são úteis e indispensáveis,

conceder-lhes seu inteiro valor nesse círculo e para esse círculo. (FICHTE, 2014, p. 12)

Os livros de filosofia, em nosso trabalho, não mais se dão para serem seguidos e recitados. Não servem a um adestramento, nem podem funcionar como um receituário. Eis o desafio, alerta Fichte, que torna central e define o trabalho do professor, caso este não se esqueça de ser também filósofo. Ele não recusa o tanto que necessitamos saber de cor, o quanto precisamos retornar à história da filosofia (que, a bem dizer, é nosso primeiro lugar de espanto), contanto que não sejamos rudes em nossa erudição, mal formados em nosso excesso de informação, de sorte que não renunciemos, em meio à circulação livre de palavras, ao trabalho mais sutil e paciente dos conceitos. Continua Fichte:

Entretanto, se essas pessoas pedem, por isso, que se lhes rebaixe tudo a que não se podem elevar, se elas, por exemplo, exigem que toda publicação se deva usar como um livro de receitas de cozinha, um manual de aritmética ou um regulamento de serviço, e desacreditem tudo que não se deixa usar assim, então são elas culpadas de uma grande injustiça. (FICHTE, 2014, p. 12)

Não se trata de ilusão, insiste Fichte, mas do melhor pragmatismo, que é, digamos, o que não renuncia à utopia. Não há política nem filosofia se não julgamos a realidade em função de ideais que nela se devem afirmar. Com isso, a filosofia, a moral e a política se aproximam. Ser professor (sobretudo de filosofia) guarda um misto de arrogância e de vocação, pelo qual somos instados a iniciar um jogo tão somente quando houver a possibilidade, a ser trabalhada, de uma comunicação desimpedida dos espíritos. Queira o público a que nos devotamos aceitar o desafio. E, conclui Fichte:

Quanto àquela gente [a de horizonte limitado], queira a natureza benévola reinar sobre ela, concedendo-lhe a seu tempo chuva e sol, alimento saudável e circulação tranquila dos humores, e com isso – pensamentos inteligentes! (FICHTE, 2014, p. 13)

3

Não precisaríamos ter ido a Fichte (traduzindo e comentando acima trechos de seu prefácio às preleções sobre *O destino do erudito*) ou a esse momento anterior à fundação da Universidade de Berlim, embora não o façamos gratuitamente, ou de modo inocente. O tema é recorrente: o que, afinal, seria o ser filósofo? Qual a tarefa, quais as obrigações do profissional da filosofia? Ou, talvez, o que é representar, favorecer e defender esse lugar da filosofia, que então se distingue da literatura, da ciência, mas também de uma forma qualquer de história das ideias, seja ela superficial, seja erudita? Enfim, seja ela o que for, para que serve a filosofia, de modo que possa justificar o tanto que absorve de nossa atenção e, quem sabe, alguma remuneração digna, mesmo se miserável?

Com Fichte, a valer a hipótese Rabossi (que explicarei melhor adiante), estamos na antessala do nascimento disciplinar da filosofia, o que, para nós, funciona como um modo de organizar o horizonte da nossa experiência universitária, escolhendo quando começa a condição atual do profissional da filosofia que nos concerne. Nossa resposta, como veremos adiante, será sempre enviesada e interessada, cabendo-lhe ter mais sentido do que meramente verdade. Mudemos, por enquanto, de registro, tecendo outro pano de fundo para as mesmas questões.

Em julho de 1975, em tempos ainda do regime militar, quando os encontros da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) tinham papel relevante na resistência democrática, promoveu-se a mesa “Por que filósofo?”. Os textos de João Carlos Brum Torres, Gérard Lebrun, Rubens Rodrigues Torres Filho, José Arthur Giannotti, José Henrique Santos e Bento Prado Jr., justamente célebres, foram reunidos depois em um dossiê.² Em 1975, a sombra maior é a da ditadura, mencionada elipticamente, por exemplo, na referência ligeira de Giannotti à sua aposentadoria forçada, que implicava a exclusão formal do espaço tornado natural para a filosofia, qual seja, o de ser uma coisa universitária. Dada a composição

2 Cf. Estudos CEBRAP (1976), p. 135-173.

exemplar da mesa, a novidade explosiva era a de uma filosofia desenvolvida no país segundo um padrão de qualidade compatível com o praticado em grandes centros há séculos e, em nossos pequenos centros, há umas poucas décadas.

Para acentuar o fato de uma definição de filosofia depender de um contexto específico, vale a pena olhar a mesa, agora à distância, por alguns de seus não ditos. Importa anotar que alguns temas sequer ocorriam então. Afinal, o pensamento se dá em uma realidade concreta, sempre provocando um certo espanto (quicá hegeliano) narrar algo como a história do eterno e recuperar a cronologia do que, sendo pensamento e sincrônico, mal se perfaz no tempo. Admito que só pude notar tais ausências agora, relendo 40 anos depois esses belos textos, que antes e sempre muito me marcaram.

A resistência à filosofia continental (naturalmente eurocêntrica) estava fora do interesse de quem praticava filosofia com um grau elevado de sofisticação teórica, e não se fazia assim o contraponto inclusive por boas razões, rejeitando discursos aleatórios que não traduziam padrões culturais bem estabelecidos. Com isso, evitava-se conceder o direito de cidadania a discursos que não resistiriam ao mínimo exame de sua consistência ou relevância. Tampouco havia qualquer menção ou pânico com o espectro hoje presente da filosofia analítica.

Sinal algum, ademais, de questões de raça ou gênero, estranhas que eram ao registro da escolarização filosófica de que então estávamos necessitados, além de a luta democrática fazer-se então ao preço de serem silenciadas questões identitárias – estendendo-se nesse aspecto a cegueira das forças progressistas muito além dos limites da atuação profissional em filosofia. Vale atentar, no que nos diz respeito especificamente, para o lugar comum de machismo ao qual não era imune sequer o centro filosófico do país, a própria Universidade de São Paulo (USP). É forte, nesse sentido, o depoimento de Marilena Chauí (ausente àquela mesa) em seu discurso na cerimônia de concessão do título de professor emérito, agora em 2018. Depoimento que, por oportuno e inspirador nos tempos atuais, cito um pouco mais extensamente, ultrapassando mesmo a questão de gênero:

Ingresso controvertido [o de Marilena no Departamento, lembra ela], porque o professor João Cruz Costa, que dirigia o Departamento, não via com bons olhos a contratação de mulheres para a universidade. Lembro-me de que, em sua festa de aposentadoria, quando eu já exercia a função de monitora, estando grávida de minha segunda criança, bateu-me levemente no ventre, dizendo a sorrir: ‘Dona Chauí, a senhora é muito inteligente, mas como irá trabalhar com essa barriguinha?’. Opinião, aliás, que parecia ser compartilhada por vários professores, tanto assim que, algum tempo depois daquela festa, o professor Giannotti, com a delicadeza que o caracteriza, me interpelou: ‘Marilena, você pretende ser uma intelectual? Se pretende, então pare de fazer filhos!’. Tempos mais tarde, eu soube que um dos professores, Michel Debrun, favorável ao meu ingresso, galhofeira-mente propusera ao Departamento minha esterilização, já que minha fertilidade causava tanto mal-estar. Ainda não sei por que tolerei tanta agressividade (que, alguns anos depois, com os movimentos feministas, seria simplesmente inconcebível, pelo menos publicamente). Talvez a tenha tolerado porque estivesse convencida de que esse tratamento fazia parte da ordem natural do mundo e me caberia, quixotesca-mente, provar que meus professores estavam enganados. Quixotesca-mente por que julguei ser impossível que num Departamento, que trabalha com a busca do verdadeiro e do justo, houvesse convivência sem conflito com um mundo acadêmico hegemonicamente masculino, no qual as mulheres são apenas toleradas e raramente respeitadas. No entanto, tenho me perguntado se a violência da discriminação, contra a qual lutamos durante quase quatro décadas e que hoje julgamos inaceitável, não nos espantaria muito mais ao vê-la retornar à superfície da sociedade brasileira, sem pejo nem disfarce, nesse tempo sombrio em que vivemos, no qual os preconceitos de gênero, étnicos, religiosos, sociais e políticos se exibem com ferocidade, atingindo-nos como uma avalanche que, até há pouco, supúnhamos inconcebível. (Informação verbal)³

3 Discurso proferido por Marilena Chauí.

Notem que, com o exemplo de Marilena, sequer estamos mencionando a questão de uma específica filosofia feminista, mas sim o próprio exercício da profissão de professor de filosofia por uma mulher, caso se dê em um padrão compatível com o que se exigiria dos professores pesquisadores, uma das máscaras recentes do filósofo no Brasil.

4

Um tópico ausente interessa-nos sobremaneira. Em 1975, não vemos sobressair uma questão autêntica sobre o ensino de filosofia, para além dos procedimentos necessários à formação de pesquisadores. O tema não sugeria tarefas mais amplas que o das reduzidas salas de aula na universidade, vez que então, entre outros motivos, haviam sido supressas filosofia e sociologia do ensino secundário e, além disso, os melhores profissionais, dedicados à pesquisa universitária, mostravam-se de todo céticos em relação à qualidade que teria a filosofia no ensino secundário, sendo infensos ademais a qualquer cuidado pedagógico, considerado menor e até desprezível. Temos, assim, exclusivamente, uma defesa do direito a um lugar para o trabalho do filósofo, um lugar ele mesmo imantado por pressupostos e também capaz de confrontar-se ou de disputar espaço com as ciências.

É fácil agora identificar outra falta, outro não lugar. Essa mesa exemplar da SBPC dificilmente teria similares em todos os cantos do país. Fora dos centros nela representados, caracterizava a maior parte dos departamentos de filosofia espalhados Brasil afora a condição de serem departamentos de serviços. Departamentos que, muita vez, reuniam indivíduos talentosos e (não cabe duvidar) tocados pela filosofia, que exerciam seu labor com devoção e, quando escreviam, expressavam seu talento, não raro, através de um beletismo eloquente ou devocional. Nossos departamentos, porém, não possuíam doutores, menos ainda doutores formados em filosofia, sendo significativa a presença de ex-padres e outros diletantes. Que não se lhes retire o talento e a dedicação, nem esqueçamos a presença inesperada e eventual de estrelas de primeira

grandeza, mas isso como exceção a confirmar-nos a regra. E a filosofia, sabemos bem, não viceja nesse contexto inóspito; é trabalho coletivo, exige medidas comuns, por meio das quais apenas podem prosperar enredos consistentes. O traço indelével de nossas idiosincrasias não pode, quando há comunidades acadêmicas constituídas, suplantam o trabalho comum do pensamento, nem deve ser imune ao controle e avaliação institucional.

Pela qualidade e perspectiva de seus textos, a mesa refletia uma realidade comum àqueles palestrantes. Estavam todos tocados pelas grandes bibliotecas e os grandes centros. Nenhum deles derramaria uma lágrima diante da *boutade* de Oswald de Andrade, que, em sua tentativa de tornar-se professor da USP, disse não haver no Brasil problemas ontológicos, mas sim odontológicos. Afinal, refletiam todos da mesa a boa intuição de Martial Guéroult de que a primeira realidade com a qual se defrontam os profissionais da filosofia é a vastidão da história da filosofia, que não pode ser ignorada, sendo a mais autêntica e formadora introdução à filosofia. Não as proposições espantosas e pretensamente geniais, mas sim proposições encarnadas em textos clássicos e inumeráveis comentários. Se pensarmos pelo negativo naquela bela mesa, da qual se conservam textos tão instigantes; se a pensarmos, portanto, por contraste com a realidade do país, devemos ter em conta que ela prenuncia, digamos assim, *a grande transformação*, por meio da qual foram criadas condições enfim para um combate digno e eficaz à malfadada síndrome de Virchow, ou seja, à incomensurabilidade entre os padrões do que se pratica no Brasil sob o nome de filosofia.

No combate à *síndrome de Virchow* – que apresentamos, por exemplo, em Salles (2006, 2016) –, queremos crer, manifestava-se nessa mesa de 1975 a semente futura da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), criada em 1983 em torno de uma dúzia de programas, a partir da realidade da avaliação da pós-graduação no país, sem cuja consolidação (e posterior expansão) não se teriam formado os quadros que, por toda parte, em maior ou menor medida, mudaram a composição de nossos departamentos. Tendo acompanhado de perto esse processo, ousou dar meu testemunho. Em um que outro caso, os departamentos não

mudaram para melhor na qualidade das pessoas, mas sim, de todo modo, migraram todos para uma outra natureza, propícia esta aos novos tempos.

A modéstia então de não se afirmar filósofo, mas sim, digamos, um meta-filósofo, um filósofo de segundo grau, quer pela máscara do professor de filosofia, quer pela máscara científica do pesquisador da filosofia, traduz um zelo correto. Ao menos, até certo ponto. Antes de inventar (sabiam eles, como devemos saber todos nós), é preciso saber muitas coisas de cor. E não como historiadores passivos de ideias, pois precisamos ser capazes de reviver o caminho de sistemas canônicos, até para participarmos de um debate que não se dá apenas em sala de aula, mas nasce internacionalizado. Contudo, sinal dos tempos, queríamos (e ainda queremos) ser profissionais como os outros, disputar recursos, conduzir projetos, formar novos profissionais, liderar nossos laboratórios de palavras.

Em ditos e não ditos, deixa-se vislumbrar muito naquele instante. Não que o caminho que vai da dimensão etérea do notório saber ao registro mensurável do *Currículo Lattes* seja sempre luminoso. Longe disso. Sabemos todos que o *lattes* tornou-se quase um vício e, frequentemente, uma distorção, como se, para dar um exemplo, devêssemos substituir o valor da leitura recíproca de nossos textos pelo valor mais elevado de que sejam publicados em revistas com um bom *Qualis*;⁴ como se, para dar outro exemplo, o comedimento em publicar apenas o que o mereça fosse um excesso de pudor, dando lugar à publicação de pensamentos requentados ou simplesmente gélidos. Como se, enfim, tornássemos secundárias nossas preleções públicas pela vitória abstrata em algum barema, pois este sim teria o condão de gerar intercâmbios e alimentar-se de si mesmo, de modo a almejarmos (por essa via exigente e, devemos

4 O *Qualis*, *Qualis-Periódicos* ou *Qualis/Capes* é um sistema de avaliação de revistas ou periódicos acadêmicos adotado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) do Ministério da Educação. Esse sistema classifica, por área de conhecimento, os periódicos utilizados para a divulgação da produção intelectual dos pesquisadores brasileiros quanto ao âmbito da circulação (local, nacional ou internacional) e à qualidade. [N. do E.]

admitir, nada fácil, mesmo quando irrelevante) um sucesso elevado em alguma forma contemporânea de falar javanês.

5

Mesas como essa da SBPC repetiram-se nos anos seguintes, mas com progressiva clareza sobre a nova realidade da filosofia no Brasil. Em 1980, uma mesa na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) celebra exatamente o elemento novo e definidor do contexto filosófico brasileiro, qual seja, o fato da pós-graduação – enunciado então com todas as letras mesmo antes da subsequente e vertiginosa expansão, quando saímos dos 12 programas da década de 1980 para os atuais 45 programas de filosofia.

Nessa mesa, com felicidade nada rara, Bento Prado Jr. contou a anedota devida a Gilbert Ryle sobre a suposta razão para o relativo desprezo da fenomenologia de Edmund Husserl pelas ciências positivas. Simplesmente, não haveria um refeitório comum na universidade. Por isso, Husserl não teria contato com os simples mortais químicos, físicos, biólogos etc., não podendo dialogar com eles. A chave da anedota é a relação entre pensamento e espaço da universidade, aqui tomada na acepção mais que literal de sua arquitetura, chamando a atenção para o fato de que, atualmente, o pensamento cria regras em conformidade com a organização da experiência acadêmica no espaço e no tempo da universidade.

Ninguém há de retirar, espero, a dimensão do estilo na produção filosófica. Não por acaso, escrevemos e assinamos nossos textos – via de regra, individualmente. Contra a vontade ou o estilo de outras áreas, ainda nos consolidamos e nos expressamos mais em livros do que em papers – e isso vale, pasmem, até para filósofos analíticos. Não obstante isso, precisamos de medidas comuns, somos carentes de sol e de comunidade. Filosofia, afinal, nunca é uma aventura solitária. Certamente, sempre tivemos nossos luminares que mais pareciam raios em céu azul; entretanto, temos mais e mais coletivos de seres assemelhados em suas flagrantes diferenças. E essa é a marca deste nosso tempo, em que somos funcionários públicos e

escolhemos (com ou sem outras opções melhores) a miséria digna de assalariados.

Não é fácil, porém, cultivar essa precedência do coletivo sobre o individual que, todavia, conservamos. Com efeito, também nessas duas dimensões de organização de nossa experiência de pesquisadores, a saber, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – ambas instituições com 68 anos –, vemos com frequência a medida coletiva do programa ser engolida pela medida quantitativa do indivíduo. O programa, que, sendo mais assemelhado a um departamento, deveria supor habilidades complementares, adota métricas próprias de grupos e laboratórios de pesquisa, e isso quase sem resistência. Natural talvez, mas bastante cruel, ver o interesse individual preponderar, a competição prevalecer sobre a colaboração acadêmica, de sorte que as medidas do interesse mais forte terminam por se impor às medidas do interesse mais fraco. Com isso, porém, faz-se até boa ciência, mas não talvez filosofia, e menos ainda política acadêmica, que deveria ser cultivada com delicadeza, se lembramos a ligação agora umbilical entre o fazer filosofia e a natureza da universidade. Vale notar que, nesse momento em que circulam ameaças de fusão entre Capes e CNPq, fica claro que o remédio não pode consistir em aumentar um eventual sobreposição entre as agências, mas sim em distingui-las ainda mais, separando-as segundo suas vocações e medidas próprias.

Estando em jogo a natureza do espaço acadêmico, precisamos, então, atentar para uma ameaça à universidade, ameaça que também se volta contra a filosofia que nela se faz e que a anima. Esse projeto, que é antigo, volta-se contra a ideia de um sistema de ensino superior público excelente, inclusivo, diversificado e capaz de ofertar vagas em proporção equivalente e adequada às diversas regiões do país. Esse projeto foi enunciado, com a maior desfaçatez em editorial da *Folha de S. Paulo*, de 12 de agosto de 2018:

No plano da educação de nível superior, há que abandonar o paradigma de vínculo necessário com pesquisa científica e de expansão indiscriminada do sistema. [...] Agora cumpre

focalizar os poucos recursos em centros de excelência, tanto em instituições de ensino tecnológico quanto em universidades de pesquisa.

Duas clivagens se apresentam. Tanto separam-se as regiões, quanto redefinem-se as prioridades conforme medidas que em nada priorizam a filosofia. Há que defender nossa morada, sendo nossa presença, por sua feita, definidora também de um projeto de universidade que envolva a constituição de um espaço público democrático e a possibilidade de uma produção do conhecimento mediada por um debate sobre o sentido dessa mesma produção.

A arquitetura do espaço acadêmico foi criticada por Bento em outros muitos sentidos, antecipando ele, com seu jeito singular de nos fazer rir através da filosofia, uma pauta mais crítica, que irá acompanhar nosso crescimento. A arquitetura, a disposição mesma da sala, e também a ritualística da transmissão/reprodução do conhecimento, envolvendo elas consabidas expressões de poder. A pouco e pouco, passam a ter destaque o ensino e as relações de poder internas ao trabalho filosófico. Também, com a expansão das universidades, cultivou-se uma imagem concêntrica dos laços entre pesquisa, ensino e extensão, indo aqui do núcleo mais interno e fundante ao mais externo e talvez, para alguns, desnecessário. A imagem é espacial, o poder é temporal, sobretudo na sequência da reprodução, da nucleação (para usarmos o termo técnico), que inventou uma endogenia horizontal em nosso país – endogenia, a bem dizer, benfazeja, salvo melhor ou específico juízo. E toda crítica, sabemos, procura identificar comprometimentos no outro, fazendo parecer viciada até a estrutura mais cristalina.

Corremos o risco de hipocrisia, se desconhecemos esse renascimento universitário de nossa profissão. Também falharemos no diagnóstico, caso não cuidemos de nossa casa ou nossa *stultifera navis*, vez que não pairamos imunes aos percalços do ensino superior público em nosso país. Iludidos por nosso não-lugar, seremos cartesianos que prezam a tradição professoral, céticos assalariados, críticos limitados aquém da razão ou rebeldes protocolares. Por isso, é preciso tomar a sério o título de professor universitário, de filosofia como coisa universitária, qualquer o trabalho feito fora da

universidade, os colóquios para classe média, o lustre que podemos proporcionar, nosso papel adicional como formadores de opinião e, mais recentemente, como participantes das redes sociais.

6

Enormes as diferenças e significativa nossa distância em relação àquela mesa de 1975, temos com ela (e mais ainda com a de 1980) algo em comum. Combatemos sempre nossos fantasmas. A filosofia não se reconhece na inação. Com ela, enquanto houver saliva, estaremos em armas. Mas, caminhando para conclusão, cabe perguntar, com que roupa, com que máscara nos vestimos? Para isso, pergunto primeira e adicionalmente, quanto tempo tem esse baile que ora nos convida? Ou seja, quando começa a filosofia?

A questão nos põe diante de escolhas, elas próprias filosóficas, e não simplesmente de algum incontestado fato histórico. Se tomarmos a filosofia como a história de um pensamento eterno em vias de encontrar-se, ela vai resgatar cada começo, cada esboço, cada lampejo, superando-os em direção a uma unidade e a uma completude a perfazer-se apenas agora. Nesse caso, distinguindo-se de todas as etapas, nenhuma delas é abandonada e a pergunta pelo começo torna-se até vazia. Entretanto, podemos simular outras respostas, que, mesmo sendo falsas, talvez nos ajudem a pensar sobre nosso lugar e missão, fazendo assim bem mais sentido. Tenhamos, pois, a gentileza de reagir à pergunta em registro distinto do historiográfico. Também deve ser imaginada a questão em sentido distinto do meramente geográfico ou arqueológico, como se lhe pudéssemos desvendar os segredos por remissão a uma herança ou a um sítio originário. Por obséquio, portanto, vejamos como uma pergunta ela própria filosófica, em relação a cuja resposta estará sendo desenhada uma imagem ou uma máscara para o filósofo.

No que se refere à criação de medidas de qualidade, que não sejam o mero assentimento do grande público ou o sucesso passageiro de alguma personagem, o destino e a qualidade do trabalho filosófico estão interligados ao destino e à natureza da universidade. E, dependendo da constituição de uma comunidade,

recomeça diferente em cada distinto contexto por que se estabelecem medidas comuns para nosso trabalho profissional. A filosofia hoje, para o bem e para o mal, é coisa universitária, sendo o filósofo de profissão (aquele que, além de ensinar, produz alguma contribuição para o ofício), na maioria das vezes, um servidor público. E valerá seu trabalho o que vale a medida universitária que lhe confere sentido. Assim, será professor limitado, se apenas horista, como costuma ocorrer em instituições privadas não confessionais. Será ainda limitado, se a seu ensino acrescentar-se apenas a dimensão da pesquisa. Alguns de nós, aliás, entre os mais talentosos até, prefeririam lamentavelmente que fosse assim. Ensino com pesquisa, esta ensimesmada, atingindo seu ápice nas publicações internacionais e em colóquios fechados, destinados mesmo aqui a poucos e em língua franca, sem compromisso com a sociedade, sem o trabalho de qualificação da demanda pública por filosofia.

Valerá, porém, outra coisa nosso trabalho, se conjugar extensão a ensino e pesquisa, sobretudo se à filosofia, no tecido universitário, não for reservado um papel perfunctório. Por isso, quando os órgãos governamentais agora nos cobram equivalência com a carga de ensino e com a proporção entre alunos e docentes praticadas nas privadas, temos que reagir, protestar diante desse cabal absurdo, mostrando que as unidades confrontadas nada têm de comensuráveis, não se prestando a boa conta essa mistura de entes quase imiscíveis.

7

Retomemos então a *hipótese Rabossi*, com a qual podemos homenagear a Eduardo Rabossi, que, por *blague* ou por coragem, associou o começo da filosofia *qua disciplina* à fundação da universidade no modelo de Humboldt. Em outras palavras, a filosofia teria apenas cerca de 200 anos.

Hipótese de trabalho interessante e enviesada. Ou melhor, interessante porque enviesada. A filosofia estaria comprometida por um projeto de universidade, ligada intrinsecamente a tal projeto, de modo que não favoreceria o tipo de atividade analítica praticada pelo próprio Rabossi. Temos então, a seus olhos, um

inimigo institucional a ser vencido, um inimigo cuja força resulta de uma aliança entre fatores culturais, políticos e institucionais. A tese, deveras falsa, comporta também sua verdade. Com efeito, não mais se pode desvincular o destino da filosofia da natureza da instituição universitária, como poderíamos defender por meio de exemplos variados.

Se tivemos até então uma filosofia centrada em valores únicos e renovada por uma história contada por ela própria, outras podem ser as máscaras a serem adotadas pelo trabalho do filósofo. Meros pesquisadores? Ora, temos alguns programas ativos, outros esquecidos, outros anedóticos. Não procuramos água de alcatrão, não mais está em evidência a questão de se um cego de nascença, tirado das trevas por alguma arte científica, distinguiria, sem tocar, um cubo de uma esfera. Não fazemos antropologia fantástica, como o faziam Hobbes e Rousseau, nem costumamos competir mais com as ciências particulares. Não nos faltam, todavia, programas de investigação. Questões conceituais continuam a nos provocar, como sempre, e mais ainda, no contexto da universidade, a partir do conteúdo das ciências.

A história de nossos conteúdos e formas continua a ser de interesse formador pleno. Programas concretos colocam reiterados desafios. E nossa inutilidade subversiva continua a mostrar seus bons serviços. Inventar nossa origem é assim mais um programa instigante, nada inocente e bastante acertado, o que nos leva a reiterar os benefícios da hipótese Rabossi, por falsa que o seja. Com isso, podemos ter várias datas de nascimento. Continuamos a prezar os mitos clássicos, sem estarmos impedidos de recuperar ou inventar outros começos e outras geografias. Logo, os olhos podem não se voltar tão somente à Grécia clássica, mas também ao islã ou à África.

Não somente mais de 2 mil anos, mas também os 200 anos em que passamos a ser coisa universitária, a sermos funcionários do Estado. Porém, não somente 200 anos, mas sim o recomeço no Brasil com as missões francesas. Mas também não somente este momento, que alguns centros hostilizam enquanto outros o transformam em *alma mater* de todo pensamento futuro. Sugerimos

inclusive novas datas, como a que inaugura a pós-graduação, mas também aqueles momentos em que se espalhou no Brasil a possibilidade de uma medida comum para o fazer filosófico, ou seja, quando a pós-graduação já se mostrou consolidada.

Nenhuma máscara se enuncia segundo um tipo ideal e neutro. Já a condenamos, denunciemos ou defendemos. Por vezes, podemos recorrer a representações canônicas; por vezes, a desenhos difusos. Cada uma dessas origens corresponde a uma imagem particular do trabalho do filósofo (e nós podemos cultivar todas elas, atritando-as por vezes, mas também as fazendo conviver e dialogar); todos esses começos sucessivos ou simultâneos vão nos colocar tarefas cumulativas ou contrastantes. Por exemplo, o começo mais distante nos obriga à renovação de laços históricos, a compromissos com as culturas, com as línguas, com os exemplos a serem compreendidos e preservados. O começo mais recente, que talvez seja o que mais nos desafia, lista tarefas urgentes. Por exemplo, se a filosofia começa mesmo com a criação de condições comuns para o trabalho filosófico, se a filosofia se traduz nesse começo mais recente com o estágio atual de 45 programas, temos tarefas urgentes no exercício dessa comensurabilidade, enfrentando duas ameaças claras. A primeira, a que leva à diminuição da expansão de um modelo, em que ensino, pesquisa e extensão caminham unidos. A segunda, a perda de prestígio (mais uma) em relação às outras áreas, nesse caso, tanto na concorrência por recursos e prestígio na cena universitária, quanto pela perda de importância na educação básica, vez que, novamente, à filosofia e à sociologia é retirada a presença obrigatória no ensino médio.

Qual o tempo da filosofia? O agora da argumentação, a certeza enquanto argumentamos, se não temos um acordo prévio sobre o que nos sustentaria e nos forneceria uma evidência. Sem Deus, sem o senso comum ou a ciência, resta-nos apostar no próprio diálogo, que tem como um momento fundante, entre outros, o trabalho próprio do ensino de filosofia. O filósofo, enfim, só pode estar fora do lugar. Ele deve mesmo estar fora do lugar. Não raro, é alvo de algum deboche. Talvez por isso procure máscaras que, ao fim e ao cabo, não se colam bem nem de maneira duradoura,

nenhuma tendo enfim exclusividade. Todas valem e nenhuma cabe, de sorte que, por trás da derradeira máscara, não deve haver mesmo nada.

Referências

ESTUDOS CEBRAP. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, n. 15, 1976.

FICHT, J. G. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1966.

FICHTE, J. G. *O destino do erudito*. São Paulo: Hedra, 2014.

SALLES, J. C. *O retrato do vermelho*. Salvador: Quarteto, 2006.

SALLES, J. C. *Filosofia, política e universidade*. Salvador: Quarteto, 2016.

FILOSOFIA, DEMOCRACIA, ABSTRAÇÃO, FORMAS DE VIDA

Renato Lessa

1

É possível estabelecer, de modo inequívoco, relações de implicação mútua entre *filosofia e democracia*? Há elementos inerentes a ambos os termos, suficientes para supô-los partes de uma relação necessária, na qual cada uma seria condição para a vigência da outra? Trata-se, com efeito, de questão tremenda e de complexa aproximação.

A rigor, um passo necessário e prudente para refletir a respeito exigiria alguma exegese das concepções possíveis do que seja tanto *filosofia* quanto *democracia*, para detectar, nas diversas modulações dos termos, a medida de suas aproximações e estranhamentos. O problema é que tal prudência impõe seu preço: longo e penoso esforço de escavação, a exceder em medida dilatada o pequeno conjunto de argumentos que pretendo aqui desenvolver. Haveria que cotejar, por exemplo, diferentes inflexões filosóficas surgidas no curso do tempo com o longo processo de ressignificação do *flatus*

vocis “democracia”, desde seu primeiro aparecimento linguístico nas calendas gregas dos bons tempos.

Há, contudo, outros modos possíveis e menos oceânicos de construção de um argumento prudente, ou seja, de um juízo que não tome a si mesmo como seu próprio fundamento; que não se faça *index sui*, de um modo olímpicamente autárquico. Imagino que um dos modos poderia partir de uma *evidência negativa*. Parece-me um caminho possível: antes de comprometer-me com um argumento positivo – ou de afirmar uma *evidência positiva* – capaz de sustentar uma relação conceitual biunívoca, clara e distinta entre os termos *filosofia* e *democracia*, talvez seja o caso de buscar amparo em uma *proposição negativa*. Sua fórmula a mim não se apresenta como problemática; ei-la: *governos despóticos e antidemocráticos, por definição, odeiam tanto a filosofia quanto aqueles que a praticam*. Sigamos por este caminho.

2

As vantagens da orientação pelo negativo podem ser muitas. A maior de todas resulta do fato de que – *pace* Porchat¹ – sabemos que “filosofia” significa “conflito das filosofias”, pois sempre haverá quem diga que sua verdade filosófica privada é capaz de estabelecer qualquer coisa de modo mais consistente do que as demais, nisto incluída a postulação de um nexó próprio de implicação necessária com a ideia e a prática da democracia. Se formos por aí, em busca da evidência positiva mais robusta, temo que nossos jogos reflexivos venham a se orientar por uma ênfase em nossas diferenças filosóficas, mais do que pela possibilidade de imaginar algo como um *efeito filosófico*, em sentido mais amplo, portador potencial de inclinações, não digo democráticas, mas ao menos anti-despóticas. Adianto, para posterior consideração, que tal *efeito filosófico* tem a ver com o investimento imaginativo em uma *reserva de abstração*, um fator decisivo na resistência ao domínio dos fatos brutos.

1 O autor se refere ao filósofo brasileiro Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva (1933-2017). Sobre sua obra, ver Porchat (2007) e Smith (2017). [N. do E.]

Partamos, pois, da *evidência negativa*, cuja fórmula reafirmo: *governos despóticos e antidemocráticos, por definição, odeiam tanto a filosofia quanto aqueles que a praticam*. Pode-se, a isto, objetar que nada impede que um regime despótico abrace uma determinada filosofia, segundo regras interpretativas próprias e um tanto escalenas, e dela faça fundamento de suas ações e razão suficiente para banir as demais. No entanto, a promoção monopólica – ou melhor, o rebaixamento – de uma orientação filosófica à condição de filosofia pública oficial, por isolar o sistema escolhido de seu ambiente filosófico maior – o da diversidade ou do “conflito das filosofias” – desqualifica-o enquanto forma filosófica. Tratar-se-á, nesse caso, tão somente da afirmação particular de um fundamento, cujas raízes podem estar em algum sistema filosófico qualquer, com vistas a legitimar uma ideia de razão de Estado, assentada em verdades autoproclamadas.

Minha defesa à objeção parte da premissa de que as diferentes formas filosóficas não subsistem absoluta e isoladamente enquanto filosofias. O que lhes dá pleno sentido, para além de suas “questões internas”, é o vínculo com o ambiente mais amplo da variedade e do “conflito das filosofias”. Quanto à “promoção” mencionada, não passaria ela de um dos *modos da miséria da filosofia*. É lembrar do que foi feito, por exemplo, com o marxismo, pelas artes dos manuais produzidos pelas academias soviética e chinesa durante boa parte do século passado. O mesmo pode ser dito a respeito da utilização da filosofia da Ilustração Escocesa, do século XVIII, ou do sistema elaborado por John Locke, no século anterior, como supostos fundamentos daquilo que Karl Polanyi (1980), em ato iluminado, denominou como “religião de mercado”.² Esta, na verdade, carece de fundamento filosófico: basta-lhe a tosca crença behaviorista de que os humanos são sistemas animais movidos por “preferências” e “incentivos”. O mundo do mercado irrestrito e autorregulado é, com efeito, um *experimento salivar*, que requer tão somente animais em dia

2 Sobre Karl Polanyi, ver a excelente biografia escrita por Gareth Dale (2018).

com seus instintos. A única abstração exigida é a da aceitação da moeda como equivalente universal de troca.

3

Se partirmos da evidência negativa, logo encontramos uma contrapartida: *a filosofia dá-se mal com o despotismo e com a tirania*. Trata-se, na verdade, de uma aversão compartilhada, um avesso da *diaphonía* existente entre os diferentes sistemas filosóficos. O ponto, admito, exige explicação.

Um dos principais argumentos do ceticismo antigo, o da *diaphonía*, sustenta que a diversidade dos juízos humanos configura cenários potenciais de desacordos “indecidíveis”. A respeito de tudo podemos discordar, dizia o céptico grego Agripa, já que os elementos de prova que lançamos mão no confronto com juízos rivais não passam de elementos processados por nossos próprios sistemas particulares. Os indícios da *diaphonía*, como elemento constitutivo da via *philosophica*, são detectáveis na incompatibilidade entre *proposições positivas*, emanadas das diferentes escolas filosóficas, a respeito do que é o mundo, ou do que é o caso e, por certo, do que ambos *devem ser*.

Contudo, a ênfase no aspecto da incompatibilidade entre proposições positivas, como forma de aproximação analítica da diversidade dos enunciados filosóficos, acaba por obliterar a presença de possíveis *convergências negativas*. É o que parece ter ocorrido no âmbito da filosofia política clássica, no qual a diversidade de orientações a respeito do que deveria ser a *boa vida* ou o *bom governo* não impediu certa convergência a respeito do que seria o *pior dos males*. A *diaphonía* instalada em meio aos esforços em definir o que é o melhor para a comunidade política não possui a mesma extensão no que diz respeito à definição do que pode ser o pior: para além do simples mau governo, a dissolução da comunidade política. De certo, há muitos modos de definir e indicar a ocorrência prática do que seja o mau governo, mas, na camada mais funda do abismo das formas imperfeitas, reside a tirania e o despotismo, não como formas de governo, mas como dissolventes da comunidade política.

Marcas da aversão mencionada podem ser encontradas já nas *Histórias* de Heródoto (1849), ao questionar a compatibilidade entre “governo bem constituído” e a possibilidade de um governante “fazer o que lhe apraz e sem controle”. O tirano, nesta chave, age contra a comunidade política, já que, por sua orientação idiótica, torna-se um *operador de imprevisibilidade*: não há lei ou regramento capaz de prever o que fará e de limitar os efeitos de suas ações:

se lhe mostramos respeito com moderação ofende-se porque não é suficientemente honrado; e se alguém o honra muito ofende-se com o adulator [...]. Ele muda as instituições dos nossos antepassados, viola mulheres, e manda matar homens sem julgamento. (HERÓDOTO, 1849, p. 206, tradução nossa)

O juízo de Heródoto não dista muito do feito por Aristóteles, em sua reflexão a respeito das “constituições corruptas”. O que lhes caracterizaria seria o fato de que visam tão somente “o bem do governante”: “São como o governo do senhor sobre o escravo, em que o interesse do senhor está acima de tudo”. O Estado, ao contrário, deve ser “uma associação de homens livres”. (ARISTÓTELES, 1949, p. 112-113) O juízo de Aristóteles, bem sei, presta-se a muita coisa. Pode servir como regra de exclusão dos escravos no âmbito da comunidade política. Em sentido contrário, convém de modo claro à defesa de uma forma de Estado e de sociedade na qual não haja escravos.

De qualquer modo, importa reconhecer a presença de uma marca estruturante de toda a filosofia política futura: a constituição de uma *tradição de discurso* a respeito do *comum*.³ As formas e os requisitos do *comum* são, por certo, legionárias como o demônio: trata-se do domínio por excelência da *diaphonía*. No entanto, faz sentido imaginar que a dispersão de imagens a respeito do que pode ser a boa ordem não elimina o fato originário de uma aversão convergente: o temor e a repulsa ao despotismo. O despotismo, nesse

3 A ideia de “tradição de discurso” como modo de definição do campo da filosofia política foi proposta por Sheldon Wolin (1960) em livro seminal: *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*.

sentido, não é um dos modos possíveis da política: ele é tão somente um parasita do corpo político; seu programa “natural” é o da destruição do seu próprio *habitat*.

A *contra-diaphonía* da aversão ao despotismo/tiranía parece sustentar-se nos seguintes marcadores negativos: “*capricho* – o tirano faz o que lhe apraz –; *ausência de regularidade* – o tirano muda as instituições, ofende os antepassados e viola as mulheres –; *privatismo* – o governo despótico visa o bem do soberano –; *medo como liame social* – o despotismo é o governo de um só, por meio do medo e da desgraça”. (LESSA, 2003, p. 114)

E assim seguimos, deste os momentos originários da tradição da filosofia política, um roteiro incerto e confuso povoado por trajetórias díspares. Provocadas, em grande medida, por um motivo comum: o horror ao extremo e à impossibilidade de uma forma de vida orientada pelo que é *comum*. Não quero exceder a menção a exemplos, violando assim uma regra que eu mesmo propus, mas é inevitável menções a Pierre Bayle – que, no século XVII, imaginou uma comunidade política fundada no *silêncio da religião* (a “república dos ateus”) como alternativa à guerra dos particularismos religiosos – e a Montesquieu – que, no século seguinte, fez do horror ao despotismo a base de um “desenho institucional” voltado para a contenção das potências políticas e sociais. A propósito de Montesquieu (1973, p. 79), é bem o caso de transcrever o menor capítulo da história da filosofia política, intitulado “Ideia do despotismo”: “Quando os selvagens da Louisiana querem colher uma fruta, cortam a árvore embaixo e apanham-na. Eis o governo despótico”. O despotismo é espontâneo, visceral e dispensa mediações.

4

Mas, o que é o *comum*? Do que se trata? O *comum* resulta do trabalho da *abstração*. Não está, por certo, nas *coisas*, pois essas, *pace* Guilherme de Ockham, subsistem em suas inúmeras particularidades, sem ligaduras, em estado de abandono ontológico. O *comum* é o que se apresenta no predicado das coisas. De nenhum modo

como algo por elas mesmas gerado, como se tivessem em si mesma o programa de sua expressão. Herdeiros da cultura do nominalismo, sabemos bem do que se trata: *somos nós os doadores de predicados*, a começar pelos nomes simples e daí, na sequência, aos nomes universais, às “formas simbólicas” de Ernst Cassirer, ao mundo que “pintamos para nós mesmos” de Wittgenstein, aos “modos de fazer mundos” de Nelson Goodman, ou à “precipitação do infinito no indivíduo”, segundo bela fórmula de Fernando Gil.

O *comum* é, ao mesmo tempo, algo que não se vê nas coisas e uma reserva alucinatória necessária para que as coisas sejam vistas. Uma reserva que, tão logo posta e ativa, faz com que as coisas percam qualquer inteligibilidade fora do quadro de referência por ela estabelecido: só assim posso supor que sujeitos desiguais e diferentes sejam iguais. A experiência prática da democracia entre os gregos – enquanto método de decisão no qual a maioria do *demos* indica a direção a seguir pela cidade – foi precedida pela fixação de uma abstração originária, a *isonomia*, segundo a qual os sujeitos políticos representam-se como equivalentes, dotados do mesmo peso, a despeito das diferenças mais do que tangíveis entre si. Em outros termos, a visibilidade primária incontornável da diferença e, mesmo, da desigualdade entre os sujeitos foi, por um ato alucinatório – por definição todo ato originário é alucinatório – submetida à força de um princípio *imaterial*: todos são tomados por iguais. Trata-se de abstração em estado puro: fixar a existência de invisíveis e imateriais e tomá-los como condição do governo e da “gestão” das coisas visíveis. A democracia originária, dessa forma, apresentou-se como modo prático e material de governo da comunidade política, fundado na abstração da *isonomia*.

5

O fator abstração não opera apenas como retaguarda alucinatória de experimentos práticos, tal como uma ficção produtiva em sentido aristotélico. Ela acaba por configurar a gramática da autorrepresentação dos próprios sujeitos. Apesar de singulares e distintos, os sujeitos tomam-se como iguais e indistintos. Dessa internalização do abstrato decorrem consequências em nada abstratas: da

isonomia passa-se à *isegoria* – igualdade no uso da palavra – e à centralidade da deliberação pública, em um espiral de regramentos que cada vez mais exige investimentos em “aplicativos” práticos fundados, por sua vez, em valores e princípios abstratos. Vida que segue, confusa e produtiva. Abstração, isonomia, deliberação. Deliberamos *por não sabermos*; por não dispormos de respostas verdadeiras; só o que ignoramos exige deliberação. Não estará sob nosso juízo, por certo, a composição das figuras geométricas, cuja lógica se abate sobre nós por meio de atos demonstrativos, nunca deliberativos. Mas a forma e os propósitos da cidade não dispensam o recurso da deliberação sobre temas incertos.

A bem da verdade, a filosofia não exige tão somente a democracia como sua condição de possibilidade. Com efeito, em cenários de democracia puramente majoritária, movidas pela expressão de uma “tirania da maioria”, a prática da filosofia é perigosa, além de vantajosa para ressentidos e eventuais comerciantes de cicuta. Uma sociedade aristocrática, por certo, pode reunir condições mais seguras para que a filosofia floresça, tal como ilustra tanto o quadro da filosofia moderna, quanto a extração social de muitos de seus praticantes. Isto, a despeito da censura ali sempre presente, que foi incapaz de impedir a proliferação de copiosa literatura e filosofia clandestina, da qual resulta parte não desprezível de nosso espírito crítico.

O quadro mais propício para o exercício não tutelado da filosofia parece ser o composto por sistemas políticos nos quais ocorreu uma combinação entre democracia eleitoral e liberalismo político e cultural, nos quais a expressão de maiorias encontra limites em um conjunto de direitos subjetivos e contra majoritários, entre os quais o da liberdade de pensamento e de expressão, e em leis e regras que lhes conferem materialidade. Nos termos de John Stuart Mill, no século XIX, em tal regime a legitimidade dos governos decorreria não apenas da expressão da maioria, mas, em grande medida, pela obrigação constitucional da proteção das minorias.⁴

Mas, mesmo em tais quadros semi-idílicos, não se dirá que a filosofia é *condição necessária* para o exercício do governo

4 É sempre recomendável a consulta ao grande clássico de John Stuart Mill, *On Liberty*.

democrático. O quadro parece-me ser outro: se um ambiente de liberdades ampliadas é, sem dúvida, propício para a invenção cultural e intelectual, a força da reflexão filosófica não se dá pela sustentação direta de uma forma específica de exercício do poder político, mesmo que este seja, em alguma medida, democrático. A relação é de outra natureza. Não direi, de modo forte, que a democracia exige a filosofia como sua condição de possibilidade. Direi tão somente que ela é um recurso inestimável para a reflexividade, para o exercício do pensamento e do juízo crítico e, sobretudo, para a configuração de uma *reserva de abstração*.

Michael Walzer (1977), um dos mais importantes filósofos políticos norte-americanos contemporâneos, concluiu seu belo livro *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship* (WALZER, 1975, p. 205), com a seguinte afirmativa: “o que seria da política democrática sem seus críticos independentes?”. A ideia de “crítica independente” não deve ser tomada em sentido meramente tópico, como marcadora de distância e de objeção diante de elementos pontuais da vida política, tais como uma lei, um decreto, um discurso ou uma determinada ação. Trata-se, a meu juízo, da constituição de uma *reserva de abstração* na qual, além da invenção de conteúdos específicos, a própria experiência da reflexividade faz-se relevante, como fertilizadora dos repertórios imaginativos. Claro está que a filosofia não possui o monopólio de “alimentação” de tal esfera abstrata: outras linguagens e tradições possuem formas e circuitos próprios de fertilização do imaginário, como são os casos notórios das artes e da literatura. No entanto, a tradição da filosofia – em seus diversos campos – mantém relação especial no que diz respeito à configuração das formas de vida dos humanos. Em grande medida, os marcadores mais gerais da sociabilidade moderna foram afetados de modo direto por decantações de concepções de mundo geradas no ambiente do conflito das filosofias. A despeito de suas dissonâncias, daquele conflito, inúmeros utensílios abstratos foram introduzidos na linguagem que empregamos para falar das coisas. Assim, e para dar um de muitos exemplos possíveis, Rousseau – em seu magnífico *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1755 –, para melhor entender o fenômeno da diferença real entre os

humanos, lançou mão da ideia abstrata de igualdade, que ele mesmo afirmou ser historicamente inexistente. Mas isso não vem ao caso: o que importa é que a inteligibilidade da matéria dura do mundo – o “brutto potere”, do poeta italiano Giacomo Leopardi (1798-1837) – parece exigir a operação alucinada de recursos abstratos.

A posição ocupada pela filosofia na constituição dessa reserva de abstração está longe de ser consolidada. Não se trata de um mundo distinto do da experiência, no qual subsistem intocadas formas conceituais à disposição de nossas inumeráveis necessidades de socorro. A reserva que menciono, ainda que dotada de dinâmicas inerciais, resulta, em dilatada medida, da ação e do esforço de seus praticantes. A filosofia pertence ao campo mais amplo da cultura, sem que a ela possa ser reduzida como um de seus efeitos. Não falo de causalidade, mas de *inerência*: a filosofia – tal como a literatura – não reflete a realidade; ela a afeta. As formas e os efeitos dessa afetação, assim como sua força e intensidade, dependerão da capacidade e do empenho dos praticantes da filosofia em pôr sob sua inspeção os dilemas constitutivos daquilo que David Hume designou como “*the common affairs of life*”.

Em uma chave inconclusiva: o alcance dos efeitos filosóficos sobre a constituição e o enriquecimento de uma cultura democrática dependem, a meu juízo, da presença de uma disposição filosófica de lidar com os temas da vida comum e de, ao fazê-lo, enriquecer a *reserva cultural da abstração*. A relação entre democracia e filosofia depende, pois, da consistência e do empenho de uma *política filosófica*, ou de uma *política para a filosofia*.

Referências

ARISTÓTELES. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

DALE, G. *A Life on the Left*. Nova York: Columbia University Press, 2018.

HERÓDOTO. *The Histories: A New and Literal Version*. Tradução Henry Cary. Londres: Henry G. Bohn, 1849.

LESSA, R. Da corrupção, do despotismo e de algumas incertezas: uma perspectiva cética. In: LESSA, R. (org.). *Agonia, aposta e ceticismo*: ensaios de filosofia política. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MILL, J. S. *On Liberty*. Nova York: W. W. Norton & Company, 1975.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

POLANYI, K. *A grande transformação*: origens do nosso tempo. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PORCHAT, O. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Unesp, 2007.

SMITH, P. J. *Uma visão cética do mundo*: Porchat e a filosofia. São Paulo: Unesp, 2017.

WALZER, M. *Das obrigações políticas*: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WOLIN, S. *Politics and vision*: continuity and innovation in western political thought. Boston: Little Brown, 1960.

O PROJETO DE SÓCRATES

Hannah Arendt sobre a relevância política da filosofia

Adriano Correia

A relação entre filosofia e política preocupou Hannah Arendt desde muito cedo, do mesmo modo como também a ocupou da investigação sobre como tratar filosoficamente a política com o fim da maneira tradicional de se relacionar destes dois domínios. A sua hipótese inicial no estudo desta relação, e que, em seus escritos posteriores a *Origens do totalitarismo*, foi amplamente trabalhada, era a de que a postura de Platão frente à *pólis*, marcada pela condenação de Sócrates, foi decisiva para a definição da ocupação filosófica com a política, segundo o intento fundamental de “pôr ordem em um hospício”. (ARENDR, 1993a, p. 74; PASCAL, 2001, § 331) Quando o filósofo quer descobrir quais são as causas das coisas e atinge o clímax de sua vida na contemplação das formas numa paisagem sem coisas ou homens, vê-se diante da condição de não poder permanecer neste mundo de essências eternas, visto ser um mortal, e de, ao mesmo tempo, tendo que retornar à caverna que é sua morada terrena, perder todo o senso de orientação na escuridão deste lugar ao qual está natural e estruturalmente vinculado. Disto, se pode compreender o juízo dos cidadãos da *pólis* em relação aos filósofos: eles não sabem o que é bom para si mesmos e são

alienados das coisas dos homens; perderam o seu senso comum, não sabem lidar com a pluralidade.

O filósofo opõe ao *pathos* tipicamente político da formação de opinião sobre algo (*doxadzein*) o *pathos* tipicamente filosófico do espanto mudo diante daquilo que é como é (*thaumadzein*) opõe à *doxa* a verdade (que estaria para além das palavras). O filósofo entra em conflito com o domínio da política não apenas por ser um “inútil”, mas também por sua experiência última ser a mudez, e como esta experiência dá origem apenas a questões irrespondíveis, ele é o único que não sabe nada, que não tem uma *doxa*, que não tem mais o sentido que o ajusta a um mundo comum, no qual, desse modo, não se sente em casa. Assim, em vista deste conflito, tenderam os filósofos a querer prolongar indefinidamente o espanto, começo e fim da filosofia, e buscaram convertê-lo, não apenas no caso de Platão, em um modo de vida (*bios theorétikos*). Assim, explicita Arendt (1993a, p. 114), emudecem mesmo aquele estar-só que se segue ao espanto, caracterizado pelo diálogo sem som do pensamento no viver junto a si mesmo, indispensável na formação de opiniões e no viver junto a outros; ao diluir a identidade entre fala e pensamento e, por conseguinte, ao generalizar a singularidade daquele que se entrega ao puro pensamento, “o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana”.

A ocupação do filósofo com a *pólis*, e o que o teria feito sempre preferir o governo dos poucos, era definida de tal modo pela preocupação com os constrangimentos da necessidade natural de viver em comum que, segundo Hannah Arendt, teria fundado suas concepções de política mais no interesse por controlar os desvarios da pluralidade do que por algo propriamente político, como a ação. Desde então, os filósofos teriam concebido filosofias políticas que, antes de tudo, buscavam livrar a linguagem do embate público das opiniões e a vida em geral da publicidade deste espaço de discussão. Platão, com efeito, julgava que quem possuía *nous* e, portanto, sabia da impotência das palavras, não deveria se atrever a converter o pensamento em linguagem. Hannah Arendt (2016, p. 361) sustenta que tanto Platão quanto Aristóteles viam, no processo dialógico do pensar, “um modo de preparar a alma e levar a

mente a uma visão da verdade para além do pensamento e do discurso – uma verdade que é *arrhēton*, incapaz de ser comunicada através de palavras, como disse Platão ou uma verdade para além do discurso, como em Aristóteles”.

A tradição do pensamento político Ocidental, a filosofia política, está, na compreensão de Hannah Arendt, implicada nessa relação do filósofo com a política: o abandono do mundo comum em que ela se dá e o retorno na tentativa de impor seus padrões aos negócios humanos. Para ela, este início determinaria todo o caráter da tradição do nosso pensamento político, tradição que alcançaria o seu fim somente com Karl Marx, com sua declaração de que a filosofia e sua verdade estão localizadas no interior dos assuntos dos homens e de seu mundo comum e só pode se realizar neste domínio. (ARENDR, 1992, p. 43-44) Para ela, de qualquer modo, para além desta preocupação com a realização, o que importa é que uma reflexão sobre a política não pode passar à margem da pluralidade humana, da grandeza e miséria dos assuntos humanos.

Esta busca do filósofo por se lançar para fora da esfera dos assuntos humanos pode ser parcialmente explicada pelo próprio caráter da atividade do pensamento. O conflito entre o filósofo e a *pólis* tem a ver, não obstante, não apenas com os traços peculiares do pensamento, com onde estamos quando pensamos, mas também, para Hannah Arendt, com as implicações da condenação de Sócrates e uma espécie de falência do seu projeto de tornar a filosofia relevante para a *pólis* – que tomava em consideração não apenas a sua constatação de que aquele que age e aquele que pensa pode ser uma mesma pessoa, mas também o seu pressuposto de que uma vida sem reflexão não vale a pena ser vivida. Com a invenção do *bios theorétikos*, Platão parece assumir não apenas a incompatibilidade entre pensar e agir, mas também o quanto o caráter do ator exigido pela *pólis* era incompatível com o acesso à verdade. O filósofo sabia do conflito entre as experiências políticas fundamentais e as experiências filosóficas fundamentais, e a saída que encontrou – tem-se aqui em vista novamente Platão – foi generalizar o *thaumadzein* que é o início da filosofia, “tentou transformar em modo de vida (*bios theorétikos*) o que só pode ser um momento

fugaz”. (ARENDRT, 1993a, p. 113) Ainda quando deforma a filosofia para fins políticos e considera a possibilidade de se envolver no campo dos assuntos humanos, o interesse do filósofo é fazer perdurar este momento indefinidamente – quando lida com a política intenta apenas fazer com que as já flagrantes contradições entre o *bios theórétikos* e o *bios politikos* representem um risco à sua própria existência no mundo ao qual, independentemente da sua vontade, tem que indefinidamente retornar. Desse modo, o conflito do filósofo com a *pólis* não pode ser identificado sem mais ao conflito fundamental entre pensar e agir.

Para Hannah Arendt (1995, p. 55), as atividades espirituais básicas, o pensar, o querer e o julgar, embora sejam autônomas, por obedecer às leis inerentes à própria atividade, dependem “de uma certa quietude das paixões que movem a alma, daquela ‘tranqüilidade desapaixoadada’ (*leidenschaftslose Stille*)” que Hegel atribuiu à ‘cognição meramente pensante’”. Esta dependência da quietude condiciona aquele que se dedica a pensar a se retirar do mundo das aparências, do mundo como é dado aos sentidos. Para Hannah Arendt (1995, p. 59-60), “uma vez que as atividades do espírito, por definição não-arentes, ocorrem em um mundo de aparências e em um ser que participa dessas aparências através de seus órgãos sensoriais receptivos, bem como através de sua própria capacidade e de sua necessidade de *aparecer* aos outros, eles só podem existir por meio de uma retirada deliberada da esfera das aparências”. Esta retirada é uma condição para pensar, por exemplo, mas o próprio pensar, como atividade autônoma do espírito, nunca propriamente aparece no mundo das aparências, embora se manifestem para o ego pensante: “a única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente”. (ARENDRT, 1995, p. 57) O que se passa na vida do espírito não se manifesta diretamente no mundo tal como é dado aos sentidos, a não ser pelas implicações que a reflexividade característica destas atividades gera na vida do espírito – da qual dependem não apenas o modo como conduzimos nossas vidas, mas também os nossos critérios para o juízo e os princípios para a ação

– e pelo ímpeto de falar que acomete aqueles que pensam, de manifestar através do discurso aquilo que, de outra forma, permaneceria oculto. Embora o pensar não careça de uma audiência – como o aparecer, que necessita de espectadores –, porque pode se dar em um diálogo sem som, é a própria razão que “quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha que se privar” (ARENDDT, 1995, p. 77), não apenas porque os homens existem no plural, mas porque ela tem que dar conta da compreensão do que se passa, rompendo com a alienação do mundo, entrando em acordo com ele através da reconciliação resultante da apropriação do mundo pela linguagem. Para Hannah Arendt (1995, p. 77, grifo da autora), é a própria afinidade entre linguagem e pensamento que impulsiona aqueles que pensam a trazer o pensamento ao mundo pela linguagem: “uma vez que palavras – portadoras de significados – e pensamentos assemelham-se, *seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*”.

As atividades da vida do espírito, embora invisíveis, não apenas são pura atividade como também têm significativas implicações para o mundo – em última instância, habitado por homens que pensam, querem e julgam (e que também falam entre si). Não obstante, esta invisibilidade ou ocultamento não implica passividade: distintamente da alma, onde surgem nossas paixões e onde apenas sofremos (*pathein*) as influências do mundo exterior, “a vida do espírito é pura atividade”. (ARENDDT, 1995, p. 57) Tanto o pensar quanto o querer e o julgar implicam uma retirada do mundo *tal como é dado aos sentidos* – “*todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*” (ARENDDT, 1995, p. 60, grifo da autora) – mas apenas o pensar, diz Hannah Arendt, tende a um afastamento completo do mundo, na medida em que sempre procura generalizar, abstrair de qualquer situação particular em nome da busca do significado, da necessidade de compreender. Não obstante, deve-se notar que mesmo esta tendência a generalizar não representa uma negação do mundo: de um lado, o pensar, embora não mova a vontade ou forneça regras gerais para o juízo, prepara os particulares, *de-sensorializando-os* de modo que possam ser significativos para a vida do espírito e estar

à mão tanto para o querer quanto para o julgar; de outro, o pensar, embora propedêutico para as outras atividades, não é a única nem a máxima atividade da vida do espírito.

O conflito entre filosofia e política, entre o modo de vida do filósofo e o daquele que se ocupa com a ação e o mundo, pode ser compreendido a partir de experiências e características genuínas da atividade de pensar, mas não é uma derivação imediata desta atividade. Nesse sentido, cabe lembrar que a quietude do pensamento é distinta da passividade da contemplação.

‘Tome a cor dos mortos’ – deve ser assim que o alheamento do filósofo e o estilo de vida do *profissional* que devota toda a sua vida ao pensamento, *monopolizando e elevando a um nível absoluto o que é apenas uma dentre muitas faculdades humanas*, aparece para o senso comum dos homens, já que normalmente nos movemos em um mundo em que a mais radical de experiência do desaparecer é morte, em que se retirar da aparência é morrer. (ARENDDT, 1995, p. 63, grifo da autora)

Hannah Arendt (1995, p. 58) lembra que a recorrente analogia entre filosofia e morte está diretamente ligada à necessária retirada inerente a todo “parar para pensar”, mas está mais profundamente vinculada à absolutização da atividade do pensamento pelo filósofo, que o distancia do mundo dos vivos – ela lembra que a expressão romana para o estar vivo era *inter homines esse*.¹ O distanciamento do mundo é, como já dissemos, uma necessidade imposta pela atividade do pensamento na sua busca por transcender o mundo para melhor compreender, e este afastamento, a retirada da companhia dos outros, essa espécie de desaparecimento do mundo, é como uma alegoria da própria morte. Mas, entre este desaparecimento do mundo e a preferência do filósofo pela morte, há um salto que só pode ser explicado por isto que Hannah Arendt

1 Examinando estas questões no seminário Political Philosophy or Philosophy and Politics de 1960, na Universidade de Columbia, ela afirma o seguinte: “Filosofar significa deixar a companhia dos homens”. (ARENDDT, 2001, p. 024810, tradução nossa) Sobre Aquiles e a atitude em relação à morte, cf. Arendt (2001, p. 024804).

chamou de monopolização e absolutização da atividade do pensamento. Também Aquiles, o modelo da coragem entre os gregos, partiu conscientemente em direção à morte, mas visando adquirir fama imortal e não por desejar a morte mesma.

É inerente ao pensamento ser “fora de ordem”, na expressão heideggeriana citada por ela várias vezes, “não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações habituais”. (ARENDT, 1995, p. 66) O pensamento distancia o que está próximo e aproxima o que está distante, ao mesmo tempo em que retira aquele que pensa do convívio sensorial com as coisas do mundo e o conduz a uma “terra imaginária, a terra dos invisíveis” (ARENDT, 1995, p. 67), onde, de fato, não estou nem no mundo nem em companhia de outras pessoas, mas faço companhia a mim mesmo enquanto lido com imagens invisíveis. Para o filósofo, enquanto “*profissional* que devota toda a sua vida ao pensamento” (ARENDT, 1995, p. 63, grifo da autora), o que a multidão compreende como sendo morte aparece a ele como a forma mais livre de vida, desprendida de toda necessidade ou utilidade. O mundo cotidiano dos afazeres e da luta pela subsistência é que seria de fato a morte – e isto inclui não apenas o mundo do trabalho e da fabricação, nos termos de Hannah Arendt, mas também o próprio domínio da ação e da corporeidade: “tanto a hostilidade do filósofo com relação à política, ‘os pequenos assuntos humanos’ (*República*, 500c), quanto sua hostilidade diante do corpo têm pouco a ver com convicções e crenças pessoais. Elas são inerentes à própria experiência”. (ARENDT, 1995, p. 66)

Tendo em mente o julgamento de Sócrates, Platão sustenta que o flagrante conflito entre o modo de vida do filósofo e o *senso comum* se deveria à hostilidade nutrida pela multidão em relação aos poucos e à sua verdade, desconsiderando que embora a multidão não considerasse a atividade filosófica necessariamente inofensiva, nunca se importou efetivamente com ela – e quando o fez tinha em conta mais propriamente a inutilidade da atividade filosófica e a cegueira que acomete o filósofo em relação ao mundo e o faz sempre parecer ridículo aos olhos de todos. A escolha dos

filósofos por lidar com coisas divinas e a conseqüente inabilidade no trato com as coisas humanas é uma escolha livre e não um resultado da hostilidade da multidão: o filósofo deixa o mundo não por ser expulso dele, mas por escolher a solidão. Hannah Arendt faz questão de ressaltar que se há um conflito entre pensamento e senso comum, este conflito não se deve a uma hostilidade dos que não dedicam sua vida ao pensamento, mas a algo que se passa no interior daquele que se dedica à atividade do pensamento.

O ‘verdadeiro filósofo’, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O primeiro, é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e ‘se interpõe em nosso caminho a cada passo [...], e que provoca confusão, gera problemas e pânico’ (*Fédon*, 66). O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos acessíveis nem serão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais. (ARENDR, 1995, p. 65)

Com efeito, o que salta à vista não é a hostilidade da multidão para com os poucos que se dedicam à filosofia (muitos/poucos: tema preferido da aristocracia grega contra o regime democrático), mas a aberta desconsideração dos assuntos humanos por parte dos filósofos. Assim, diz Hannah Arendt (1995, p. 64), “o riso, e não a hostilidade, é a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo de que ele se ocupa”. As críticas ácidas de Aristófanes contra os filósofos, principalmente através da figura de Sócrates, buscavam não apenas realçar o quanto os seus “ensinamentos” estavam em flagrante contradição com a formação aristocrática, mas também indicar o quanto os seus “seguidores” se mostravam inaptos para lidar com o mundo. Mas o riso da moça trácia não é como as críticas de Aristófanes: ele tem uma autêntica ingenuidade, diz Hannah Arendt, e se Platão levou a história tão a sério foi justamente por saber que, de fato, aqueles que Hannah Arendt chama reiteradamente de profissionais do pensamento sempre parecem tolos – na medida em que estão ao mesmo

tempo presentes no mundo e ausentes dele – e estão continuamente expostos ao riso da multidão e ao ridículo que há em todo riso. E mesmo na alegoria da caverna, no livro VII de *A república*, volta ele a este tema quando Sócrates diz o seguinte a Gláucon, seu interlocutor no diálogo:

Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes... Mas quem fosse inteligente lembrar-se-ia de que as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz. Se compreendesse que o mesmo se passa com a alma, quando visse alguma perturbada e incapaz de ver, não riria sem razão, mas reparava se ela não estaria antes ofuscada por falta de hábito, por vir de uma vida mais luminosa, ou se, por vir de uma maior ignorância a uma luz mais brilhante, não estaria deslumbrada por reflexos demasiadamente refulgentes; à primeira, deveria felicitar pelas suas condições e pelo seu gênero de vida; da segunda, ter compaixão e, se quisesse trocar dela, seria menos risível essa zombaria do que se se aplicasse àquela que descia do mundo luminoso. (PLATÃO, 2001, p. 517d-518b) ²

Embora Platão pudesse acreditar que fosse possível uma educação do olhar para que se habituasse a aceder ao brilho das ideias, o fato puro e simples de que o homem não pertence a este mundo de essências eternas faz notar que o filósofo está sempre suscetível a estas duas variedades de ofuscamento da visão – e, jogando com a metáfora, por mais que possa buscar permanecer progressivamente o maior tempo possível na contemplação do sol, ele vai sendo exposto também, por questões meramente fisiológicas, a uma progressiva cegueira. Certamente, foi por ter isto em consideração que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, fez questão de ressaltar aos seus estudantes que os filósofos não podem ser governantes,

2 Cf. PLATÃO, 2001, p. 517a.

que em certo sentido a *pólis* tinha razão: os filósofos são inúteis – embora ele julgasse essa inutilidade positivamente, uma vez que considerava ser a atividade filosófica a única forma de satisfação sem a necessidade dos outros. Nesse sentido, a filosofia produz felicidade, e embora a filosofia prática não gere necessariamente feitos justos, torna os homens bons, na medida em que eles se tornariam homens justos e adquiririam a habilidade de julgar corretamente, embora a realização de feitos justos não dependa de homens justos. (ARENDDT, 2001, p. 024416)³ Desse modo, a filosofia e a sua aplicação ao domínio dos assuntos humanos seriam boas por si mesmas, ainda que “inúteis”, no sentido de não serem meios para um fim. Kant (1989) se pronunciou a respeito:

Não é de se esperar que reis filosofem ou filósofos tornem-se reis, mas também não é de se desejar, porque a posse do poder inevitavelmente corrompe o livre julgamento da razão. Porém que reis ou povos soberanos (que governam a si mesmos segundo leis de igualdade) mínguem ou emudeçam a classe dos filósofos, mas deixem falar publicamente, é a ambos indispensável para iluminar sua ocupação, porque essa classe é incapaz, segundo sua natureza, de ajuntamentos e alianças de clubes, insuspeitos de uma *propaganda* por meio do boato. (p. 57, grifo da autora)

Platão evita a consideração de que a filosofia é inútil. Para ele, longe de os filósofos serem inúteis, são os únicos que podem salvar a *pólis*, pois são os únicos mortais a terem acesso ao que é eterno, às ideias e à ordem invisível do *kosmos*. Quando se diz a Sócrates, em *A República*, a acusação de que o filósofo levanta perguntas sem respostas e se torna um excêntrico e inútil para a cidade, ele responde com uma metáfora curiosa: um navio em que cada um tem uma deficiência no conhecimento da tarefa que lhe cabe e onde cada um busca, não obstante, assumir o comando, em referência explícita à democracia e ao suposto caos que sempre a envolve. (PLATÃO, 2001) Nesse sentido, diz Sócrates no livro, nada mais natural que o

3 Cf. ARISTÓTELES, 2012, 1145a25ss.

fato de os filósofos não serem honrados nas cidades. Sendo os verdadeiros pilotos, é por deficiência da multidão que não são chamados a governar.

Apenas o filósofo tem acesso ao padrão perene a partir do qual se pode julgar e ordenar o domínio dos assuntos humanos. Distintamente de Sólon, que tentava pensar a “medida invisível” de todas as coisas, e de Sócrates, que pretendia “revelar a *doxa* em sua própria verdade”, Platão pensa que somente as verdades eternas que se manifestam à contemplação do filósofo podem fornecer uma medida legítima para o campo dos assuntos humanos. Com efeito, diz Platão (2001, p. 490a-b),

aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si [...]; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar seu sofrimento; antes disso, não!

É como se o verdadeiro piloto não se interessasse de fato pelo navio. Assim, como lembra Hannah Arendt (2001, p. 024426),

de acordo com Platão e Aristóteles, existem dois tipos de coisas: aquelas que não podem ser de um modo diferente do que são e aquelas que são em virtude da necessidade. A verdade, falando estritamente, só é possível com respeito a estas coisas. As coisas dos homens, *ta ton anthropon pragmata*, pelo contrário, são tais que poderiam sempre ser também de um modo diferente do que realmente são. (*physei-nomo*) E o objeto do espanto afirmativo só pode ser coisas que sempre são como são por necessidade. Daí que pensar sobre os assuntos humanos só pode ser um pensamento de segunda ordem. Esta é a verdade da consideração de Pascal.

Ao menos em quatro momentos diferentes, Hannah Arendt cita uma “observação brilhantemente impertinente” de Pascal sobre a relação entre a filosofia e a política.

Só conseguimos imaginar Platão e Aristóteles vestindo as grandes túnicas de acadêmicos. Eles eram pessoas de bem e, como as outras, riam com seus amigos; e quando quiseram se divertir escreveram as *Leis e a Política*. Essa parte de suas vidas foi a menos filosófica e a menos séria. [...] Se escreveram sobre política foi como que para pôr ordem em um hospício; e se deram a impressão de estar falando sobre uma grande coisa, é porque sabiam que os loucos a que falavam pensavam ser reis e imperadores. Adotaram seus princípios para tornar a loucura deles o mais inofensiva possível. (PASCAL apud ARENDT, 1995, p. 116)⁴

Para Hannah Arendt, o que prova que Pascal estaria certo não são apenas as várias recomendações de Platão e Aristóteles aos seus discípulos para não levar os assuntos humanos demasiadamente a sério, mas também o fato de que Platão pensava poder contribuir no campo dos assuntos humanos apenas por crer poder medi-los por um padrão não humano – e mesmo Aristóteles (2012, p. 1141a22-1141b1) julgou absurdo considerar a filosofia política, a filosofia aplicada aos assuntos humanos, como o mais alto tipo de conhecimento, pois, embora o homem possa ser a melhor dentre as criaturas vivas, não é o que de melhor há no universo.

Desse modo, embora Platão possa argumentar que o conflito entre a filosofia e a política se deva a uma hostilidade da multidão em relação aos poucos, fica claro que pelas exigências de retirada do mundo impostas pelo modo de vida escolhido pelo filósofo, ele abandona o mundo dos homens, o despreza e mesmo se opõe a ele por julgar que a multidão não quer nada além de se dedicar ao prazer sensorial e fartar-se como o gado (Heráclito). Como diz Hannah Arendt (1993a, p. 73), cabe notar que, “historicamente, os séculos mais ricos em filosofias políticas foram os menos propícios para o ato de filosofar; e isto de tal forma que a autoproteção, assim

4 A referência a este texto aparece também antes em “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu” (ARENDT, 1993a, p. 74) e no curso dado por Hannah Arendt em 1969 na New School for Social Research, com o título *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy*. (ARENDT, 2001, p. 024420) Aparece ainda em *Lições sobre a filosofia política de Kant*. (ARENDT, 1993b, p. 31)

como a defesa explícita dos interesses profissionais, tem mais frequentemente motivado o interesse do filósofo pela política”.⁵

Hannah Arendt (1993a, p. 107) já havia elaborado de outro modo a disposição do filósofo para com a política, dizendo que foi o conflito acima descrito entre contemplar as coisas divinas e permanecer um homem que Platão

racionalizou e generalizou, transformando em conflito entre corpo e alma [...]. Quanto mais um filósofo se torna um verdadeiro filósofo, mais ele irá separar-se de seu corpo; e como, enquanto ele está vivo, tal separação nunca pode realmente acontecer, ele tentará fazer o que todo cidadão livre de Atenas fazia para separar-se e libertar-se das necessidades da vida: governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez ao seu corpo.

A conversão da *theoria* em contemplação desvia o olhar do espectador do jogo do mundo. Na própria parábola da caverna, o que está em questão é também uma rejeição do teatro como metáfora ideal da compreensão do mundo. As narrativas que se dão neste espaço não apenas buscam lidar com as ambiguidades em que a *práxis* está inevitavelmente envolvida, mas concedem ao espectador, a princípio não dotado de nenhum dom especial, a prerrogativa de julgar, fazendo uso do que ele teria de comum com todos os outros homens, beneficiando-se apenas do fato de estar retirado da cena e da acuidade e imparcialidade adquiridas no exercício constante do juízo. A ordem das ideias à qual remete a parábola da caverna não toma em consideração nem a frágil medida do *phronēin* nem o caráter sempre impreciso dos assuntos humanos. O que se apresenta ao olhar não é mais a *práxis*, mas a “ordem onto-teológica das ideias”. O que é requerido não é mais a frágil medida

5 O próprio Platão (2001, p. 517c), em *A República*, mesmo considerando a necessidade de se contemplar a ideia do Bem para ser sensato na vida privada e pública, lembra que os mesmos que acederam àquele ponto não querem tratar dos assuntos humanos e antes se esforçam sempre “por manter a sua alma nas alturas”.

da sabedoria prática do *phronein* que tem em seu juízo a marca da ambiguidade e da pluralidade, mas a clareza noética daquele que contempla em solidão e se pretende autossuficiente.

Enquanto o teórico no sentido da *pólis*, isto é, o espectador no teatro, era o juiz das ambiguidades da *práxis* dos mortais, ambiguidades trazidas à celebração poética, o teórico no novo sentido torna a si mesmo o espectador de uma ordem transcendental, uma ordem que é destituída de ambiguidades e envolve formas que sempre foram e sempre serão. Desta considerável metamorfose da própria natureza da *theoria* e do fato de que o último de agora em diante aspira suportar a estrutura ontoteológica dos seres em sua totalidade, o que foi inicialmente saudado pela *pólis* tendo a *práxis* em mente é agora depreciado por Platão tendo a especulação em mente. (TAMINIAUX, 1997, p. 108)

Mas, como Platão pretende que então os filósofos sejam capazes de emitir juízos e ordenamentos sobre o mundo, se, além da incompatibilidade fundamental entre os modos de vida do político e do filósofo, é ele mesmo quem considera não valer a pena tentar traduzir a contemplação em logos, porque a verdade última está além das palavras? Ele sabia que, por um lado, uma vez lançada no espaço comum, submetida à *pólis*, a verdade do filósofo, reflexo do eterno, tornava-se uma opinião entre opiniões – “perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria” (ARENDDT, 1993a, p. 95);⁶ por outro lado, “quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com *thaumadzein* e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou”. (ARENDDT, 1993a, p. 112) A contemplação do filósofo, o seu modo de

6 Platão já havia afirmado que “ninguém que possua a faculdade de pensar (*nous*) e que conheça, portanto, a impotência das palavras, jamais irá arriscar-se a transformar em discurso o pensamento, e muito menos a ajustá-lo à forma tão inflexível como a das letras escritas”. (PLATÃO apud ARENDDT, 1993a, p. 152)

se avizinhar do eterno e gozar da imortalidade dos deuses não produz palavras ou algo de tangível, senão o seu estado atônito – isto explica porque, embora Hannah Arendt considerasse as “verdades metafísicas” vias privilegiadas de acesso ao que significa o pensamento, não relutou em chamá-lhes *falácias*. Mas o que ela, tomando como referência a parábola da caverna, chama de “clímax” na vida do filósofo e ao mesmo tempo o começo da tragédia – a contemplação das essências eternas e a condição de sempre ter que retornar à caverna – revela o quanto é legítimo o conflito do filósofo com a *pólis* e o quanto suas pretensões não parecem resistir a um exame mais atento das suas condições e pretensões. Quando Aristóteles diz que o filósofo não sabe o que é bom para si e é inapto a governar poderia perfeitamente estar tomando em consideração também o fato de que ele não é apenas voluntariamente alienado das coisas dos homens, mas também não se sente em casa em um mundo em que o seu modo de alcançar a *eudaimonia* não apenas é estranho, ou “fora de ordem”, mas também completamente desorientador. Como diz Hannah Arendt (1993a, p. 109), “o que acolhe sem seu pensamento contradiz o senso comum do mundo”, e por isto mesmo o filósofo se encontra em perigo, porque, por sua própria condição mortal, tem que retornar à escuridão da caverna, mas não apenas não se sente em casa aí, como também não é capaz de se orientar na escuridão da caverna.

O filósofo vê-se, então, em um duplo conflito com a *pólis*: de um lado, “como sua experiência última é a mudez, ele colocou-se fora do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, o falar”; de outro, como levanta questões irrespondíveis, julga sempre negativamente qualquer opinião, por ter sempre um déficit de verdade ou ser propriamente o seu oposto: ou seja, enquanto a multidão responde com opiniões as questões que se apresentam, “o filósofo é o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões” (ARENDR, 1993a, p. 112-113), aquele sexto sentido, diz Hannah Arendt, que não apenas temos em comum, mas que nos permite ajustarmos a um mundo comum.

A experiência última do filósofo é a mudez justamente por a filosofia ter em sua origem o espanto (*thaumadzein*), mas, mais

precisamente, porque ele prolonga este espanto e bloqueia o diálogo interno que poderia se seguir a ele. Para Hannah Arendt, quando Platão diz ser o espanto o principal *pathos* do filósofo, diz muito acerca do que nos faz pensar. O espanto diante daquilo que é como é, quando traduzido em palavras, revela, em perguntas fundamentais irrespondíveis, o vislumbre que aquele que é acometido por tal *pathos* tem da própria ignorância. Para Hannah Arendt, esta experiência do nada saber revela uma das condições básicas da existência humana na Terra, a sua manifestação enquanto ser que faz perguntas. Não obstante, o levantamento de questões irrespondíveis é ainda uma outra face da mudez, pois embora o espanto possa levar a pensar em palavras, no diálogo que pode ser conduzido no *estar-só* junto a si mesmo que se segue à solidão muda, nunca diz respeito a qualquer coisa em particular e nunca tem propriamente respostas – nem às questões irrespondíveis que levanta, nem às demandas de orientação colocadas pelo inescapável estar junto aos outros. O filósofo, diz Hannah Arendt (1993a, p. 113), “por demais cômico, pelo julgamento de Sócrates, da incompatibilidade inerente das experiências filosóficas fundamentais com as experiências políticas, generalizou o choque inicial e iniciador de *thaumadzein*”. É esta generalização que não apenas afasta o filósofo do mundo comum, em que a fala é a mais alta capacidade humana, mas também o distingue dos espectadores que observavam desinteressadamente o campo dos assuntos humanos no sentido de melhor julgar o que se passava.

Como o filósofo busca prolongar indefinidamente a experiência muda do espanto e convertê-la em modo de vida, em oposição ao modo de vida da *pólis*, ele não chega propriamente nem ao diálogo do dois-em-um, parte do viver junto aos outros, do estar junto a si mesmo, onde se formam as opiniões: “nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana”. (ARENDDT, 1993a, p. 113-114) Não obstante, a tentativa de Platão de “deformar a filosofia para fins políticos”, seguindo a seu modo a tentativa socrática de tornar a filosofia relevante para a vida

comum, nunca deixou de revelar como de segunda ordem a preocupação com o campo dos assuntos humanos. Para Hannah Arendt, isto se dá desse modo porque ele passou ao largo da pluralidade do homem. Com efeito, como ela escreveu certa vez a Jaspers, a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político, justamente por falar do homem sempre enquanto indivíduo e “lidar com o fato da pluralidade tangencialmente”. (ARENDR; JASPERS, 1993, p. 166) Assim, sua ocupação com o campo dos assuntos humanos foi sempre a tentativa de aplicar neste domínio padrões filosóficos absolutos. Para dizer novamente como Arendt: no que diz respeito à tradição do pensamento político Ocidental, Pascal tinha razão.

A questão principal na relação entre os filósofos e a política pode ser em parte explicada, como já dissemos, pela retirada do mundo inerente à atividade do pensamento. Este bloqueio do acesso ao mundo tal como é dado aos sentidos é indispensável, pensa Hannah Arendt, à dessensorialização operada pelo pensamento naquilo que nos é dado pelos sentidos, transformação fundamental à compreensão do mundo e à orientação nele, na medida em que estabelece generalizações essenciais à compreensão preliminar de tudo que se apresentará doravante no retorno ao domínio comum. O que ocorre com os filósofos, na sua tentativa de fazer perdurar o *thaumadzein*, o espanto mudo diante daquilo que é como é, que seria o início da filosofia, é um estranhamento em relação ao mundo tal como ele se dá a perceber a todos: ele não é apenas um estranho para o mundo, mas o próprio mundo é estranho a ele. A hostilidade dos pensadores profissionais para com o domínio público, o mundo comum, tem mais a ver com a decisão de prolongar o espanto mudo que desencadeia o pensar do que com o caráter específico da atividade do pensamento. O espanto, que não é propriamente o pensamento tal como compreendido por Arendt, não é capaz de reconciliar pensamento e realidade, algo que somente o diálogo que se dá no estar junto a si mesmo pode realizar.

O que falta aos pensadores profissionais é uma capacidade para lidar com os particulares em sua própria dignidade – e o mundo é constituído de particulares, uma vez que as generalizações são

resultantes da busca do significado por parte daquele que se dedica a tentar compreender. Os pensadores profissionais não sabem julgar: “o juízo lida com particulares, e quando o ego pensante que se move entre generalidades emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo ‘dom’ para lidar com elas”. (ARENDRT, 1995, p. 162)

Hannah Arendt volta Platão contra si mesmo com o seu Sócrates modelar. Ela parece crer que, por trás de toda a filosofia platônica, subjazem experiências genuínas do ego pensante, só que filtradas pelas considerações do evento fundamental à relação entre filosofia e política: o julgamento e condenação de Sócrates. Assim, ela não busca reverter o platonismo, mas fazê-lo retornar, por assim dizer, ao seu momento inicial de espanto para poder derivar daí todo o projeto de uma relevância política do pensamento na experiência fundamental da pluralidade inerente ao ego pensante. O equívoco dos profissionais do pensamento é a tentativa de prolongar indefinidamente esse espanto mudo diante do que é como é, negligenciando, diz Arendt, que o espanto deflagra a atividade do pensamento, mas não é idêntico a ela. O pensar sempre supõe o diálogo que estabelecimento consigo mesmo. Essa consideração da atividade do pensamento como essencialmente plural, vinculada à experiência comum e à linguagem, é o pano de fundo fundamental para se tomar o político seriamente em consideração, não afetando a sua dignidade enquanto domínio autônomo da existência.

Sócrates acreditava que uma vida sem reflexão não merece ser vivida, não é digna de um ser humano (PLATÃO, 1997, p. 38a5-6), e foi em nome desta consideração que buscava despertar todos para o pensamento e a investigação, fazer com que dessem à luz seus próprios pensamentos e fragilidades, dissipando neles os equívocos que os faziam supor que sabiam algo. Esta perplexidade que há naquele que considera tanto o pensar quanto o agir tem o impulso de comunicar-se aos outros. Se não ensinava a todos o bem, podia ajudá-los a se livrar do que neles havia de mau; e se não corrompia, tampouco os tornava melhores. Sócrates provocou, por assim dizer, para a paralisia da perplexidade. Isto redundava, todavia, num efeito corrosivo sobre todos os “pensamentos-palavra” (conceitos, frases,

definições, doutrinas), todos os critérios e padrões estabelecidos que representam os sinais pelos quais os homens se orientam na vida ordinária na definição acerca do que devem buscar ou evitar. Sócrates seria o símbolo de uma preocupação, na atividade do pensar, mais com o exame do que com os resultados, algo análogo ao pensar crítico que Hannah Arendt examina no pensamento de Kant. O que Sócrates teria feito foi justamente “tornar *público*, no discurso, o processo do pensamento” (ARENDR, 1993b, p. 50, grifo da autora), como pura atuação, pura atividade. E seria como pura atividade que ele teria descoberto

a única regra que governa os rumos do pensamento – a regra da consistência (como Kant a chamaria na *Crítica da faculdade de julgar* – § 40), ou, como mais tarde a chamamos, o axioma da não-contradição. Este axioma, que para Sócrates era tanto ‘lógico’ [...] quanto ético [...], tornou-se, com Aristóteles, o primeiro princípio do pensamento, mas apenas do pensamento. Com Kant, entretanto, ele voltou a ser novamente parte da ética, pois a totalidade do seu ensinamento moral repousa, de fato, sobre ele; em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente, é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento – Não se contradiga (não a seu eu, mas a seu ego pensante). (ARENDR, 1993b, p. 50)

Sócrates, que se preocupava com a relevância mundana do pensamento, compreendia a atividade de pensar segundo a metáfora do vento que, conquanto invisível, manifesta sua presença – no caso do pensar, não apenas por compor significados, mas também por corroê-los. Assim, indica Hannah Arendt, a paralisia que atinge aquele que se dedica a esta atividade não se restringe ao “parar para pensar” que lhe é inerente, mas também no efeito atordoante deste movimento de diluição e reexame – aquilo que conhecemos como niilismo, diz ela, “pode ser visto como um perigo sempre presente para o pensamento”. (ARENDR, 1995, p. 133) Este perigo, para o senso comum, se manifesta no fato de

que tudo o que é significativo se dissolve quando se tenta aplicá-lo à vida ordinária. Todavia, embora o pensamento seja perigoso para todos os credos, Hannah Arendt sustenta que a ausência de pensamento representa dano maior no domínio político e moral, na medida em que permite que as pessoas se acostumem ao procedimento aparentemente simples de subsumir particulares sob regras gerais, como representado no exame kantiano do juízo determinante, assentadas num inquestionado conjunto de valores – estas pessoas, pensa Hannah Arendt (1993a), são as mais dóceis e obedientes para com qualquer código que forneça uma articulação que permita o encadeamento “coerente” dos eventos. Desse modo, “*acostumam-se a jamais decidir por si próprios*” (ARENDR, 1993a, p. 159, grifo nosso) – e o pensar que ela busca conceitualizar significa, na prática, que sempre temos que tomar novas decisões, no mundo comum, toda vez que se apresenta alguma dificuldade. Esta é a principal razão da recusa arendtiana da introdução do conceito de obediência no domínio da filosofia moral: o problema com o imperativo categórico kantiano não está na sua universalização máxima, mas na compreensão de que ele consiste em uma lei interna que devo obedecer.

Para Hannah Arendt, pelo próprio caráter cáustico da atividade do pensar em relação a seus “resultados”, se há algo no pensamento capaz de evitar o mal, só pode ser alguma propriedade inerente à própria atividade. Para compreender em que condições isto seria possível, ela se volta novamente para Sócrates, em duas raras ocasiões, no *Górgias*,⁷ em que ele pronuncia duas sentenças afirmativas: “é melhor sofrer o mal do que cometer” e “eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse um ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo”. (ARENDR, 1995, p. 136) À primeira afirmação, Cálicles, o interlocutor no diálogo, replica afirmando que a posição de Sócrates não é digna de um homem livre, que deve ser capaz de socorrer a si mesmo. Para Hannah Arendt, a contraposição

7 Cf. Platão, 1997, p. 474b, p. 483a,b, p. 482c.

se dá porque enquanto Sócrates fala como um homem devotado principalmente ao pensamento, Cálicles fala na qualidade de cidadão, para quem o mal é sempre uma injúria contra a comunidade. No que se refere à segunda afirmação, Hannah Arendt chama a atenção para a expressão de Sócrates “sendo um”. O que interessa a ela é o fato de que, se permaneço em minha unicidade, não posso entrar em desacordo comigo mesmo; por outro lado, este desacordo só pode se instaurar por meio do pensar. A experiência do pensamento retira aquele que pensa da unicidade que se instaura quando está ele junto a outras pessoas, quando ele é exatamente tal como aparece, e o coloca em um *estar-só* que nunca é uma completa solidão, mas o fazer companhia a si mesmo: “estar em solidão significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia”. (ARENDR, 2016, p. 93) Aqui importa ressaltar que se é possível não se fazer companhia a si mesmo, não pensando, não é possível desvincular-se do aparecer – que equivale a aparecer aos outros. O pensamento não me retira do mundo, mas instaura em mim a diferença dimanada da consciência do existir em meio a uma pluralidade de coisas e seres – sei o que sou na medida em que considero não somente o que julgo ser eu mesmo, mas também a alteridade, o modo como apareço e reconheço que sou distinto dos outros seres. Contrariando a intuição fundamental do *bios theorétikos*, ela sustenta que vivencio minha forma mais autêntica de existência quando estou entre meus pares, diante dos outros espectadores.

Para Hannah Arendt, Jaspers teria sido “o primeiro e o único filósofo que alguma vez protestou contra a solidão, a quem a solidão pareceu ‘perniciosa’ e que se atreveu a questionar ‘todos os pensamentos, todas as experiências, todos os conteúdos’ exclusivamente deste ponto de vista: ‘O que significam para a comunicação? São de natureza a ajudar ou a impedir a comunicação?’”. (ARENDR, 1991, p. 104-105) Para Jaspers, seguramente, uma das influências mais visíveis na configuração geral do pensamento de Hannah Arendt, a comunicação ilimitada, a compreensibilidade de todas as verdades, é a própria forma do conhecimento, a ponto de ele identificar verdade

e comunicação. Para Hannah Arendt (1991, p. 105), desse modo, ele se distancia da ambiguidade e obscuridade tidas como características do pensamento alemão depois de Kant, mas que ela vê mais propriamente como “a marca distintiva de todo o pensamento absolutamente solitário e incomunicativo”. Para ela, em Jaspers,

pela primeira vez, a comunicação não é concebida como uma ‘expressão’ dos pensamentos, necessariamente secundária em relação ao pensamento em si. É a própria verdade que é comunicativa, que desaparece e não pode ser concebida fora da comunicação; no domínio ‘existencial’, verdade e comunicação são uma e a mesma coisa. (ARENDR, 1991, p. 104)

Quando estou isolado, distante do público de espectadores que todos os outros são em relação a mim, sou impotente por definição (uma vez que o poder só surge do agir em concerto), mas ainda posso produzir e criar. Falando da dominação totalitária, Hannah Arendt sustenta que quando estou de tal modo isolado, estou lançado fora do domínio político. Em uma sociedade em que, ademais, a conduta é guiada pelos valores ditados pela lógica do trabalho, pelo mero metabolismo envolvido na preservação da continuidade da vida em sua face mais elementar, perco não só um domínio público, mas o mundo de coisas com sua durabilidade: quando a tirania domina trabalhadores, domina homens solitários, não mais apenas isolados. Esta solidão que tem profunda relevância política é, não obstante, muda; esta efetiva sensação de não pertença ao mundo foi o que configurou a superfluidade característica das massas desarraigadas que formaram ao mesmo tempo a base e o alvo da dominação totalitária. O que importa a Hannah Arendt é o fato de que estou isolado, estou recolhido em mim mesmo, mas não necessariamente solitário: “solidão/desamparo (*loneliness*) não é solidude (*solitude*)”, pois, nesta solidude

estou junto a meu eu [*self*] e sou, conseqüentemente, dois-em-um, enquanto na solidão eu sou realmente um, abandonado por todos os outros. Todo pensar, a rigor, se dá na solidude e é um diálogo entre eu e mim mesmo; mas este

diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo de meus semelhantes, porque eles são representados no eu com quem eu estabeleço o diálogo do pensamento. (ARENDDT, 2004, p. 528-529)

Este pensar que se dá na *solitude* em diálogo que Sócrates pensava ser não inútil e antipolítico ou perigoso para a *pólis*, mas a condição necessária para o seu bom funcionamento, “uma garantia melhor do que as regras impostas por leis e pelo medo do castigo” (ARENDDT, 1993a, p. 104) – mas este projeto de tornar a filosofia relevante para a *pólis* foi doravante historicamente à bancarrota com a condenação de Sócrates. Isto, não obstante, permite que ela retorne a Sócrates como modelo, na sua busca por “um exemplo de pensador não-profissional, que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir” (ARENDDT, 1995, p. 126), não com o intuito clássico dos que habitaram a morada do pensamento, de impor seus padrões teóricos à ação, mas o de contaminar aqueles que habitam a praça pública com a perplexidade do próprio pensamento – um pensamento que quer transpor o abismo e busca reconciliar-se com o mundo das aparências.

Referências

- ARENDDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Ana L. Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Tradução M. W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDDT, H. *A dignidade da política*. Tradução Helena Martins e outros. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- ARENDDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Tradução A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDR, H. *The Hannah Arendt's Papers. The Library of Congress*, 15 jun. 2001. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. Acesso em: 25 dez. 2020.

ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDR, H. *A condição humana*. 13. ed. Tradução R. Raposo. Revisão técnica A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDR, H.; JASPERS, K. *Correspondence (1926-1969)*. Tradução Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 4. ed. Tradução António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2012.

KANT, I. *À paz perpétua*. Tradução Marco Antonio de A. Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.

PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Points, 2001.

PLATÃO. *Complete Works*. Hackett Publishing, 1997.

PLATÃO. *A república*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

TAMINIAUX, J. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Tradução Michael Gendre. Nova York: State University of New York Press, 1997.

2

O desafio de pensar o presente

DEMOCRACIA NA ERA DA DESUMANIDADE

Eunice Ostrensky

O título deste livro, *Porque a filosofia interessa à democracia*, sugere-nos explicar aquilo que, em outros momentos, parecia ter-se tornado óbvio: a filosofia tem muito a dizer *sobre* e *para* a democracia. Imensos volumes já foram escritos sobre isso e muita saliva foi gasta para se responder a essa pergunta. Entretanto, é urgente continuar a falar sobre a democracia, interessar-se por ela, o que não deixa de ser um modo de falar para a democracia, recordar por que ainda devemos nos interessar por ela ou dotá-la de um interesse novo, em face do atual menosprezo por seus princípios mais valiosos. É verdade que nem a filosofia nem qualquer outro saber – aliás, nenhuma pessoa ou grupo – poderia assumir a missão redentora de salvar a democracia e até os seres humanos do colapso. Se algo puder ser feito nesse sentido, não será trabalho apenas dos filósofos ou estudiosos do amplo campo das humanidades, mas de uma grande parte da sociedade, preocupada com seu destino e empenhada em reformular a si mesma. Nossa contribuição, nestes tempos sombrios, é explicitar e fazer circular diferentes perspectivas sobre o que deveria constituir um acordo tácito entre nós, chamar a atenção

para as ameaças que nos rodeiam, alertar para as diferentes ordens de destruição que estamos produzindo.

Neste texto, não faço uma defesa incondicional da democracia, porque considero equivocado vê-la como um dado a-histórico de nossa civilização e não examinar as fundações que a justificam ou as contingências que a cercam. Começo investigando algumas razões para evocar novamente a importância da filosofia e das humanidades. Em seguida, procuro esboçar algumas das principais características da sociedade democrática, surgida após as revoluções modernas, chamando a atenção para certas tensões e antinomias. Também apresento, mais adiante, algumas interpretações sobre a “crise da democracia”, a fim de assinalar como a falência da democracia se torna uma possibilidade em face da emergência de discursos e práticas autoritárias.

Este escrito não é linear como seria desejável, nem inteiramente consistente. Escrever sobre presente é, por si só, um desafio à coerência. Mas, ao escrevermos a quente sobre este momento sinistro, temos de lidar com nosso próprio medo, nossa desconfiança e a incerteza sobre o futuro. Para evitar que essas paixões nos dominem, a mim e a quem ler este texto, no final, ensaio dois pequenos gestos para nos retirar do torpor em que o regime do ódio nos coloca.

Em 30 de abril de 2019, o jornal britânico *The Guardian* publicou um editorial cujo título era “Humanos precisam das humanidades”. O editorial foi motivado pela declaração do Presidente da República de nosso país, em 26 de abril do mesmo ano, manifestando a intenção de seu governo de diminuir os investimentos públicos em faculdades de filosofia e sociologia, já que “o objetivo”, afirmou o presidente, “é focar (sic) em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte”. Como enfatizou o jornal, uma declaração desse tipo é reveladora de uma mentalidade profundamente autoritária, que limita o conjunto complexo dos conhecimentos humanos apenas à noção do lugar que cada um ocupa numa sociedade desigual e aos

meios que cada um deve utilizar para ganhar o próprio pão. Graças a estudos realizados nas humanidades, porém, temos boas razões para pensar que reduzir a vida humana a uma luta constante pela sobrevivência, compelindo os indivíduos a se ocuparem, quase exclusivamente, da produção e reprodução diária de sua força de trabalho, torna-os ainda mais crédulos e dóceis à dominação. Não é uma ideia nova. Já no século XVIII, ao examinar as condições de um operário comum, Adam Smith (2003, p. 987) observava:

O homem que passou a vida toda realizando pouquíssimas operações bastante simples, cujo resultado é sempre o mesmo ou quase o mesmo, não tem nenhuma oportunidade de exercitar o entendimento ou exercitar sua inventividade para descobrir expedientes que removam dificuldades jamais enfrentadas. Portanto, naturalmente perde o hábito de fazer esse esforço e em geral se torna tão estúpido e ignorante como é possível uma criatura humana tornar-se.

De lá para cá, o imperativo do lucro continuou a exigir que os indivíduos abrissem mão da vida do espírito para empregar suas energias na manutenção de sua força de trabalho, no aprimoramento de técnicas de produção e na ampliação do capital. Ao contrário do que desejava Smith, esse movimento de atrofia física, moral e intelectual do indivíduo, não foi estancado, talvez porque os Estados não tenham adotado a solução que o próprio autor propôs, a saber, a criação de um sistema público de educação voltada prioritariamente para a formação humanista do trabalhador comum. Mais ainda, o desenvolvimento econômico aguçou, em vez de diminuir, as desigualdades sociais, na medida em que deu vazão à acumulação aparentemente ilimitada e irracional de riquezas nas mãos de uns poucos, em detrimento dos muitos. A novidade destes tempos é que a educação sonhada por Smith (2003, p. 989) para levar o indivíduo à contemplação “de uma variedade tão grande de objetos”, capaz de fazer seus espíritos “se exercitar em comparações e combinações intermináveis, tornando os entendimentos a um tempo agudos e amplos num grau extraordinário”, converteu-se quase inteiramente num processo por meio do qual se melhora

a qualidade da força de trabalho “pelo investimento em capital humano”. (BECKER, 1994, p. xix) Segundo argumentou Gary Becker, economista da Universidade de Chicago e ganhador do Prêmio Nobel de Economia, cabe, sobretudo às famílias, planejar e conseguir realizar, para os filhos e filhas, as atividades que “influenciam os futuros rendimentos monetários e psíquicos, aumentando os recursos das pessoas”. (BECKER, 1994, p. 11) Educar é investir num capital, de modo que, depois de terem recebido desde a infância investimentos financeiros em treinamento e educação, os indivíduos finalmente adquirem os recursos para se destacarem e se venderem no mercado de trabalho. (BECKER, 1994) O indivíduo se torna o empresário de si mesmo.

Provavelmente, Gary Becker não chegou ao ponto de propor, como os autoritários, a simples supressão das humanidades. De qualquer modo, os saberes relevantes no capitalismo contemporâneo parecem diminuir drasticamente a importância das atividades de pensamento que permitem ao indivíduo formar julgamentos mais amplos sobre sua situação no mundo e sobre o próprio mundo. As humanidades se tornaram anacrônicas. A drástica diminuição das contratações de professores *seniors* para ensinar a obra de Shakespeare nas universidades norte-americanas é prova disso. (SHAPIRO, 2018) Nesse sentido, ao explicitar que os indivíduos necessitam de conhecimentos úteis e lucrativos, a racionalidade autoritária apenas pega carona num modelo que está em vigor em sociedades reconhecidas como democráticas: as humanidades são inúteis, onerosas e não produzem o crescimento do capital humano. A diferença é que, enquanto os ideólogos do neoliberalismo não veem todas as ciências como essencialmente humanas, mas, com sorte, consideram como ciências somente as naturais e matemáticas, a racionalidade autoritária privilegia um conhecimento estritamente técnico e pragmático.

Mas não basta aos autoritários reduzir humanos a consumidores, contribuintes e provedores de mão de obra, dotando-os das técnicas adequadas a esse fim. É também necessário, como lembra o editorial do *The Guardian* citado acima, que cada pessoa conheça seu lugar nesta sociedade. Mulheres, negras e negros,

população periférica, LGBTs, indígenas, povos colonizados, estão condenados ao silêncio e a se enquadrarem em papéis previamente fixados por outros agentes, sujeitando-se a violências e abusos de toda a sorte. Os autoritários estabelecem como norma que a experiência humana deve ser unidimensional e sem nuances. É dessa perspectiva que as humanidades, já rebaixadas por serem custosas para o *Homo oeconomicus*, mostram-se potencialmente perigosas. Permanecer no próprio lugar significa ser privada de indagar sobre causas ou fundamentos, não promover afastamentos em relação ao que está dado, não investigar o passado, nem vasculhar a memória, sentir curiosidade ou hesitações. Não estranha que os autoritários vejam as humanidades como um conjunto de saberes “rebeldes”, por assim dizer, que levariam a contestar posições privilegiadas e opiniões assentadas sobre crenças infundadas.

Assim, enquanto acendem uma vela para o *Deus Mercado*, esperando em troca o aumento da produção à custa da anulação do que nos faz humanas, os autoritários rezam para que suas crenças e suas paixões brutas não sejam denunciadas. A repulsa às humanidades sugere o medo arcaico dos governantes arbitrários: o de que sua pequenez seja desnudada e sua visão de mundo, demolida. Também no século XVIII, Montesquieu (2003, p. 61) comentava que os déspotas têm consciência de seus inúmeros defeitos e por isso temem “expor à luz do dia sua estupidez natural”. O exemplo mais pitoresco é o de Carlos XII: “quando estava em Bender, encontrando alguma resistência no senado da Suécia, escreveu que lhes mandaria uma de suas botas para governar. Essa bota teria governado como um rei despótico”. (MONTESQUIEU, 2003, p. 70) Os déspotas anseiam por apagar a memória e o conhecimento de outras experiências de vida, por silenciar, obscurecer e isolar os governados. Eles suspeitam que a palavra, o discurso e mesmo o riso lhes retirem um poder baseado no medo e na ignorância, males que as humanidades procuram entender e ajudam a combater. Mesmo filósofos e filósofas que não trataram diretamente do mundo político ou da democracia desafiaram o senso comum mais arraigado e mudaram o modo de encararmos nosso mundo. A defesa que Galileu fez da teoria copernicana, sobre a centralidade do Sol e mobilidade da

Terra, implicou rejeitar a autoridade da Bíblia¹ e de seus intérpretes em questões relativas à filosofia da natureza, assumindo um alcance não apenas científico, mas cultural e intelectual. (MARICONDA, 2000) Com a condenação pela Inquisição Romana, em 1633, Galileu foi obrigado a abjurar de suas ideias e mantido em prisão domiciliar até sua morte, em 1642.

Por confrontarem estruturas de poder estabelecidas, os intelectuais continuam a sofrer perseguição. A educação pública e a pesquisa, em todas as áreas, são deixadas à míngua por suposta falta de recursos – enquanto incentivos e imunidades financeiras são garantidos aos aliados do projeto autoritário. Em países como Turquia, Hungria, Polônia, Rússia e Brasil, governantes buscam, quase diariamente, retratar nas mídias e redes sociais os professores como inimigos dos “humanos direitos”. Eles contam com o apoio de pessoas movidas a ressentimento e a ódio, sem nenhum apreço pela formação intelectual e dispostas a denunciar à polícia e a seguidores fanáticos quem pensa diferente, sem se importar em publicamente ostentar, como um troféu, a própria ignorância. É difícil saber até quando as humanidades resistirão ao avanço do arbítrio.

A democracia, pressupõe o título deste livro, precisa das humanidades. Mas de que democracia estamos falando? No início da modernidade, a democracia era considerada o governo das maiorias, dos pobres ou das multidões, classificando-se entre as formas injustas de governo, assim como tirania e oligarquia. A natureza tumultuosa, medrosa e violenta do demos se evidenciaria na sua atração por discursos demagógicos, na volubilidade de

1 Veja-se a seguinte passagem da *Bíblia*: “Então Josué falou ao Senhor, no dia em que o Senhor entregou os amorreus na mão dos filhos de Israel, e disse na presença de Israel: Sol, detém-se sobre Gibeão, e tu, lua, sobre o vale de Aijalom. E o sol se deteve, e a lua parou, até que o povo se vingou de seus inimigos. Não está isto escrito no livro de Jasar? O sol, pois, se deteve no meio do céu, e não se apressou a pôr-se, quase um dia inteiro”. (Josué 10: 12-13, trad. João Ferreira d’Almeida)

suas decisões e, por tudo isso, na sua precária visão dos interesses comuns à comunidade. Giorgio Scali que o dissesse! Um dos líderes da revolta e do subsequente governo popular dos *Ciompi*, ocorrido em Florença entre 1378 e 1381, Scali terminou executado publicamente, não sem antes lamentar, do patíbulo, ter apoiado seu poder sobre o povo, que em pouco tempo veio a trai-lo. (SANTANGELO, 2006) Enquanto o povo era visto como irracional, oscilando entre a excessiva submissão e o desmedido desejo de mandar, qualquer um que desafiasse a ordem e as hierarquias poderia ser insultado como democrata. No século XVII, esse epíteto era constantemente atribuído aos *Levellers* – participantes de um movimento político e social composto por trabalhadores urbanos, pequenos aristocratas, soldados desempregados e até mulheres, muitos dos quais provenientes das igrejas dissidentes – por defenderem a igualdade civil e política. (OSTRENSKY, 2018) Contemporâneo e conterrâneo dos *Levellers*, Thomas Hobbes não compartilhava os preconceitos aristocráticos por trás da crítica às primeiras doutrinas igualitárias da modernidade, mas rechaçava a democracia como o regime que reproduziria, incessantemente, as dinâmicas próprias das grandes assembleias participativas: oradores inescrupulosos presidiriam intermináveis processos de deliberação nos quais a multidão acéfala tenderia a votar em quem apresentasse as propostas mais fantasiosas sob a aparência de sensatez. E, quando chegasse o momento de executar as deliberações da assembleia, o mais hábil orador assumiria o papel de monarca, de tal modo que, segundo Hobbes (1994), não existiria democracia de fato.

Quanto aos escritores republicanos, apesar de valorizarem a importância do elemento democrático na composição do governo, como forma de contrabalançar interesses facciosos e produzir o bem comum, muitos deles receavam que o *demos* ou a plebe exorbitasse de suas atribuições constitucionais e impusesse um governo homogêneo ou, pior, escolhesse um líder *à la César*, que destruiria a república em nome de um projeto pessoal de poder. Por isso, mil dispositivos institucionais foram imaginados para limitar o poder popular num governo eletivo, entre os quais o voto censitário, que excluiria os pobres dos processos decisórios no interior

das assembleias representativas. Esses republicanos suspeitavam que, como os não proprietários são numericamente superiores, se fossem eleitos e tivessem voz majoritária na elaboração de leis, não demoraria para criarem leis transferindo as propriedades dos ricos para os pobres, ou mesmo abolindo as propriedades. Daí por que somente homens livres, proprietários de si e de bens fundiários, teriam a independência necessária para serem tomados como cidadãos. (HARRINGTON, 1996) É errôneo afirmar, porém, que a tradição republicana é marcada por uma atitude ambígua em relação ao poder popular, ora o considerando parte inseparável da constituição, ora desconfiando de seus propósitos. Contra os republicanos aristocráticos da Antiguidade, como Cícero, e os de seu tempo, a exemplo de Guicciardini, Maquiavel enxergava no povo um maior desejo de ser livre, de viver de acordo com as leis, as quais são a única garantia da liberdade, e, portanto, uma maior dedicação à república. (MAQUIAVEL, 1996) Desprezam-se os povos “porque todos falam mal [deles] sem medo e livremente, mesmo quando eles governam”; já dos príncipes, continuava o autor, “fala-se com milhares de temores e hesitações”. (MAQUIAVEL, 1996, I, 58; MCCORMICK, 2011, p. 21-35)

Às vésperas do segundo advento da democracia no século XVIII (DUNN, 2005), o termo “democracia” ainda era estigmatizado, recordando as cidades-estados da Antiguidade, sua constante instabilidade interna e beligerância externa, seus costumes austeros e homogêneos, e seu desprezo pelo comércio. Apesar de insistir em que toda soberania reside originalmente no povo, Rousseau (2003, III, cap. IV) não se mostrava convencido de que o governo democrático, perfeito para um “povo de deuses”, fosse viável em seu tempo: “não há governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas quanto o democrático ou popular, porque não existe nenhum outro que [...] demande mais vigilância e coragem para ser mantido em sua forma original”. Além disso, o autor suspeitava de que o povo, não apenas como governante, mas também como soberano, seria muito suscetível ao engano, podendo, com facilidade, tomar como regra geral o que seria interesse particular, o que o induziria a desejar o próprio mal. (ROUSSEAU, 2003)

Conforme o século XVIII avança, persiste o anátema contra a democracia, que transporece, por exemplo, nos Artigos Federalistas. Ali testemunhamos um verdadeiro contorcionismo semântico destinado a provar que a nação formada pela confederação das treze ex-colônias independentes será uma república muito diferente da dos antigos. Ela se espalhará por um imenso território, mas não será tirânica; respeitará a igualdade política sem exigir igualdade material dos cidadãos; será heterogênea e diversa, fundada na soberania popular, mas condicionará o exercício desta à representação política; ela se organizará em torno de uma constituição capaz de estabelecer um minucioso sistema de controles efetivos entre os poderes executivo, legislativo e judiciário, preservando, ao mesmo tempo, a autonomia dos estados; sua complexa engenharia institucional, por fim, lhe dotará de estabilidade. (HAMILTON; MADISON; HAY, 2003) Com base na obra canônica de Montesquieu *O espírito das leis*, os escritores Federalistas não hesitavam em afirmar que as repúblicas antigas eram, na verdade, democracias: governos das maiorias pobres ou não proprietárias, caracterizadas basicamente pela reduzida dimensão territorial que facilitava a participação direta dos cidadãos nos assuntos do Estado e, com isso, desordens insolúveis. A representação política, em contraste, ao reduzir a multiplicidade de vozes a poucas pessoas, permitiria restringir fortemente a participação popular no governo, sem abdicar do princípio da soberania popular. Por isso, em *Princípios da representação política*, Manin (1977) argumenta que a representação é um procedimento aristocrático de escolha, mediante o qual, nos processos eleitorais, os portadores de opiniões radicais ou facciosas seriam preteridos em nome de representantes moderados ou identificados aos mais sábios, que formariam uma elite política mais capaz de contemplar interesses comuns do país.

A operação conceitual que fez a democracia passar de mau regime de governo para forma legítima de sociedade foi cuidadosamente documentada por Dunn (2005),² e não é o caso de reproduzi-la aqui.

2 Cf. especialmente o capítulo 2.

Sem prejuízo disso, a pergunta que em algum momento assomou às cabeças dos que primeiro defenderam a democracia ainda ecoa nas nossas próprias cabeças: o que nos faz querer a democracia? Há diferentes razões pelas quais as pessoas se sentem beneficiadas pela democracia. O ideário da Revolução Francesa ainda exerce uma forte atração em muitas de nós, como se nossa identidade política e social devesse sua formação em grande medida à *Declaração do homem e do cidadão*, de 1789. Continuamos a defender que ideias abstratas como liberdade, igualdade, direito e regra da lei orientem nossas práticas sociais e políticas. Algumas de nós ainda creem que a democracia é a forma mais justa de governo ou a que mais corresponde a nossas expectativas de alcançar uma sociedade mais inclusiva e participativa. Também gostamos de pensar que escolhemos nossos representantes sem interferência de grupos ou indivíduos poderosos. Há ainda quem prefira a democracia pela liberdade econômica que ela possibilita. E, infelizmente, existem muitos que são indiferentes à democracia.

Dos autores que se dedicaram a essa questão, talvez Tocqueville seja o que forneceu o quadro mais completo das possibilidades abertas pela democracia por estruturá-la sobre um sistema de afetos, gostos ou paixões, ou seja, esperanças, temores, amores, ambições, ódios, ressentimentos. Tocqueville não apenas apresentou uma descrição (ou quadro) de uma sociedade democrática, a norte-americana, mas principalmente conformou uma concepção de democracia, ao defini-la, antes de tudo, como um estado social oposto ao estado social aristocrático. Este se mostra fortemente orgânico, na medida em que seu fundamento, a propriedade fundiária transmitida hereditariamente, fixa o homem na terra e acaba por determinar a existência de hierarquias. (TOCQUEVILLE, 2005) Por oposição ao estado social aristocrático, cujas características essenciais são a desigualdade e a imobilidade social, o estado social democrático se caracteriza pelo ódio às hierarquias e, portanto, pela igualdade de condições e mobilidade social. Tocqueville não acolhia a premissa de seus colegas liberais, de que a igualdade da democracia é basicamente uma igualdade de direitos ou a possibilidade de realizar eleições periódicas para a escolha de representantes do

povo; tampouco ele sugere que o estado social igualitário se traduza em igualdade material ou igualdade de fato entre os indivíduos. Pelo contrário, é nas sociedades democráticas que o amor pelo dinheiro aflora: há mais riqueza e pobreza. (TOCQUEVILLE, 2005) Por isso mesmo, é uma sociedade de indivíduos dispersos e independentes, vale dizer, sem vínculos profundos além dos familiares e de um estreito círculo de amizades (TOCQUEVILLE, 2009); uma sociedade em que até os gostos literários e filosóficos são medíocres, dando-se mais valor à produção da quantidade de livros, por exemplo, do que a sua qualidade. Mas, se os gostos dos indivíduos democráticos são medíocres, é intensa sua paixão pela igualdade de condições: “A igualdade constitui o caráter distintivo da época em que vivem; apenas isso basta para explicar que a preferem a todo o resto”. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 114-115) Ama-se a democracia porque em geral se odeiam privilégios e distinções – a condição degradante da sujeição.³ Esses sentimentos e paixões, que tendem a se converter em costumes e leis, promovem “o dogma da soberania popular”, crença quase religiosa de que o povo só obedece legitimamente ao próprio povo e a seus representantes nomeados. (TOCQUEVILLE, 2005)

O “fascínio pela democracia” (DUNN, 2014) se deve, em boa parte, a essa crença. Talvez não sejamos tão ingênuas a ponto de nos convencermos a nós mesmas de que queremos a democracia porque ela está a serviço dos cidadãos. Preferimos a sociedade democrática pela sua promessa, nem sempre realizada, de que somente nos sujeitaremos a quem escolhermos. (DUNN, 2014) É claro que muitas vezes aceitamos nos sujeitar a pessoas inconfiáveis, para dizer o mínimo. Seja como for, como cidadãs, gostamos de pensar que continua a pertencer a nós mesmas o julgamento a respeito de como a soberania será exercida.

3 Nesse ponto, Tocqueville se encontra com Marx. Como nos lembra Rancière (2014, p. 30), no *Manifesto comunista*, Marx argumenta que a burguesia “despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio, seus servidores assalariados”. Marx, porém, considerava que a igualdade traduzia, ou melhor, encobria, as relações de exploração.

Assim, de um lado cultivamos a crença no autogoverno, que invoca a liberdade de não nos submetermos, a igualdade como relação entre indivíduos e perante a lei, e a participação nos negócios públicos; de outro, porém, absorvidas na busca do bem-estar material, que também distingue o estado social democrático, renunciamos de bom grado à atuação no espaço público. Como se tornou pesados e complexa a tarefa de nos dedicarmos aos assuntos da comunidade, abstraindo das urgências e dos prazeres que constantemente nos atraem para a esfera privada! É daí que nasce, para Tocqueville, o “despotismo democrático”:

vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros [...]. Acima deles, se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte deles [...] Ele se pareceria com o poder paterno se, como este, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, ao contrário, procura tão-somente fixá-los de maneira irreversível na infância; ele gosta de que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 389-390)

Numa sociedade fragmentada, os indivíduos tendem a disputar entre si recursos e poderes, bem como a buscar a satisfação de seus desejos mais imediatos. Para efeitos de comparação, recordemos que na democracia ateniense o ideal de felicidade, ou *eudaimonia*, chegou a constituir um fim em si mesmo e era alcançado na cidade, na associação entre cidadãos, por meio da participação política. A felicidade, argumentava Aristóteles (1959, 1264b), “não pode pertencer ao todo e não a suas partes”. Já nas democracias modernas, compostas por indivíduos dissociados e dispersos, um outro ideal parece se impor, no qual a felicidade, como afirmava Hobbes (2003, p. 85), “é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”. Quando as ações humanas se voltam

prioritariamente para a obtenção de objetos necessários à sobrevivência e ao atendimento de prazeres efêmeros, as demandas do mundo social adquirem prioridade sobre a participação, deliberação e a decisão que são marcas do mundo político. Entretidos nessa busca incessante, os indivíduos sentem que precisam transmitir a outros a função de governar. Nem sempre, porém, os que recebem a incumbência de representar outros desempenham seu papel tendo em vista o bem da comunidade ou a promoção dos interesses dos representados. Por isso, inaugurando uma longa tradição de crítica à representação política, Rousseau (2003) não demonstra nenhuma indulgência pelo cidadão moderno, que se julga livre porque escolhe seus representantes e acaba submetido irremediavelmente a eles.

Alguém poderia dizer que parte das considerações acima privilegia uma visão demofóbica da democracia, de acordo com a qual o povo, apesar de concebido como sujeito da democracia, não tem capacidade de exercer o poder. No fundo, a democracia moderna seria a expressão da desconfiança em relação ao poder popular que a origina, e por isso exigiria a criação de arranjos institucionais voltados para o controle dos governados. Um exemplo eloquente dessa fobia em relação à participação política do povo, quer entendido como unidade, quer como multidão, seria a concepção elitista ou minimalista da democracia defendida por Schumpeter. Duvidando fortemente da capacidade de pessoas comuns de tomar decisões políticas, Schumpeter (2017) advogava limitar o papel que o povo deve desempenhar nas eleições ao processo eleitoral (justamente o tipo de procedimento que tanta repulsa causava a Rousseau) e conferir a uma elite minoritária o governo das maiorias. O critério para classificar como democrática qualquer sociedade seria a presença de eleições.

Entretanto, suspeitar da capacidade de governo do povo e observar o esvaziamento do espaço público não são atitudes análogas. É verdade que em ambos os casos se constata o que Thaís Florêncio de Aguiar designou de “experiência heterônoma”, na qual o demos perde sua potência, sujeitando-se passivamente ao domínio de uma classe social específica ou de lideranças alheias a

sua vontade. (AGUIAR, 2017) No primeiro caso, porém, propõe-se que o poder popular ou as maiorias sejam contidos por conta de sua ineficiência e ignorância, ou confinados por conta de sua irracionalidade; no segundo, argumenta-se que o desenvolvimento da democracia liberal tem levado o *Homo politicus* a se retirar do prosclênio da vida pública. (BROWN, 2017)

Talvez seja desnecessário lembrar que a teoria política moderna, aquela que pensou e justificou o segundo advento da democracia, não nos oferece uma visão completa da democracia, o que, de resto, seria impossível a qualquer teoria oferecer. Há uma distância inegável entre nosso tempo e o dos modernos, distância traçada pela emergência de novos atores sociais e estruturas, como os partidos e dos sindicatos, os grandes movimentos migratórios, as crises financeiras internacionais, a experiência das guerras mundiais, o esforço de banir os totalitarismos, o multiculturalismo. Mas também existem continuidades importantes. Ao se alimentar do sentimento de igualdade, a democracia tende a estabelecer relações de reciprocidade e a promover experiências nas quais nos sentimos capazes de atuar e nos reivindicar como portadoras de direitos. (ROSANVALLON, 2013) Ao mesmo tempo, ela carrega em seu bojo o germe da despolitização e se apresenta, paradoxalmente, como uma democracia sem povo. O mal-estar da democracia reside nesse descompasso entre a ideia do que deveria ser a democracia, sua norma, e sua prática de decepção e desencanto. (ROSANVALLON, 2013)

O número de livros dedicados à análise do fenômeno descrito como “crise da democracia” indica que as democracias contemporâneas, mesmo as que nos parecem mais solidamente constituídas, padecem de uma enorme fragilidade. Não sem razão, a antiga analogia entre o corpo humano e o Estado, entendido como corpo político, tem sido recuperada para descrever as doenças que acometem a democracia liberal, o que torna a utilização do termo “crise” tudo menos casual. Subentende-se que são capazes

de identificar a crise aqueles e aquelas que reivindicam um lugar privilegiado de onde observam a história. Identificar uma crise é fazer um diagnóstico do presente, invocando normas, regularidades, convenções, paradigmas e normalidades. Neste caso, o paradigma da democracia liberal é um discurso que em si mesmo deriva de diferentes camadas de argumentos e teorias formuladas principalmente após as revoluções modernas, cuja essência consiste na defesa do Estado de Direito, isto é, uma condição na qual a sociedade como um todo e a sociedade política em particular devem garantir igualdade e liberdade individual, o império da lei (a submissão das autoridades à lei, respeito aos procedimentos institucionais, inclusive eleitorais), eleições regulares, alternância nos cargos executivos, divisão e controle de poderes, presença de partidos políticos, tolerância e respeito às minorias. Há como que um pacto tácito de acordo com o qual esses princípios constituem o coração de nossa vida política e violá-los configura um ataque ao funcionamento das instituições que asseguram a democracia. Um pacto, vale insistir, resulta de um equilíbrio de forças e de um esforço de conciliação entre partes antes em conflito, visando sobretudo a estabilidade.

Os primeiros sinais de que esse pacto estaria ameaçado foram emitidos quando se detectou uma crise no governo representativo. Talvez este esteja longe de ser um problema contemporâneo, como aponteí atrás, na medida em que nossa sociedade manifesta algum desgosto pela atividade política, provavelmente até pelos agentes públicos e atores políticos, ao mesmo tempo que vivemos em espaços cada vez mais populosos e amplos, nos quais a voz de uma pessoa tende a ser ouvida por poucas outras, diminuindo seu papel nas decisões coletivas. Para além disso, nas circunstâncias correntes, observa-se que, apesar da ampliação do sufrágio, muitos grupos sociais permanecem excluídos das diferentes instâncias de governo. As elites políticas se revelam impermeáveis à construção de agendas públicas, aliando-se, antes de tudo, à oligarquia econômica. Por isso, mesmo quando o representante tem alguma semelhança com o representado, o discurso do primeiro não corresponde necessariamente ao mundo dos eventos e ao que

o representado espera dele. Some-se a isso a recorrência das situações em que uma pessoa não é atendida pelos serviços básicos do Estado ou protegida pelas leis, e nem sequer é reconhecida como cidadã, o que não pode deixar de ter outro efeito senão a desconfiança em relação às instituições. Ainda que não haja consenso a respeito do diagnóstico sobre a crise de representação, as prescrições parecem coincidir em maior ou menor grau: é preciso aumentar a participação do cidadão nas decisões de governo, fazendo jus a um dos grandes princípios da democracia, o autogoverno. É preciso também ampliar o debate público por meio da democratização das mídias, permitindo que se torne “um espaço privilegiado de disseminação das diferentes perspectivas e projetos dos grupos em conflito na sociedade”. (MIGUEL, 2003, p. 133)

Nos últimos anos, porém, a análise da representação política parece não dar conta das patologias da democracia contemporânea. O quadro geral, aliás, parece tão dramático que alguns não hesitam em descrever o estágio atual como de fim (RUNCIMAN, 2018) e morte (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018) da democracia. Procurando entender o surgimento e a eventual continuidade de um governante como Donald Trump, Levitsky e Ziblatt (2018) observam como o ataque constante às normas básicas que regem a democracia tem como efeito tornar aceitável o que antes era impensável. A indulgência à violência aumenta, razão pela qual caberia à oposição e aos setores progressistas da sociedade civil insistir na importância das estruturas políticas criadas e aprimoradas para garantir respeito mútuo e tolerância institucional. (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018) Essa análise supõe que o populismo esteja em contradição com a democracia, ainda que dela se origine. Runciman (2018), por sua vez, duvida que as instituições democráticas sejam suficientemente vigorosas para resistir à violência dos governantes, amparada nas paixões mais obscuras e sádicas dos governados. Graças ao aumento dos diferentes tipos de assimetrias e desigualdades (social, política, de gênero e raça), a violência teria se convertido em meio de ação cada vez mais trivial, de modo que o populismo não se opõe à democracia. (RUNCIMAN, 2018) Assim, para além da falência da democracia e suas instituições,

o que atormenta Runciman, e deveria atormentar todas nós, é a morte da própria civilização moderna. A ameaça não provém menos da possibilidade de utilização de armas de destruição em massa, do que da extensão cada vez maior do poder burocrático e tecnológico, e, claro, da destruição do meio ambiente, problemas para os quais a democracia, observa Runciman, não oferece uma resposta clara.

Há quem atribua a crise da democracia à crescente circulação das pautas identitárias, como Mark Lilla e Francis Fukuyama. Curiosamente, ambos coincidem em sustentar que a esquerda (eles pensam particularmente na esquerda norte-americana) renunciou às bandeiras da luta de classes, os programas de diminuição da pobreza e as agendas redistributivas em nome do multiculturalismo cultural, da diversidade de gênero e defesa das minorias. Se, para Lilla (2017), o resultado mais visível dessa mudança foi a perda de um sentido compartilhado de nação e de comunidade, o que contribuiu para pulverização de grupos sociais sem comunicação recíproca, para Fukuyama (2018), a política identitária da esquerda provocou a política identitária da direita, marcada pela reafirmação – e pelo ressentimento – do homem branco, cidadão de bem, heterossexual, supostamente religioso, patriarcal. As políticas identitárias, de fato, rompem com o universalismo que caracterizou boa parte do discurso dos setores de esquerda, baseado na ideia de um proletariado internacional em luta contra a classe dominante. Além disso, a meu ver, ao fincarem pé nas particularidades de cada grupo ou pessoa, os defensores dessas políticas correm sempre o risco de restringir o diálogo com outros grupos dominados, o que acaba minando a resistência ao mando do capital. Outro ponto importante diz respeito ao esvaziamento dos partidos políticos quando o que parece mais importante é as pessoas se reconhecerem como participantes de um grupo ameaçado, e não atuarem na produção de laços que transcendem os particularismos, de modo que a representação se torna inviável. Mesmo assim, e apesar dos efeitos importantes que as teorias sociológicas das classes sociais exerceram na democratização da sociedade, é inegável que o fortalecimento das pautas identitárias produziu

avanços na sociedade democrática, incluindo e dando voz a minorias antes silenciadas.

Por distintas e contrárias que sejam, essas análises têm em comum o desafio de explicar como surge o autoritarismo no século XXI. Seja protagonizado por um líder populista, seja exercido pelo poder das corporações e plutocracias, da burocracia sem rosto e dos que ignoram, com gozo, o perigo da catástrofe ambiental, este autoritarismo é predominantemente causado por agentes e fatores originários do interior das sociedades democráticas. É verdade que, no caso brasileiro, a democracia liberal, de tão limitada e curta, não chegou a se enraizar na sociedade, não gerou um sistema de hábitos, normas e afetos; o autoritarismo, por sua vez, sempre esteve no nosso horizonte. De qualquer modo, é preciso reconhecer que o autoritarismo tem seus encantos. Ele acena com uma vida numa sociedade simples, em que se desfrutaria de segurança sob a égide de figuras protetoras, como os pais ou governantes sacralizados (não homens ocupando temporariamente um cargo, mas “mitos”); cultiva-se a imagem de um passado edulcorado, em que as coisas seriam claras e reconhecíveis e a moralidade é fornecida pela religiosidade cega; explora-se o apelo ao pertencimento a uma família ou nação. Mas não são inteiramente passivos os indivíduos que endossam a disciplina autoritária, porque os move o desprezo pelas instituições e pelo conhecimento, o desejo de que aqueles a quem têm por fracos reconheçam sua força e superioridade. E, pior, o prazer pelo extermínio os anima. O autoritarismo combina desejo de ordem e destruição.

No terreno da política, por natureza instável e conflituoso, hoje tem lugar uma disputa na qual um dos lados visa a legitimar práticas de dominação e controle baseadas na violência e, por consequência, no desprezo pela dignidade humana. A estratégia para configurar esse “novo normal” consiste em boa parte em redescrever o significado de termos cruciais do ideário democrático. Agora, direitos são descritos como favores, razão pela qual podem ser retirados a qualquer hora; privilégios são considerados produtos do mérito ou da herança, não estando sujeitos às leis; lealdades substituem relações públicas; a desigualdade adquire valor positivo, enquanto a igualdade política se converte em discurso

subversivo.⁴ Poderíamos ter a impressão de que os defensores dessa visão de mundo propõem um retorno ao passado e nossa tentação é designar suas doutrinas com nomes de doutrinas também do passado. Trata-se, porém, de um fenômeno novo, o qual nossas categorias normativas e nossa ação discursiva são ainda insuficientes para entender. Se, de um lado, o autoritarismo contemporâneo cresce à sombra dos fascismos do século XX, de outro lado, o que o molda, como tem insistido Wendy Brown (2015, p. 24), é “a economização neoliberal da vida política”, que permeia todas as esferas do mundo social, inclusive as que se colocavam, até outro dia, como contraponto ao avanço do mercado sobre o domínio político: as universidades. À atividade de produzir conhecimento agora se associa um valor, uma cifra, que é tanto maior quanto mais aplicável for o saber gerado. O critério para definir o conhecimento é o da utilidade, de preferência imediata.

Retornamos, então, ao ponto de partida, ao tema que motiva este livro: *Por que a filosofia interessa à democracia?* Temos assistido ao processo de transformação da sociedade democrática liberal, com todas as suas fraturas internas, em uma sociedade autoritária, regida pela truculência – parecida à de Deus no Antigo Testamento – do Grande Mercado. Sentimo-nos impotentes para resistir a tamanha força. “Enquanto nos vemos diante de uma situação deplorável”, escreve Rosanvallon (2013, p. 7), “permanecemos passivos, incapazes de compreender nossa paralisia”. Nossa primeira tarefa é procurar entender por que estamos paralisados. O que nos impede de agir? Para descobrirmos, precisamos continuar a explorar nossa história e saber como chegamos até aqui, o que significa dizer que precisamos das humanidades. É certo, infelizmente, que o conhecimento não nos liberta inteiramente da opressão e que nossas ações

4 Sobre as estratégias de redescrição retórica que visam a modificar o significado dos termos valorativos quando os agentes estão envolvidos em cursos de ação questionáveis, ver Skinner (2001).

têm um alcance diminuto. Escrevemos livros, participamos de debates, frequentamos manifestações, mas nada disso parece fazer efeito, talvez porque mantenhamos nossa fé no *logos* num momento em que o arbítrio se impõe. Não temos outra escolha, entretanto, a não ser contestar a disciplina autoritária e continuar a defender valores cardeais da existência humana, como justiça social, liberdade, igualdade e preservação dos recursos naturais. Estes são formados com base em um repertório de saberes e práticas múltiplas, contraditórias e diversas, antigas e novas, estudadas pela filosofia e pelas humanidades. Em tempos como estes, os saberes humanos, aqueles que nos permitem ter a consciência de nossa existência, assumem uma primazia que, em tempos de relativa estabilidade, não é evidente. O risco que está posto, sem disfarces, é o de tornamo-nos seres unidimensionais, condenados a viver sem o desvelamento do passado, sem horizonte de futuro e desprovidos dos valores da dignidade humana.

Contudo, a aposta em explicações convencionais e meios de persuasão que só têm êxito em condições ideais já se mostrou equivocada. O momento exige o esforço de repensarmos nossos modos de atuação e de comunicação. Temos de defender a democracia como o antídoto contra o autoritarismo, sabendo que é preciso conferir ao termo e às condutas descritas por ele um significado político, ou seja, aberto, provisório, sujeito à contingência. Não faz sentido, lembra Runciman (2018), defender uma versão oca da democracia apenas para nos tranquilizarmos. Tampouco, faz sentido atuar politicamente sem ter como prioridade a agenda de preservação do meio-ambiente. É necessário dispormo-nos a participar da experiência radical de formular novos horizontes de ação e ideais de bem comum, talvez sem esperança, mas com coragem.

Referências

- AGUIAR, T. F. A. Autonomia como fundamento da democratização da democracia. *Gavajai*, Chapecó, v. 4, n. 1, p. 15-40, 2017.

- ARISTÓTELES. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- BECKER, G. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- BROWN, W. *Undoing the Demos*. Nova York: Zone Books, 2015.
- DUNN, J. *Democracy: A History*. Nova York: Atlantic Books, 2005.
- DUNN, J. *Breaking Democracies Spell*. Londres: Yale University Press, 2014.
- FUKUYAMA, F. *The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 2018.
- HAMILTON, A.; MADISON, J.; HAY, J. *The Federalist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HOBBS, T. *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford World's Classics, 1994.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *How Democracies Die*. Nova York: Crown, 2018.
- LILLA, M. *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*. Nova York: HarperCollins, 2017.
- MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MAQUIAVEL, N. *Discourses on Livy*. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1996.
- MARICONDA, P. O diálogo de Galileu e a condenação. *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 10, n. 1, série 3, p. 77-160, 2000.
- MCCORMICK, J. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MIGUEL, L. F. Representação política em 3-D: elementos para uma teoria ampliada da representação política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 51, p.123-140, 2003.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

OSTRENSKY, E. The Leveller's Conception of Legitimate Authority. *Araucaria – Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Sevilha, v. 20, n. 39, p. 157-186, 2018.

RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROSANVALLON, P. *The Society of Equals*. Tradução Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

ROUSSEAU, J. J. *O contrato social*. Tradução Antonio Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RUNCIMAN, D. *How Democracy Ends*. Londres: Profile Books, 2018.

SANTANGELO, F. *Demagoghi romani e fiorentini in Machiavelli*. Latomus, Bruxelas, t. 65, fascículo 1, p. 155-16, 2006.

SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução Luis Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2017.

SHAPIRO, J. The Question of Hamlet. *New York Review of Books*, 19 abr. 2018.

SKINNER, Q. Moral Principles and Social Change. In: SKINNER, Q. *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SMITH, A. *A riqueza das nações*. Tradução Eunice Ostrensky e Alexandre Amaral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. v. 1-2.

TOCQUEVILLE, A. *O antigo regime e a revolução*. Tradução Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA E DEMOCRACIA DELIBERATIVA

André Berten

Às vezes, pode parecer obsoleto falar de democracia, ainda mais de filosofia. Enquanto são cortadas as verbas das universidades e da pesquisa e destruídos os fundamentos do Estado de Direito, Platão, Aristóteles, Hobbes, Locke, Kant, Rousseau, são bonitos quadros no museu de nossa civilização, mas não têm mais utilidade. Mais recentemente, nos Estados Unidos, na Hungria, na Itália, no Brasil, e em outros lugares, políticos se tornam descaradamente autoritários ou até fascistas, enquanto, atrás desse jogo de poder, os mercados financeiros enriquecem cada vez mais uma pequena minoria de bilionários.¹

Nesse quadro sombrio, não acho que a salvação virá da filosofia,² mas é possível, inspirado por algumas heranças de nossa tradição

1 Durante 17 trimestres consecutivos, a desigualdade cresceu no Brasil, segundo o estudo “A escalada da desigualdade”, lançado no dia 15/08/2019 pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). Disponível em: <https://cps.fgv.br/desigualdade>. Acesso em: 3 jan. 2021.

2 “Nenhuma política pode ser executada como um seminário de filosofia.” (DWORKIN, 2006, p. 127)

filosófica ocidental, avançar certos elementos de reflexão sobre as condições básicas de estabelecimento e de conservação de uma sociedade democrática, respeitando o pluralismo, a liberdade de expressão, a cidadania e um mínimo de justiça. Uma sociedade democrática deve responder às principais aspirações e reivindicações do povo na sua radical diversidade. Não pode ser uma sociedade exclusivamente utilitarista, nem uma teocracia, nem uma sociedade onde a instituição jurídica é onipotente. Para responder à diversidade das aspirações, uma democracia deve proporcionar um mínimo de bem-estar material tanto quanto o respeito da diversidade das opções de vida e as garantias dos direitos das pessoas.

Uma questão é a de saber em que medida os processos de modernização com as formas de racionalização que apareceram desde os séculos XVI, XVII e XVIII – inclusive na filosofia política – favoreceram ou vão favorecer a satisfação das exigências elementares de uma população que esperamos suficientemente evoluída, consciente e reflexiva. Em outras palavras, será que o que Jürgen Habermas (1981, 2012) chamou de “racionalização do mundo da vida” pode constituir uma base para formar cidadãos mais implicados e mais participativos, capazes de discutir e deliberar nos vários espaços públicos?

RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

Antes de falar de uma possível racionalização da política, gostaria de lembrar o significado do que Habermas chamou de racionalização do mundo da vida para depois me perguntar quais seriam as indicações políticas eventuais desses movimentos de racionalização.

Sabemos que o conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) vem de Edmund Husserl e, apesar de aparecer já antes, na obra do filósofo alemão, foi desenvolvido principalmente na *Krisis*. (HUSSERL, 2012) Foi adotado por Habermas (1981, 2012) na sua *Teoria do agir comunicativo*.³ O mundo da vida é o pano de fundo das crenças de

3 Habermas (2017, p. 6) dá uma leitura comunicativa do “mundo da vida”: “Não é mais a vida consciente de um ego transcendental que está no centro do horizonte do mundo

nossa existência cotidiana, um horizonte não tematizável na sua totalidade, mas condição de possibilidade de toda atuação crítica, de todo questionamento. É o conjunto de crenças e de normas geralmente admitidas e que orientam o comportamento dos indivíduos na vida cotidiana. Embora não-reflexivo e enquanto tal não crítico, o mundo da vida não é sem razão ou sem racionalidade. As pessoas na vida cotidiana têm e precisam ter um uso da *razão prática*. Na ausência de uma concepção substantiva da razão, falarei aqui de razão prática, pensando-a como o instrumento adequado para enfrentar, tratar e eventualmente resolver os problemas encontrados na vida ordinária. Nessa perspectiva pragmática, a *razão teórica* fica articulada ou subordinada à razão prática, embora tenha uma certa autonomia. O mundo da vida manifesta assim uma racionalidade primeira, no sentido que oferece aos indivíduos os recursos necessários para lidar com o mundo. Lidar com o mundo significa resolver as questões técnicas cotidianas, responder às questões sobre o sentido da vida, saber quais normas observar. Claro, esse instrumento é imperfeito e encontram-se muitos problemas sem solução ou com soluções limitadas. No entanto, essa racionalidade de fundo é essencial para entender o que pode significar o processo moderno de racionalização, isto é, o processo de libertação do potencial de racionalidade implícito na vida ordinária.

Embora limitada e pouco reflexiva, essa racionalidade implícita dentro da vida cotidiana fornece o conjunto de meios que permitem lidar com o mundo externo, com os outros e com a sua própria existência. Nesse mundo da vida, as motivações do agir correspondem a essa diferença de relações com a natureza, com os outros, com si mesmo. Nesse sentido, qualquer forma de racionalização deverá, no meu modo de ver, ser pensada como uma maneira de melhor responder a esses requisitos diferenciados. A organização social deve responder a essas aspirações. É nessa perspectiva que vou discutir as consequências da modernização sobre as transformações

da vida, como em Huxell, mas a relação comunicativa entre pelo menos dois participantes, alter e ego”.

dos instrumentos racionais utilizados para responder ou não responder de maneira satisfatória a essas exigências.

OS USOS DA RAZÃO PRÁTICA

Adotarei – como aliás o fiz em artigos sobre modelos de democracia e sobre o direito⁴ – uma leitura habermasiana dos usos diferenciados da razão prática. Habermas (1992) distingue três usos da razão prática: pragmático, ético e moral. Essa classificação, apesar de colocar algumas dificuldades, é um instrumento metodológico que permite diferenciar o tipo de questões normativas, de questões sobre “o que devo fazer?”. Em todos os casos, a racionalidade se *articula à resolução das questões normativas*. Eu uso aqui o “normativo” num sentido amplo, como referente ao tipo de problema em que surge a questão “o que é que devo fazer?” (KORSGAARD, 1997), no sentido tanto dos imperativos categóricos quanto dos imperativos hipotéticos.

O uso chamado do termo *pragmático*⁵ visa responder a questões práticas da vida cotidiana, a questões que surgem no meio ambiente, como: consertar os aparelhos que eu uso, organizar o tempo de trabalho, saber quais são os meios necessários para satisfazer meus interesses ou preferências, e muitas outras questões que encontramos nas atividades ordinárias. O modelo desse agir pode ser interpretado como o do agir instrumental ou teleológico e os imperativos são hipotéticos: sendo dado o objetivo, o alvo, o fim, quais são os melhores meios para realizá-los? John Rawls propõe uma boa descrição desse agir racional. O racional

4 Ver Berten (2017, 2018).

5 Habermas (1992) utiliza aqui o termo “pragmático” para designar um uso particular da razão prática, embora o conjunto das perspectivas a respeito do uso da razão prática seja pragmático. Com efeito, pensar o uso da razão como de um instrumento para resolver problemas corresponde às teses do pragmatismo em geral. Nesse artigo, seguirei a terminologia habermasiana, mas explicitarei o significado desse uso de “pragmática” em função das questões da racionalização e da modernização.

aplica-se a um agente único e unificado [...] dotado das capacidades de julgamento e de deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus. O racional aplica-se à forma pela qual esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como a forma segundo a qual são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como adotar os meios mais eficientes para os fins em questão, ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições. (RAWLS, 2000, p. 94)

É claro que esse roteiro quase nunca é explícito. Constatamos que as pessoas agem assim porque possuem uma certa inteligência. Essa aplicação da razão pragmática pode ser mais ou menos eficaz; ela pode fracassar, às vezes em coisa essenciais; ela pode ser mais ou menos sofisticada. Por exemplo, é diferente o tratamento da lenha pelo lenhador, o artesão ou o escultor. Nesses casos, há já uma forma de racionalização aplicada. Isso significa que um processo limitado de racionalização é sempre em ação. A experiência empírica ensina sob a forma de ensaios e erros, e os processos de aprendizado, às vezes, podem melhorar as performances. É sobre essa base que deveremos pensar o processo geral e reflexivo da racionalização induzido pela modernidade, o processo pelo qual, por exemplo, a ciência está no prolongamento das tentativas de enfrentar os problemas técnicos.

A segunda forma de uso da razão prática é chamada por Habermas de *ético*. Trata-se de questões que poderíamos chamar de existenciais: quem devo ser? Qual é a forma de vida que corresponde ao sentido que vou dar a minha existência? O que significa para mim minha pertença às comunidades como a família, a aldeia, a paróquia e até a nação? Note-se que é um tipo de questão que, geralmente, no quadro das sociedades tradicionais, não se coloca, porque as respostas são dadas pelo costume, pela religião, pela limitação das possibilidades e das escolhas. São dadas geralmente pela educação. Falamos aqui de razão prática, porque, no caso das pessoas se perguntarem “por que” viver de tal e tal maneira, elas podem explicitar os motivos. Weber (2004) falaria aqui de motivações

tradicionais, que ele considera como aquém de um agir racional, porque os motivos são dados ou impostos e não há uma forma de reflexão que permite uma avaliação crítica do comportamento.

O terceiro nível de uso da razão é chamado de *moral* e diz respeito às questões sobre o nosso dever para com os outros: quais são as normas que devem reger nosso comportamento social, nossas relações com as outras pessoas? Aqui também, as respostas geralmente são dadas pela tradição e por autoridades respeitadas, sejam políticas ou religiosas. Há pouco espaço para as críticas, e o destino dos hereges mostra a dificuldade de manifestar um desacordo com as normas dominantes. No entanto, a submissão ao poder pode, às vezes, ser contestada e a história das revoltas, das formas de delinquência ou de marginalidade mostra que há um uso possível da razão moral no mundo da vida. Se, na maioria dos casos, esse uso fica mudo, não podemos esquecer o trabalho dos intelectuais que desde sempre tentaram justificar as normas, mesmo se, *a posteriori*, consideramos esse trabalho como “ideológico”. De qualquer maneira, é essa racionalidade emergente que vai se generalizar na modernidade.⁶

Certamente, essa descrição dos usos tradicionais da razão prática é uma generalização e não leva em conta que desde sempre houve também certos indivíduos dentro das sociedades tradicionais que manifestaram formas de racionalidade mais reflexivas. E podemos dar um destaque aos filósofos que, desde os pré-socráticos, iniciaram uma reflexão que Heidegger pode chamar de metafísica, mas que é uma tentativa de pensar a totalidade e as causas primeiras das coisas. Mas, quando se fala dos processos de racionalização típicos da modernidade, é para indicar a tendência à extensão e generalização dessas formas de racionalidade: generalização não somente no sentido de sua aplicação a todos os domínios do pensamento, mas como sendo cada vez mais uma maneira de pensar e de ser da maioria das pessoas. É somente nesse sentido que se pode falar de racionalização do mundo da vida, quando há

6 Assim, quando, no século XVI, Etienne de la Boétie (1997) se pergunta por que as pessoas aceitam facilmente a servidão, ele manifesta o despertar da modernidade, onde a obediência ao poder começa a se tornar uma questão para os intelectuais e pensadores.

uma tendência crescente a uma transformação do pensamento e do comportamento das pessoas em geral.

Defenderei aqui uma tese normativa a respeito da racionalização. Apoiar-se sobre a racionalidade de fundo do mundo da vida para entender a significação dos processos de racionalização implica uma tese de *continuidade* ou de *aprendizado* no desenvolvimento da razão. As teses estruturalistas ou positivistas – por exemplo, Althusser (1965); Bachelard (1970); Popper (1972) – defendendo um “corte epistemológico” entre o que é considerado como ideologia, como metafísica, como ideias confusas de um lado, e o rigor e coerência conceitual da ciência do outro lado, não podem dar conta da origem desse salto, senão fazendo apelo às contingências históricas ou a uma ideia ingênua de progresso. A tese da continuidade do trabalho da razão não é a ideia de um desenvolvimento linear ou de um progresso necessário da razão segundo um modelo de razão científica dominante, mas é uma tese sobre as tentativas históricas, com ensaios e erros, com avanços e recessos, tentativas de responder melhor aos problemas encontrados. Isso implica uma capacidade de aprendizagem. Ora, como a classificação dos usos diferenciados da razão o mostra, os aprendizados também são diferenciados, utilizando a experiência empírica e os instrumentos técnicos, ou experimentando as formas de resolução dos conflitos nas relações sociais, ou aprendendo a situar-se dentro das configurações culturais herdadas ou inventadas.

Notemos que, no mundo da vida, as funções dessa razão prática *não são claramente distinguidas*: o descritivo pode determinar as orientações normativas, as normas podem limitar o escopo das crenças. Isso pode ser entendido como uma *solidariedade simbólica*, o conjunto de crenças empíricas, de certezas subjetivas, de aceitação das normas, formando como o cimento que garante a solidez e a estabilidade da sociedade. No entanto, essa *indistinção* é um freio a uma generalização dos processos de racionalização e, na modernidade, a distinção das esferas de validade se torna simultaneamente uma condição da racionalização e um afastamento das certezas do mundo da vida.

Nessa perspectiva, o que significa “racionalização”? A racionalização significa o aprimoramento, o aumento, o desenvolvimento de nossas capacidades de lidar com o mundo, com os outros e com nós mesmos: melhorar o nosso conhecimento do mundo para resolver os problemas encontrados. Assim, é evidente que a ciência e a técnica aumentam nosso poder sobre o mundo, isto é, os meios necessários para realizar nossos fins. Assim, também a elaboração progressiva de um sistema de normas morais – como aparece no direito – oferece soluções para resolver os problemas de nossa convivência com os outros quando a dimensão da sociedade supera as relações de proximidade. Assim, também as religiões e as sabedorias na sua longa história e no seu desenvolvimento intelectual tentam oferecer, na medida do possível, respostas às questões existenciais.

RACIONALIZAÇÃO E MODERNIDADE

A racionalização moderna revela os bônus e os ônus, o positivo e o negativo de uma racionalização generalizada. Na medida em que, como se sabe, os efeitos da racionalização podem ser negativos, precisamos poder controlá-los. É precisamente por esse motivo que pensamos que uma democracia deliberativa poderia ser um bom instrumento para controlar os efeitos e as consequências desse processo de racionalização e os problemas que o mesmo provoca.

Vamos primeiro mostrar os efeitos positivos de racionalização. Defendendo a tese que uma sociedade democrática deve responder às diversas aspirações das pessoas, a racionalização das esferas de atuação da razão prática deve ser pensada nesse sentido: melhor responder à diversidade dos pedidos legítimos das pessoas.

Uma racionalização pragmática

Uma primeira forma de racionalização – a racionalização pragmática – diz respeito a nosso relação ao mundo material e visa melhorar nossa dominação da natureza, entendida no sentido amplo. O ser humano, como o animal, deve garantir sua sobrevivência dentro

de um meio ambiente relativamente desconhecido e hostil. Desde sempre, um conhecimento mínimo do mundo permite não somente evitar vários perigos mas também utilizar a natureza para se alimentar, se proteger das variações climáticas, curar doenças etc. Desde sempre, esse conhecimento é ligado a formas elementares de práticas, de “técnicas”. Max Weber (2004) pensava a magia primitiva como uma primeira forma de técnica, tentando dominar as ameaças da natureza.⁷ Na modernidade, o desenvolvimento exponencial do conjunto de conhecimentos e de técnicas produziu esse complexo “ciência-tecnologia”, cuja racionalização parece irreversível.

Essa racionalização é evidente e ninguém, hoje, pode negar os progressos de nosso conhecimento do mundo, seja na física, na química, na biologia, na informática. E ninguém pode negar o aumento de nossa capacidade de transformar o mundo. Esses resultados permitiram quase erradicar as epidemias, aumentar a esperança de vida, diminuir a pobreza e a fome no mundo.⁸ A negação do papel do conhecimento científico nesse processo só pode ser o resultado da ignorância ou do obscurantismo.

É nessa perspectiva pragmática que devemos pensar o desenvolvimento da ciência, não somente na sua articulação aos problemas materiais, mas na sua estrutura interna. O desenvolvimento dos conhecimentos e das técnicas depende do tipo de problema que se pretende resolver. O tipo de problema depende do contexto histórico, social e político e a ciência, por consequência, depende das orientações dadas à pesquisa por esse contexto. Uma coisa muito importante aqui é que o fim, o objetivo, de uma ação técnica, qualquer que seja, é sempre particular. Numa pesquisa científica deve-se determinar qual é o problema a ser resolvido e organizar os meios teóricos e técnicos adequados. O que aparece aqui é que não existe uma finalidade geral ou universal da ciência, e devemos abandonar

7 A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência”. (WEBER, 2004, p. 279)

8 Mesmo se, hoje em dia, as questões ecológicas podem requerer uma avaliação mais cautelosa dos progressos técnicos.

o mito da unidade da ciência, da unidade do método científico, da unicidade da epistemologia da ciência. É exatamente por isso que a ciência pode ser uma ideologia: o modelo de toda verdade, de toda objetividade. Até Karl Popper (1972), elaborando um quadro epistemológico baseado sobre o caráter hipotético e falsificável das teorias científicas, reconheceu que a procura da verdade é uma opção e não a única opção do trabalho intelectual e certamente não a única opção da vida.

Uma racionalização ética

Uma segunda forma de racionalização diz respeito à cultura em geral, ao que é chamado de uso “ético” da razão por Habermas. Esse uso da razão tenta responder a questões que tangem ao sentido da vida, questões que têm um aspecto “existencial”. Poder-se-ia pensar que se trata de questões subjetivas, na categoria dos sentimentos, das emoções, e quando desembocam sobre questões mais gerais, a resposta parece sempre particular. Portanto, não poder-se-ia falar de racionalização nesse domínio.

Na perspectiva tradicional, as respostas a esse tipo de questão são dadas pelo costume, pelas normas geralmente aceitas pelas autoridades. As razões para agir de tal ou tal maneira são conhecidas. Não obstante, quando há incerteza, por exemplo, quando há mudança do contexto social ou econômico, as respostas se tornam reflexivas. As razões implícitas se tornam explícitas.

Mas a maneira de resolver as novas questões não se dá no modo da racionalidade pragmática, isto é, testando hipóteses falsificáveis, construindo instrumentos técnicos. Há uma diferença importante entre a racionalidade pragmática e a racionalidade ética: o modelo da racionalidade pragmática é, como vimos, “teleológico”, orientado para com uma finalidade, um objetivo. É essa finalidade que estrutura a ação, o agir racional. No uso ético da razão, há um aspecto “arqueológico”: o sentido da existência depende, pelo menos parcialmente, de nossa história, dos acontecimentos que marcaram nossas lembranças. Ora, essa história não é puramente individual. Ela é marcada pela cultura, pelas tradições, pelas

narrativas contadas desde a infância. Enquanto a razão pragmática age sobre o mundo para transformá-lo em função de nossos interesses e projetos, a razão ética não pode transformar o passado, a história, a nossa herança. Só pode interpretar esse mundo social e cultural, e eventualmente mudar as interpretações para poder continuar a lhe dar sentido.

Falaremos aqui de “razão” e de um uso ético da razão prática porque se não tivesse uma razão implícita no mundo da vida, se nossa atitude a respeito de nosso passado, de nossa história, de nossa cultura fosse desprovida de sentido, uma mera adesão cega, não poderíamos entender como, a partir desse pano de fundo comum, seria possível usar nossa capacidade crítica, tomar distância, avaliar qual é a contribuição de uma tradição determinada à construção de nossa personalidade etc. Nossa tradição filosófica ocidental foi marcada, sem dúvida, pelas tentativas de encontrar visões abrangentes sobre o mundo, sobre nossa origem, sobre nosso destino, mas também pelo empenho crítico, pela reflexão avaliativa.

É um exercício dessa razão ética que leva o pragmatista Hilary Putnam (1994, p. 194) a considerar a possibilidade de avaliar e criticar as concepções da vida boa

A noção que a história estabeleceu um certo número de ‘ótimas’ maneiras de viver – ótimas mas irreconciliáveis – é muito simples demais. Toda maneira de viver, todo sistema de valores, tradições e rituais que os humanos inventaram até agora têm defeitos como têm virtudes. Não somente tem imperfeições que podem ser expostas de dentro da maneira de viver, imperfeições que uma pessoa reflexiva de boa vontade pode designar e tentar mudar de dentro, mas tem defeitos que chegamos a ver de fora, como o resultado de um conhecimento aprimorado e/ou um sentido ampliado da justiça...

É a essa possibilidade de racionalização que pertencem, por exemplo, a hermenêutica (Schleiermacher, Ricœur) e a ideia de pluralismo razoável (Rawls).

A *hermenêutica* é uma forma de pensamento crítico em relação às crenças que seguram o sentido. Não há dúvidas que, desde sua

origem, o judaísmo e o cristianismo discutiram e interpretaram a Bíblia. Mas o que aconteceu nos séculos XVII e XVIII foi uma pretensão de considerar a hermenêutica como sendo uma interpretação correta e objetiva da Bíblia, portanto uma interpretação racional. Spinoza pode ser considerado como um dos precursores dessa tentativa de propor uma hermenêutica bíblica racional. Mas é com Friedrich Schleiermacher (1768-1834), no início do século XIX, que a hermenêutica recebeu uma reformulação para ser uma teoria geral da interpretação dos textos, uma teoria geral da compreensão, que abriu o caminho para obras como aquelas de Dilthey, Gadamer e Heidegger. (PALMER, 2018; SCHLEIERMACHER, 1998) A hermenêutica deveria ser capaz de estabelecer os princípios gerais de toda e qualquer compreensão e interpretação de textos e até de toda expressão linguística.

Não pretendo discutir detalhadamente a filosofia de Schleiermacher; me interessa o fato que uma dita “ciência humana” pode pretender à racionalidade sem precisar se submeter ao modelo das ciências empíricas. Nessa perspectiva, a hermenêutica – ou pelo menos uma das correntes da hermenêutica – é um caminho da racionalização desse uso ético da razão prática. A reflexão hermenêutica se apresenta como uma resposta racionalizada ou relativamente racionalizada às exigências humanas de dar sentido ao mundo, à história, à cultura, à religião num mundo secularizado. Como em todos os processos de racionalização, a reflexão é primeiro um trabalho intelectual e, portanto, não influencia imediatamente a consciência comum. No entanto, os debates atuais, as pregações, o uso de argumentos religiosos para defender tal ou tal posição moral, mostra que uma certa racionalização influencia as pessoas em geral, crentes ou não crentes.

Um dos filósofos que abriram o espaço para pensar uma forma de racionalidade ou de razão fora dos padrões dominantes ou exclusivistas da racionalidade científica é Paul Ricœur. A sua reflexão sobre a hermenêutica é gigantesca e admirável. Nela aparece uma concepção de razão “fraca”, mas que, no meu modo de ver, e levando em conta os resultados da epistemologia contemporânea, deveria ser uma característica de toda concepção da razão.

A hermenêutica, como reflexão filosófica, não permite conclusões metafísicas definitivas.

Por exemplo, no mundo da vida tradicional, a dimensão do que pode ser chamado de transcendência, isto é, dos aspectos desconhecidos do mundo e aos quais atribuímos um significado, essa dimensão era preenchida pelas crenças de tipo religioso. Pensando na transcendência como relação ao “Outro”, como um traço característico da experiência humana – ligado aos limites de nossa razão, Ricœur (1990, p. 409) escreve, na conclusão de um livro que trata diretamente da moral e da ética:

Talvez o filósofo, enquanto filósofo, deve confessar que não sabe e não pode dizer se esse Outro, fonte da injunção, é um outro [*est um autrui*] que eu pudesse encarar ou que pudesse me espreitar, ou meus antepassados cujos não há representação, tão constitutiva de mi-mesmo é minha dívida para com eles, ou Deus – Deus vivo, Deus ausente – ou um lugar vazio. Sobre essa aporia do Outro, o discurso filosófico para.

Falar do “Outro” como fonte de “injunção” pode ser uma alusão à ética de Emmanuel Levinas (1963), mas pode ser, de maneira mais geral, uma referência à onipresença da normatividade na nossa vida. (KORSGAARD, 1997; O’NEIL, 1992) Quando nós perguntarmos “o que devo fazer?” – o que Kant apresentava de maneira estreita como o sentimento do dever – não podemos considerar que há uma resposta a-histórica, uma resposta quase cartesiana. Nossa experiência mostra que as relações com os outros nos obrigam, queiramos ou não. De onde vem essa experiência da normatividade? Ricœur se nega a dar uma resposta categórica, mas deixa aberta os elementos que pertencem à cultura, à história, à tradição, inclusive à tradição religiosa. Essa conclusão é o final de um percurso que mostra como, num mundo moderno, devemos abandonar a metafísica sem abandonar a procura reflexiva dos elementos de nossa história que deram e podem dar sentido porque a história mesma mostra que deram sentido a povos e gerações.

Por que falar aqui de “racionalização do mundo da vida”? Porque a discussão hermenêutica, hoje em dia, é um fato cultural

significativo, introduzindo uma liberdade de interpretação, uma liberdade de expressão a respeito dos conteúdos culturais que constituem o pano de fundo de nosso mundo da vida. A liberdade de interpretação implica na reflexão e na crítica. A racionalização vem do fato que certas interpretações não resistem a uma discussão aberta. Isso vale não somente para os intelectuais, mas para as pessoas em geral. A maneira mesma de Ricœur apresentar a questão da interpretação preserva o pluralismo das respostas e, portanto, é compatível com uma forma democrática de convivência.

Uma outra maneira de pensar a racionalização da esfera cultural e da esfera moral se encontra nas teses de *O liberalismo político* de John Rawls sobre o pluralismo razoável. Rawls (2000, p. 91) afirma primeiro que o fato do pluralismo contemporâneo não é um simples fato contingente, mas que deve ser “entendido como o resultado inevitável das faculdades da razão humana em atividade no interior de instituições livres duradouras”. O pluralismo é o resultado necessário da liberdade de expressão porque, negativamente, e empiricamente, num mundo “pós-metafísico”, não há possibilidade de alcançar um consenso sobre o que Rawls (2000) chama de concepções do mundo “abrangentes” [*comprehensive*], religiosas, filosóficas, morais, concepções que propõem uma interpretação global do mundo, do sentido da existência, das questões últimas sobre a origem e o fim da vida.

Notemos que Rawls não defende simplesmente o pluralismo, mas um “pluralismo razoável”. A defesa do pluralismo razoável é possível somente num mundo relativamente racionalizado. Essa tese é histórica e pragmática. A tese é histórica porque a conquista progressiva da liberdade, de formas de liberdade de escolha em geral – liberdade de consciência, liberdade de expressão, liberdade de circulação, de reunião – é ligada ao estabelecimento das democracias liberais ocidentais. Nada diz que essas conquistas não poderiam ser derrubadas, mas Rawls estima que as instituições democráticas estão hoje suficientemente estáveis para poder garantir as bases dessas liberdades. É nesse contexto concreto que podemos pensar a questão da racionalização.

Com efeito, a modernidade produz indivíduos mais racionais, capazes de calcular as relações meios-fins não somente num sentido instrumental imediato, mas capaz de “julgar os fins últimos pelo significado que têm para seu projeto de vida como um todo e pelo modo segundo o qual esses fins se coadunam e se complementam mutuamente”. (RAWLS, 2000, p. 94) Essa liberdade de julgar os fins últimos é um direito e uma democracia deve dar espaço a essas reivindicações. Rawls (2000, p. 94) não considera que essas aspirações são meramente egoístas, mas abrem um espaço para valores substantivas: “os agentes racionais podem ter todos os tipos de afetos pelas pessoas e vínculos com comunidades e lugares, inclusive amor à sua terra natal e à natureza”. Essa liberdade deve encontrar a reivindicação ética: escolher sua maneira de vida deve ser reconhecido como um direito dos indivíduos.

Na verdade, Rawls não dá assim uma definição antropológica da pessoa, mas constata que o funcionamento das democracias modernas e do direito pressupõem essa racionalidade. Por exemplo, o direito não pode proibir uma pessoa abandonar sua religião e escolher uma outra maneira de viver. Cada vez mais, a lei reconhece ao indivíduo determinar sua identidade sexual. Essas possibilidades implicam reflexão e explicitação dos motivos da ação. Podemos entender isso como uma racionalização. O contexto das democracias liberais não somente abre essas possibilidades, mas de uma certa maneira leva os indivíduos a pensar suas escolhas.

Rawls afirma também que os indivíduos modernos são não somente racionais mas “razoáveis”. O razoável significa duas coisas: uma aceitação dos critérios admitidos pela lógica e a epistemologia das ciências e uma capacidade e vontade de cooperação. São duas coisas bem diferentes, mas que pressupõem o reconhecimento das consequências da racionalização do mundo da vida.

A primeira diz respeito tanto ao uso ético quanto ao uso moral da razão prática. A aceitação dos limites da razão (*burdens of judgment*) é um critério epistemológico mas que toca diretamente a racionalização do uso ético da razão prática na medida em que leva as pessoas a recusar afirmações religiosas ou metafísicas que

contradizem as hipóteses confirmadas do saber – do saber científico, mas também do saber empírico – contemporâneo. Pessoas normalmente instruídas e informadas deixarão de acreditar na “terra plana” ou numa criação do universo datada de cinco mil anos. Portanto serão levadas a conformar suas crenças fundamentais – religiosas, morais, metafísicas – a um mínimo de coerência e de compatibilidade com o grau mais evidente do saber contemporâneo. Os usos teóricos de nossa razão devem reconhecer as evidências empíricas ou científicas geralmente reconhecidas.

A racionalização do mundo da vida faz com que os cidadãos das democracias modernas se tornem, eles mesmos, “razoáveis”. Pois os limites do juízo significam ter capacidade de pensamento e julgamento, de fazer inferências, ponderar evidências, equilibrar opiniões conflitantes. Rawls reconhece isso como competências básicas da razão humana, mas que pode desenvolver-se somente numa sociedade que reconhece a liberdade de pensamento e de expressão: são aspectos que resultam necessariamente do livre exercício da comunicação ou da razão pública.

Gostaria de insistir sobre o fato que essa característica do “razoável” se aplica não somente aos juízos individuais, mas às concepções do mundo, às concepções abrangentes da religião, da filosofia, da moral. O pluralismo razoável significa que a modernidade produziu uma racionalização suficiente do mundo da vida para tornar possível a coexistência das várias concepções do bem ou da vida boa. Essas concepções do mundo por serem razoáveis devem aceitar esses limites do juízo, o que afasta necessariamente os fundamentalismos, os integristas, os fanatismos de todo tipo.

Nota sobre a racionalização da esfera estética

Embora essas considerações tentem justificar a possibilidade positiva de uma racionalização não somente na esfera teórica, pragmática, científica, mas também na esfera ética e cultural, reconheço que não se trata de uma teoria abrangente ou metafísica e que provavelmente existem e existirão domínios da cultura

onde será difícil de ver uma racionalização. Estou pensando principalmente a arte.

É verdade que a ideia de uma racionalização da esfera estética não é totalmente sem sentido. Max Weber (1986), na sua célebre *Zwischenbetrachtung*, analisa a racionalização como autonomização das esferas do agir, economia, política, sexualidade, religião e estética. Essa autonomia permite um trabalho reflexivo e, no caso da arte, principalmente o desenvolvimento das técnicas permitindo a diversificação das formas e liberando a invenção. Weber não pretende pôr um julgamento de valor sobre as obras de arte, mas mostrar que a modernidade ocidental produziu uma forma de racionalização até na esfera estética. Weber fala de racionalização quando há um movimento reflexivo sobre as técnicas da pintura por exemplo. Quando a pintura rompe com a tradição, com a arte religiosa, e começa a desenvolver a técnica do retrato, há um “progresso”. Isso não quer dizer que a escultura de Michelangelo é mais bela que as esculturas gregas de Fídias, ou que Picasso é decadente. O juízo estético não se reduz a essa diversificação das técnicas. Mas não há dúvida que o movimento reconstrutivo sobre as técnicas da pintura, da música, da escultura, permitiu uma pluralização – e uma liberalização – das formas.

Dessa maneira, se a racionalização é esse processo de aumento da diferença e da nitidez dos significados que operam a distinção entre as esferas, antes mescladas de sentido, pode-se dizer, basicamente, que a estética começa a tomar consciência dos seus próprios significados, distinguindo-se de outras esferas que antes estavam coladas nela, conferindo-lhe sentido, como a religião. Ou seja, a arte inicia o processo de entender seus próprios significados: a estética, a criação artística, as diferentes linguagens da arte, sem mais referir-se à religião ou à política para tal.

Desse modo, o surgimento da arte moderna é o marco que simboliza o auge desse processo de autonomização artística. A partir daí, a arte começa a preocupar-se com suas próprias questões formais e a produção artística será cada vez mais voltada a questionar e problematizar suas próprias possibilidades enquanto linguagem. É característico da arte moderna a constante revolução, resultado

do intenso processo de auto-problematização que empreende. Essa breve observação mostra, pelo menos, que as formas de racionalização são elas-mesmas específicas e diferenciadas.

A racionalização moral

Falando dos usos da razão prática, defendemos a tese que esses usos da razão visam principalmente resolver os problemas que se colocam na vida ordinária, no mundo da vida. Um desses problemas é o de saber como tratar nossas relações com os outros. A terceira forma de uso da razão prática é aquela que Habermas (2012) chama de *moral*. Ela visa as reflexões sobre as normas do comportamento a respeito dos outros. Trata-se de uma racionalidade própria e frágil. Com efeito, o comportamento com os outros pode facilmente ser interpretado como ultimamente “egoísta” e a racionalidade específica como “instrumental” ou estratégica. Nesse sentido, a racionalidade dita moral se submeteria a racionalidade pragmática e não existiria como racionalidade diferenciada. Porém, a dimensão de normatividade que perpassa a psicologia humana em geral introduz o que Kant chamou de “imperativo categórico”, isto é uma obrigação que não se explica somente pragmaticamente. A justificação desse uso da razão prática talvez precisaria de uma referência às teorias evolucionistas, mostrando que o comportamento dito altruísta foi necessário para manter a coesão social. (SLOAN WILSON, 2015) Mas hoje essa justificação não pode ser entendida fora de um agir comunicativo, pois é no discurso com os outros que uma afirmação crua do egoísmo aparece como quase insustentável.

Na forma tradicional de submissão não reflexiva e não crítica às normas estabelecidas, há um uso muito reduzido de uma razão reflexiva. No entanto, as pessoas têm motivos ou “razões” para submeterem-se às normas. É nessa razão implícita que devemos procurar as raízes do que, na modernidade e na liberação da palavra, será o começo de um movimento de racionalização moral.

A razão moral diz respeito aos outros e, nas situações ordinárias, aos outros próximos. A ideia de racionalização é baseada sobre uma pressuposição: as normas morais podem e devem ser aceitas e

aplicadas por todos os interessados, isto é por todos os participantes do grupo. Isso parece mais evidente quando o grupo é uma comunidade de convivência e que a coerção normativa vem diretamente dos outros próximos. No entanto, tradicionalmente a fonte ou origem das normas não se produzem a partir da comunicação entre as pessoas interessadas, mas é uma fonte transcendente, de cunho religioso. A racionalização, como vimos, começa quando há uma liberdade de expressão e de palavra. Essa libertação não vem de dentro do grupo, mas acontece por motivos ligados à abertura das fronteiras da comunidade e ao encontro com realidades novas, como foram as descobertas de Copérnico e de Galileu, a Reforma protestante ou o nascimento do Estado moderno. É nesse contexto que surge a necessidade de justificar a extensão e aplicação das normas à sociedade abstrata, ao nível que Kohlberg (1981), nas suas pesquisas sobre o desenvolvimento moral, chamou de “convencional”.

O resultado é a produção de indivíduos mais racionais e mais razoáveis. A racionalidade diz respeito a todos os usos da razão prática. Mas o razoável tem uma outra conotação. Voltando a Rawls (2000, p. 98) e à ideia de que as democracias liberais contemporâneas favorecem um uso não somente racional, mas também razoável da razão e portanto pressupõem indivíduos relativamente razoáveis, ele escreve: “O primeiro aspecto básico do razoável é, portanto, a disposição de propor termos equitativos de cooperação e cumpri-los, desde que os outros também o façam”. Essa disposição de assumir uma posição cooperativa não é natural, mas é produto do contexto e, em particular, de um contexto social (familiar, comunitário, societário) onde a cooperação e um mínimo de justiça prevalecem. Como eu sugeri, os argumentos para defender a ideia que um ambiente de normas aceitas e consideradas como justas são uma pré-condição da motivação moral ou política. A questão da racionalização se coloca quando as normas estabelecidas tradicionalmente deixam de vigorar e quando o contexto se amplia a níveis que superam o nível de proximidade. É nesse sentido que se coloca a questão da “universalização” das normas.

A ideia de racionalização do mundo da vida introduz a tese fundamental de universalização logicamente necessária. Mas, como

pode-se justificar essa tese? Somente dentro de um espaço histórico, comunicativo e pragmático: quando se discute sobre as normas que devem ser respeitadas por todo o mundo – normas de justiça, de igualdade, de liberdade⁹ – o debate permitiria eliminar ou afastar as normas que descaradamente não podem ser aceitas por todos ou por uma parte das pessoas, e assim aumentariam o consenso, o reconhecimento da validade das normas debatidas. No entanto, tal afirmação é, por enquanto, meramente teórica e formal. Ela pressupõe um modelo idealizado e irreal do discurso comunicativo, não somente improvável, mas irrealizável no mundo real.

No processo de racionalização, os impasses na resolução dos problemas morais desde que as sociedades chegam a uma dimensão que não permite um debate real ou uma discussão entre as pessoas concernidas, podem levar e levarão a uma forma institucional de resolução que é o *Direito*. O direito é a institucionalização das regras normativas sejam pragmáticas, éticas ou morais. No caso das normas pragmáticas – por exemplo, as regras do jogo econômico – o direito introduz uma coerção de fora, mesmo se o direito burguês tentou se submeter as regras capitalistas da economia. No caso das éticas, a função do direito é mais ambígua. De uma certa maneira, o direito é utilizado para impor normas religiosas. Mas o direito moderno deve – ou deveria –, antes, garantir o pluralismo das opções de vida e a separação do político e do religioso. A relação do direito com a moral é mais estreita e mais direta: o direito deve resolver os conflitos que ocorrem entre as pessoas e que a simples discussão não consegue resolver, adotando o modelo de universalidade, no sentido de promover regras ou normas que o grupo adotaria se tivesse a oportunidade de discutir realmente numa situação ideal de comunicação. O exemplo mais claro dessa função moral do direito é a proclamação dos direitos humanos como direitos universais. Essas declarações primeiro meramente idealistas e muito imperfeitas, são pouco a pouco aprimoradas e exercem uma influência que podemos esperar crescente, pelo menos na denúncia

9 Quando se passa do nível convencional a nível “pós-convencional” ou nível dos princípios segundo Kohlberg (1981).

das situações reconhecidas como inaceitáveis, como a escravidão ou a inquisição religiosa. (RAWLS, 2000, p. 50)

OS LIMITES DA RACIONALIZAÇÃO

Apresentamos os efeitos positivos da racionalização moderna. Porém, os resultados da modernização em geral ficam ambivalentes.

Unilateralização

Não é à toa que Habermas escreveu um livro intitulado *A técnica e a ciência como ideologia*. (HABERMAS, 1969) A novidade desse complexo suscitou o entusiasmo dos positivistas ou racionalistas, mas provocou também reticências e medo. Nas formas mais radicais, a crítica da racionalização aparece como uma crítica da razão enquanto tal, como se a racionalidade científica-técnica fosse a racionalidade mesma, a verdadeira essência da razão. É por isso que, de Nietzsche a Heidegger, a razão moderna pôde ser identificada à irracionalidade.

Podemos falar de ideologia quando se dá uma representação da ciência e da técnica como uma realidade única e unificada, o lugar exclusivo da verdade e da objetividade e não como um instrumento destinado a resolver problemas particulares. Não há dúvidas que a pesquisa científica, a pesquisa fundamental, é muito importante. Mas é importante porque podemos esperar, a longo prazo, que a mesma proporcionará meios técnicos articulados às exigências de uma vida boa para todos os cidadãos.

De maneira geral, o que ameaça a pluralidade das funções da razão é a tendência à *unilateralização* e a reivindicação de quase exclusividade, seja da ciência, da religião ou da moral: cientismo, fundamentalismo, juridismo.

Não precisa insistir muito sobre o que Habermas chamou, na *Teoria do agir comunicativo*, de “colonização do mundo da vida” pelo “sistema”. Na verdade, se trata da invasão do mundo vivido pelo dinheiro ou pelo poder, e principalmente pelo poder

econômico. Desde Marx, se sabe que o capitalismo impediu que os usos éticos e morais possam controlar o uso pragmático da razão prática. A religião se torna ideológica ao serviço do poder, o poder político a serviço do poder econômico, o direito se conforma às exigências do mercado. O resultado dessa dominação econômica despoja as reivindicações legítimas de igualdade, de liberdade e de uma vida boa realizada.

Mas a unilateralização não vem somente do poder econômico. A ideologização do político e da moral pela razão ética se manifesta nos vários tipos de fundamentalismo, de integrismo, nas tendências das igrejas de impor normas religiosas e morais à totalidade da sociedade. A relação das instituições religiosas com o dinheiro produz, muitas vezes, alianças escondidas ou escancaradas. Essa unilateralização do religioso freia ou torna impossível o equilíbrio entre os vários requisitos da razão.

E, finalmente, a pretensão do direito a erguer suas normas de maneira não contextual, sem levar em conta as tradições particulares, as exigências de uma vida boa, as necessidades de bem-estar, pode também constituir um poder independente de uma casta fechada.

As análises dessas unilateralidades é o objeto de múltiplos estudos de ciência política e de sociologia e só quis evocar essa questão na medida em que, pensando no modelo ideal de uma democracia, o controle dessas várias orientações e o esforço para satisfazer e equilibrar a pluralidade legítima das reivindicações das pessoas é um objetivo não somente obrigatório, mas plenamente justificável. A democracia deve reconhecer a legitimidade das aspirações a uma vida boa, a uma cultura diversificada, a encontrar formas de comunidade suscetíveis de segurar uma vida cheia de sentido, a uma sociedade mais justa, que também proporciona o mínimo de bem-estar para a maioria das pessoas.

Limitações internas

A questão das unilateralizações é principalmente uma questão de jogos de poder e varia segundo os contextos e a circunstâncias históricas, embora a dinâmica contemporânea do capitalismo dê

à razão pragmática e econômica uma preponderância que parece irreversível. Mas, do ponto de vista democrático, há um outro constrangimento quando se analisa o desenvolvimento dos discursos científicos, religiosos e jurídicos. Pois a racionalização está sempre ligada a um *intelectualização*: o papel dos intelectuais – inclusive dos filósofos – sempre foi fundamental. Esse trabalho intelectual se desenvolve tanto na direção da pesquisa e das descobertas científicas quanto no trabalho das teologias ou outras sabedorias e na construção dos sistemas jurídicos. Insisti sobre as aquisições e os aprendizados dessa contribuição intelectual. Gostaria de acrescentar umas reflexões sobre as tendências elitistas e desconectadas das necessidades dessa intelectualização.

Defendi a ideia que os usos diversificados da razão prática devem ser considerados como os instrumentos que as pessoas utilizam para resolver os problemas da vida cotidiana, qualquer que seja a complexidade desses problemas. A racionalização deveria aperfeiçoar esses instrumentos. É nesse sentido que uma democracia deve pensar as funções das instituições que incarnam essas funções.

Mas a sistematização do trabalho intelectual provoca necessariamente uma distância entre os profissionais e o “povo”, isto é a maioria dos cidadãos. Da mesma maneira que se pode dizer que o uso da língua é uma competência universal, mas que sua efetuação é necessariamente particular, cujas consequências são as dificuldades de comunicação que todos nós conhecemos. Não somente a matemática exige aprendizado e formação especializada, mas isso é verdade também do direito, da filosofia, da ciência em geral, de teologia. Como Weber (2004) o escreveu, a constituição de “castas” sacerdotais – científicas, religiosas, jurídicas – é um fenômeno imprescindível para a racionalização do mundo da vida. O grande problema de uma democracia é promover instituições que permitam a *reapropriação dos saberes* pela maioria dos cidadãos. É nesse sentido que a generalização do ensino público, gratuito, acessível a todos, é uma exigência absoluta.

Uma outra maneira de refletir sobre as limitações internas do desenvolvimento da razão é o fato de que a razão não é uma faculdade abstrata nem uma faculdade individual. A razão pode ser eficaz

somente institucionalizada e, em primeiro lugar, na instituição da linguagem. Ora, os jogos de linguagem são particulares, desde a linguagem da magia, a linguagem religiosa, a linguagem militar, a linguagem do direito, a linguagem da ciência. Essa institucionalidade reforça a autonomia de cada linguagem e sua apropriação por corporações meio fechadas: castas sacerdotais, organizações militares, cortes feudais, e hoje em dia, de maneira evidente, nas corporações científicas, nas instituições jurídicas e nas instituições eclesiais.

Conclusão

O percurso sobre os usos diversificados da razão prática tentava mostrar que a razão em geral é um instrumento de resolução de problemas ligados à satisfação das aspirações, desejos, finalidades, objetivos, reivindicações, dos indivíduos.¹⁰ Um regime político, um governo, um Estado, devem ou deveriam responder a essas demandas. Devemos pensar a democracia como o regime político destinado a satisfazer essas exigências. A classificação proposta da pluralidade dessas exigências – pragmática, ética e moral – é somente uma indicação da necessidade de levar em conta o pluralismo irredutível dessas pretensões. E resta a pensar qual é o tipo de democracia suscetível de responder a essas exigências. Resta a pensar o que significa e como pode ser realizada uma “democracia deliberativa”, talvez o modelo de democracia mais adequado hoje em dia.

Referências

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Librairie Philo-sophique J. Vrin, 1970.

10 Não trataremos aqui da questão difícil da legitimidade das pretensões ou desejos dos indivíduos. Indicamos somente que consideramos como ilegítimos os desejos ou objetivos que intentam ferir ou prejudicar os outros. Mas dever-se-ia tratar das consequências indiretas das ações.

BERTEN, A. Três ou quatro modelos normativos de democracia. In: MONTENEGRO DE LIMA, C. R. (org.). *Anais do XII colóquio Habermas e IV colóquio de filosofia da informação*. Rio de Janeiro: Salute, 2017. p. 9-33.

BERTEN, A. O direito entre pragmática, ética e moral. In: MONTENEGRO DE LIMA, C. R. (org.). *Anais do XIV colóquio Habermas e V colóquio de filosofia da informação: direito e democracia entre fatos e normas*. Rio de Janeiro: Salute, 2018. p. 45-58.

DWORKIN, R. *Is Democracy Possible Here: Principles for a New Political Debate*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2006.

HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. v. 1-2.

HABERMAS, J. *A técnica e a ciência como ideologia*. Tradução Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução Paulo Astor Soethe. Revisão Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo, Martins Fontes, 2012. v. 1-2.

HABERMAS, J. *Postmetaphysical Thinking II: Essays and Replies*. Cambridge: Polity Press, 2017.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KOHLBERG, L. *Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harpers and Row Publishers, 1981. v. 1.

KORSGAARD, C. *The Normativity of Instrumental Reason*. In: CULLITY, G.; GAUT, B. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

LA BOETIE, É. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Mille et Une Nuits, 1997.

- LEVINAS, E. *Difficile liberté* : essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1963.
- O'NEIL, O. Introduction. In: KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity: The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. xi-xv.
- PALMER, R. *Hermenêutica*. São Paulo: Edições 70, 2018.
- POPPER, K. R. *Objective Knowledge: An Evolucionary Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- PUTNAM, H. *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- WAISBORT, L. Música e racionalismo em Weber. *Revista Cult*, [2008]. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/musica-e-racionalismo-em-weber/>. Acesso em: 3 jan. 2021.
- WEBER, M. Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés. *Archives des sciences sociales des religions*, v. 61, n. 1, p. 7-34, jan.-mar. 1986.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora UnB, 2004. v. 1.
- SLOAN WILSON, D. *Does Altruism Exist? Culture, Genes, and the Welfare of Others*. New Haven; Londres: Yale University Press, 2015.

FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA DEMOCRÁTICO

Juliana Aggio

FILOSOFIA E PODER

É bem verdade que a filosofia pode contribuir de diversas maneiras com o exercício do poder, desde o papel do filósofo como alguém capaz de refletir e agir para colocar limites ao poder até o propósito filosófico de se fazer uma análise crítica sobre as entranhas do poder, seus jogos e suas estratégias. Outra função que pode parecer inusitada, mas diria ser capital em nosso tempo presente é viver a filosofia como modo de vida democrático. É sobre essa possível definição de filosofia como modo de vida, não qualquer modo, mas um modo democrático que pretendo me debruçar. Para tanto, primeiramente, proporei uma definição de democracia enquanto modo de vida social, que supera o que se compreende por democracia liberal e se amplia para além de um tipo de regime. Em seguida, com base na relação salutar e imprescindível entre filosofia e democracia dado o nosso momento histórico, aventarei a possibilidade

de a filosofia se efetivar como modo de vida democrático conforme o que se pode entender por democracia em seu sentido pleno.

Uma das funções do filósofo na antiguidade era a de colocar freios no excesso de poder, de evitar uma possível tirania, de orientar seus cidadãos para aprenderem a se governar de modo a saberem governar os outros. Ninguém que não tivesse governo de si seria capaz de governar os outros. O tirano é justamente essa figura que já perdeu por completo o domínio de si. Ele é a figura exemplar que se opõe ao indivíduo livre por exercer uma dupla violência: 1. uma violência sobre o outro na medida em que submete o outro aos seus caprichos, e 2. uma violência sobre si, por ser escravo de seus próprios caprichos e prazeres. O prazer atua como um tirano em sua alma. Assim, possuidor de uma autoridade tirânica e de uma alma tiranizada, o tirano é aquele que escraviza e é, ao mesmo tempo, escravo de si mesmo.

Ao contrário do tirano, o filósofo é um antidéspota, um indivíduo absolutamente livre e que preza pela liberdade dos demais, por isso dedica sua vida a filosofar, i.e., a conduzir a sua alma e a do outro para a excelência, sobretudo a alma do governante.

Ser livre, na cultura grega antiga, significava não ser escravo de outrem, não ser propriedade de outrem, não ser submisso à vontade de outro. A filosofia grega, por sua vez, introduziu, sobretudo com Aristóteles, uma outra acepção de liberdade: ser livre passa a significar não ser escravo de si mesmo, ou seja, ter domínio sobre suas próprias emoções de modo a não ser governado por elas. Diria que três palavras resumem a concepção grega de liberdade: 1. autonomia, ser capaz de dar para si (auto) as próprias leis (*nomos*), portanto, ter em si mesmo o seu próprio governo (*enkrateia*), e assim ser capaz de agir conforme o que sua razão determina como sendo bom, o que significa não estar inteiramente submetido às regras morais; 2. autossuficiência (autarkeia), ser suficiente (*arkeô*) para si (auto) ou ser autossuficiente de modo a viver o mais independente possível tanto das emoções, desejos e prazeres, como de bens e de pessoas; 3. coragem de falar em público (*parrhesia*) e assim ser reconhecido e se fazer reconhecer como cidadão que possui um lugar de fala e efetivamente participa das decisões políticas. Dessa maneira,

por um lado, ser livre significa poder fazer uso pleno de sua racionalidade de modo que ela seja determinante nas escolhas políticas e naquelas que dizem respeito à condução da própria vida, e, por outro lado, ser livre é ser capaz de se governar de modo a viver uma vida sem conflitos consigo mesmo. Portanto, aquele que é autônomo, autossuficiente e se expressa com coragem na vida pública: esse é um indivíduo livre para os gregos.

O filósofo é alguém que não abre mão de sua liberdade e que preza pelo bom exercício do poder, de modo a evitar tiranias, despotismos e totalitarismos. Pode-se dizer que o filósofo, ao longo da história, assumiu quatro figuras moderadoras do poder: 1. como filósofo legislador, que atua no papel de legislar, definindo os limites legais para que o poder possa ser exercido sem perigo de cairmos em um despotismo, como foi o caso de Sólon; 2. como filósofo pedagogo, que assume o papel de conselheiro do príncipe, que ensina o futuro governante a ter sabedoria e adquirir virtude de modo a se tornar um prudente, um homem de sabedoria prática, e não abusar do poder quando estiver governando, como foi o caso de Aristóteles, preceptor de Alexandre, o Grande, mas também de muitos outros, como os filósofos romanos; 3. como filósofo governante, que receberia desde muito jovem a melhor educação e habitaria na cidade ideal para a realização plena de suas potencialidades e virtudes, como propôs Platão em sua *República*, e como foi o caso do imperador Marco Aurélio; 4. como filósofo ultrajante, subversivo, independente de tudo e de todos, que caça do poder e dos poderosos, denunciando os abusos de poder, exercendo plenamente o seu direito à voz (*isegoria*) e falando a verdade com coragem (*parrhesia*), em público, mesmo que isso possa insultar um déspota, como fez o filósofo cínico Diógenes, o cão, diante de Alexandre, o Grande.

O filósofo legislador, pedagogo, governante, subversivo, são todas figuras contrárias ao avanço ilimitado do poder, que preservam, a todo custo, a liberdade de agir, pensar e viver, que vivem da maneira mais autônoma e autossuficiente, portanto, da maneira mais livre, e a filosofia, neste caso, é uma filosofia da liberdade enquanto um modo de viver livre.

A história, todavia, nos mostra que a filosofia ficou muito aquém do papel que podia e pretendia representar como moderadora do poder, afinal, não houve uma cidade platônica, nem o império alexandrino seguiu os preceitos aristotélicos, tampouco o Império Romano poderia ser considerado estoico, apesar de Marco Aurélio ter supostamente vivido como estoico. Também há fatos desastrosos no uso inadequado da filosofia para autorizar formas excessivas de poder, como Nietzsche fora deturpado pelo nazismo e Marx pelo stalinismo, duas formas de totalitarismo moderno. O uso de Rousseau na Revolução Francesa talvez seja um dos poucos usos positivos da filosofia na constituição de regimes políticos. Diante desses fatos históricos, fica a pergunta sobre o motivo que levou a filosofia a ser tão mal interpretada e usada no exercício do poder. Será que a filosofia foi aquém de suas funções ao procurar exercer o papel de moderadora do poder? Será que a filosofia deveria se restringir a questões sobre o ser e a linguagem e deixar de lado questões políticas? A resposta tende a seguir o desejo de quem filosofa e ser negativa. Todavia, atualmente, a filosofia perdeu o seu papel tão atuante e direto sobre a arte de governo. A filosofia não se pretende mais pedagoga, legisladora, governante. A tarefa parece ser a de humildemente analisar e elucidar o que é o poder, quais são suas estratégias, objetivos, desdobramentos. Menos ainda, a sua função parece ter se reduzido à produção de discursos de especialistas com base em análise técnica dos argumentos dos textos filosóficos, ou seja, nada filosófica.

Proponho, todavia, uma quinta figura: a do filósofo ou filósofa democrática, que vive a filosofia como modo de vida democrático, portanto, moderador do poder no contexto atual. Que retomemos um papel ainda pouco falado e pouco vivido nos tempos de hoje, embora não inteiramente esquecido: o da filosofia como modo de vida e que, no que diz respeito a sua relação com o poder, que seja um modo de vida democrático, portanto, essencialmente livre. E ser livre, no sentido grego do termo, estará muito próximo do sentido pleno de democracia, como veremos.

DEMOCRACIA E VIDA DEMOCRÁTICA

O dilema político sobre o que é a democracia, parafraseando uma frase de Aristóteles sobre a origem do dilema metafísico – *o que é o ser?* – é um dilema mais velho do que as árvores. O ponto que pretendo destacar nesse oceano de contradições é bastante singelo: uma possível definição atual de democracia deve concebê-la não apenas como regime de governo, mas, sobretudo, como modo de vida.

A democracia tem múltiplos significados, desde aquele que remete à etimologia da palavra – *dêmos* (povo) *kratia* (governo) “governo do povo” –, até o significado que explicita sua qualidade originária grega, ateniense: a efetiva participação dos cidadãos nos assuntos políticos, seja governando alternadamente, seja debatendo opiniões plurais e conflitantes no espaço público (*ágora*) e tomando decisões em assembleias.

A democracia ateniense pode ser caracterizada, grosso modo, pelo governo da maioria que confere leis iguais para todos os cidadãos (*isonomia*) e preserva o igual direito para se expressar (*isegoria*): portanto, pelo exercício da cidadania e da liberdade. É claro que esta é uma definição formal de democracia, porque, na prática, havia, entre os habitantes de Atenas, uma distribuição desigual do poder e da liberdade de se exprimir e de participar das decisões políticas. Havia, como ainda há na modernidade, uma tensão entre igualdade formal de participação política (*isegoría*), característica da democracia, e a liberdade real para fazê-lo. A *parrhesia*, coragem de dizer a verdade, como nos mostrou Foucault em seu curso A coragem da verdade, é justamente o lugar de resistência ao silenciamento imposto àqueles que procuram romper privilégios e lutar contra o autoritarismo.

Como a ateniense, a nossa atual e frágil democracia brasileira revela o profundo abismo entre a igualdade formal, por um lado, e, por outro, uma realidade dramaticamente desigual e excludente. Eis o paradoxo de nossa democracia: todos são iguais perante a lei (*isonomia*) e todos têm o direito de se expressar livremente (*isegoria*), mas, na prática, as leis valem mais para uns (os pobres) do que para outros (os ricos), e o lugar de fala dos excluídos é um lugar de resistência diante da hegemonia da ideologia dominante.

Parece ser consensual que a nossa democracia seja classificada como liberal, isto é, um regime de governo que garante a liberdade econômica e que submete as decisões políticas aos interesses econômicos, ou melhor, um regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais diante da insegurança e da violência. A democracia, neste caso, orbitaria sempre o âmbito político e nunca o social. A liberdade seria, em primeira e última instância, a liberdade do indivíduo, e, segundo os liberais, notadamente Milton Friedman (1962), só poderia ser garantida em uma sociedade capitalista. O socialismo, por sua vez, pressuporia a expansão do poderio do Estado em detrimento da liberdade individual. Logo, uma sociedade socialista não poderia ser também democrática no sentido de garantir a liberdade individual. Ao contrário, o capitalismo se configuraria como a limitação do Estado e a absoluta preservação da liberdade individual. O governo seria apenas um meio para a realização da liberdade econômica e política. A liberdade econômica se reduz à competição e ao livre mercado, e a liberdade política à competição de partidos políticos, à defesa das instituições parlamentares, dos direitos civis e do governo representativo.

Como bem assinalou Marilena Chauí (2007), a democracia, embora seja tida como um bem para os liberais, ela é avaliada pela sua eficácia, ou seja, por ser um regime político eficaz na sua capacidade de assegurar a liberdade individual nas esferas econômica, política e na vida particular do indivíduo. A democracia seria um regime cuja eficácia é medida pela atuação de seus políticos profissionais e tecnocratas, representantes da elite financeira, que buscariam soluções técnicas para os problemas econômicos, políticos e sociais.

Em resumo, a democracia liberal é um regime eficaz que preza pela liberdade individual, ou seja, para Friedman (1962), um governo democrático deveria fornecer as condições para que todo indivíduo possa usar ao máximo suas capacidades e oportunidades conforme suas escolhas, contanto que não interfira na liberdade de escolha do outro. Como assinalou Chauí (2007), isso significa, no plano político, que a democracia deveria fornecer as seguintes condições para preservar a liberdade de escolha dos eleitores: garantir

a disputa entre partidos políticos, a realização de eleições e a alternância dos governantes.

O problema do liberalismo, todavia, é que a igualdade e a soberania popular se tornam secundárias e mesmo obsoletas diante do princípio da liberdade. A consequência inevitável constatada pela história é que a democracia acabou sendo usurpada pelas elites e reduzida a um regime capaz de garantir uma liberdade meramente individual e competitiva: liberdade de disputar as eleições e de eleger periodicamente os representantes. Como diz Joseph Schumpeter (1961, p. 328), um dos principais nomes do pensamento político liberal do século XX, “o método democrático é um sistema institucional para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor”. Isso significa três coisas importantes: 1. a primeira é que o liberalismo reduz a democracia às eleições e à garantia da liberdade individual; 2. a segunda é que a liberdade se reduz à livre competitividade e à garantia dos direitos civis; e 3. a terceira é que o liberalismo defende o pluralismo em teoria, mas oculta a hegemonia da elite financeira que, na prática, impede o próprio pluralismo da participação política.¹

É evidente que a definição que procuramos de democracia supera o reducionismo da definição liberal. Em primeiro lugar, a participação política deveria ocorrer para além da mera eleição dos representantes, ou seja, o povo tem direito não apenas ao voto, mas à voz, à participação direta nas decisões políticas ou, ao menos, ao controle sobre o exercício do poder de seus representantes eleitos, daqueles que falam em seu nome e que governam em seu nome, por meio da possibilidade de revogar os mandatos dos eleitos, realizar assembleias populares etc. Em segundo lugar, que a própria democracia possa ser compreendida como algo mais profundo do que um regime político. A democracia seria um modo de governar, um regime de governo, mas também um modo de se comportar socialmente, ou seja, um modo de vida que pressupõe a convivência com a diversidade, a pluralidade, e o diálogo, sobretudo no

1 Sobre esse ponto, ver Coutinho (1979, p. 40).

espaço público. Assim, é preciso partir do princípio de que todos são capazes de democracia, de pensar, agir e viver democraticamente. A democracia não é um saber ou uma prática de especialista, quiçá de tecnocratas. Como bem assinalou Marcos Nobre (2013, p. 31) em seu livro *Choque de democracia*:

A democracia no país é ainda pouco democrática de fato. Porque democracia não é apenas funcionamento de instituições políticas formais, não é apenas um sistema político regido formalmente por regras democráticas. Democracia é uma forma de vida que penetra fundo no cotidiano, que se cristaliza em uma cultura política pluralista.

É preciso, reiteradas vezes, falar em governo democrático e também em uma sociedade democrática, pois um não se faz pleno sem o outro. Não há uma sociedade democrática se esta não for regida por um governo democrático. Tampouco há governo plenamente democrático se as relações sociais, que são sempre relações de poder, não forem democráticas. O governo cujo regime é a democracia deve criar instituições que instituam direitos e legitimem os conflitos e essas instituições, por sua vez, devem exercer o papel de controlar e vigiar o próprio exercício do poder estatal. Direitos que, por meio das instituições e das ações dos cidadãos e dos governantes, garantam os princípios fundamentais de toda e qualquer democracia: a liberdade, a igualdade e a soberania popular.

Em resumo, podemos defender a seguinte concepção de democracia: é um regime político e uma forma social, um modo de vida, que possui três princípios fundantes: a liberdade, a igualdade e a soberania popular; e três modos atuais de efetivação desses princípios, a saber: 1. criação, conservação e efetivo acesso aos direitos; 2. legitimação, institucionalização e negociação dos conflitos; 3. permanente participação política, i.e., exercício da cidadania e da soberania popular nas decisões políticas seja diretamente, seja por meio de representantes eleitos.

Novamente, a democracia pode ser concebida como um processo de constante democratização, i.e., de permanente efetivação de seus princípios:

a. por meio da criação, manutenção e acesso aos direitos, ou seja, não é apenas a garantia formal jurídica dos direitos, mas a existência de sujeitos de direitos, sujeitos capazes de lutar por seus direitos onde eles não existirem ou não forem respeitados. Os direitos não são senão o meio pelo qual os desiguais podem se tornar mais iguais na esfera da cidadania e da política, ou seja, em que as classes populares podem lutar e resistir ao poderio político-jurídico da classe dominante. Em suma, a política democrática é uma política de sujeitos de direito que agem pela criação e conservação de direitos contra a dominação dos privilégios;

b. a partir da abertura ao conflito legítimo e necessário, conflito que respeita a diversidade e a pluralidade de opiniões e de modos de existência. É preciso haver uma institucionalização dos conflitos, o que nos permitiria fazer uso de suas regras para que as disputas não terminem em arbitrariedades e autoritarismo. O caráter institucionalizador da democracia deveria favorecer a atuação daqueles que resistem e lutam contra as desigualdades e os abusos de poder, já que, para que o conflito seja legítimo, ele deve ocorrer entre sujeitos reconhecidamente livres e iguais. Interesses divergentes devem encontrar, em uma democracia, um lugar adequado de representação e negociação, de modo que o desfecho do conflito não seja a anulação da pluralidade de interesses e opiniões em nome de uma suposta “vontade geral” imposta de cima para baixo. Os conflitos devem obter desfecho em uma vontade construída por mecanismos de negociação, mecanismos que envolvam deliberações, debates e participação dos interessados de modo que haja uma convergência da pluralidade das vontades particulares em uma vontade geral ou coletiva. É preciso haver, como bem apontou Coutinho (2000), uma negociação não coercitiva dos conflitos de modo que a hegemonia construída na e pela pluralidade não instaure o totalitarismo ou despotismo. O jogo político democrático deve reconhecer a pluralidade ao incluir os múltiplos sujeitos coletivos como partícipes desse jogo, respeitando sua autonomia e diversidade. Do contrário, a supressão do pluralismo pode

acarretar despotismo totalitário, e a afirmação do pluralismo sem pretensão de construção de uma unidade ou hegemonia, mesmo que provisória, pode nos conduzir à formação de grupos corporativistas que operam em interesse próprio e não em vista do bem comum obtido por consenso. Para que haja democracia em seu sentido pleno, é preciso haver aceitação plena do pluralismo e, ao mesmo tempo, buscar consensos, respeitando a multiplicidade de sujeitos políticos, a alternância de poder e a institucionalidade democrática;

c. enquanto única forma de governo em que a soberania é popular, em que a participação política é um direito e um dever de todos os cidadãos, uma vez que a democracia deve ser entendida como uma construção coletiva, um exercício do poder pelo povo seja diretamente, seja por meio de seus representantes eleitos. Além da liberdade e da igualdade, o terceiro princípio, soberania popular, se realiza somente por meio da ampliação de mecanismos de participação política nas decisões políticas ou de real controle do exercício do poder dos eleitos.²

Essa possivelmente seja a definição de democracia em seu sentido pleno: realização da igualdade, soberania popular e liberdade por meio da luta por direitos, da legitimidade dos conflitos e da efetiva participação política do povo. Todavia, na prática, sabemos que a democracia é imperfeita, embora perfectível. Isso significa que a democracia e a sociedade democrática não estão fixadas em uma fórmula imutável, a-histórica. Elas estão sempre abertas ao tempo, às transformações próprias das diferenças de classes e indivíduos, frutos de nossos conflitos individuais e coletivos; abertas, portanto, às participações e representações, que devem ser ampliadas, conforme as necessidades de cada período histórico. Em poucas palavras, falar em democratização é falar em ampliação contínua da

2 Como diz Coutinho (2000, p. 50): “democracia é sinônimo de soberania popular. Ou seja: podemos defini-la como a presença efetiva das condições sociais e institucionais que possibilitam ao conjunto dos cidadãos a participação ativa na formação do governo e, em consequência, no controle da vida social”.

cidadania, do exercício do poder pelo povo, da resistência à dominação das elites e da subversão do poder hegemônico. E, do mesmo modo em que a democracia é perfectível, ela também é corruptível, o que significa, neste caso, redução dos direitos e do exercício da cidadania, aumento da desigualdade e cerceamento da liberdade.

O ponto que gostaria de destacar aqui é que parece ser mais adequado falarmos não em democracia, mas sim em democratização, visto que não há uma democracia acabada, perfeita, substantiva.³ A democracia é um processo em permanente construção, um processo contínuo e árduo de democratização do modo de se governar e de se viver, ou seja, de criação de direitos, de alargamento do exercício da cidadania, de preservação da vida dos excluídos da sociedade, de real liberdade de expressão para aqueles que não têm lugar de fala, de efetiva diminuição da desigualdade social, econômica e cultural, de ampliação do acesso aos bens e serviços públicos de qualidade, de maior participação popular nas deliberações e decisões políticas em nossa democracia representativa. Trata-se, portanto, de democratizar não apenas o nosso regime democrático liberal, mas sobretudo a nossa vida social. Pois bem, essa parece ser a principal missão do povo brasileiro, se queremos realmente viver em uma sociedade mais justa. A mim, enquanto alguém que valoriza a filosofia e sua relação salutar e necessária com o poder, cabe perguntar qual seria o papel da filosofia diante de nossa frágil e combatida democracia. Em que sentido ou em que medida a filosofia pode auxiliar no processo de democratização de nosso regime político e, sobretudo, de nosso modo de vida em sociedade?

FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA DEMOCRÁTICO

Cabem, à filosofia, inúmeras definições, nenhuma delas sendo mais ou menos verdadeira, mas todas elas submetidas a um sentido histórico próprio ao contexto em que surgiram. Devemos, portanto, procurar o significado de filosofia em nosso momento histórico e

3 Lukács (2008) defende essa mesma concepção e prefere usar o termo democratização ao invés de democracia, visto que ela é antes um processo do que um estado.

não repetir definições supostamente atemporais. Pois bem, a definição mais comumente utilizada atualmente, sobretudo no meio acadêmico, é a de filosofia como um discurso que elabora conceitos. Uma das principais características da filosofia universitária iniciada na Idade Média e presente na atualidade é a formação de professores e pesquisadores e não de indivíduos que sejam capazes de pensar e agir criticamente, a ponto de viverem filosoficamente. Como assinala P. Hadot (1999, p. 368):

no século XIV, Petrarca rejeitará a ideia de uma ética teórica e descritiva, constatando que o fato de ler e comentar os tratados de Aristóteles sobre esse assunto não tornou ninguém melhor. Por essa razão ele se recusa a denominar ‘filósofos’ os professores ‘sentados numa cátedra’ e reserva esse nome somente àqueles que confirmam por seus atos o que ensinam.

A filosofia ligada à universidade é antes um discurso que elabora conceitos a partir da exegese de textos canonizados como filosóficos do que uma maneira de se viver. Além de produzir conceitos, sua tarefa é também a de criticar o que fora produzido conceitualmente até então. Ora, essa definição é essencialmente epistêmica e pouco prática. Pois que, ao invés de reduzirmos a filosofia a funções epistemológicas, teóricas e “conceitualizantes”, amornadas pela instituição escolar, urge, dado o nosso momento histórico, retomarmos a definição da época helenística e romana da filosofia como maneira de viver, ou seja, uma maneira de existir no mundo, um modo de vida.

O discurso filosófico, senão em sua inteireza, certamente em grande parte, deve estar a serviço da vida filosófica, como já nos ensinaram os filósofos antigos. Hadot (2014, p. 271) sintetiza com maestria a concepção de filosofia antiga não como discurso filosófico, mas modo de vida: “a filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver; a filosofia moderna, ao contrário, apresenta-se antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas”. Em suma, “tal é a lição da filosofia antiga: um convite para cada homem transformar a si mesmo. A filosofia é conversão,

transformação da maneira de ser e da maneira de viver, busca da sabedoria. Isso não é fácil”. (HADOT, 2014, p. 274)

O texto trabalhado em sala de aula deveria ser apenas pretexto para um mergulho filosófico na teia de conceitos que possam servir como instrumental para pensar a si mesmo e o mundo criticamente. Os conceitos são como ferramentas para ampliar a capacidade de pensamento crítico e suscitar possibilidades de sermos diferentes do que somos por meio de práticas que implicam, necessariamente, a transformação de si e do mundo. O conhecimento, portanto, visa a prática, a transformação; visa, literalmente, sacudir as evidências e perturbar o apego à verdade e às opiniões inquestionáveis. Viver a filosofia assim significa praticá-la a cada instante, transformando toda a vida e, inevitavelmente, transformando-se a si mesmo. Em poucas palavras: filosofar é pôr-se em questão.

Filósofa(o) não é simplesmente aquela(e) que cria um discurso filosófico, mas que vive como filósofa(o) e permite que a sua filosofia seja vivida como modo de vida por aqueles que sigam seus preceitos ou simplesmente passem a pensar e a agir conforme seus conceitos e argumentos. Esse capítulo mesmo, se ele tiver algo de filosófico, então ele fora escrito e pode ser lido como uma experiência modificadora de si. Exercício de si, ascese, transformação profunda de si e do mundo: eis o sentido que urge ser retomado de filosofia. Como diz Foucault (2007, p. 13): “O ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento”.

Assim, a atual alcunha de inútil poderá ser abandonada. Certamente, ela não se tornará útil ao sistema, ao *status quo*, aos regimes de verdade estabelecidos em nossa sociedade, pois que ela preserva seu espírito crítico, agora reestabelecido como atitude crítica, sobretudo quanto ao poder. Atitude que põe em xeque o que se concebe comumente como verdadeiro, o que se naturaliza como verdadeiro e inquestionável, como as normas científicas e morais, as decisões políticas, todo e qualquer autoritarismo, o poder hegemônico

e abusivo, o avanço excessivo do poder e a instauração de estados violentos de dominação, enfim, revelar que o que se acredita como necessário e natural em verdade é contingente e passível de mudança. A filosofia não pode se eximir do papel de ser crítica ao exercício do poder, aos modos de normatização e subjugação, além de ser vigilante quanto ao seu avanço ilimitado. Sua principal tarefa é fazer um diagnóstico do presente, ou seja, dizer quem somos, como chegamos a ser o que somos, e quais são as possibilidades de desvios, transformações, subversões. E ao colocar em xeque “verdades”, o risco é iminente: novas existências podem emergir, novas formas de contestação podem surgir e desestabilizarem lugares de poder. Riscos, fissuras, possíveis subversões, resistência à dominação, lutas anti-autoritarismos: eis o espírito livre e democrático de uma vida filosófica.

Se, para os estoicos romanos, a filosofia era um modo de vida que trazia tranquilidade (*ataraxia*) e liberdade interior (*autarkeia*), a filosofia, para nós brasileiras e brasileiros do século XXI, deve nos auxiliar a democratizar nosso atual regime de governo e de vida, ou seja, a encontrar os caminhos para que a democracia seja efetivamente preservada enquanto um regime de governo e vivida enquanto um modo de vida social. Não se trata, portanto, de conceber a filosofia como produtora de uma teoria da ação democrática, mas como capaz de nos transformar para agirmos de uma maneira democrática.

Em suma, a filosofia como modo de vida que é fruto do pensamento e que suscita o próprio pensar não poderia ser senão uma vida democrática, uma vida aberta ao outro na sua profunda diferença e alteridade, um exemplo para o respeito à convivência plural e diversa. Uma vida vivida democraticamente não exclui o outro para se afirmar como norma incontestável. O outro, em sua diferença profunda e inalienável, é a opacidade necessária para se rever e se transformar perenemente e é a garantia do conflito insuperável. A vida democrática não recusa a alteridade, não rejeita a contestação, não recusa o risco de se transformar constantemente. Ao contrário, a filosofia é, pois, um modo de vida democrático ao estar imersa no conflito, ao fazer brilhar ao invés de apagar o outro, o diferente, o que coloca em xeque as minhas “verdades”.

Uma vida que, do início ao fim, se recusa autoritária e resiste ao autoritarismo, que alimenta a coragem intelectual para pensar e falar com liberdade e se abrir ao diálogo, mesmo que diante de opiniões contrárias, e, sobretudo, a coragem para desconstruir estereótipos, dogmas e preconceitos. Uma vida, portanto, essencialmente livre e libertária. A filosofia como modo de vida não poderia ser senão democrática e livre, mesmo que sob um regime antidemocrático, mesmo que resistindo às adversidades de sua comunidade ou sociedade. Sócrates, por exemplo, revela *in persona* que a filosofia é perigosa porque libertária e emancipadora. A sua condenação se configura como uma condenação à própria filosofia, que pressupõe a liberdade de questionar toda e qualquer opinião estabelecida, sobretudo aquelas estabelecidas pelas autoridades e costumes morais e religiosos. O filósofo ou filósofa sabe respirar ares mais densos quando o oxigênio é rarefeito e sabe resistir até a última gota de cicuta em nome da própria liberdade do pensamento.

É preciso finalizar este ensaio de modo peremptório: a filosofia como modo de vida democrático se faz necessária e urgente em tempos sombrios como a nossa melhor ferramenta de luta contra as atitudes e decisões autoritárias de nosso atual governo, pois que é, por natureza, contrária a todo e qualquer tipo de autoritarismo, sobretudo quando estamos diante do fascismo, “e não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini – que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas –, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora”, como bem nos alertou Foucault (1993, p. 198).

Referências

CHAUÍ, M. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

COUTINHO, C. N. A democracia como valor universal. In: SILVEIRA, Ê. *et al. Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

COUTINHO, C. N. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000.

COUTINHO, C. N. Discutindo sociedade civil e democracia. *Acessa, set.* 2007. Disponível em: <https://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=781>. Acesso em: 17 jul. 2019.

FOUCAULT, M. O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 197-200, 1993.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. v. 5.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. v. 9.

FRIEDMAN, M. *Capitalismo e liberdade*. [S. l.]: [s. n.], 1962. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/bernardo/BIBLIOGRAFIA%20DISCIPLINAS%20POS-GRADUACAO/MILTON%20FRIEDMAN/Capitalismo%20e%20Liberdade%20-%20Milton%20Friedman.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2019.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

LUKÁCS, G. *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

NOBRE, M. *Choque de democracia: razões da revolta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NOGUEIRA, M. A. Socialismo e democracia no marxismo de Carlos Nelson Coutinho. *Lua Nova*, São Paulo, n. 88, p. 11-21, 2013.

PASSOS, Ú. Jacques Rancière fala à Folha sobre democracia. *Folha de S.Paulo*, 26 out. 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/10/1537265-jacques-ranciere-fala-a-folha-sobre-democracia.shtml>. Acesso em: 18 jul. 2019.

ROSENFELD, D. *A questão da democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTOS, V. A liberdade como princípio da democracia: um olhar filosófico. *Revista Diálogos Possíveis*, Salvador, ano 13, n. 2, p. 170-186, 2014.

SCHUMPETER, J. A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

FILOSOFIA, DEMOCRACIA E PRODUÇÃO DO MUNDO¹

Hilton Leal da Cruz
Tiago Medeiros Araújo
Pedro Lino de Carvalho Jr.
José Crisóstomo de Souza

A filosofia, tanto teórica quanto prática, tem mudado bastante nos últimos tempos, desde quando o mundo tem também mudado muito e aceleradamente. Este, mudado tanto em sentido “material”, mas, do mesmo modo, em sentido efetiva ou potencialmente – mesmo que contraditoriamente –, mais democrático, menos hierárquico; um mundo em que a filosofia agora se destrascendentaliza e se des-essencializa – torna-se mais mundana, civil, próxima da vida e dos seres humanos comuns, democratizando-se também. Para longe de fundacionismos e dogmatismos, dualismos rígidos e

1 Os autores desse texto são todos membros do Grupo de Pesquisa Poética Pragmática (GPPP), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). José Crisóstomo de Souza tem o privilégio de ter sido orientador dos demais do grupo. O texto resulta da retomada e articulação de contribuições do *Seminário Aberto Filosofia e Democracia*, promovido pelo GPPP em 2016, na UFBA. A produção do grupo, de modo geral, ocupa um terreno onde convergem hegelianismo, pragmatismo e crítica de Marx.

hierarquias fixas, logocentrismos exagerados, universalismos abstratos e versões não autoesclarecidas, autoritárias, do esclarecimento. Um mundo em que se poderia esperar que a filosofia tivesse algo a dizer sobre a transformação ou mesmo produção democrática do mundo.

No espírito desse duplo movimento, do pensamento e do mundo, o texto, a respeito de filosofia, democracia e mundo, dialoga *criticamente* com alguns autores da filosofia política e teoria social, particularmente relevantes em nosso tempo e contexto. Em particular, Richard Rorty, Mangabeira Unger e Karl Marx – este, mais ao fundo –, mas também Jürgen Habermas, John Rawls e outros. Dialoga também, tacitamente, com o hegelianismo destrancendentalizado e o pragmatismo encorpado e tornado historicista.

No sentido de uma abordagem pluralista e renovada da questão democrática, da invenção institucional e de um alcance econômico para a democracia. Numa perspectiva não teoricista nem linguocêntrica, mas tentativamente mais prática e vantajosamente mais material. Na linha do que concebemos como um ponto de vista prático-poietico, produtivo, tanto para a democracia como para a própria filosofia. Isso é feito aqui a muitas mãos, de modo cooperativo e como um *work in progress*, empenhado sobretudo em favorecer a discussão do assunto, de um modo filosoficamente renovado e aberto, que se reflita nas nossas próprias formas de praticar – ou não praticar – filosofia entre nós. E, do mesmo modo, a democracia.

DEMOCRACIA COMO PRIORIDADE PARA A FILOSOFIA, POLÍTICA CULTURAL, POLÍTICA REAL, TEORIA PRIVADA E PRÁTICA SOCIAL

É quase certo que qualquer aluno, ao entrar em um curso de graduação em Filosofia, em algum momento, é informado acerca da estreita relação entre as mudanças na esfera pública das cidades gregas e o surgimento do que tradicionalmente se chama de filosofia, melhor dizendo, filosofia ocidental. Mais ainda, em geral ele percebe como o aparecimento da democracia ateniense teve

um importante papel na história do surgimento e desenvolvimento dessa disciplina em que pretende se graduar. O filósofo norte-americano, do nosso tempo, Richard Rorty (1931-2007), entretanto, foi bem além desse ponto. Mais do que simplesmente reafirmar a importância da democracia para o nascimento e exercício da filosofia, ele defendeu durante boa parte de sua carreira a tese de que a democracia tem prioridade em relação à filosofia. Com essa afirmação quis dizer que a política democrática é que deve “assinalar as metas para a filosofia, ao invés da filosofia assinalar as metas da política”. (RORTY, 1997, p. 68) Thomas Jefferson sugeriu que as crenças religiosas de uma pessoa poderiam ser separadas de suas virtudes cívicas; Rorty, por sua vez, sugere agora que os filósofos separem seus interesses e posições mais propriamente teóricos que propõem novas visões, vocabulários últimos e práticas, através do que ele chama de uma política cultural – de seus compromissos com as questões mais imediatas e concretas de natureza pública, que Rorty chama de política real, no mundo mais amplo.

Dito de outro modo, o que Rorty pretende pode-se entender como sendo levar às últimas consequências a famosa tese de Karl Marx de que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 535) Ele traduz tal máxima como sendo a expressão do desejo de que os intelectuais possam traçar uma linha razoavelmente clara entre as questões concretas, ligadas à política, a mudanças na esfera social geral como se apresenta hoje, e às questões abstratas, que acenam para mudanças futuras as mais remotas e utópicas nessa mesma esfera. Do modo como o lemos aqui, o pragmatista americano tenta assim fazer jus ao anseio de Marx por uma compreensão realmente transformadora, material, da política e da sociedade. Contudo, Rorty trata de fazer isso sem lançar mão das conhecidas distinções – teóricas – utilizadas pelo autor (junto com Engels) de *A ideologia alemã*, entre mente e matéria, entre superestrutura e infraestrutura, entre práticas “humanas”, filosóficas e práticas inumanas, mundanas, sem espírito. O caminho adotado por Rorty para atingir esse resultado é trabalhar, conciliadoramente,

com a distinção entre as propostas “reformistas” realizáveis a curto prazo e o que ele chama de “política cultural”, universitária, intelectual. Esta última ocupada em modificar a cultura de modo o mais radical, propondo utopias ou questionando os propósitos e limites da “política real”.

Richard Rorty acredita que propostas teóricas, filosóficas, radicais, puras, devem primeiro convencer as pessoas comuns de seu poder *prático, produtivo*, antes de reivindicarem para si o direito de desautorizar as práticas vigentes, em que os demais estão enfiados. Apenas depois de influenciarem a vida pública, persuasivamente, tornando-se parte de um novo conjunto de crenças e finalidades compartilhadas, essas propostas mereceriam o nome de política real. Mais ou menos como acreditaria – ou deveria acreditar – Marx, entretanto se envolve em teorismos e logocentrismos, para não dizer essencialismos e substancialismos. Rorty acredita, como Marx, ou mais do que ele, que “é na prática que um homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade ceterior (*Diesseitigkeit*), mundana, de seu pensamento”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 533) Até que essa prova ou persuasão seja produzida, de modo socialmente testado e favorecido, as elaborações teóricas (da verdade) deveriam ser vistas como produtos mais apropriadamente voltados para a autocriação privada, assim como as novelas, os romances e a poesia, ou como discursos sublimes e menos compartilháveis, para além de confrarias ou bolhas. Quer dizer, separar a “política real” (como pública) da “política cultural” (como privada) é o modo encontrado por Rorty para enfatizar que, em política, é necessário dar primazia às propostas mais eficientes para satisfação das necessidades coletivas e concretas das pessoas, segundo a percepção geral e sentida delas mesmas.

Um outro motivo para sugerir a separação entre “política real” e “política cultural” é que, para Rorty, os intelectuais de esquerda e universitários em geral, principalmente nos EUA, têm estado “obcecados com a Teoria” – o que, aliás, tem sido tradicional também entre nós, no Brasil. O que os tem levado a demonstrar pouco interesse sobre quais opções políticas estão realmente disponíveis dentro do sistema, ou sobre o que poderia substituir o sistema

caso ele viesse abaixo.² Toda a filosofia rortyana pode ser entendida como uma tentativa de iluminar um único ponto: o excesso de teorização que mantém o pensamento de esquerda insensível aos perigos reais que deveriam uni-lo em torno de metas comuns. Que, para Rorty, seriam essencialmente as mesmas do “liberalismo” – entendido à americana, como algo próximo de um reformismo democrático social, como o da esquerda do porte do Partido Democrata, aquela parte de base mais social, popular, trabalhista. Rorty utiliza todos os recursos retóricos que tem à sua disposição, às vezes com alguma intransigência, para promover e ajudar na realização de metas que são, em última análise, “o fim da crueldade e do sofrimento desnecessário”. (RORTY, 1997, p. 81) Seus liberais – liberais à maneira norte-americana – são todas as pessoas para as quais “a crueldade é a pior coisa que fazemos”. (RORTY, 2007, p. 18) Mas também para quem as maiorias e suas necessidades deveriam ser preocupação central.

Mais do que uma tradição política à direita, preocupada com a defesa do livre mercado e com uma interferência mínima do Estado na vida privada do cidadão e nas suas iniciativas, o liberalismo, para Rorty, é uma tradição identificada pelo seu compromisso com a eliminação de toda dor desnecessária, não apenas a dor física, mas também a dor de ser humilhado. A política cultural e a política real são os dois recursos que, segundo Rorty, o intelectual liberal tem para fazer isso. O que significa que para ele é importante ocupar-se também dos aspectos prático-econômicos da vida social, característicos da política real, tentando encontrar um equilíbrio entre nossas aspirações utópicas, puras, elaboradas através da política cultural, e nossos temores presentes mais justificados. Entre aqueles que discordam, em parte ou no todo, de Rorty, em relação a tal definição de política liberal, estão autores importantes como

2 Embora encontre um lugar para a perfeccionista e sublime “política cultural”, florescente nas universidades norte-americanas, na área de humanas, Rorty não deixa de ser crítico dos desconstrucionismos, de origem francesa, que pretendem operar principalmente sobre os usos da linguagem, que ele em parte caracteriza e condena como “ideologias do ressentimento”, que na verdade seriam ruins e contraproducentes na esfera da “política real”.

Jürgen Habermas. Uma das muitas críticas direcionadas ao modo como Rorty compreende a esfera pública envolve o ponto da necessidade de argumentos ou fundamentos, filosóficos, para defender o liberalismo. Ou, o que aqui é a mesma coisa, para defender a democracia, a democracia social, ou, ainda, simplesmente, a solidariedade social.

Um dos problemas frequentemente apontados como decorrentes da afirmação rortyana de que a democracia não requer uma justificação filosófica é o que tem sido chamado de “a questão do nazismo”. (NYSTROM; PUCKETT, 2002, p. 117) Essa questão é uma das muitas que decorrem da defesa rortyana do seu “etnocentrismo” ou “contextualismo”, da ideia de que a defesa e o aperfeiçoamento das instituições e esperanças liberais não requerem nenhum critério supra-histórico ou transcendente de contexto. Bastaria a comparação dessas mesmas instituições e esperanças umas com as outras, algo como um simples “equilíbrio reflexivo”. É esse tipo de equilíbrio reflexivo que Rorty enxerga nas obras de autores como John Rawls, sobre sua ideia de consenso por sobreposição, por exemplo. Ele vê a obra magna de Rawls, *Uma teoria da justiça*, apesar de toda sua ambiguidade “teórica”, como uma articulação “*política*, não uma justificação filosófica, da democracia liberal e constitucional”. (BERNSTEIN, 1987, p. 543, grifo nosso)

Segundo filósofos como Michael Sandel (apud RORTY, 2007, p. 94), o etnocentrismo e o contextualismo rortyanos suscitam questões como a seguinte: “Se a liberdade, por exemplo, não tem um status moralmente privilegiado, se é apenas um valor entre outros, o que se pode dizer a favor do liberalismo [como em Rorty]?”. Se não existem convicções morais com validade absoluta, isso não significa que o valor (positivo) do liberalismo, assim como o (negativo) de ideologias como o nazismo, é algo apenas relativo? Não existiria então, nesse caso, como convencer através de argumentos alguém convicto da importância de ser um nazista? Existem duas linhas de resposta geralmente adotadas por Rorty para responder a esse tipo de crítica, uma de ordem teórica e outra de ordem prática.

A linha teórica (ou retórica) de defesa do liberalismo adotada por Rorty – se é que faz sentido esse termo em tal contexto – consiste na

aplicação do holismo do filósofo epistemólogo Donald Davidson à própria ideia de que convicções morais ou políticas podem disputar alguma validade absoluta. Para Davidson, as crenças, segundo ele geralmente verdadeiras, que são compartilhadas por todas as pessoas, são crenças “relativas às banalidades do dia a dia, a verdades matemáticas elementares e coisas como: o tipo de crenças que ninguém quer discutir porque não são controvertidas nem centrais” para a autoimagem do indivíduo. (RORTY, 2007, p. 94) Desse ponto de vista, todas as crenças de ordem moral são importantes porque sua presença ou ausência serve para separar o tipo de pessoa com a qual nos identificamos dos tipos desprezíveis dos quais desejamos manter distância. Uma convicção universalmente compartilhada não teria nenhuma serventia nesse caso.

Na compreensão rortyana das coisas, Michael Sandel e outros filósofos que ainda acreditam que as convicções morais e políticas requerem fundamentos filosóficos, ou que podem ser comparadas umas com as outras com base em critérios neutros, estariam trabalhando dentro do velho paradigma platônico que vê os indivíduos como constituídos por uma parte egoísta, que compartilhamos com os animais, e uma parte racional, divina, que compartilhamos com Deus e com os anjos. Dentro de um esquema dualista como esse, claro, faria todo sentido perguntar se o liberalismo é um arranjo político bom “para todos os não corruptos, todos aqueles em quem a razão vista como uma faculdade inerente de busca da verdade, ou a consciência moral,” tem poder suficiente para se impor aos apetites e egoísmos. (RORTY, 2007, p. 94)

Contudo, esse tipo de oposição entre razão e paixão, ou entre razão e vontade, além de incompatível com o holismo de Donald Davidson e com a concepção de Freud de individualidade – Davidson e Freud são dois parceiros intelectuais de Rorty –, seria algo que os liberais não deveriam aceitar. Como Isaiah Berlin entende em seu ensaio “Dois conceitos de liberdade”, os argumentos dualistas segundo os quais os indivíduos podem ser divididos em um feixe empírico de sensações e um controlador transcendental e dominante constituem um dos credos que vão de encontro ao ideal liberal de separação entre o espaço público

de deliberação coletiva e o espaço destinado à radical autocriação privada, baseada em valores sublimes e absolutos, ou, de todo modo, bastante idiossincráticos.

Para liberais como Isaiah Berlin, credos dualistas podem permitir que um grupo de pessoas tente justificar a opressão de outras alegando que fazem isso (oprimem-nas) para o bem delas mesmas. Tal tipo de dualismo torna fácil que eu me imagine coagindo os outros para o próprio bem deles, no interesse deles, e não no meu próprio. Pois, ao falar em nome de sua parte racional, “estou afirmando que sei do que eles verdadeiramente precisam, mais do que eles próprios”. (BERLIN, 2002, p. 238) Mas uma sociedade liberal ideal, no entendimento rortyano, seria uma sociedade que rejeita esse tipo de divisão do *self*, pois se teria tornado totalmente secularizada e pós-metafísica. Uma sociedade que “se contentaria em chamar de verdadeiro o que quer que se revele com o desfecho dos debates públicos” não veria sentido na alegação de que, mesmo depois de todos os interessados terem sido ouvidos, o resultado desses debates ainda poderia ser considerado “irracional” por um filósofo. (RORTY, 2007, p. 102) Idealmente, tal cultura não precisaria de um substituto para ocupar o mesmo lugar que o clero ocupava em uma sociedade teocêntrica ou que os cientistas ocupariam em uma sociedade idealmente racionalista ou racionalizada, ou que os portadores de uma filosofia humanista da história teriam num socialismo de inspiração marxista.

A resposta pós-filosófica, não essencialista, de Rorty ao argumento do nazismo também pode ser formulada da seguinte maneira: considerando que Rorty tenha razão, e que, portanto, esperanças e valores morais não possam ser julgados segundo critérios neutros, o que podemos dizer às pessoas com convicções morais e políticas radicalmente distintas das nossas, de modo a tentar convencê-las de que a política democrática – “liberal” – é mais razoável? Esse modo de colocar o problema nos leva também à segunda linha de resposta adotada por Rorty para responder ao argumento do nazismo. Para um pragmatista como Rorty, o único recurso que, do ponto de vista dialógico, pode ter eficiência prática, quando queremos modificar os sentimentos e atitudes morais de alguém,

é redescrever suas posições políticas na tentativa de “reeducá-lo” para uma outra percepção.

Por exemplo, tratando-se de um nazista, pode-se tentar tecer uma narrativa, uma visão da história, segundo a qual a adoração ao *Führer* em tempos de globalização do mercado e de extremo acesso à informação poderia ser um beco sem saída do ponto de vista político, além de algo execrável do ponto de vista moral. Claro que tal reeducação poderia não funcionar; talvez algumas pessoas tenham sido aculturadas de modo “tão errado”, ou estejam tão dispostas ao sacrifício pessoal – e também dos outros – e mesmo à autodestruição, que seria impossível obter sucesso em qualquer processo de reeducação ou tentativa de consenso. A maioria dos críticos de Rorty, entretanto, não aceita esta saída retórica para o impasse e por isso defende a ideia de que algo mais poderia ser dito aos nazistas mesmo sem recorrer a um discurso metafísico.

Para Jürgen Habermas, por exemplo, que trata de desenvolver a filosofia crítica (ou teoria crítica), geral e política, em sentido des-transcendentalizante, em qualquer interlocução razoável, aqueles que dela participam devem esperar não meramente persuadir um ao outro, mas sim convergir para uma *verdade* única, pois essa convergência estaria “contida nos pressupostos do discurso”. (RORTY, 2000, p. 116) Ora, diria Rorty, a persuasão é simplesmente contextual, pois o que funciona como recurso retórico em um contexto pode não funcionar em outro. Contudo, o contextualista ou semi-contextualista, Habermas, ainda que recusando o kantismo originário como comprometido com o paradigma mentalista da razão centrada no sujeito, afirma que toda “alegação de verdade tem um momento transcendente de validade universal que rompe em pedaços a provincianidade”. (RORTY, 2000, p. 117) Nesse sentido, mesmo um nazista, ao declarar suas convicções, estaria, segundo Habermas, assumindo um compromisso implícito de defendê-las sob a luz das melhores razões. Para Rorty, contudo, toda “transcendência de contexto” é baseada em conversações imaginárias com versões melhoradas de nós mesmos. Desse ponto de vista, um nazista poderia pensar que seus argumentos são fortes o bastante para convencer pessoas que, embora desconhecidas, ele pode

imaginar como razoáveis o bastante para lhe darem razão, o que, entretanto, não é o mesmo que “romper em pedaços a provincianidade”. (RORTY, 2000, p. 117) Diz Rorty (2000, p. 117),

A doutrina habermasiana de um momento transcendente, parece-me juntar uma louvável disposição a tentar algo novo, com uma gabolice vazia. Dizer ‘vou tentar defender isso diante de quem vier’ é frequentemente, dependendo das circunstâncias, algo louvável. Mas dizer ‘posso defender isso com sucesso diante de qualquer um’ é uma tolice.

Para Rorty, a única distinção que teria um efeito prático sobre nossa forma de buscar o entendimento com outras pessoas seria aquela que diferenciasse as tentativas de obter persuasão das tentativas de *aprender* alguma coisa com alguém. Contudo, essa distinção, como todas as outras distinções pragmatistas, é como o extremo de um espectro. “Num extremo [...] usaremos quaisquer truques sujos que pudermos para convencer, [enquanto] no outro falaremos com os outros como falamos conosco mesmos quando estamos mais à vontade, mais reflexivos e curiosos.” (RORTY, 2000, p. 119) Tal distinção é moral e comportamental, e não simplesmente cognitiva ou racional como Habermas gostaria. Por isso, segundo Rorty, ela não funciona como um critério que possa servir para diferenciar da universalidade a dependência de contexto. O principal problema na alegação de que uma afirmação tem validade apenas “contextual” é que tal alegação não tem *relevância prática*. Por outro lado, se uma pessoa for acusada de não estar tentando “ouvir o outro” ou “aprender com ele”, então talvez ela se envergonhe e mude de atitude. Ou seja, ideias como a de transcendência de contexto não têm nenhuma eficiência prática na hora de construir acordos ou modificar opiniões. Temos que recorrer a outra coisa.

Rorty não fala muito em mexer nos arranjos institucionais ou “materiais” da sociedade. Mas apenas em combinar a preservação dos arranjos políticos resultantes das transformações liberais-democráticas em desenvolvimento, do século XVIII para cá, com a eventual regulação keynesiana da economia de mercado com os mesmos fins, incluindo o distributivismo pós-produção, pela mão

compensatória ao Estado. Isso, já que os déficits de liberdade e desenvolvimento material apresentados pelo socialismo inspirado em Marx teriam, na prática, excluído uma alternativa defensável ao que ele prudentemente propõe, mesmo quando tentado a ultrapassar aqueles limites.

MANGABEIRA UNGER E RICHARD RORTY: DEMOCRACIA LIBERAL, MARXISMO OU EXPERIMENTALISMO INSTITUCIONAL DEMOCRÁTICO, PRAGMÁTICO?

Aos olhos de Rorty, a filosofia social contemporânea estaria dividida em três vertentes, que afirmam coisas diferentes sobre a relação entre a pessoa e sua comunidade e, com isso, reproduzem distintos postulados sobre a conveniência ou não conveniência das instituições liberais contemporâneas. Em uma ponta, estão os que Rorty (1997, p. 264) chama de kantianos: aqueles “que querem guardar uma distinção a-histórica entre moralidade e prudência, enquanto esteio para as instituições e práticas das democracias existentes”. São os que advogam pela existência de uma “super comunidade” – a humanidade inteira – com a qual as pessoas deveriam, em primeiro lugar, se identificar. Em outra ponta estariam os que Rorty (1997, p. 264) chama de hegelianos, para os quais interessaria eventualmente “abandonar essas instituições, tanto porque elas pressupõem uma filosofia desacreditada, quanto por outras razões mais concretas”. Numa terceira ponta, estariam hegelianos de outro tipo, “que querem preservar as instituições, mas abandonando seu suporte kantiano” (RORTY, 1997, p. 264), atemporal, dogmático. A esta última posição, Rorty dá a denominação “liberalismo burguês pós-moderno”.

O que Rorty chama de “liberalismo burguês” difere do liberalismo filosófico. O primeiro é uma “tentativa de preencher as esperanças da burguesia do Atlântico Norte, para nós mesmos o fato de termos essas esperanças.” (RORTY, 1997, p. 265) Nesse caso, o complemento “pós-moderno” representa o abandono da incondicionalidade dos postulados universais, vistos agora como componentes de metanarrativas desajustadas das realizações epistemológicas do

nosso tempo. No limite, a comparação das sociedades liberais com as não liberais, de suas instituições, faz com que o liberalismo burguês pós-moderno deposite as esperanças da burguesia do Atlântico Norte nas instituições que criou. Rorty insinua que o papel dos intelectuais, centrado num esforço de redescrição, é o de fazer com que tais instituições pareçam melhores – e também que melhorem. Na opinião de Eduardo Mattio (2009), numa democracia liberal rortyana, “nem tudo pode ser objeto de deliberação pública”, ou, mais especificamente, “não só se exclui da agenda política o exame dos traços idiossincráticos dos particulares [...] como também a fidelidade às instituições liberais”. Disso pode-se concluir que “o melhorismo rortyano só admite o melhoramento – não a subversão – da arquitetura liberal” (MATTIO, 2009, p. 173), a qual permanece, como reconheceria John Rawls, sendo a melhor das estruturas para efetivar valores de igualdade e liberdade. (RAWLS, 2000, p. 207)

Mas como uma redescrição filosófica, tal como Rorty a compreende, poderia produzir um desejado melhoramento institucional? O liberalismo burguês pós-moderno, por princípio não fundacionista, deveria explorar o campo da *política cultural*, esperando que, ao redescrever a sociedade, aquela interfira na política real e na fixação de instituições. Nas palavras prosaicas de nosso filósofo, “temos tentado acreditar que perturbar os pais de nossos estudantes cedo ou tarde ajudará na perturbação de instituições injustas”. (RORTY, 2005, p. 69) A “política cultural” seria uma forma de fazer vocabulários novos serem adotados pelo senso comum, na qualidade de modos “corretos” de interagir dentro de uma comunidade moral de fala:

O termo política cultural abrange, entre outras coisas, disputas sobre o uso correto das palavras. Quando dizemos que os franceses deveriam parar de se referir aos alemães como ‘chucrutes’, ou que os brancos deveriam parar de se referir aos negros como ‘crioulos’, estamos praticando política cultural, pois nossos objetivos sociopolíticos – aumentar o grau de tolerância que certos grupos sociais têm em relação a outros – serão favorecidos com o abandono dessas práticas linguísticas. (RORTY, 2009, p. 19)

A política cultural pressupõe que as práticas de rotina de grupos e culturas repousam num conjunto de palavras que dão o mapa completo para o trato social, ligando ações, práticas e comportamentos a termos que definem o normal, o anormal, o louvável, o prescrito, o proscrito e o execrável. As expressões candidatas ao estatuto de aprovação são lançadas em função da inadaptabilidade de certas práticas aos ideais mais abrangentes e generosos que até aqui fizeram com que grupos e culturas desenvolvessem as práticas que desenvolveram. Ao lançar uma nova expressão, ou ao redescrever uma prática, um filósofo faria com que outros modos de falar e, portanto, outros modos de agir, se tornassem legítimos para uma determinada comunidade. Alterar os vocabulários seria uma tarefa que supõe para a filosofia a competência de expurgar o conteúdo essencialista que pode ainda criar barreiras às metas liberais e democráticas, radicalizadas, que caracterizam uma cultura utópica emancipada, secular e de fato tolerante.

Como arremata Mike Sandbothe (2003, p. 84):

De acordo com Rorty, a filosofia, como uma atividade transformativa (em seu sentido mais forte) sob as condições [...] do grande experimento sociopolítico do Esclarecimento moderno, não serve para fundamentar a forma política do governo da democracia. O pensamento filosófico funciona muito mais ativamente dentro de um ambiente acadêmico interdisciplinar para realizar uma contribuição para a elaboração, realização e otimização de formas democráticas de convivência humana.

Frente a isso, caberia perguntar que tipo de ordem social a ação de política cultural, “num ambiente acadêmico interdisciplinar”, é capaz de produzir a curto prazo? O que Rorty, um liberal burguês, teria a dizer, para além da política cultural, sobre a política real? Essas perguntas remetem à posição de Rorty sobre a esquerda, que ele desenvolveu no texto “O fim do leninismo, [Václav] Havel e a esperança social”, sobre a social-democracia e o papel da esquerda, a posição política que ele tem como sua.

Rorty afirma que a esquerda teria que se “conformar com a social-democracia” (RORTY, 2005, p. 54) e banalizar seu vocabulário político, dele eliminando expressões como “socialismo” e “capitalismo”, que agora parecem mais atrapalhar o trabalho da política democrática do que promover algo convincente para superar o liberalismo:

Seria uma boa ideia parar de falar sobre ‘luta anticapitalista’ e substituí-la por alguma coisa banal e não teórica – algo como ‘a luta contra a miséria humana evitável’. [...] Sugiro que comecemos a falar de cobiça e egoísmo, em vez de ideologia burguesa; de ondas de fome e desemprego, em vez de mercadorização do trabalho, de diferenças de gastos por aluno em escolas e de acesso diferencial à saúde em vez de divisão da sociedade em classes. (RORTY, 2005, p. 54)

O subterfúgio a que a esquerda criticada por Rorty, a que usa o marxismo (e suas derivações contemporâneas, v.g. Foucault e Derrida) como língua franca e óbvia, recorre, para condensar suas esperanças na redenção humana das injustiças perpetradas pela economia de mercado, seria a “História”. A História seria o objeto em torno do qual a esquerda teceu fantasias de erradicação da miséria e sepultamento final do sofrimento social. Mas Rorty entende que esse termo deveria ser liberado do emprego semântico apocalíptico que lhe deram representantes da esquerda. Para ampliar o alcance do argumento, Rorty evoca as afirmações de Francis Fukuyama, segundo quem os eventos de 1989 tornaram o anseio esquerdista por uma “revolução total” anacrônico e pouco defensável.

Fukuyama sugeriu, *e eu concordo*, que não há mais projeto romântico para a esquerda além de tentar criar *Welfare States* democrático burgueses, e de equalizar as oportunidades de vida entre cidadãos desses Estados por meio da redistribuição do excedente através de economia de mercado. (RORTY, 2005, p. 55, grifo nosso)

Mas o que se afirma na citação acima não deve ser entendido como pleno acato às controversas teses de Fukuyama.

A convergência está apenas na crença de que é necessário mudar o jargão da esquerda, considerando seriamente o fim do leninismo, para que se faça avançar a meta da “emancipação social”. Se Fukuyama não vê para os intelectuais nada exceto tédio, “uma vez que admitimos que os *Welfare States* democrático-burgueses são a melhor organização política que podemos imaginar”. (RORTY, 2005, p. 55) Rorty dirá que essa visão decorre da assunção de que a única participação política dos intelectuais esteja em promover teorias logocêntricas com que superar a injustiça – tais como as teorias de Platão e Marx. Desdenhando delas, Rorty diria que uma teoria desse tipo é apenas um modo dos intelectuais sentirem-se úteis na complexa divisão do trabalho das sociedades industriais. Exaurida a relevância do logocentrismo e do teoricismo, todavia, o papel do intelectual, e em especial do filósofo, se modifica, sim, mas não se anula. Compreende-se, portanto, que Rorty recorre à contribuição de Fukuyama para reconhecer o ponto final da *Filosofia da História* e não da própria *História*. Decepcionantemente, a contribuição positiva dos intelectuais seria, por conseguinte, para Rorty, apenas a intervenção político-cultural a que há pouco nos referimos, a perturbação que eles podem provocar em seu público ao denunciar a permanência de práticas, veladas ou não, de intolerância e segregação.

Sendo assim, no plano da política real, o filósofo americano afirma que “o uso dos termos ‘capitalismo’, ‘ideologia burguesa’ e ‘classe trabalhadora’ pela esquerda depende de uma afirmação implícita, a de que podemos fazer melhor do que faz uma economia de mercado”. (RORTY, 2005, p. 62) O problema é que – ao menos quando da publicação desse seu artigo, em 1991 – as alternativas concretas e convincentes para sustentar isto permaneciam desconhecidas. Podemos arrematar entendendo que Rorty atua como um comentador pós-marxista, prevendo que “qualquer programa que a esquerda possa fazer para o século XXI” não incluirá a estatização geral dos meios de produção ou a abolição pura e simples da propriedade do que quer que seja meio de produção. (RORTY, 2005, p. 62) De certo modo, essa perspectiva faz com que Rorty se poste na defensiva, alinhando-se à ideia de que a aspiração tradicional da esquerda marxista pela revolução deve ceder à meta menos

pretensiosa de sucessivas reformas. O que, entretanto, seria bem mais do que política cultural, e talvez mesmo o seu oposto. Ainda que, nesse caso, os intelectuais devam aceitar etiquetas de “reformadores burgueses” ou “pragmatistas oportunistas” (RORTY, 2005, p. 70), haja vista que seu campo de atuação é – ou se tornou – dramaticamente limitado à periferia do trabalho social.³

Em contraste com Richard Rorty (ou com seu lado mais tímido, “hegeliano de direita”), mas também com o “determinismo estrutural” de Marx, o filósofo brasileiro Roberto Mangabeira Unger acredita que o pensamento político-filosófico deve fornecer programas de ação com conteúdo detalhado para a aplicação imediata na e pela política real. O pensamento ungeriano é constituído por um projeto de reconstrução social pela política, com base numa reconstrução filosófica de hegelianismo e pragmatismo, de alcance modernista. Uma posição tentativamente bem mais radical, transformadora e encorpada do que a de Rorty, e bem mais concreta e particularizada. Além de uma posição bem mais não determinista em comparação com a de Marx. Uma posição para a qual o mundo é em boa medida nossa criação/produção, em sentido não apenas prioritariamente linguístico, nem mesmo apenas como contexto e intersubjetividade discursivos, mas num sentido de objetivação, de produção objetiva, objetivo-subjetiva, social, material. Aqui, porém, não exploraremos tanto a filosofia geral de Unger, em seus possíveis desdobramentos, mas fundamentalmente sua concepção política, embora ao final

3 Aparentemente, há uma certa contradição no desenvolvimento do pensamento de Rorty, entre seu progressismo “clássico”, como expresso em “Para realizar a América”, em *Contra chefes e contra oligarcas*, que tem muito mais de política real – reformista, de massa, às vezes até radical em suas esperanças –, do que de política cultural, intelectual, acadêmica, e as posições mais conformadas e restritamente “culturalistas” – intelectuais, universitárias – dessa. Sendo que essas últimas ele chega até a criticar e condenar, quando na forma de uma ideologia de “ressentimento”, como incapazes de se articular com as históricas esperanças nacionais estadunidenses. Uma incapacidade que em países do Sul, como o Brasil, se torna ainda mais deletéria – também culturalmente.

apresentemos algo de um esboço de nossa própria posição filosófico-geral, em certa medida convergente.⁴

Começemos então pela definição de política por Mangabeira Unger (2011, p. 22-23), que para ele compreende

tanto o mais limitado conceito de luta pela obtenção de poder governamental, como os mais amplos sentidos de conflito, controvérsia e compromisso, em torno dos termos de relacionamentos práticos, emocionais e cognitivos que vivenciamos uns com os outros.

A política é aqui identificada a duas atitudes do relacionamento interpessoal: uma apreendida na prática dos partidos e na operação das grandes instituições, outra na rotina da sociedade civil, extra-Estado, verificável nos grupos e organizações espontâneas – como nas famílias, nas religiões e nos mercados. O pensamento político, portanto, deve combinar os dois sentidos da palavra política: o sentido de apelo aos interesses reconhecidos, práticos, e o sentido de apelo aos mundos possíveis e inexplorados – a política como estratégia e como profecia. A reconstrução pleiteada por Unger, por conseguinte, deve ser vista como voltada a atingir todas as dimensões da vida humana: seria um projeto de transformação radical nas estruturas sociais e em seu aparato institucional. Esse é o escopo de sua “democracia radical”.

Em um ensaio publicado no ano de 1989, o respeitado intelectual marxista, Perry Anderson, afirma que o acento político da obra de Mangabeira Unger é sua grande contribuição para a teoria social. Seria sua política não o rebento de seu pensamento,

4 Embora Rorty, em comparação com Unger, apareça como tendo uma posição menos transformadora, política, social e economicamente, ele tem um texto de celebração da ousadia do pensamento de filósofo brasileiro, e de esperança de que, do contexto de países periféricos como o Brasil, possam advir exemplos de mudança e experimentação, capazes de mexer com a acomodação de pensamento e ação, decadente, “alexandrina”, que teria tomado conta da Europa e mesmo dos Estados Unidos, vide “Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional”. (RORTY, 1999) De sorte que seria possível produzir um cotejo mais convergente, ou mesmo forçar uma reconstrutora, inovadora, aproximação entre o pensamento desses dois intelectuais cosmopolitas do nosso tempo. As posições do nosso GT Poética Pragmática têm algo disso.

mas o contrário: os conceitos refletidos por Unger são postos a serviço de uma determinada premissa política, a do *aprofundamento da democracia*. Anderson, apesar de crítico implacável de Mangabeira, reconhece a originalidade da sua afirmação de que “as formas atuais de economia descentralizada e democracia pluralista [...] não são a expressão necessária, nem o melhor dos ideais, herdados de liberdade e igualdade”. (ANDERSON, 2002, p. 177) Não à toa, uma preocupação central do filósofo brasileiro reside na redefinição do impacto do esclarecimento, através da recuperação da ideia de sociedade como artefato, como plástica, com a qual se promoveria o tipo de sociedade em que os ideais mencionados não seriam traídos. Aos olhos de Anderson (2002, p. 186), a política seria “o componente decisivo para o julgamento de seu (de Unger) trabalho” – sobretudo numa época em que o confronto entre liberalismo e socialismo, reduzido apenas a esse binômio, tem engessado a criação de formas alternativas de pensamento político, da mesma maneira que a insistência na polarização entre privatismo de mercado e dirigismo estatal tem obstruído o avanço da economia política. Unger seria, como quer Anderson, representante de uma “política de engrandecimento” porque submete liberalismo e socialismo ao crivo radical da sociedade como artefato, à tese de que tudo é política, expurgando assim os aspectos deterministas presentes em ambos os lados.

A natureza da democracia em Unger é experimentalista, e a face política da noção de experimentalismo só pode ser mostrada com referência a termos mais próprios da atividade política do que da filosófica. Por isso, Unger (1999) propõe a noção de experimentalismo democrático, que define como a união de “duas esperanças a uma prática de pensamento e de ação”. (UNGER, 1999) E desenvolve: a primeira esperança seria encontrar “a zona de coincidência entre as condições do progresso prático e as exigências da emancipação do indivíduo”. (UNGER, 1999, p. 13) A segunda seria fazer avançar a democracia “em direção ao preenchimento dos interesses das pessoas e da realização de seus ideais, de acordo com a maneira pela qual elas próprias veem seus interesses e ideais”. (UNGER, 1999, p. 17) Percebe-se, ao longo da análise, que

o vocabulário de Unger torna-se mais técnico à medida que aprofunda suas premissas teóricas em programas de execução por segmentos sociais organizados.

O progresso prático seria “a evolução de nossa capacidade de afastar a sujeição à escassez, à doença, à fraqueza e à ignorância”. Progredir, nesse caso, é munir-se dos recursos materiais necessários para se proteger desses males e se antecipar a eles. Seriam exemplos de progresso prático “o crescimento econômico e a inovação tecnológica ou médica, com apoio da descoberta científica”. (UNGER, 1999, p. 13) Ou seja, o progresso prático é regido pela ampliação das condições materiais de vida. Já a emancipação individual (e Unger aparentemente também separa as duas coisas) seria a “libertação dos indivíduos da prisão de arraigados papéis sociais, divisões e hierarquias”. (UNGER, 1999, p. 13) Ou seja, a insurgência do indivíduo contra as fronteiras dos costumes congelados de uma cultura, dos status e dos atributos sociais a eles associados. “Principalmente quando esse aparato social extrai forças de vantagens herdadas, moldando as oportunidades de vida dos indivíduos.” (UNGER, 1999, p. 13)

A intersecção de progresso prático e emancipação do indivíduo ocorre, contudo, em subconjuntos de condições institucionais que devem oferecer a possibilidade de minimizar as barreiras erigidas contra o aprendizado coletivo. Assim se poderia combinar o “fortalecimento da capacidade e da segurança individuais, com oportunidades mais amplas para testar novas variantes de associação com outras pessoas, em todos os domínios de nossa experiência prática e moral”. (UNGER, 1999, p. 14) A ideia é, portanto, tornar as instituições mais convidativas para o que Unger considera nossa capacidade negativa: a habilidade para, não se adaptando, “desafiar os limites de nossos contextos sociais e culturais”. (UNGER, 1999, p. 14) Aqui o seu exaltado lado “rebelde” e “negativo” – jovem hegeliano e romântico.

Esse experimentalismo característico e realizador da democracia poderia em princípio, para Mangabeira Unger, promover mudanças sociais ininterruptamente. Para ele, os regimes que negam os impulsos de transformação que brotam da sociedade

negam também a própria democracia. Essa asserção abre caminho para sua crítica às tendências dominantes do pensamento político contemporâneo. A tendência de maior autoridade entre filósofos políticos, como Habermas e Rawls (mas também Rorty), é para ele a de congelar as instituições democráticas contemporâneas no modelo “exemplar” do liberalismo e da social-democracia. Segundo Mangabeira Unger (2004), “a concepção de um consenso abrangente numa sociedade democrática, do filósofo americano Rawls”, e “a noção de estrutura de diálogo não-distorcido do filósofo alemão Habermas” são as tentativas da filosofia social de conciliar racionalismo e historicismo:

O fator historicista nessas concepções é a convicção de que certas crenças têm autoridade apenas porque são as crenças mais capazes de prosperar numa democracia moderna. [E] o elemento racionalista correspondente é a concepção de que uma democracia moderna não é apenas uma sociedade qualquer, mas uma sociedade cuja estrutura faz valer a promessa de associação voluntária, de associação entre indivíduos livres e iguais. (UNGER, 2004, p. 214)

A conciliação de historicismo e racionalismo, como métodos de trabalho do pensamento social, produziria a atitude de cristalização do existente, de endosso ao presente, em seus termos institucionais mais amplos. O regime político social-democrata seria, na verdade, um conjunto limitado de instituições e uma rotina respectivamente limitada de práticas que surgiram no Atlântico Norte e que, com a derrocada do socialismo real, passaram a se apresentar como o destino ocidental – algo com que concordariam Fukuyama e Rawls. Denunciando a falsa autoridade deste arranjo político, Unger levanta o termo “fetichismo institucional” para caricaturar a crença na inevitabilidade de instituições liberais – as quais frequentemente possuem genealogias escandalosamente constrangedoras se comparadas aos seus mitos de origem. Uma boa definição do termo é dada por Zhyuan Cui (2001, p. 15):

Fetichismo institucional é a identificação imaginada de dispositivos institucionais altamente detalhados e em grande

parte acidentais a conceitos institucionais abstratos tais como democracia representativa, economia de mercado e sociedade civil livre. O fetichista institucional pode ser o liberal clássico, que identifica democracia representativa a economia de mercado, como um conjunto de dispositivos governamentais e econômicos que, por acaso, triunfaram durante o curso da história da Europa moderna. Ou pode ser o marxista inflexível que trata os mesmos dispositivos como um estágio indispensável na caminhada em direção a uma futura ordem regenerada, cujo conteúdo ele considera preestabelecido e resistente a descrição aceitável. Pode ser também o cientista social positivista, ou o administrador político ou econômico pragmático, que aceita sem discussões as práticas correntes como uma estrutura destinada ao equilíbrio de interesses ou solução de problemas.

Ele rejeita todo pensamento político que resulte na extração do poder do agente, dos seres humanos. Da citação de Cui, a primeira parte é a que melhor responde ao que por ora nos interessa: a tese de que o arranjo que combina economia de mercado com garantia de direitos – seguindo os dois princípios de Rawls – tende a congelar instituições em forma de conceitos abstratos, retirando delas sua dimensão acidental, contingente. Em Unger, ao contrário, os dispositivos institucionais que montaram o corpo das democracias liberais contemporâneas foram e são justamente contingentes e acidentais. E não só isso: contra a crosta de necessidade das instituições presente nesse fetichismo institucional, Unger afirma que elas são sempre um subconjunto de um conjunto maior de possibilidades históricas mais amplas. Sua crítica ao liberalismo é, portanto, coextensiva à sua crítica à social-democracia na condição de regime instaurador de preceitos liberais atualizados.

Tais críticas, por sua vez, recaem em um *background* que consiste na ideia de que a social-democracia é um regime que, ao limitar-se à aplicação do princípio de justiça como equidade, utiliza, na prática, o poder do Estado para a redistribuição compensatória como meta única – única alternativa concreta em voga – de “política social”. Convertendo o objetivo de reconstrução das sociedades no de atenuação dos males do capitalismo avançado como

o conhecemos. Ao Estado caberia minimizar os contrastes produzidos pela economia de mercado, e ao pensamento filosófico caberia purificar esta alternativa, dando-lhe autoridade moral e racional, e emoldurando-a com o rigor de conceitos abstratos. Com isso haveria uma tendência latente de identificar o mal à desigualdade e à exclusão e de associar essas à natureza de uma forma de organizar a economia que não poderia ser modificada sob pena de vulnerabilidade a riscos que não compensaria enfrentar.

Em face da discordância quanto ao conteúdo do (neo-)liberalismo e da social-democracia, a filosofia política de Unger vai encontrando concretização em um programa político próprio, que quer ser o de uma esquerda progressista cônica dos desafios do mundo contemporâneo. A esquerda, em todo o mundo, achar-se-ia “desorientada, agora, em quatro terrenos distintos: uma alternativa perdida, uma ideia de mundo perdida, um agente perdido, uma crise perdida”. (UNGER, 2008, p. 21) Esses terrenos corresponderiam à economia política, ao ideário filosófico, ao ator social de vanguarda e à situação histórica conveniente, sendo todos estes terrenos frequentados pela esquerda histórica. A desorientação que Unger assinala refere-se à conjuntura recente de onde se percebe a proximidade do fim do marxismo-leninismo, ou seja, a herança do fim da Guerra Fria.

Tal ponto de vista teria tomado a maior parte do pensamento progressista da esquerda no século XX. A queda do muro de Berlim representou a perda do horizonte da esquerda por não mais poder se fiar no dirigismo estatal em economia. Por não ver realizado o espírito progressista na racionalização das ciências sociais positivas que “se deleitam na exploração da facilidade com que a sociedade se acomoda a soluções medianas”. (UNGER, 2008, p. 23) Ou que se deleitam na exploração da facilidade “com que uma economia se deixa apanhar num equilíbrio que reprime o potencial de crescimento”. (UNGER, 2008, p. 23) Por não poder se fiar na humanização da filosofia política e do pensamento jurídico que intentam atenuar os males do mundo, nem no escapismo das humanidades que se nutre da cisão público privado para extraviar da política seu potencial e “privatizar o sublime”. (UNGER, 2008, p. 24) Por

descrever na força do agente político constituído pelos trabalhadores organizados, coagidos na indústria de capital intensivo (o proletariado de Marx), e por não vislumbrar uma crise que represente o trampolim para a transformação social emancipatória e redentora. Podemos dizer que é em resposta a isso tudo que Unger oferece seu projeto, e oferece as premissas filosóficas e políticas gerais que o sustentam. Vejamos.

A PROPRIEDADE NUMA DEMOCRACIA RENOVADA: NOVOS HORIZONTES PARA UMA CIDADANIA TAMBÉM MATERIAL, ECONÔMICA

Em oposição ao acento conformista da social-democracia, que se resignou às práticas redistributivas e de regulação, Mangabeira levanta a possibilidade e a necessidade da reconstrução da economia de mercado, a partir da criação de instituições de uma democracia para ele de “alta energia”, que abra espaço para a experimentação. Que também torne as mudanças políticas, sociais e econômicas menos dependentes das crises, na medida em que inspiradas na imaginação de futuros alternativos. Uma possível e fecunda direção no sentido da renovação das práticas produtivas e dos meios institucionais que a favoreçam encontra-se no seu propósito de estabelecer parcerias entre governo e iniciativa privada que permitam uma alocação descentralizada de recursos e poderes. Que poderiam surgir a partir de diferentes regimes de propriedade e de contrato, coexistindo experimentalmente em um mercado democratizado.

Segundo Mangabeira Unger, o direito de propriedade é o mais fundamental dos direitos no sistema legal liberal e o arquétipo dos outros direitos subjetivos.⁵ E o direito unitário de propriedade, apesar de todas as limitações que lhe foram impostas, tem sido, por conta de seu compromisso com *determinada versão* da economia de mercado, um obstáculo importante na rota do experimentalismo

5 Esclareça-se que ele emprega a expressão *property rights*, que, no direito anglo-saxão, diz respeito à relação mais ampla entre sujeitos e bens.

institucional em direção a uma maior descentralização e plasticidade econômicas:

Do ponto de vista da crítica e da visão subjacente a todo esse programa institucional, o problema pode ser resumido em um único fato: a ascendência prática e imaginativa do direito consolidado de propriedade. Direito esse que exerce enorme influência e que é definido a partir de seu conteúdo e sua forma. Quanto ao conteúdo, trata-se do princípio da descentralização econômica, que consiste na alocação de reivindicações mais ou menos irrestritas a parcelas divisíveis do capital social: irrestritas tanto na cadeia de sucessão temporal, quanto na amplitude de usos permitidos. Com certeza a lei sempre reconheceu limites a essa discricionariedade absoluta, da mesma forma que, na área correspondente do contrato, ela sempre tentou restringir os princípios dominantes de liberdade de escolha do parceiro e dos termos do contrato. Mas essas limitações continuam sendo anomalias. (UNGER, 2001, p. 357)

Superada a noção liberal-individualista que a caracterizava como um direito absoluto (e natural), evidentemente a propriedade - a partir especialmente do constitucionalismo social - passou a merecer visão e tratamento diferenciados. Haja vista o debate acerca de possuir uma função social ou mesmo de ser, ela própria, uma função social, de tal modo que tal atributo não lhe seria externo, mas integrativo do seu próprio conteúdo, de seu caráter. Ademais, na esfera do direito contemporâneo, a partir dos pioneiros estudos de Salvatore Pugliatti (1954), optou-se por denominá-la “propriedades”, assim mesmo pluralizada, por uma desintegração conceitual do instituto. Que não seria uma instituição única, porém várias, diferenciadas, correlacionadas aos diversos tipos de bens e de titulares. Uma noção pluralista que justificaria a existência de diferentes estatutos proprietários.

Com efeito, no sistema jurídico da *common law*, a desconstrução do conceito tradicional de propriedade deu-se a partir dos estudos de Wesley N. Hohfeld (2009), que enfatizou a insuficiência lógica dos postulados da concepção clássica. Sendo que, na

sua crítica à linguagem jurídica então vigente, considerava possível decompor todas as relações jurídicas em oito elementos fundamentais, num esquema de opostos e correlativos.⁶ Conceitos fundamentais opostos: 1. direito (pretensão) x ausência de pretensão; 2. privilégio (liberdade) x dever; 3. poder x incompetência; 4. imunidade x sujeição. Conceitos fundamentais correlatos: 1. direito (pretensão) e dever; 2. privilégio (liberdade) e ausência de pretensão; 3. poder e sujeição; 4. imunidade e incompetência.

Em relação ao uso habitual da expressão “direito” como termo genérico para designar qualquer posição vantajosa, Hohfeld diferenciava quatro situações jurídicas positivas que não poderiam merecer tratamento uniforme: direitos, privilégios, poderes e imunidades. Dessa forma, o que caracterizaria a posição de uma pessoa como titular de um direito seria a existência de outra pessoa obrigada por lei a realizar o seu conteúdo, ou ao menos coagida a não interferir no seu exercício, de tal modo que direito e dever seriam os polos contrapostos de uma mesma relação jurídica: “Morto prematuramente aos 38 anos de idade e apesar de ter publicado poucos escritos – cuja importância é inversamente proporcional à quantidade –, seu pensamento exerceu uma grande influência no realismo jurídico americano e continua a inspirar teóricos do direito em todo o mundo”.⁷ (HOHFELD, 2009, p. 53)

Numa outra posição se encontraria o “privilégio” (liberdade), pois quem o desfruta pode atuar ou não em determinado sentido: pode realizar ou não uma conduta, de forma que se X tem o privilégio de fazer algo frente a Y, este não tem como exigir que ele se abstenha de fazê-lo: “No último exemplo, enquanto X tem um direito ou pretensão a que Y não entre em seu imóvel, X tem o privilégio de nele adentrar; ou, em outras palavras, X não tem o dever de permanecer fora do mesmo” (tradução nossa).⁸ (HOHFELD, 2009,

6 si X tiene el derecho de excluir a Y de un inmueble del primero, la situación correlativa (y equivalente) es que Y tiene frente a X el deber de permanecer fuera de aquel lugar. Cf. Hohfeld (2009).

7 “Se X tem o direito de excluir Y de seu imóvel, a situação correlata (e equivalente) é que Y tem em relação a X o dever de permanecer fora daquele lugar” (tradução nossa).

8 En el ejemplo último, mientras que X tiene un derecho o pretensión a que Y no entre

p. 53) Nesse sentido, a distinção entre direitos e privilégios funda-se na circunstância de que este não possui um dever correlato, pelo que o exercício das liberdades (privilégios) pode redundar em conflitos: se alguém é livre para exercer determinada atividade econômica que considere adequada, não poderá ser, em regra, obstado de fazê-lo, mas não poderá impedir que os demais, no exercício dessa mesma liberdade, também o façam.

O pensamento jurídico clássico, ao confundir liberdades (privilégios) com direitos, pretendia, em relação à propriedade, deduzir de tal premissa a existência de um dever correlato de não intervenção por parte de terceiros. O grande mérito de Hohfeld foi desconstruir essa lógica proprietária uniforme e desmontar o conceito abstrato de propriedade que seria composto de uma multiplicidade de elementos constituintes. O que trouxe consequências importantes, como assinala José Ignacio Solar Cayón (2002, p. 129):

Na medida em que o esquema hohfeldiano veio a mostrar que a instituição da propriedade era um feixe complexo de relações sociais legalmente construídas, e que tais relações implicavam uma série de direitos, deveres, privilégios, restrições, imunidades etc., que algumas pessoas poderiam exercer sobre outras, os esforços subsequentes se centraram principalmente na tentativa de desmascarar o importante papel ideológico que a propriedade e o mercado desempenharam na estruturação e articulação das relações sociais e políticas. (tradução nossa).⁹

A questão de quais direitos, privilégios, poderes e imunidades deveriam gozar os proprietários se transformou, a partir dessa

en el inmueble del primero, X tiene el privilegio de entrar en el inmueble; o, en otras palabras, X no tiene el deber de permanecer fuera del mismo.

9 En la medida en que el esquema hohfeldiano había venido a evidenciar que la institución de la propiedad era un complejo haz de relaciones sociales y legalmente construídas, y que tales relaciones implicaban una serie de derechos, deberes, privilegios, sujeciones, inmunidades, etc, que unas personas podían ejercer sobre otras, los esfuerzos posteriores se centraron sobre todo en el intento de desenmascarar la importante función ideológica que la propiedad y el mercado jugaban en la estructuración y articulación de las relaciones sociales y políticas.

perspectiva, numa questão política. Pois o alcance do direito de propriedade não seria absoluto e fixo, mas sim um agregado de várias relações jurídicas variáveis no tempo e no espaço e não exatamente as mesmas. No entanto, a despeito das ferramentas oferecidas pelo direito ensejarem uma abertura na direção de um mais amplo experimentalismo, na esfera econômica esse instrumental ainda não foi adequadamente empregado. E isso é o que Mangabeira Unger (2004, p. 155) pretende fazer: “desmontar e recombina direitos de propriedade, de forma que os agentes econômicos possam ter mais acesso aos recursos produtivos, gozando ao mesmo tempo de menor oportunidade para obstruir os experimentos de outras pessoas”. Com isso seria possível estabelecer um regime de propriedade capaz de reconhecer múltiplos direitos a recursos produtivos.

Em um arranjo econômico caracterizado por uma rede de cooperação competitiva, especialmente a partir de um fundo rotativo de capital que possibilitaria sua alocação descentralizada, beneficiando especialmente empresas de médio e pequeno porte, a existência de direitos de propriedade fragmentários, condicionais e temporários restringiria o direito de propriedade “para fazer com que prolifere”. (UNGER, 1999, p. 216) Os modelos de organização social são artefatos, escolhas políticas, resultantes de alternativas institucionais que foram abraçadas em determinado momento da história, de tal maneira que não se pode naturalizá-los.

A essência dessa ideia é que o mercado não tem só uma forma natural e necessária. Não há limite ideal para o qual as economias de mercado em todo mundo devem, deveriam ou poderiam convergir. Se essa convergência se dá num período histórico, será invertida em outro – não terá uma base em forças universais enraizadas. (UNGER, 2010, p. 96)

Desde os anos 1920 do século passado, Robert L. Hale (1923), representante do institucionalismo econômico e do realismo jurídico, no seu clássico estudo “Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State”, foi um dos primeiros a questionar a alegada neutralidade do mercado, como instância de salvaguarda das liberdades, defendida pela doutrina econômica clássica,

que embasava o pensamento do *classical legal thought*. Contestava, ainda, a ideia de um “mercado livre”, pois o que verificava empiricamente era que a distribuição da renda dependia do poder de coerção que os membros de uma comunidade poderiam exercer sobre os outros (HALE, 1923), de tal modo que, quando o Estado protegia os proprietários, não está simplesmente defendendo uma ordem, mas tutelando uma ordem de coerção. Ademais, Hale sustentava que os sistemas econômicos são resultantes de preferências contingentes, opções políticas, e não podem ser considerados inevitáveis ou necessários. De modo que qualquer alternativa, intervencionismo ou regulação estatal, é artificial e fruto de escolhas: a mão invisível do mercado e, seu oposto, o peso visível da intervenção estatal. A falácia da não intervenção obscurece o fato de que não atuar é uma forma de atuação estatal: uma outra maneira de atuar, pois. O que está em questão, em suma, são os mecanismos de escolha que, em uma democracia forte, devem atender interesses que favoreçam a quebra de hierarquias rígidas e permitam o empoderamento individual e coletivo.

Ora, sendo a propriedade um direito complexo, composto por distintas faculdades, e tendo “como característica a elasticidade, pois pode ser distendido ou contraído no seu exercício conforme se lhe agreguem ou retirem faculdades destacáveis” (GOMES, 1980, p. 93), nada impede que tais “poderes” sejam separados, paulatinamente, e atribuídos a distintas camadas de detentores de direitos, sob regimes distintos. Por exemplo, em determinados regimes, os fundos de investimentos estabeleceriam uma relação mais distante com as empresas que comporiam sua clientela, em troca de empréstimos e benefícios com melhores taxas de retorno. Noutro sistema, estas relações poderiam ser mais próximas, como “peças centrais de pequenas confederações de negócios operativo-competitivos”. (UNGER, 1999, p. 216) Desse modo, organizações intermediárias, fundos sociais, centros de apoio, em cooperação com o Estado, coordenariam o acesso a tais recursos produtivos. Corolário natural do direito de propriedade e seu complemento é o direito sucessório, que o faz estender-se para além da vida do titular, beneficiando seus familiares, herdeiros e sucessores. A tradição socialista

e comunista¹⁰ defendia sua abolição, ou pelo menos que sua forte restrição, para que incidisse apenas em relação a determinados bens, mesmo porque, no limite, a própria extinção da propriedade privada dos meios produtivos lhe esvaziaria o conteúdo.

Uma medida mais drástica para limitá-lo por certo abalaria o direito de propriedade em sua vertente mais tradicional, pois, se uma pessoa não transmitir seu patrimônio aos sucessores após a morte, certamente seu domínio sobre o patrimônio se transformaria numa espécie de usufruto vitalício de bens, ou seja, a possibilidade de uso, gozo, fruição e disposição estaria limitada à vida do proprietário. Não obstante essa circunstância, o direito sucessório, com a amplitude que ostenta em quase todos os países ocidentais, tem sido um mecanismo relevante para reprodução de graves assimetrias sociais. Segundo Thomas Nagel e Liam Murphy (2005, p. 194) em relação à composição social nos Estados Unidos, “a transmissão da riqueza por herança é uma das principais causas da desigualdade econômica nesta sociedade que não tem consciência de suas classes”.

Nesse sentido e para superar essa dinâmica, Mangabeira Unger (1999, p. 162-163) oferece uma proposta radical: a substituição da herança privada por uma herança social:

A transmissão familiar da propriedade e a transmissão familiar de oportunidades educacionais diferenciadas são os dois grandes mecanismos de sustentação da estrutura de classes da sociedade contemporânea. O fortalecimento dos direitos à educação deveria ser visto como germe de uma ideia mais ambiciosa: a ideia de herança social, de acordo com o qual o indivíduo herda primariamente da sociedade, e não de seus pais. A ferramenta primária da herança social é a conta de dotação social.

O programa de democracia radical de Mangabeira propõe fortes restrições à transmissão hereditária de grandes ativos, de

10 Ver o *Manifesto comunista* de 1848. Também autores de cepa liberal lançaram duras críticas a seu excessivo alcance. Nesse sentido: John Stuart Mill (1996, p. 381).

tal maneira que, em seu lugar, as pessoas receberiam “uma ampla gama de garantias mínimas de direitos sociais, inclusive uma renda durante os períodos entre empregos e oportunidades de reeducação e re-treinamento continuados”. (UNGER, 2001, p. 347) Ele chega mesmo ao ponto de sustentar, em livro-manifesto, *O que a esquerda deve propor*, como elemento para enfraquecer as desigualdades sociais, a “formação de uma contra-elite republicana equipada para derrotar e desalojar uma elite de herdeiros”. (UNGER, 2008, p. 81)

Ao apontar caminhos para a criação da referida dotação, Mangabeira sugere a formação de contas sociais, constituídas por valores pagos pelo governo bem como participações acionárias em fundos de investimento, cujo dispêndio obedeceria, em uma parte, a um conjunto de regras fixas. Como por exemplo: a retirada de valores teria que encontrar justificativas previamente definidas, sendo que a outra parte se destinaria à escolha de usos diferenciados e emprego por parte de fornecedores alternativos. (UNGER, 1999, p. 210-211) A introdução dessas contas sociais, além de contribuir para acelerar o experimentalismo prático e econômico, serviria para fragilizar o entrincheiramento de hierarquias rígidas de situações de classe, que impedem a oposição aos contextos formadores.

Em todo caso, sem considerar o arcabouço teórico ungeriano e o conjunto explicativo e programático de seu pensamento, não se exigiria muito esforço para criticar sua ousada proposta de abolição progressiva da herança de grandes ativos e sua substituição paulatina por contas de dotação social. Com efeito, o debate acerca do direito de herança é antigo no âmbito da filosofia política e jurídica e, de uma forma geral, os defensores de sua manutenção habitualmente argumentam que sua proscrição traria ruinosos efeitos. Desencorajaria um poderoso estímulo às atividades humanas, qual seja o anseio de garantir à prole os seus meios de segurança e subsistência; arrefeceria o espírito de acumulação e poupança, estimulando o desperdício, pois as pessoas prefeririam dilapidar o patrimônio a deixá-lo para a coletividade. Contribuiria para afrouxar os laços familiares, pois a construção de um patrimônio comum favoreceria o fortalecimento desse núcleo fundamental.

E, por fim, não seria difícil burlá-lo, pois existem mecanismos de planejamento sucessório que possibilitam a transmissão patrimonial “entre vivos” em favor dos herdeiros, para não falar do emprego de ardis e fraudes, como a simulação de dívidas que absorvam toda a herança. (GONÇALVES, 1951, p. 467).

São ponderações que devem ser consideradas, pois evidenciam os limites práticos da alternativa apontada. No entanto, o que defende Mangabeira Unger é, na verdade, um amplo projeto de reconstrução institucional dos arranjos existentes, de modo a permitir inovações nas formas de democracia política, de sociedade civil e de economia – para além do liberalismo, da social-democracia e do socialismo/comunismo de Marx. Para tanto, na dimensão transformativa e gradual pretendida, e a se realizar passo a passo, o emprego de medidas para favorecer a passagem de um “direito público a herdar da sociedade”, que suplantaria o “direito privado a herança da família”, seria adotado para fragilizar a arraigada estrutura de classes, em um amplo contexto de afirmação de uma democracia forte, de tal sorte que a herança social de todos substituiria a herança pessoal de alguns.

Apesar de suas limitações, a proposta de transformação do direito hereditário, ainda que parcial e restrita, em uma herança da sociedade, pretenderia oferecer alternativas para facilitar a mobilidade social, cumprindo a promessa mais importante da democracia, que seria tornar as pessoas comuns maiores e mais livres, livrando-as do jugo a que a organização hierárquica da sociedade as submete e que as impede de ter acesso a um engrandecimento pessoal e coletivo. Em todo caso, o projeto de Mangabeira, pelo menos em termos de seus propósitos, quer é promover o envolvimento mobilizador de mais agentes econômicos livres, criativos, qualificados e produtivos, e estimular o que se pode chamar de democratização econômica da sociedade e da economia do conhecimento. Sem nenhum compromisso com projetos coletivistas estatizantes que se tornaram o horizonte dominante, até exclusivo, de transformação social alternativa nos séculos XIX e XX. Nesse empenho, ele é um crítico tanto do liberalismo conservador, quanto do determinismo marxismo e mesmo da social-democracia envelhecida.

E uma filosofia “de fundo” – prática e criadora – para tudo isso? De nossa parte, para uma democracia renovada, que compreenda uma democratização de alcance produtivo econômico – mas não só –, advogamos um ponto de vista pragmático-poiético. Que parta de nosso emaranhamento prático-produtivo com o mundo sensível, da nossa particular relação com objetos e objetivações – que aqui não dá para desenvolver, mas que concebemos como estando “para além” de outras duas alternativas.¹¹ 1. Para além do que é formulado filosoficamente pelo neopragmatismo de Rorty, este a favor da transformação e da criação, por via de um não representacionismo, não mentalismo, não fundacionismo. Ao mesmo tempo que, porém, demasiado dependente de uma virada linguística *à la* Wittgenstein, que envolve o pensamento de Rorty num déficit de materialidade e corporeidade. 2. Para além do materialismo histórico de Marx, ao final dualista e determinista, essencialista e substancialista, dependente de um ponto de vista transcendental-especulativo. Mas decididamente aproveitando e desenvolvendo seus elementos de materialismo prático, de contextualismo material, sem recorrer a seus reducionismos. Para além, também, do filosoficamente formulado pelo pragmatismo e hegelianismo radicalizados, românticamente rebeldes, e pelo antinaturalismo, de Mangabeira Unger. Embora creiamos que o referido ponto de vista, que adotamos, o 3. (pragmático-poiético) é no geral compatível com o espírito da proposta ungeriana institucional-revolucionária-reformista, experimentalista, ilimitada. E particularmente compatível com as fontes filosóficas que com acerto Unger reivindica, reelabora e radicaliza:

11 Até aqui esse ponto de vista encontra-se desenvolvido particularmente em três textos de José Crisóstomo de Souza, publicados em *Cognitio* (n. 13, 16 e 18): “Considerações sobre o (não-) pragmatismo de Marx”, “O mundo bem nosso” e “Sobre o que pode ou não pode um ponto de vista prático em filosofia” (debate com Waldomiro José da Silva Filho). Não se trata de uma Filosofia no sentido que Rorty critica, mas de uma perspectiva particular, não fundacionista, com ênfase no prático-sensível, uma plataforma que pode articular um conjunto de “desdobramentos” tomados como praticamente desejáveis, em contraposição ao “linguocentrismo” de outras viradas práticas do nosso tempo.

o hegelianismo e o pragmatismo – além do modernismo. Tampouco tão distantes de Rorty e Marx.

Um ponto de vista filosófico prático-poiético, material, produtivo, é lembrado aqui apenas da perspectiva de uma relação ou afinidade possível entre filosofias – não como fundamento, mas como “articulação” – com algumas das propostas e práticas institucionais democráticas, políticas e econômicas. Quanto a “consequências” prático-políticas da filosofia, tanto em Marx, contraditoriamente, como no pragmatismo, tacitamente, como também no kantismo, de modo um tanto impotente, haveria uma congruência entre pontos de vista filosóficos gerais e seus contextos sociais, as práticas a que se associam e suas consequências políticas e sociais. São todos eles pontos de vista em última análise práticos e envolvidos com idealizações. No primeiro caso, em Marx, a grande idealização é a sociedade “verdadeiramente *humana*” e o desenvolvimento de um “novo homem”, enquanto plenamente sociais. No segundo caso – no pragmatismo americano, tradicional; digamos, em Dewey –, a idealização, um tanto mais modesta – tanto em termos práticos quanto teóricos –, é a democracia como forma de vida e de florescimento pessoal de todos, mais do que no liberalismo puro e simples. No nosso caso, um ponto de vista poético-pragmático dará suporte a um transformismo institucional, experimentalista, e a uma correlata noção materialista prática de cidadania como empoderamento material e criativo, por capacidades e meios. Sem que isso implique consequências coletivistas e estatistas – como no materialismo histórico de Marx –, nem simplesmente individualistas clássicas – como no liberalismo empirista. Sem que isso implique uma sociedade achatada, estatizada, nem numa absolutamente atomizada – em todo caso, ambas no fim de contas, nos seus desenvolvimentos, monopolistas e concentracionistas. No nosso caso, em vez disso, trata-se do que chamaríamos de um ponto de vista eminentemente civil, democrático, cidadão – e material.

Depois do nosso emaranhamento prático produtivo com o mundo, sensível, material, como ponto de partida, chegamos, através de mediações que aqui não reproduziremos, à sociedade como uma forma de vida. Que pode ser entendida como um

agregado de práticas, de produção e reprodução, de dimensão material, que põem objetos e são suportadas por objetos, e que constituem objetivações. Nas quais os modos de relação entre pessoas e com o mundo decorrem da introdução daqueles objetos, práticas e objetivações, por nós mesmos. Por nosso trabalho, nossa imaginação e nosso cálculo, que, por sua vez, segundo os usos daqueles artefatos, e segundo as relações daí decorrentes, fazem-nos quem somos – em permanente mudança. Numa sociedade assim compreendida, podemos entender de um modo novo a relevância e o papel do que seriam forças produtivas – gente, competências, práticas, artefatos –, bem como a relevância das relações, que lhe complementam, que aquelas propiciam, cobram ou condicionam. Também a relevância da divisão – ou concentração – de poder que tais relações promovem, que podem favorecer ou limitar aquelas forças, ou com elas entrar em conflito, pela demanda de relações e práticas novas. Forças produtivas que compreendem em primeiro lugar os indivíduos e grupos humanos como criadores, como dizemos, com suas potências, competências e recursos – e relações. Relações com objetos, recursos e competências que, vale reiterar, podem refletir ou determinar dissimetrias, como relações desequilibradas de poder, propriedade e conhecimento.

Por via dessa compreensão das coisas, pode-se constituir e sustentar uma noção de cidadania material, produtiva, criativa, também econômica, não passiva, mas protagonista, realizadora, autônoma. Ficando então a democracia como uma forma de vida material e produtiva, que envolve um empoderamento material – ou “soberanização” – de todos, tanto de modo individual quanto grupal, por competências e meios. E aí onde estão as práticas – sociais – de reposição da sociedade, numa forma de vida como conjunto de práticas de sua reprodução, pode-se cotidianamente desenvolver, e efetivamente se desenvolvem, práticas de sua transformação. Estamos assim de volta à associação de progresso e democracia a um avanço material, produtor de riqueza. À difusão e democratização de competências, recursos e capacidades – ou forças – produtivas, também objetivadas em práticas, artefatos e instituições. Pelo que chamaríamos de uma proposta de democratização material,

produtiva, das sociedades. Menos inclinada a admitir certas práticas – intelectuais, políticas ou científicas – como transcendentais e superiores, de uma natureza totalmente outra, em detrimento das comuns. Essas usualmente tomadas, em visões filosóficas “superiores”, como sendo de natureza inferior, irrelevante, degradada ou alienada. Tal compreensão, sim, seria uma proposta a favor do comum dos seres humanos e corresponderia mesmo a um ponto de vista eminentemente civil, por autonomia, liberdade e criação. Isso, sim, uma nova filosofia poderia favorecer.

Por essa via chegamos a uma concepção prática, holística-materialista, objetual, do mundo, da cultura e de nós mesmos, segundo a qual os seres humanos permanentemente põem/criam novos objetos e objetivações – artefatos no sentido mais amplo. Sendo por sua vez – eles, indivíduos humanos em sociedade – postos/constituídos/criados por tais objetos/objetivações e pelas práticas/relações que tais coisas tanto pressupõem quanto permanentemente engendram, e às quais dão suporte. Chegamos assim à concepção da sociedade como um conjunto de práticas, envolvidas com o uso e a criação de objetos e objetivações, e como uma forma própria de produção e de vida. Tornando-se tais práticas igualmente nossas objetivações, que têm em objetos seu suporte e que envolvem relações nas quais esses têm papel constitutivo. Tais práticas estão envolvidas, tanto na reposição/reprodução da sociedade, quanto no desenvolvimento de novas coisas, novas relações e mesmo outras práticas, inteiramente novas. Portanto, na modificação do mundo e de nós próprios. Práticas que possivelmente podem-se constituir em espaços privilegiados de ação transformadora do mundo, mais do que apenas alguma Super-Prática, concebida como inteiramente transcendente, exterior a tudo isso, a prática verdadeiramente humana, revolucionária, crítica, filosófica.

Parafrazeando Marx, a dialética desse novo materialismo poderia ficar assim: no uso e produção de objetos, os seres humanos desenvolvem entre si relações múltiplas e cambiantes que têm a ver com aqueles objetos, enquanto desenvolvem novas práticas e produzem novos artefatos. A criação de novas práticas, objetos e usos enseja – ou força – novas relações e, logo, novas formas de subjetividade,

entre os seres humanos. Constituindo um mundo nosso, histórico, constituindo-nos a nós próprios como pertencentes a tal mundo, e constituindo assim o que chamamos de uma forma de vida e um mundo. Não há por que supor que tal dialética só se dê e seja relevante enquanto produção de objetos/bens de consumo – ademais concebidos como puramente materiais, sem espírito – apenas na “base” da sociedade, pelo uso produtivo, aí, de grandes objetos, instrumentos, meios de produção. Que essa dialética não se dê, pelo menos hoje, na prática geral dos seres humanos de criar, usar e reproduzir, como inevitavelmente entrelaçados entre si, objetos, ideias, vocabulários, instituições – todos eles, enfim, artefatos. E de assim produzirem-se a si próprios, seres humanos, como artefatos. Em todos os “níveis” da sociedade e por toda a divisão do trabalho.

Sendo assim, deve cair o tradicional dualismo marxiano infra-estrutura-superestrutura, bem como a classificação dos objetos/bens em apenas dois grandes gêneros, de consumo e de produção, nitidamente separados e distintos. Não havendo por que entender que “só” há pensamento privilegiadamente – embora irrelevantemente – no nível da superestrutura, sem envolvimento produtivo-sensível, mas não no da infraestrutura e das práticas consideradas produtoras em sentido estrito – apenas com envolvimento sensível. Ou melhor, não há por que entender que sejam nos dois casos pensamentos de ordens inteiramente distintas: compreensivo (consciência), num caso, vs instrumental (técnica), no outro. Acrescidos e contrastados, ademais, com uma terceira forma, absolutamente distinta, de pensamento, a Ciência ou Teoria-Verdade, de ordem absolutamente superior, transcendental, a própria Teoria do próprio Marx, correspondente à única prática de sentido humano e emancipatório. Ao contrário, o pensamento sempre seria, em todos esses casos, o que se produz na e para a ação, como aquilo que orienta a conduta, ou corresponde a ela e a acompanha, aquilo que corresponde aos nossos propósitos e contribui para a solução de nossos problemas – sempre com dimensão sensível. Nessa linha, uma conversa filosófica e crítica com Rorty, Unger e Marx poderia abrir boas perspectivas de transformação, tanto para a democracia quanto para a filosofia, para o país. E de articulação dessas três coisas.

Referências

ANDERSON, P. A política de engrandecimento. *In*: ANDERSON, P. *Afinidades seletivas*. Tradução Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 173-194.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. *In*: BERLIN, I. *Estudos sobre a Humanidade*. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 226-272.

BERNSTEIN, R. One Step Forward, Two steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 15, n. 4, p. 538-563, 1987.

CAYÓN, J. I. S. *Política y derecho en la era del New Deal: del formalismo al pragmatismo jurídico*. Madri: Dickinson, 2002.

CUI, Z. Prefácio, 2001. *In*: UNGER, R. M. *Política: os textos centrais*. Tradução Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Argos, 2001. p. 11-22.

GOMES, O. *Direitos reais*. Rio de Janeiro: Forense, 1980.

GONÇALVES, L. C. *Tratado de direito civil*. São Paulo: Max Limonad, 1951.

HALE, R. L. Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State. *Political Science Quarterly*, Nova York, v. 38, p. 470-494, 1923.

HOHFELD, W. N. *Conceptos jurídicos fundamentales*. Tradução Genaro R. Carrió. Cidade do México: Distribuciones Fontamara, 2009.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Tradução Suely Tomazzini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATTIO, E. *Richard Rorty: la construcción pragmatista del sujeto y de la comunidad moral*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2009.

- NAGEL, T.; MURPHY, L. *O mito da propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NYSTROM, D.; PUCKETT, K. Contra los jefes, contra las oligarquias: una conversacion con Richard Rorty. In: MENDIETA, E. (org.). *Cuidar la libertad*. Madri: Trotta, 2002. p. 111-159.
- PUGLIATTI, S. *La proprietà nel nuovo diritto*. Milão: Dott. A. Giuffrè Editore, 1954.
- RAWLS, J. *Justiça e democracia*. Tradução Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RORTY, R. Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 15, n. 4, p. 564-580, 1987.
- RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Tradução Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- RORTY, R. *Contra os patrões, contra as oligarquias*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RORTY, R. *Rorty and his Critics*. Oxford: Oxford Blackwell Publishing, 2000.
- RORTY, R. *Pragmatismo e política*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- RORTY, R. *Filosofia como política cultural*. Tradução João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SANDBOTHE, M. *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*. Nova York: Suny, 2003.
- SOUZA, J. C. A filosofia como coisa civil. In: SOUZA, J. C. (org.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 17-85.
- SOUZA, J. C. Para uma crítica ao (não-)pragmatismo de Marx. *Cognitio*, v. 13, n. 1, p. 115-144, jan.-jun. 2012.

SOUZA, J. C. O mundo bem nosso: anti-representacionismo poético-pragmático, não linguístico. *Cognitio*, v. 16, n. 2, p. 335-360, jul.-dez. 2015.

SOUZA, J. C.; SILVA FILHO, W. J. Sobre o que pode ou não pode um ponto de vista prático em filosofia. *Cognitio*, v. 18, n. 2, p. 273-312, jul.-dez. 2017.

STUART MILL, J. *Princípios de economia política*: com algumas de suas aplicações à filosofia social. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Economistas).

UNGER, R. M. *A democracia realizada*: a alternativa progressista. São Paulo: Boitempo, 1999.

UNGER, R. M. *Política: os textos centrais*. São Paulo: Boitempo, 2001.

UNGER, R. M. *O direito e o futuro da democracia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

UNGER, R. M. *O que a esquerda deve propor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

UNGER, R. M. *A reinvenção do livre comércio*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

UNGER, R. M. *Necessidades falsas*. Tradução Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy. São Paulo: Boitempo, 2011.

FALA, IDENTIDADE, DEMOCRACIA

Rafael Lopes Azize

Renata Nagamine

Uma das contribuições da filosofia para a democracia pode ser pensada como um certo tipo de engajamento intelectual, a saber: articulações do pensamento crítico no âmbito do debate público. Parte-se, assim, do pressuposto de que há uma relação intrínseca, de um lado, entre filosofia e pensamento crítico e, de outro, entre democracia e debate público. Essa relação possibilita entender a democracia como uma conversação aberta, que tem na abertura um valor e que viabiliza esse valor através da articulação entre uma dimensão universal e dimensões particulares da vida. Outra maneira de dizer isso é que a democracia é o nome da emergência do político em termos de *expressão dinâmica da pluralidade*, o que vai muito além do que chamamos de representação, uma condição talvez necessária, mas não suficiente para a democracia. Entender a democracia nesses termos implica não dispormos de uma fórmula pela qual nos orientarmos na vida democrática. Encontraria aí a democracia uma inviabilidade sua, ao extraviar-se no particular? É o que buscaremos examinar, através de um olhar histórico, analítico e voltado para a nossa situação presente, em particular no

Brasil. Concluímos o capítulo aplicando os resultados desse exame a um tema específico, a saber, a fala cujo acesso é marcado por uma identidade de gênero.

ENUNCIÇÃO DO DISCURSO CRÍTICO

Há muitas definições de democracia, e não caberia aqui recenseá-las. Mas não é abusivo dizer que, perpassando essas definições, encontramos com frequência duas ideias básicas. A primeira é a ideia de *convergência social*; nesse caso, como em Bobbio, o contraponto – sem antagonismo – é com a ideia de liberdade individual. A segunda é o que chamaremos aqui de *possibilidade da fala persuasiva no espaço público*, sendo esse espaço entendido como uma arena constituída através de interações e da articulação de discursos visando a construção de consensos mediante a mudança de opinião. Relativamente a essa segunda ideia – a possibilidade da fala persuasiva no espaço público –, a democracia aparece como uma conversação aberta. Se nos comprometemos com a manutenção dessa conversação aberta, aceitamos a introdução na democracia de uma dimensão formal, uma regulação mínima, a fim de que os interlocutores sejam preservados e se assegurem múltiplos pontos de vista a partir dos quais eles opinem. Não nos deteremos, contudo, no aspecto normativo daquela segunda ideia; antes, olharemos para a sua dimensão prática, ou seja, a possibilidade efetiva da fala na esfera pública, subjacente a definições possíveis de democracia. É, então, a esse respeito que gostaríamos de discutir aspectos da contribuição da filosofia para a democracia, sobretudo em vista do contexto brasileiro atual.

O tema é antigo e remonta à inquietação de Platão com os insucessos da defesa de Sócrates diante dos seus concidadãos. Segundo Arendt (2016), Platão concluiu, da condenação de Sócrates à morte, que a cidade era um lugar inseguro para o filósofo. Para corrigir isso, Platão teria se dedicado a justificar a precedência da filosofia e sua palavra na pedagogia dos cidadãos, ou a precedência da verdade – eterna e absoluta, para Platão – sobre a multiplicidade de opiniões. Relendo esse arrazoado com Aristóteles, Arendt se propõe a

trocar os sinais que Platão atribuiu a verdade e opiniões na política – não na filosofia –, e a reconsiderar a contribuição do filósofo para a cidade. Para tanto, desloca a atenção do enunciador para a forma do falar, ou, se se quiser, para a situação pragmática de enunciação, argumentando que a condenação de Sócrates decorreu de sua insistência em se dirigir à pólis na forma de diálogo, a forma filosófica de falar, na qual dois interlocutores trocam razões visando a verdade segundo o modo dialético de avançar argumentativamente, e não na forma da persuasão, que é a forma política e por isso mais adequada de se dirigir à multidão para convencê-la. Uma grande dificuldade em levar o horizonte da verdade à política está ligada ao fato de que o diálogo socrático, como se sabe, conclui o seu processo em enunciados negativos. Tudo o que se pode dizer é que não se dispõe de uma definição de virtude, por exemplo, à altura das exigências dialéticas do que seria uma definição apropriada. Como pensar formas virtuosas, justas etc., de interação de um modo tal que 1. um saudável ceticismo, ou prudência, ou princípio pluralista possa conviver com 2. alguma orientação prática para a ação?

Arendt (2016) passa, então, à construção da positividade da opinião na política. Para isso, recupera dos gregos antigos a ideia de que a opinião está ligada à pluralidade dos modos pelos quais o mundo "se abre" para cada um de nós. Essa abertura é única e por ela cada um de nós é singular: a forma pela qual o mundo se abre para nós é uma dimensão daquilo que comunicamos quando trocamos ideias no espaço público, e em parte é porque essa abertura é singular que nós buscamos nos comunicar. (ARENDR, 2014) Conversando sobre os assuntos do mundo, cada um de nós dá a conhecer uma perspectiva sobre eles e na conversa tornamos o mundo mais humano, algo que nos diz respeito. (ARENDR, 1995) Como a perspectiva individual é necessariamente insubstituível, é preciso preservá-la – não cada perspectiva de cada indivíduo, mas a possibilidade de perspectivas plurais. Mais do que uma cláusula reguladora, a possibilidade da pluralidade de óticas desde as quais ver o mundo seria uma condição da conversação.

Para Arendt, não há, portanto, um lugar para o horizonte da verdade platônica na política, mas continua a haver um lugar para

a atitude filosófica. Essa atitude é a de quem se dedica à prática de uma forma muito específica de fala, o diálogo, no qual se busca livrar o pensamento das suas contradições internas. Retém-se a dialética como método que estrutura a troca de razões, embora se abandone o sentido original do seu horizonte. O lugar da enunciação filosófica, na realidade um papel no espaço intersubjetivo, é o de tornar as opiniões individuais mais qualificadas – e em que medida isso se traduz em termos de verdade é algo que não podemos aprofundar aqui –, o que representaria uma contribuição viável do filósofo para a qualidade da conversação na cidade, e não apenas uma intervenção negativa. Desenha-se, assim, uma imagem da democracia em que a sua viabilidade prática não é ameaçada pela fala plural e aberta. É o contrário: essa fala é uma sua condição necessária, ainda que não suficiente. Contrariando isso, vozes recentes têm retomado a antiga manobra de contestar a viabilidade da democracia e o lugar, nela, do pensamento crítico. Vejamos isso um pouco mais de perto.

UMA INVIABILIDADE DO DISCURSO PLURAL?

Quando olhamos para o debate político, inclusive em torno de direitos, no Brasil e em outras partes do mundo nos últimos anos, percebemos a ascensão de formas de rompimento da circulação da fala no espaço público. Pensando com Arendt (1993, 2014), essa interrupção das trocas discursivas comprometeria o acesso à pluralidade de opiniões, a possibilidade dos indivíduos de enunciá-las e de humanizar o mundo. A pluralidade da fala e o acesso a ela são dois elementos fundamentais para pensar a construção do mundo comum, logo, dos fatos – que, por definição, precisam ser compartilhados – e do humano como ser social. Não é o caso de aprofundarmos esse aspecto mais geral do mundo em Arendt. Aqui nos limitaremos à questão de que diversos grupos têm usado o silenciamento da fala do outro como instrumento político.

Mais do que o arsenal de falácias dos manuais de lógica, a manobra típica nesse caso é a de “*character assassination*”, à qual subjaz uma combinação de *poço envenenado com argumentação ad*

hominem:¹ Numa troca de ideias e argumentos que deveria visar o movimento dialético do pensamento exercitado intersubjetivamente, o engajamento da fala autoritária se dá como um constrangimento para mudar o eixo do tema em questão e do modo argumentativo na direção de afirmações ultrajantes sobre o outro falante. No Brasil, essa manobra aparece com frequência em usos de termos como “esquerdistas”, “socialistas” e “comunistas” para marcar uma ilegitimidade intrínseca do outro como interlocutor, por sua suposta irracionalidade, e no modo como essas categorias têm sido sistematicamente alargadas para abarcar todo e qualquer crítico do governo e dos aparelhos ideológicos do Estado. A manobra encontra, por vezes, um correlato no uso de categorias como “fascista” em discursos antagônicos, um termo que não raramente é usado com claro descolamento das suas bases históricas. Se, por um lado, esse tipo de falácias nunca saiu do repertório do discurso público, é fato, por outro lado, que ele ganhou uma capilaridade maior nos últimos anos no Brasil. Além disso, o léxico mobilizado nesses usos deslocou-se mais profundamente do seu sentido original, restando apenas uma aposta nos seus efeitos de silenciamento do interlocutor. Tais práticas deletérias do discurso público foram resultado de construções pseudoargumentativas que foram ganhando um público mais largo ao longo de muitos anos, sobretudo no espaço das mídias sociais digitais, pelas quais foram articuladas redes para o compartilhamento de discursos, práticas e formas de ação. O exemplo de Olavo de Carvalho é talvez o mais eloquente, pelo seu alcance no esteio da deterioração recente do debate público e também por influenciar diretamente o anterior mandatário do Ministério da Educação, Abraham Weintraub, influência reiterada pelo próprio ministro publicamente em diversas ocasiões: “Quando ele (um comunista) [sic] chegar para você com o papo ‘nhoim nhoim’ [sic], xinga [sic]. Faz como o Olavo de Carvalho

1 Para listas de falácias de raciocínio, podem-se consultar diversos bons manuais de lógica da argumentação, por vezes chamada de lógica “informal” ou “pensamento crítico”, tais como o de Douglas Walton (2006) e o de Anthony Weston (2005).

diz para fazer. E quando você for dialogar, não pode ter premissas racionais”. (HAUBERT, 2018)

Essa atitude de silenciamento do outro, que é autoritária e ameaçadora do espaço público como uma arena de trocas, deve ser examinada no contexto de movimentos políticos, econômicos e ideológicos por trás do que já se vai configurando como um cada vez menos democrático rearranjo global do mundo que emergira da constituição da ordem internacional no pós-Segunda Guerra mundial. Contudo, ela também mobiliza uma antiga desconfiança em relação à democracia, ligada à já mencionada perplexidade acerca da ineficácia da persuasão. Essa desconfiança é recorrente na história do pensamento, de Platão a Carl Schmitt, e pode encontrar nas sociedades contemporâneas um terreno fértil, em particular, e não sem alguma ironia, por conta das possibilidades de trocas virtuais mediadas e instantâneas em escala global. Trata-se da desconfiança de que a democracia seria intrinsecamente inviável, na medida em que os discursos que a animam tendem a se extraviar numa glossolalia de afirmações particulares e discordâncias infinitas. Ainda que a democracia também busque produzir convergências e vise um momento de decisão, seu tempo é dilatado. E a sua tendência digressiva, além da proteção do acesso à fala que mencionamos acima, contrapõe-se justamente ao voluntarismo do poder absoluto. Aos detratores da democracia pareceria que, ao darmos lugar a operações da vontade individual nos discursos da esfera pública, necessariamente se seguisse o caos semântico e o travamento de processos decisórios. Então, apenas um líder que lograsse aderência automática do público nos salvaria da mútua incompreensão e da inação.

LEVAR CONCEITOS ATÉ A VONTADE

Há nisso uma série de equívocos. Gostaríamos de ressaltar apenas um deles, que consiste na má compreensão das relações entre o pensamento (a razoabilidade) e a vontade.

A possibilidade de levar conceitos à vontade para torná-la crítica é justamente um dos movimentos do pensamento através dos

quais a filosofia pode contribuir para a democracia. Se se mostra tão longe da já mencionada desconfiança de que a democracia anda a par com o caos semântico e a inação, talvez seja por ela conter algo de verdadeiro. De fato, o livre curso da vontade – a dimensão do particular – sem o amparo de conceitos – a dimensão do universal – é um flanco aberto da democracia. Por outro lado, esse flanco tem um aspecto estrutural cuja extirpação talvez redundasse na perda de um valor democrático, justamente o do acesso aberto, livre e plural à fala. Falamos aqui em abstrato por uma razão de método, mas o fato é que essa extirpação só seria possível com a eliminação dos seres humanos da face da terra.

Uma possibilidade é considerar que estamos diante de um paradoxo. Num mesmo conjunto mutuamente relevante de proposições, encontraríamos duas afirmações que exprimiriam valores contraditórios entre si, e que, portanto, não poderiam coabitar em um mesmo nexu inferencial, mas que, sendo valores, não desejamos abandonar. A natureza paradoxal não estaria na contradição, mas na indesejabilidade do abandono de qualquer dos dois valores. O problema passaria, então, a se estruturar do seguinte modo: qual a coabitação possível, ainda que tensa ou paradoxal, entre a dimensão particular (vontade) e a dimensão universal (conceitos) da democracia? Sobre a relação mais geral entre conceitos e vontade, comentou o filósofo brasileiro, Arley Ramos Moreno:

Compartilho com essa longa tradição da filosofia em ver o aprimoramento do entendimento como devendo ser baliçado pelo exercício crítico da vontade, de tal maneira que conceitos devem poder participar da persuasão – e não apenas do convencimento. O que pode criar mal-entendidos seculares é, justamente, pensar que se trata de instilar desejos, interesses, gostos pessoais, enfim, o tudo o que podemos resumir com a palavra ‘vontade’, instilar esses elementos no conceito. Mas, trata-se, pelo contrário, de realizar o procedimento inverso, i.e., de instilar conceitos nos elementos da vontade, para torná-la crítica. O querer cego é naturalmente psicológico, e não é deste querer que se trata; ou melhor, não se trata de agir instintivamente, ou segundo interesses e gostos pessoais marcados ideologicamente,

mas, sim, de querer, ou de agir, tendo como referencial a crítica e, mesmo, no caso da filosofia, a autocrítica conceitual do querer e do agir cegos. Neste sentido, eu considero muito mais íntegra e interessante intelectualmente, uma filosofia que exerça essa atividade reflexiva de persuasão sobre a vontade através de conceitos para, então, procurar convencer o intelecto – e não dirigir-se apenas ao intelecto para convencê-lo através de conceitos, o que depende apenas de uma técnica argumentativa eficaz. (FERREIRA; AZIZE, 2013)

O fato de se mostrar que relações modais – necessário, suficiente, possível – estão assentadas em um solo volitivo – portanto não passível de servir propriamente como fundamento último – não invalida a aplicabilidade da noção de objetividade, ou, para o que nos interessa aqui: não inviabiliza a instalação de consensos na conversação democrática, aí incluídos acordos sobre o sentido dos seus conceitos operatórios centrais. Um pouco mais profundamente, instilar conceitos nos elementos da vontade talvez seja uma das nossas urgências cruciais em face da ascensão de um tipo de irracionalismo cujas implicações para consensos mínimos sobre a modernidade democrática ainda não compreendemos. Vivemos um momento de reação ao pensamento crítico e à imaginação. Anestésias do corpo e do espírito colonizam a subjetividade através do controle do reconhecimento – mesmo identitário –, do controle das narrativas acerca da experiência, histórias unificadoras que posteriormente têm a sua natureza narrativa acobertada por estratégias ideológicas de naturalização, ao sabor de interesses no tabuleiro sazonal da Realpolitik. A nossa atenção, atordoada e dispersa, entretida por uma linguagem estéril e funcional e por uma dieta unilateral de imagens estereotipadas replicadas em loop nos cenários da vida ordinária, deteriora a sua capacidade para se dedicar a exercícios autônomos do espírito, entre o cultivo de si e inquietações de resistência à realidade. Nesse contexto, cabe às práticas do espírito imaginar novas sensibilidades e, mesmo, novos contratos, em que se articulem relações diferentes nos diversos planos da experiência – do amor e do desejo ao trabalho, o tempo e o território

–, e que se amplie a justiça epistêmica na construção polifônica e plural dessa reflexão imaginativa. Levar conceitos à vontade, portanto, fornece instrumentos importantes à imaginação crítica. Mas há um outro lado dessa moeda.

Um outro aspecto da defesa do valor da abertura democrática à fala complementa a pluralidade e a imaginação democrática, e diz respeito à viabilidade da universalidade. Há dois sentidos de universalidade: um relativo a princípios gerais e outro relativo ao alcance empírico (histórico) de políticas informadas por conceitos que exprimem princípios gerais. Um perigo de confundir os dois é achar que, porque o segundo sentido aponta para uma construção progressiva – e, portanto, parcial a cada momento –, o primeiro sentido é relativo. Não: o primeiro sentido precisa ser absoluto. Direitos humanos, como princípio geral, por exemplo, não têm exceção, e a razão para isso é lógica, interna à construção do conceito. Ao mesmo tempo, o fato de que a sua aplicação seja uma construção progressiva não é um argumento contra a lógica por trás do conceito de direitos humanos. A vontade cega, meramente psicológica, sem uma distância psíquica e sem instrumentos conceituais, pode mostrar-se muito vulnerável a falácias como aquela que apela a ansiedades legítimas com a insegurança urbana para armar o quiasmo falacioso: direitos humanos para humanos direitos. Levar conceitos até a vontade tendo como referencial a crítica, de modo que a vontade não transpareça como meramente psicológica, seria o procedimento que viabiliza a conversação democrática aberta sem que se anule a tensão entre o particular e o universal.

IDENTIDADE, FALA E ESPAÇO PÚBLICO

Gostaríamos, agora, de explorar um exemplo desse gesto de viabilização da conversação democrática desde outra ótica, que não é a do silenciamento pelo ultraje do falante: referimo-nos ao problema do que tem sido chamado de “política de identidades” e a sua relação tensa com o chamado lugar de fala, no contexto de um debate sobre gênero. Para esse fim, entendemos “política de identidades” não em sentido amplo, como uma política articulada a partir da construção

de identidades coletivas necessárias à demanda por direitos e bens que possibilitem a participação como par nas interações sociais (FRASER, 1996), mas em sentido estrito, como uma forma de articular a política que tem por horizonte a apreciação de diferenças *per se*, para além de remediar injustiças de ordem cultural com o propósito de fomentar aquelas interações. (FRASER, 2007) Neste último caso, tem-se um horizonte subjetivista, fragmentado em particularismos, e não universal.

Tensões desse tipo comumente se tornam explícitas em torno de questões de gênero. O debate sobre gênero tem sido profícuo, árduo e às vezes árido no Brasil, como em outros contextos. Ele nos interessa aqui especialmente por instanciar as tensões, estratégias e a potencial contribuição da filosofia à democracia, como dissemos nas seções anteriores, e também porque se trataria de uma dimensão estruturante do espaço público historicamente precedente à formação do capitalismo e a certa organização do racismo, por exemplo. Se hoje ele tem mais atenção do que tinha há poucos anos, as reações a quem solta “gênero” do cerro da boca são muitas vezes desrespeitosas, ventilam acusações como a de “vitimização”, ou mesmo são agressivas. Fundamental no país em muitos aspectos, que vão da proteção da vida, o autodesenvolvimento, o respeito à autonomia sobre os corpos até o crescimento econômico (DE BOLLE, 2019), a questão de gênero é mais comumente associada à “política de identidades” do que a uma questão de justiça, simbólica e material, tendo em vista a paridade nas interações sociais. (FRASER, 1996)

Em teoria, “gênero” é uma categoria que aponta não só para as relações entre homens e mulheres, mas para as que se estabelecem a partir dos significados sociais da genitália, as formas sociais do feminino e masculino, e a orientação do desejo. Trata-se de uma categoria disputada, com muitas camadas de sentido, que compreende mais do que as relações entre os sexos, mas que na linguagem corrente tem se resumido a elas. Entendida como tal, ela é mais usada para introduzir temáticas referidas a mulheres.

Nas mídias sociais, em que as interações tendem tanto às trocas quanto à “lacração” (PIRES, 2019), o debate sobre o tema é recorrente. No caso dessas interações, elas são mediadas por formas do

mundo digital: a plataforma, a linguagem escrita e, no Twitter, o espaço de 280 caracteres. Não menos importante, nossa comunicação se dá em meio a um emaranhado de relações em que certos lugares são destinados às mulheres e modos de fala ou lhes são interditos – o que é raro –, ou lhes são facultados mas, quando elas os adotam, deparam-se com pretensões disciplinadoras.

A história da precariedade da voz das mulheres no espaço público é tão longeva que ganhou um aspecto estrutural. Pretendemos pensá-lo, no que segue, com base em dois ensaios: “The Public Voice of Women”, da historiadora britânica Mary Beard (2014), e “As flautistas, as parteiras e as guerreiras”, da filósofa suíço-brasileira Jeanne-Marie Gagnebin (1997).

Em “The Public Voice of Women”, Beard retorna à *Odisseia* para articular o argumento de que a nossa forma de falar publicamente e, com ela, o próprio espaço público foram constituídos a partir de uma ordem dada por Telêmaco a Penélope, sua mãe. O comando é tanto mais impressionante, ao menos aos olhos de hoje, porque Telêmaco é um adolescente que se arvora o direito de mandar numa mulher de cerca de 40 anos, proferindo, na realidade, duas ordens, uma de retirada e outra de silenciamento: “Retoma os teus labores no recinto acima, à roca e ao tear; ordena que as ancilas/façam o mesmo, pois ao homem toca, a mim/sobremaneira, responsável pelo alcácer,/o apalavrar”. (Livro I, 356-9; tr. Trajano Vieira, 2011) Interpretando esta passagem da *Odisseia*, Beard (2014) afirma que o gesto e a fala pública seriam parte da transformação do adolescente em um homem, da constituição de sua masculinidade, que aparece, assim, associada à voz pública e a um comando ordenador em dois sentidos: o que profere uma ordem e o que ordena os corpos no espaço, imprimindo uma cenografia ao que antes seria informe.

A historiadora sabe que as discontinuidades entre a Antiguidade e o presente são muitas e fundamentais. Ela pondera, no entanto, que, apesar da distância de mais de dois milênios entre o passado e o presente, ordens de retirada do espaço dos discursos para o recesso do lar têm se repetido, ainda que sob outras vestes. Em mídias sociais, temos uma ideia das formas contemporâneas que eles assumem: explicações dispensáveis, mas percebidas como

necessárias pela suposição de falta de entendimento da mulher – o famoso *mansplaining* –, o uso frequente do modo imperativo em situações de desacordo, a correção do que as mulheres falam, a caricatura ou crítica das suas formas de expressão e, no caso de mulheres na ciência, uma intransigência de homens e algumas mulheres em relação a formas que abrem mão de certos rigores de uma ortodoxia das formas de exposição – não para a produção do conhecimento – visando à persuasão de audiências mais largas, mesmo quando se trata de simplificações não-reducionistas do conhecimento que se quer partilhar. Ou seja, mesmo quando a eficácia comunicativa é justamente função da disposição para encontrar uma gramática distante a meio do caminho, em benefício tanto da escuta quanto da construção social das ciências.

Aquela ordem de retirada se reconfigura ao longo do tempo e vale a pena olhar para ela, buscando capturar as suas formas presentes. Mas seguiremos aqui por outro caminho, tendo a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin por companhia, que pode nos ajudar a compreender a persistência daquele ato.

Em um ensaio intitulado “As flautistas, as parteiras e as guerreiras”, Jeanne-Marie Gagnebin (1997) aborda as relações entre os sexos e as formas discursivas. Interpretando o mito de Atena, Gagnebin argumenta que o discurso que reconhecemos como racional e próprio ao espaço público é masculino. Ela lembra que a deusa regente da filosofia, da ciência e da guerra nasce da *cabeça* do pai, Zeus. Temos então, de um lado, uma figura feminina que rege a produção do discurso racional mas que, de outro, procede da cabeça de um homem e mantém-se virgem, o corpo intocado por homem ou mulher. Elaborando sobre a interpretação de Gagnebin, é possível dizer que Atena, deusa da filosofia, da ciência e da guerra, representa a conhecida tensão entre a dimensão corporal e a intelectual, a necessidade de sublimar a primeira para a produção do conhecimento. Sob a regência da deusa pode-se, pois, gerar discursos verdadeiros, mas não filhos, e pode-se guerrear: aos homens são facultadas ambas as coisas, alternativamente; às mulheres apenas a última.

Na tradição filosófica ocidental, foi Platão quem primeiro e decididamente reclamou a precedência da forma filosófica de falar sobre

as demais no que concerne à formação dos cidadãos, como dissemos em outra seção. Seu esforço por estabelecê-la aparece em uma série de diálogos, como o *Protágoras*, o *Íon* e a *República*. Platão trata de justificá-la e, para tanto, apela ao compromisso da filosofia com a verdade entendida como fruto de um proceder correto, uma ortodoxia, e não mais não-esquecimento, como os gregos tinham um dia conhecido. Essa mudança no interior da verdade é analisada, por exemplo, desde diferentes perspectivas, por Marcel Detienne (1988), em seu *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, e Martin Heidegger (1998), em um ensaio intitulado “A doutrina de Platão sobre a verdade”. Não cabe abordá-la neste ensaio, mas é pertinente mencioná-la porque, apesar de a relação da filosofia e do conhecimento com a verdade ter se alterado ao longo do tempo, a ideia de verdade que compartilhamos socialmente segue, em maior ou menor medida, associada à de correção, o que nos liga à tradição inaugurada por Platão. Por isso tem sentido escavar os diálogos platônicos, no intuito de descobrir de que modo o filósofo relaciona o discurso racional, que é para ele a forma filosófica de falar, com as mulheres.

Esse é o esforço de Gagnebin. Ela assinala três passagens em que uma hierarquia da produção discursiva e a masculinidade do discurso racional estariam articuladas no pensamento platônico. Elas apareceriam, primeiro, na decisão dos convivas no *Banquete* e no *Protágoras* de retirar as flautistas da sala quando eles decidem dar prosseguimento ao simpósio trocando a bebida pelos discursos. Também estariam representadas na ideia socrática de que as mulheres parem filhos, enquanto os homens dão à luz discursos verdadeiros, como aparece no *Teeteto* e a própria figura de Diotima reforça no *Banquete*: Sócrates lhe passa a palavra justificando que o assunto é o amor, ou seja, a voz da mulher pode até ter lugar entre os convivas, mas ela é cedida e a concessão precisa ser justificada aos demais. No livro V da *República*, Platão assinala, enfim, que as mulheres podem cumprir as mesmas funções que os homens na cidade, entre as quais a de guardiãs, mas afirma, na sequência, que elas têm igual aptidão e ao mesmo tempo uma fraqueza em relação aos homens. Esta última passagem evidenciaria um deslizamento que Gagnebin atribui à dificuldade de Platão, compartilhada por toda a tradição, de pensar a

diferença. Elaborando sobre a interpretação de Gagnebin, pensamos que essa dificuldade resulta em ao menos dois movimentos: a construção de uma hierarquia a partir da diferença sexual e a atribuição de valores ao masculino – positivo – e ao feminino – negativo.

Com base na reconstrução das relações entre os sexos e as formas discursivas nos diálogos platônicos, os ensaios de Beard e Gagnebin nos permitem pensar que o silenciamento manifesto é uma forma da recusa do público e do discurso às mulheres. Outra, muito mais sutil e difícil de apreender, é aquela em que os homens e a masculinidade se mantêm como lugares de enunciação, autoridades garantidoras do correto, enquanto o erro e o engano são atribuídos a elas, em um espaço discursivo que abrange homens e mulheres, mas que é instituído e segue estruturado pela voz dos homens. O masculino e o espaço público seriam, nessa linha de argumentação, constitutivamente positivos e formalmente neutros. No que se refere a essa segunda forma de recusa do público às mulheres, Gagnebin a ilustra apelando às tensões entre poesia e filosofia na própria Grécia antiga. Lembra que Platão busca estabelecer a filosofia e, como Hannah Arendt o interpreta, resguardar para o filósofo um lugar seguro na cidade em relação aos cidadãos depois da condenação de Sócrates: para tanto, empenha-se em deslocar a poesia e a sofística, artes da palavra sedutora, do cerne da pedagogia e em estabelecer o primado do discurso filosófico. Daí Platão também entender que as mulheres podiam tomar parte na vida pública da cidade, como iguais, mas, geradoras de filhos e mestres nas artes da sedução, não seriam aptas à produção de discursos racionais.

Na linha de pensamento de Beard e Gagnebin, a precariedade do lugar da voz das mulheres no espaço público tem relação, assim, com a recusa da presença de outras formas discursivas, não intrinsecamente femininas, mas associadas ao feminino, em um espaço discursivo ancorado na positividade do masculino. Um argumento adicional de Gagnebin parece ser o de que Platão teria associado essas formas ao feminino por sua dificuldade de lidar com a diferença, aí incluída a sexual, e por considerar que as mulheres se dedicam primordialmente a ludibriar a audiência. Na tradição filosófica ocidental, seria feminina, portanto, uma forma de falar

lúdica e sedutora, que apela aos sentidos e tende a enganar. O feminino seria, ainda em outras palavras, tudo aquilo de que se quer depurar a um tempo o espaço público e a masculinidade. Pensando com Gagnebin especialmente, o elemento fugidio do que às vezes percebemos como machismo ou misoginia em debates públicos pode estar na positividade do discurso masculino quando ela se restabelece em ato e torna presente, por conseguinte, a negatividade do feminino. Para ilustrar, é esse o caso quando um homem corrige uma mulher pelo que julga ser uma incorreção de seu enunciado, o qual assumiu, todavia, uma forma e não outra em função da audiência: em casos como esse, o gesto corretivo do homem, à revelia de seu machismo ou sua misoginia, restabelece a voz masculina como positividade, garantidora do correto. Daí também a frequente dificuldade de quem assiste e das próprias mulheres de esclarecer a um eventual interlocutor onde repousa o incômodo.

Há, pois, ganhos em deslocar a atenção do enunciado para a enunciação. Beard e Gagnebin abrem a possibilidade de falarmos de hierarquia ou precedência entre a voz pública dos homens e a das mulheres de modo não-acusatório, de problematizar a positividade do masculino, o que requer poder dizê-la. Essa é uma tarefa importante no tempo presente, em que assimetrias, também sexuais, tendem a se reproduzir até por algoritmos. A leitura de “The Public Voice of Women” e “As flautistas, as parteiras e as guerreiras” nos permite olhar para caminhos que podem nos ajudar a identificar a recusa da voz das mulheres e a pensá-la criticamente, em sua articulação com a recusa do discurso lúdico e da diferença, em um momento em que é premente encontrarmos formas de falar das diferenças que têm nos separado. O nosso intuito aqui foi o de mostrar que a reflexão crítica conducente à explicitação desse tipo de injustiça, uma injustiça epistêmica, pode perfeitamente ser feita sem ter como consequência a inviabilização da conversação pública. Pelo contrário: tratou-se de pensar modos de assegurar uma pluralidade específica do acesso à fala – aquela marcada por gênero – sem, no mesmo movimento, gerar novas interdições – igualmente marcadas por gênero. Buscamos, assim, oferecer um exemplo de resposta à inquietação que subjaz ao texto, explicitada acima, a saber, como

pensar formas virtuosas, justas, de interação de um modo tal que um saudável ceticismo, ou prudência, ou princípio pluralista possa conviver com alguma orientação prática para a ação. Se o nosso exemplo é persuasivo, então se qualifica, além disso, como uma das respostas possíveis à pergunta que dá identidade ao livro, sobre os modos pelos quais a filosofia pode contribuir para a democracia.

Referências

ARENDT, H. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 2. ed. Tradução Helena Martins *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, H. *Men in Dark Times*. San Diego; Nova York; Londres: Harcourt Brace, 1995.

ARENDT, H. *A condição humana*. 12. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, H. Verdade e política. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mário Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BEARD, M. The Public Voice of Women. *London Review of Books*, v. 36, n. 6, 2014. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/v36/n06/mary-beard/the-public-voice-of-women>. Acesso em: set. 2019.

BOBBIO, N. *Liberalismo y democracia*. Tradução José F. F. Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

DE BOLLE, M. Em razão do sexo. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 26 jun. 2019. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,em-razao-do-sexo,70002888126>. Acesso em: set. 2019.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia Antiga*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

FERREIRA, R; AZIZE, R. Entrevista com o Prof. Dr. Arley Ramos Moreno. *Kinesis*, v. V, n. 10, p. i-xxxii, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/entrevistaarley.pdf>. Acesso em: set. 2019.

FRASER, N. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. Stanford: Stanford University, 1996. Disponível em: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf. Acesso em: set. 2019.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, n. 70, p. 101-138, 2007.

GAGNEBIN, J. M. As flautistas, as parteiras e as guerreiras. In: GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 39-48.

HAUBERT, M. Irmãos Weintraub defendem adaptar teoria de Olavo de Carvalho para vencer a esquerda. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 8 dez. 2018. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,irmaos-weintraub-defendem-adaptar-teoria-de-olavo-de-carvalho-para-vencer-a-esquerda,70002638650>. Acesso em: set. 2019.

HEIDEGGER, M. Plato's Doctrine of Truth. In: HEIDEGGER, M. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 155-181.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

PIRES, P. R. A crítica da razão lacradora. *Revista Quatro Cinco Um*, 25 maio 2019. Disponível em: <https://www.quatrocinco.com.br/br/colunas/c/a-critica-da-razao-lacradora>. Acesso em: set. 2019.

PROCHNIK, G. When It's Too Late to Stop Fascism, According to Stefan Zweig. *The New Yorker*, 6 fev. 2017. Disponível em: <https://www.newyorker.com/books/page-turner/when-its-too-late-to-stop-fascism-according-to-stefan-zweig>. Acesso em: set. 2019.

TODOROV, T. *L'Esprit des Lumières*. Paris: Le Livre de Poche, 2006.

WALTON, D. *Lógica informal*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2006.

WESTON, A. *A arte de argumentar*. Lisboa: Gradiva, 2005.

3

O tempo da democrática

TIRANIA, LIBERDADE E CORAGEM EM TORNO DA *DIATRIBE* 1.19 DE EPICTETO

Aldo Dinucci

Carlos Enéas de Moraes Lins da Silva

Neste capítulo, traçaremos um paralelo entre as reflexões políticas de Epicteto sobre a tirania e a figura de Helvídio Prisco, um senador romano reconhecido como um seguidor do estoicismo que sistematicamente se opôs à autocracia durante o Império de Vespasiano, sendo executado sob suas ordens. Em Diss. 1.19, Epicteto nos informa como ele crê que devemos agir diante do tirano, enquanto em Diss. 1.2, ele cita uma anedota que trata da relação entre Prisco e Vespasiano, considerando o senador alguém capaz de manter sua integridade diante dos poderosos. Consideramos a possibilidade de que Helvídio seja o exemplo vivo do que Epicteto pensava ser a postura adequada diante da tirania.

1 Titus Flavius Caesar Vespasianus Augustus (9-79) foi um imperador romano que reinou de 69 a 79 d.C. e fundou a Dinastia Flaviana, que reinou por 27 anos em Roma. (DINUCCI; LINS-SILVA, 2019)

HELVÍDIO PRISCO E O MODELO EPICETIANO DE CORAGEM

Helvídio Prisco foi um senador romano que viveu durante os reinados de Nero, Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano, falecendo por volta de 79 EC. Embora filho de um centurião de primeiro ranque, ascendeu ao Senado no governo de Nero e tornou-se pretor em 70 EC. Quando nomeado questor, foi escolhido pelo famoso senador Trásea Peto² como seu genro, daí nasceu uma longa relação de admiração para com o sogro que o acompanharia em sua atividade política no Senado. Sua considerada “intransigente” liberdade de expressão o levou a entrar em conflito com o imperador Vespasiano, pelo que foi executado.

Segundo Tácito, Prisco era um homem leal aos seus princípios e um seguidor do estoicismo,³ além de extraordinariamente letrado: “Ele seguiu a escola de filosofia que conta a virtude moral como o único bem e o vício como o único mal, enquanto poder, posição e fatores estranhos ao caráter não são vistos nem como bens nem como males”. (TÁCITO, *Histórias*, IV, 5, tradução nossa) A filosofia a que Tácito está aqui se referindo é exatamente a filosofia estoica. Uma formação filosófica, ou mesmo uma aproximação com a filosofia, era uma característica não tão comum assim entre os políticos em Roma – mas que acabou unindo uma série deles.⁴ Também Dio Cássio indica a filiação de Prisco com o estoicismo em um escrito seu em que cita nomeadamente a *Stoa* e a sua proximidade com Trásea Peto: “Helvídio Prisco, genro de Trásea, fora introduzido às doutrinas dos estoicos e imitava a

2 Públio Clódio Trásea Peto foi um senador romano do séc. I, que viveu durante o governo de Nero, ao qual se opunha. Era também identificado como estoico. Era casado com Árria, filha da heróica Árria, esposa de Cecina. Foi condenado à morte por Nero sob acusações pouco fiáveis de Marcelo Éprio em 66 EC. (DINUCCI; LINS-SILVA, 2019)

3 Tácito (*Histórias*, II, 91; IV, 5), Dio Cássio LXVI, 12, 1.

4 Por exemplo, temos o caso de alguns outros políticos romanos que foram identificados como estoicos e parecem ter realizado algum de tipo de oposição, formando um grupo chamados por alguns comentaristas contemporâneos de “Oposição Estoica”. Cf. Carlson (2009); Percival (1980). Neste texto nos limitaremos a Prisco.

franqueza do dizer de Trásea, às vezes de maneira não razoável”.⁵ (LXVI, 12, 1, tradução nossa) A imagem de Trásea, seu sogro, constantemente retorna nas referências⁶ a Prisco, e essas comparações são tão próximas quanto a relação entre os dois. Prisco parece ter admirado profundamente a imagem do sogro, honrando-o e tencionando “imitar” seu caráter firme, corajoso e livre, como também buscando destemidamente vingar sua morte. (TÁCITO, *Histórias*, IV, 6) Talvez a passagem que mais nos revele o quanto de Trásea temos em Helvídio seja esta, de Tácito (*Histórias*, IV, 5, tradução nossa):

Tão logo completou seu período como questor, ele foi escolhido por Peto Trásea para ser seu genro; do caráter de seu sogro ele derivou acima de tudo o espírito da liberdade; como cidadão, senador, marido, genro e amigo, mostrou-se igual a todos os deveres da vida, desprezando as riquezas, tenazmente ligado ao que é reto, indiferente ao medo.

Entretanto, não nos parece necessário dizer que Helvídio seja identificado como um estoico em sentido estrito, mas sim que ele também possa ter se guiado pelos princípios estoicos. Prisco é especialmente lembrado por Tácito como um homem de caráter firme que, entre outras coisas, exercia a sua *libertas*⁷ de maneira plena, defendendo-a diante do senado e do Imperador, pois “afirmou sem medo sua liberdade de opinião e defendeu os

5 Ressalvas serão pontuadas em adiante com respeito à opinião de Dio Cássio em relação a Helvídio.

6 Tanto em Dio Cássio quanto em Tácito.

7 *Libertas* é um termo latino tão complexo de se definir quanto liberdade. Wirszbuski (1968, p. 1, tradução nossa) reconhece essa dificuldade, mas chega a exprimir uma breve definição pensando-a como um direito civil em: “*Libertas* consiste, portanto, na capacidade para a posse de direitos e na ausência de sujeição”. Nesse sentido, *Libertas* é a condição do Liber, isto é, aquele que não está sujeito à dominação, o contrário da condição de um escravo. No contexto do Principado (isto é, do Império) a *Libertas* parece ter sido cada vez mais cerceada pelo surgimento de um “*Princeps supra leges*” [Príncipe acima das leis] e parece ter sido confinada à classe senatorial. Ainda assim, a defesa e prática da *Libertas* era uma prova de coragem.

direitos e a dignidade do Senado”. (WIRSZBUSKI, 1968, p. 147, tradução nossa) Desse modo, a imagem especialmente enfatizada por Tácito – e de certa forma corroborada por Suetônio (*Div. Vesp.* 15) e Juvenal (V, 36 apud WIRSZBUSKI, 1968) –, é a de um político idealista que adere irrestritamente aos seus princípios, mas também “um senador que se compromete intransigentemente com os ideais de uma época passada, ignorando o presente” (WIRSZBUSKI, 1968, p. 147, tradução nossa) – nomeadamente a época da República, em que o Senado possuía mais poderes e independência, o que explica as ocasiões em que Prisco se manifestou reivindicando poderes ao Senado, ainda que isso implicasse restringir alguns poderes do Imperador.

Nas *Histórias* de Tácito temos algumas passagens que nos mostram o caráter e a atividade política de Helvídio. Em *Hist.* IV, 4, enquanto todos falsamente discursavam aprovando a nomeação de Vespasiano ao poder consular, o único que Tácito lembra não ter discursado elogiando a medida foi Helvídio. Ainda que não tenhamos acesso ao seu discurso – perdido no texto original de Tácito –, podemos imaginar que não tenha sido muito favorável a Vespasiano. Entretanto, certamente foi acolhido positivamente pelo Senado, o que alavancou a carreira política de Prisco: “Não houve falsa lisonja em seu discurso, que foi recebido com entusiasmo pelo Senado. Este foi o dia em que se destacou em sua carreira como marcando o início de grande desfavor e de grande glória”. (TÁCITO, *Histórias*, IV, 4, tradução nossa)

Como também, debateu no Senado contra Marcelo Éprio⁸ acerca da proposta de que uma comitiva senatorial que acompanharia o Imperador fosse escolhida em lotes e não pelos senadores:

No entanto, na reunião do Senado em que Vespasiano foi eleito para o poder imperial, os senadores decidiram enviar uma delegação ao imperador. Isto deu origem a uma diferença acentuada entre Helvídio e Éprio, pois Helvídio exigiu que os representantes fossem escolhidos pelos magistrados

8 Desafeto antigo de Helvídio, por ter sido o caluniador que influenciou Nero a executar Trásea, seu sogro. Cf. Tácito (IV, 6).

sob juramento, enquanto Marcelo exigiu uma seleção por lote, como o cônsul designado tinha proposto. (TÁCITO, 1980, *Histórias*, IV, 6, tradução nossa)

A isso se seguiu um discurso de Prisco defendendo que a comitiva deveria ser escolhida entre os melhores para bem aconselhar Vespasiano, e não formada por criminosos como Marcelo, que havia induzido, sob falso juramento, Nero a executar Trásea (que, inclusive, fora amigo de Vespasiano). Por essa posição, Prisco acabou contrariando também a proposta de Vespasiano, cônsul eleito. Na réplica, Marcelo acentuou que ir contra essa decisão seria opor-se à opinião de Vespasiano e que Helvídio parecia viver nos tempos de República,⁹ afirmando que qualquer desejo do imperador, por melhor que seja, poderia vir a limitar a liberdade dos súditos. (TÁCITO, *Histórias*, IV, 8) O que se configura numa tentativa de normalizar a concentração de poder nas mãos do Imperador. De certa forma, nesse mesmo sentido, Tácito retrata Marcelo como um bajulador que teme ficar fora da comitiva.

Em *Hist.* IV, 9, Helvídio discorda de Vespasiano em duas circunstâncias. Primeiro, na ocasião em que “os pretores do tesouro [...] reclamaram da pobreza do Estado e pediram que as despesas fossem limitadas” (TÁCITO, *Histórias*, IV, 9, tradução nossa), Prisco defendeu que essa decisão deveria ficar nas mãos do Senado e não nas do Imperador, ponto em que discordava o cônsul designado. Noutro momento:

Helvídio propôs que o Capitólio fosse restaurado às expensas públicas e que Vespasiano auxiliasse no trabalho. Esta proposta os senadores mais prudentes passaram em silêncio, e depois permitiram que fosse esquecida. Havia alguns, no entanto, que se lembravam. (TÁCITO, *Histórias*, IV, 4, tradução nossa)

9 Mesma opinião do sátiro Juvenal em V, 36

Tal proposição poderia ser considerada uma ofensa ao poder do Imperador, mas seu anúncio no Senado demonstra tanto uma defesa das prerrogativas senatoriais quanto uma imensa coragem em seu posicionamento político.

Dio Cássio oferece uma opinião um tanto distante dessas fontes latinas e é completamente desfavorável a Helvídio. Dio nos diz que Helvídio era odiado por Vespasiano, pois “ele era um indivíduo turbulento, que cultivava o favor da escória e sempre estava a denunciar a monarquia e elogiar a democracia” (LXV, 12, 2, tradução nossa) e que a sua opinião era consistente com o comportamento real de Prisco, uma vez que “ele reuniu vários homens, como se fosse a função da filosofia insultar aqueles no poder, incitar as multidões, derrubar a ordem estabelecida das coisas e provocar uma revolução”. (LXV 12, 2-3, tradução nossa) Assim, para Dio, Helvídio era um insuflador que constantemente insultava o imperador, não reconhecendo sua autoridade e defendendo algum tipo de democracia (*demokratia*), bem como denunciando o reinado (*basileia*). Como nos diz Wirszbuski (1968, p. 148, tradução nossa), Cássio o representa “como se Helvídio fosse um republicano fanático e um tanto estúpido, já que nenhum homem com algum senso poderia acreditar que a multidão romana se levantaria para derrubar o Principado”. Nesse sentido, concordamos com Wirszbuski (1968) quando afirma que talvez a descrição de Cássio não seja tão acurada assim, pois, se Helvídio falava de *demokratia* e *basileia*, então deveria ter usado as palavras latinas *res publica* e *regnum*, e uma oposição ao *regnum* junto a uma exortação da *res publica* podem ser características de um republicano extremista ou de um defensor do Principado Augustano – o que é mais convincente e mais alinhado às descrições latinas que citamos. Parece ser o caso que, na verdade, Dio esteja simplesmente “repetindo lugares comuns contra a filosofia”¹⁰ ao atribuir a Helvídio esse tipo de discurso

10 Compare Dio Cassio LXVI, 12, 2 com Sêneca, *Ep.* 73,1; Tac. *An.* xiv, 57, 5; xvi, 22, 8; Siné-
sio, 1117c. (apud WIRSZBUSKI, 1968, p. 149)

subversivo, como nos demonstram os acalorados e preconceituosos discursos anti-filosóficos, citados pelo próprio Dio Cássio (LXV, 13 1A) – ocasião em que Muciano discursa contra os estoicos levando Vespasiano a expulsar os filósofos de Roma:

Muciano fez um grande número de declarações notáveis a Vespasiano contra os estoicos, afirmando, por exemplo, que eles estão cheios de ostentação vazia, e que, se um deles deixar a barba crescer, elevar as sobrancelhas, usar o manto grosseiro jogado de volta sobre seu ombro e andar descalço, imediatamente reivindica sabedoria, bravura e retidão, e se dá muito bem, mesmo que ele não saiba suas cartas ou como nadar, como diz o ditado. (DIO CÁSSIO, LXV, 13 1A, tradução nossa)

Pouco após o proferimento desse discurso, todos os filósofos foram expulsos de Roma, exceto o estoico Musônio Rufo.

Assim, se avaliarmos o que há de comum nas notícias que nos são trazidas por Dio Cássio, Tácito, Juvenal, é apenas certo que Helvídio “falava livremente e que desejava aumentar o prestígio do Senado. Qualquer outra coisa é especulação”. (WIRSZBUSKI, 1968, p. 149, tradução nossa) Por outro lado, a opinião de alguns dentre os mais célebres filósofos estoicos sobre Helvídio era expressamente excelente. Marco Aurélio, nas suas *Meditações* (2006), por exemplo, considerava como algo muito positivo “o ter conhecido por seu intermédio [de Severo] Tráseas, Helvídio, Catão, Dião, Bruto e a ideia de um poder régio que acima de tudo respeite a liberdade dos súditos”. (I, 14, 2, tradução nossa)

Mas talvez tenha sido Epicteto quem tenha produzido a melhor apologia estoica da figura de Prisco, considerando-o “a linha púrpura da toga”, a razão da beleza da toga, isto é, um exemplo a ser seguido pelos demais. O ex-escravo narra uma anedota (em *Diss.* 1.2) que apresenta essa ideia e encontra respaldos na postura que advoga diante da tirania em *Diss.* 1.19, cuja tradução apresentamos mais abaixo.

PRISCO NA DISS. 1.2 DE EPICTETO

Na *Diss.* 1.2, Epicteto se põe a tratar daquilo que nos afigura suportável ou insuportável, racional ou irracional. Segundo nosso estoico, para chegarmos a compreender qual ação nos cabe nas diversas situações que se nos apresentam, devemos ter em mente sempre o nosso caráter próprio (o *kata prosopon*).

Para ilustrar sua fala, Epicteto apresenta a seguinte anedota: Floro¹¹ pede conselho a Agripino¹² se deve ou não participar de um espetáculo de Nero, e Agripino imediatamente lhe responde positivamente; no entanto, quando Floro lhe indaga se ele mesmo, Agripino, irá, este replica secamente: “Sequer cogitei a possibilidade”. Demonstrando firmeza em sua decisão, Agripino é apresentado como alguém que leva em conta o caráter próprio quando julga o valor das coisas externas, sendo exemplar nesse sentido. Então, mais adiante, em um desdobramento imaginário desta anedota,¹³ Epicteto contrapõe àquele¹⁴ que intimamente não quer participar da tragédia (mas que teme morrer caso não participe) a fala de alguém que diz que, mesmo sendo condenado à morte, não participaria:

mas não vou. Por quê? Porque você se considera apenas uma das linhas que estão na túnica. Bem, então, era apropriado a você se preocupar em como você deve ser igual ao resto dos homens, do mesmo modo que uma linha não foi designada para ser em nada superior às outras linhas. Mas eu desejo ser a púrpura, aquela pequena parte que é brilhante e faz

11 Possivelmente é Gessio Floro, Procurador romano da Judeia de 64 a 66 d.C. Oldfather (1928, p. 18, n. 10) crê que a participação de Floro consistiria em representar um papel numa tragédia. (Cf. TÁCITO, *Anais*, xiv. 14; SUETÔNIO, *Nero*, 21). (DINUCCI; LINS-SILVA, 2019)

12 Foi um filósofo estoico do século I, ao qual Epicteto (apud ESTOBEU, *Serm.* 7) se refere com bastante apreço. Seu pai foi condenado à morte por Tibério sob acusação de traição (SUETÔNIO, Tibério 61). Foi procônsul de Creta e da Cirenaica sob o governo de Cláudio. Foi banido da Itália com Helvídio Prisco Cúrcio Montano por volta de 67 EC sob o governo de Nero (TÁCITO, *Anais*, 16.27-9, 33). (DINUCCI; LINS-SILVA, 2019)

13 Não é claro se essa conversa se dirige ao leitor, a si mesmo ou a um interlocutor. Ou se seja um desdobramento imaginário da anedota do diálogo entre Agripino e Floro.

14 Não parece clara a identificação dos personagens desse diálogo.

todo o resto parecer gracioso e belo. Por que, então, me diz para me tornar como os muitos? E se eu o fizer, como ainda serei a linha púrpura? (*Diss.* 1.2 17-18)

Pelo que é dito, podemos inferir que, para o interlocutor, participar da tragédia por escolher não morrer é agir do mesmo modo que os muitos e assemelhar-se às linhas ordinárias presentes na túnica. Mas, considerando-se como a linha púrpura da túnica, aquela que se destaca das demais pela beleza – a parte especial que faz “todo o resto parecer gracioso e belo” –, ele prefere não ir. Delineia-se, assim, que a analogia das linhas que compõem a túnica divide em dois tipos as ações dos seres humanos: 1. a dos humanos comuns ou dos muitos, que é como as linhas brancas que compõem a túnica e nada têm de especial, nada têm de exemplar; e 2. a ação de determinados humanos que não são como os muitos, que é como a linha púrpura e se destaca por sua beleza sendo a causa da beleza da túnica com um todo.

O que vem a seguir corrobora esta nossa interpretação: ao citar mais uma história que envolveu Helvídio Prisco e Vespasiano,¹⁵ Epicteto nos diz: “Helvídio Prisco também pensou assim [referindo-se à metáfora da linha púrpura] e agiu de acordo com isso” (*Diss.* 1.2.18), o que nos permite dizer que a história de Prisco é um exemplo que corrobora a metáfora.

Nessa segunda história contada por Epicteto, Helvídio defende sua liberdade de fala (*parrhesia*) no Senado perante as restrições que Vespasiano lhe promete infligir, chegando a ameaçá-lo de morte:

Quando Vespasiano enviou-lhe um pedido para que não comparecesse ao Senado, Prisco respondeu: ‘Depende de ti não me permitir ser senador. Mas, na medida em que o for, é-me preciso comparecer’ – Vai – disse Vespasiano – porém, ao comparecer fica em silêncio. – Não me interrogues e ficarei em silêncio. – Mas me é preciso interrogar-te. – E me é preciso dizer o que se me afigura justo. – Se falares, condenar-te-ei à morte. Quando eu te disse que sou imortal? Tu

15 Segundo Millar (1965), Epicteto é o único a descrever essa cena.

farás o que é teu, e eu farei o que é meu. É teu condenar-me ao exílio. É meu retirar-me sem me afligir. (*Diss.* 1.2 19-22)

Além de defender até a morte a sua liberdade de fala, Helvídio demonstra firmeza de caráter e resistência diante das adversidades externas, tendo firmeza em sua decisão e mostrando a disposição necessária para sofrer o suplício sem se afligir. Não obstante, reconhece Epicteto, a decisão do senador é como a linha púrpura da toga, um exemplo aos demais do caráter firme e altivo de alguém que demonstra instrução filosófica: “Pois que outra coisa em Prisco se apresenta notável como a linha senão o belo exemplo que expõe aos demais?”. (*Diss.* 1.2.22) Sendo também distante dos “muitos”, sua ação se mostra insigne na medida em que, se agisse como César quisesse, mostrando-se submisso, jamais teria chamado a atenção de Vespasiano, jamais o Imperador se daria ao trabalho de pedir o seu silêncio.

Então, surge uma questão: devemos deliberar de acordo com o nosso caráter próprio (*kata prosopon*)! Mas o que é o nosso caráter próprio? Como o descobrimos? Epicteto responde à questão citando o exemplo do ataque de um leão à manada de touros: quando o touro é atacado por um leão, ele percebe sua “constituição natural” e se lança em defesa de seus iguais; além disso, se possui tal constituição natural, está também ciente de possuí-la. No entanto, a nossa constituição natural, como a do touro, não surge pronta e acabada “subitamente”. Assim, para que nos tornemos “nobres”, assim como para o touro torna-se capaz de defender a si mesmo e sua manada, é preciso passar por um “treinamento de inverno” (*cheimaskeo*), é preciso ter se preparado e não se lançar ao acaso sobre coisas que não são adequadas. (*Diss.* 1.2.32) Aqui se verifica a importância e o papel da instrução filosófica para a formação do caráter: é ela que permite ao humano deliberar mais corajosamente e de forma mais adequada quanto ao bem comum, tornando-o ciente do valor que atribui a si mesmo.¹⁶

16 Como nos diz Epicteto, é preciso pesar por quanto vendemos a nossa escolha. Cf. *Diss.* 1.2. 33.

No entanto, mesmo nos exercitando, é possível que nunca alcancemos a grandeza de um Sócrates, nem que possamos ser humanos extraordinários – do mesmo modo que nem “todos os cavalos se tornam velozes” e nem “todos os cães se tornam farejadores”. (*Diss.* 1.2.35) Mas isso não é motivo para que desistamos de nos exercitar, da mesma forma que não devemos deixar de cuidar de nossa forma física, ainda que jamais sejamos super-atletas; nem de cuidar de nossas contas e economias, ainda que jamais sejamos milionários.

Helvídio Prisco nos é apresentado por Epicteto como uma instância a ser seguida, alguém que demonstra deliberar segundo o seu caráter próprio, ciente de sua constituição natural, alguém que se destaca dos muitos, servindo-nos de exemplo.

Pelo que dissemos, concluímos que a imagem dos políticos reconhecidos ou taxados de estoicos era de certa maneira ambígua na Roma Imperial e causava tanto repúdio quanto admiração – como nos mostram as representações de Helvídio. Considerando que o estoicismo – e em especial o estoicismo da Era Imperial – não era somente uma filosofia teórica e especulativa, mas frisava e enfatizava um comprometimento existencial com o exercício prático dos princípios da sua doutrina, se torna compreensível que a aderência desses políticos aos seus ideais muitas vezes chocasse os outros senadores, de maneira que a alcunha de “intransigência” não era algo incomum. Sua defesa da franqueza ao falar (a *parrhesia*), sua firmeza e sinceridade nos discursos, bem como sua coragem, nos remete a vários valores proclamados pelo estoicismo, o que nos faz imaginar que Prisco, contemporâneo de Epicteto e Musônio, tenha levado para a esfera pública a prática virtuosa dos ideais estoicos. Prisco talvez tenha se aproximado de um ideal de político-filósofo ao modo estoico. Talvez a figura de Helvídio seja a faixa púrpura da toga, como diz Epicteto, um exemplo a ser seguido de extrema coragem e altivez. Mas, além disso, Prisco mostra que seguiu o estoicismo, e os que o louvam (como o faz Epicteto) defendem sim uma postura de enfrentamento a todo e qualquer tipo de tirania e autoritarismo de um único homem diante de todos os outros. Prisco demonstra uma postura adequada, ainda que seja apenas um senador diante do poderoso imperador – como enfatiza Epicteto

nas duas diatribes que apresentamos. Prisco, ao contrário de toda uma classe de covardes bajuladores, permanece de pé, intrépido, fiel às suas convicções e à revelia da vontade tirânica, pondo em risco a própria vida e rindo da morte. Foi um exemplo que atravessou os séculos e que jamais deverá ser esquecido, sendo também um modelo e uma inspiração para a atuação política em nossos sombrios tempos atuais.

COMENTÁRIO À DIATRIBE 1.19

Em *Diss.* 1.19, Epicteto explicita como é preciso comportar-se em relação aos tiranos. Nosso filósofo observa que o tirano se destaca pelo poder que possui, salientando que esse poder não nos atinge no que somos propriamente, isto é, a nossa capacidade de escolha e suas operações. (*Diss.* 1.19.2) Por outro lado, o cuidado que dedicamos ao tirano não é diferente daquele que dedicamos a um asno ou a qualquer coisa que nos seja útil (*Diss.* 1.19.4), mas esse cuidado, está claro, não é aquele que devotamos a um ser humano, mas a uma coisa – uma coisa perigosa, que tem o poder de nos matar, como a febre. Nesse contexto, Epicteto cita o altar da febre em Roma. (*Diss.* 1.19.6)

Epicteto enfatiza que o controle do tirano é sobre nosso corpo, não sobre nossas opiniões, que são determinadas por nossa capacidade de escolha. A seguir, nosso estoico relaciona essa liberdade da capacidade de escolha à tese da filiação divina: os seres humanos são filhos de Zeus. Essa tese pode ser vista como um modo metafórico de afirmar a participação do humano no divino através do pensamento: pois, como considera Epicteto e o estoicismo em geral, o humano é, como Deus, um ser pensante, e seu pensamento é um fragmento da divindade. (cf. *Diss.* 1.3.2) Para Epicteto, essa tese tem um valor intrínseco, pois aquele que nela crê não pode ter a confiança em si abalada. (cf. *Diss.* 1.3.1)

Em *Diss.* 1.19.16, Epicteto relaciona a servidão aos tiranos às más opiniões, que são aquelas que julgam boas ou más as coisas que não são passíveis de escolha e que não estão sob nosso encargo. Entre as coisas erroneamente julgadas boas, mas que não são, por

si mesmas, boas ou más, estão os cargos públicos, as posições de poder e o prestígio social, sobre o que Epicteto discorre, exemplificando. (*Diss.* 1.19.17-25)

Ao fim na diatribe, Epicteto menciona o culto a Augusto, que conferia aos eleitos como sacerdotes grande prestígio social, já que seus nomes apareciam em documentos oficiais (*Diss.* 1.19.26 ss.). O diálogo conclusivo é deliciosamente irônico, e colocamos aqui a tirada final à guisa de conclusão desta apresentação. Após o interlocutor dizer que uma das vantagens de fazer parte do culto a Augusto é usar uma coroa de ouro, Epicteto arremata: “Se alguma vez desejares uma coroa, toma uma feita de flores e põe na cabeça: ficarás mais elegante!”. (*Diss.* 1.9.29)

DIATRIBE 1.19: COMO SE COMPORTAR EM RELAÇÃO AOS TIRANOS?, EPICTETO¹⁷

Tradução de Aldo Dinucci

(1) Quando alguma qualidade superior¹⁸ pertencer ou parecer pertencer a alguém, é absolutamente necessário, se não for instruído, que se inche de orgulho.¹⁹ (2) Por exemplo, um tirano diz:

– Entre todos, sou o mais poderoso!

– Então o que és capaz de me dar? És capaz de conservar meu desejo desimpedido? Como isso te seria possível? Tu possuis o desejo desobstruído? És capaz de conservar a minha repulsa irrepreensível? Tu mesmo a possuis assim? Meu impulso infalível? (3)

17 Realizamos a tradução diretamente a partir do texto grego estabelecido por Schenkl (1916) e cotejamos nosso trabalho com as melhores traduções disponíveis das Diatribes de Epicteto, dando especial atenção à de Souilhé (1962), à de George Long (1877) e à de Dobbin (2008).

18 *Pleonektēma*: “vantagem, ganho”, donde também “excelência, superioridade, qualidade superior”.

19 Cf. Epicteto, *Encheiridion*, 6.

E quando isso te coube em partilha? E então: a bordo de uma nau, depositas tua confiança em ti ou no piloto? E em uma carruagem: depositas tua confiança em alguém senão no condutor? (4) E nas demais artes? Do mesmo modo? Então do que és capaz?

– Todos os humanos cuidam de mim.²⁰

– Pois eu também cuido de meu pequeno tablete²¹ e o lavo e o limpo. E pus um prego²² na parede para meu lécito.²³ E então? Essas coisas são superiores a mim? Não. Todavia, elas têm para mim alguma utilidade, razão pela qual cuido delas. E então? Não cuido do meu asno? (5) Não lhe lavo os cascos? Não o limpo? Não sabes que todo ser humano cuida de si, mas que cuida de ti como de seu asno? (6) Alguém cuida de ti como um ser humano? Mostra-me. Quem deseja tornar-se semelhante a ti? Quem deseja zelar por ti como por Sócrates?

– Sou, contudo, capaz de te decapitar!

– Falas bem. Esqueci por completo²⁴ que devemos cuidar de ti como da febre e da cólera, e erigir-te um altar, como em Roma há o altar da Febre.²⁵

(7) Porém, o que inquieta e aterroriza os muitos? O tirano e seus guardas armados? Como pode ser isso? De modo algum! Não é possível para quem é livre por natureza ser agitado ou impedido por algo, exceto por si mesmo (8). Mas as opiniões o agitam. Pois quando o tirano disser a alguém “Acorrentarei tua perna!”, aquele que reverencia a perna diz “Não, tem piedade!”. Entretanto, quem

20 O verbo aqui é *therapeuo*, que traduzimos acima (Epicteto, *Diatribes*, 1.174.1) por “tratar”. Epicteto joga aqui com os múltiplos sentidos do verbo, que pode significar “servir”, “adorar”, “cortejar”, “adular”, “atender” (esses os sentidos que Epicteto atribui à fala do tirano), bem como “cuidar”, “tratar” (sentidos que Epicteto terá em mente a seguir).

21 *Pinakion*: pequeno tablete usado pelos magistrados para escrever suas sentenças ou leis. Servia ainda para escrever memorandos ou simplesmente para desenhar.

22 *Passalos*.

23 *Lekythos*: vaso grego de uma só asa e com o pescoço fino para controlar a vasão de seu conteúdo, que consistia em óleos perfumados para uso corporal.

24 *Eklanthano*.

25 Cf. Heck (2005) sobre Lactâncio.

reverencia a própria capacidade de escolha²⁶ diz: “Acorrenta-a se te parecer mais útil”.

- Não te importas?
- Não me importo.
- Mostrar-te-ei que sou o senhor.

(9) – Como tu podes fazer isso? Zeus me fez livre. Pensas que predestinou seu próprio filho a ser escravo? És senhor do meu cadáver, toma-o.

(10) – Então, quando te aproximas de mim, não cuidas de mim?

– Não, mas de mim mesmo. Porém, se desejares que eu fale que cuido também de ti, digo que o faço do mesmo modo que cuido de meu penico.²⁷

(11) Isso não é egoísmo,²⁸ pois o animal é por natureza assim.²⁹ Ele tudo faz para si mesmo. Pois também o Sol faz todas as coisas para si mesmo, como, de resto, também Zeus o faz. (12) Quando ele deseja ser “aquele que traz as chuvas” e “aquele que dá os frutos”, e ainda “pai dos seres humanos e dos Deuses”, vêes que ele não pode realizar essas tarefas e receber esses epítetos senão beneficiando a todos? (13) Em geral, também Zeus forneceu ao animal racional

26 *Prohairesis*. Aqui, porém, significando algo como “carácter”. Assim, Dobbin, nesta passagem, verte o termo por “moral character” (“caráter moral”); Souilhé, por “sa personne” (“sua pessoa”); George Long, por “will” (“vontade”).

27 *Chytra*.

28 *Philautos*: literalmente “amor próprio”. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, 9.8.

29 Epicteto refere-se aqui à doutrina estoica da *oikeiosis* (apropriação), cujo nome menciona explicitamente algumas linhas abaixo (*Diatribes*, 1.19.15). Segundo essa doutrina, a natureza humana apresenta os seguintes desdobramentos: (1) *proton oikeion* (o animal, ao ter a percepção de algo exterior, percebe também a si mesmo); (2) *oikeiosis eunoetike* (o animal sente afeição pela representação que tem de si mesmo e conhece suas forças e fraquezas); (3) *oikeiosis stertike* (o animal, quando social, estabelece laços a partir da consanguinidade); (4) *oikeiosis eklektike* (o animal busca as coisas que favorecem sua existência e evita as que efetuam o contrário); (5) *oikeiosis hairetike* (o desdobramento próprio da natureza humana, pelo qual o ser humano busca os bens morais). Para Epicteto, a busca pelos bens morais significa a harmonização dos demais impulsos originários da natureza humana com a dimensão comunitária do ser humano, pelo que o amor próprio coincide com o comunitário. Zeus é apresentado como instância disso a seguir, pois, ao ser, por exemplo, pai dos seres humanos, realiza algo grande simultaneamente para si mesmo e para a humanidade.

uma natureza tal que este não pode obter nenhum dos bens que lhe são próprios se não oferecer algum benefício a todos. (14) Assim, não mais antissocial será aquele que faz tudo para si mesmo. (15) E o que esperas? Que um ser humano renuncie a si mesmo e ao que é vantajoso para si mesmo? E como poderia haver ainda um único princípio para todas as coisas: a apropriação?³⁰

(16) E então? Enquanto estranhas³¹ opiniões subsistirem sobre as coisas não passíveis de escolha,³² como sendo boas e más, é absolutamente necessário servir aos tiranos. (17) E que seja somente ao tirano e não também aos seus valetes!³³ E como um ser humano se torna subitamente sábio quando César³⁴ o faz encarregado de sua cozinha! Como dizemos, então: “Felício falou sabiamente comigo!” (18) Desejei que lhe fosse retirada a latrina³⁵ para que ele novamente te parecesse tolo! (19) Epafrodito tinha um sapateiro que vendeu por ser um imprestável. Em seguida, este, por uma reviravolta do destino,³⁶ foi comprado por um dos cesarianos,³⁷ tornando-se sapateiro de César. Verias como Epafrodito o reverenciava naqueles tempos! (20) “Que fazes, bom Felício, meu amigo?” (21) E se algum de nós indagasse: “O que faz Epafrodito?”, dizia-se que deliberava com Felício sobre algum assunto. (22) Pois não o vendeu como um imprestável? Mas quem

30 *Oikeiosis*.

31 O termo aqui é *allokotos*, que significa primariamente “de forma ou natureza não usual”.

32 *Aproaireta*.

33 O termo empregado aqui é *koitonitas*, acusativo plural de *koitonites*, “valet de quarto” (*cubilaris* em latim), o responsável pela administração dos aposentos de um ser humano poderoso. Suas funções incluíam cuidar dos penicos de seus mestres. Cf. Sêneca (*Da constância do sábio*, 14); Horácio (*Sátiras*, 1.6.109).

34 O termo aqui se remete não a Júlio César, mas ao imperador da época a que Epicteto se refere, Nero.

35 *Kopron*. Epicteto refere-se a uma das funções do *cubilaris* de administração dos penicos. Felício, no caso, administrava os penicos imperiais.

36 *Kata tina daimona*. *Kata daimona* significa praticamente o mesmo que *tychei* (por acaso). Entretanto, não há acaso para os estoicos, pelo que traduzimos a expressão empregando o termo “destino”.

37 *Kaisarianoi*. Os membros da *entourage* de César (amigos, parentes, colaboradores diretos).

o tornou subitamente sábio? (23) Isso é reverenciar outra coisa que não as passíveis de escolha.

(24) “Ele foi julgado digno³⁸ do cargo de tribuno da plebe”³⁹ Todos os que o encontram o felicitam. Um beija-lhe os olhos; outro, o pescoço; os escravos, as mãos. Vai para casa, encontra as lâmpadas sendo acesas. (25) Chega ao Capitólio e oferece um sacrifício. Mas quem, alguma vez, ofereceu um sacrifício para desejar belamente? Para desejar segundo a natureza? Pois damos graças aos Deuses pelas coisas nas quais colocamos nosso bem.⁴⁰

(26) Hoje alguém me falou a respeito do culto a Augusto.⁴¹ Disse-lhe: “Homem, deixa isso de lado. É muito esforço por nada”.

– Porém, os que escrevem os contratos colocarão meu nome neles!

– Pensas que, quando lerem em voz alta tais contratos, estarás presente e dirás: “Escreveram o meu nome!” (28) E mesmo se agora puderes estar presente sempre, o que farás quando morreres?

– Meu nome permanecerá.

– Escreve-o, pois, em uma pedra, e ele permanecerá. Ora! Quem fora de Nicópolis se lembrará de ti?

– Mas usarei uma coroa de ouro!

(29) – Se alguma vez desejares uma coroa, toma uma feita de flores e põe na cabeça: ficarás mais elegante!

38 O verbo aqui é *axioo*, literalmente “ter o valor de”.

39 *Demarchia*: tribunato, cargo do *demarchos*. Em Roma, o tribuno da plebe (*tribunus plebis*) era o representante político dos plebeus durante a República. Tinha entre suas atribuições convocar e presidir assembleias da plebe, convocar reuniões do Senado, propor leis e vetar ações consulares e senatoriais. Muitas dessas funções lhe foram retiradas no Império.

40 Cf. Epicteto, *Encheiridion*, 31.4 (“Pois aí onde está o interesse, aí também está a piedade”); *Mateus*, 6.21 (“Pois onde está teu tesouro, aí também está teu coração”).

41 Nicópolis, como observamos na introdução deste trabalho, fora fundada por Augusto em comemoração à sua vitória na batalha de Áccio. Após sua morte, constituiu-se um culto ao então divinizado Augusto. Esse culto dispunha de um alto cargo sacerdotal, e o sacerdote tinha a honra de ter seu nome dado ao ano de seu mandato, aparecendo em todos os documentos oficiais. Cf. Suetônio (*Augusto*, 18).

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1926.
- CARLON, J. M. *Pliny's Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DINUCCI, A. Tradução e comentário à Diatribe de Epicteto 1.2: como manter o caráter próprio em todas as ocasiões. *Veredas da História*, Rio de Janeiro, ano V, n. 2, p. 197-208, 2012.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *Epicteto: testemunhos e fragmentos*. São Cristóvão: EdiUFS, 2009.
- DINUCCI, A.; LINS-SILVA, C. E. M. Index Nominum das Diatribes de Epicteto. *Prometeus*, Londres, v. 11, n. 29, p. 117-137, 2019.
- DIO CÁSSIO. *Roman History*. Cambridge: Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1925-1995. 9. v.
- EPICTETO. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. Londres: George Bell & Sons, 1877.
- EPICTETO. *Entretiens; Livre I*. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- EPICTETO. *The Discourses of Epictetus as Reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Cambridge: Harvard University Press: Loeb Classical Library, 2000.
- EPICTETO. *Epictetus: Discourses, Book 1*. Oxford: Clarendon, 2008.
- EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução Aldo Dinucci, Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- HORÁCIO. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. Cambridge: Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1926.
- HECK, E. Lactantius. *De falsa religione*. Textkritisches zum 1. Buch der Diuinae institutions. In: LEHMANN, Y.; FREYBURGER, G.; HIRSTEIN, J. (org.). *Antiquité tardive et humanisme: de Tertullien à Beatus Rhenanus*. Mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70e anniversaire. Turnhout: [s. n.], 2005, p. 55-67.

- LINS-SILVA, C. E. M. Notas sobre a Diatribe 1.2. *Pórtico de Epicteto*, São Cristóvão, ano 2, n. 2, p. 15-19, 2019.
- MARCO AURÉLIO. *Meditaciones*. Madri: Gredos, 2005.
- MARCO AURÉLIO. *Meditations*. Londres: Penguin, 2006.
- MILLAR, F. Epictetus and the Imperial Court. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 55, p. 140-148, 1965.
- PERCIVAL, J. Tacitus and the Principate. *Greece & Rome*, Cambridge, v. 27, p. 119-133, 1980.
- SCHENKL. *Epicteti dissertationes ab Arrianos digestae*. Lipsia: Teubner, 1916.
- SCHWEIGHAUSER. *Epicteteae Philosophiae Monumenta*. Leipsig: Weidmann, 1799. 3 v.
- SÊNECA. *Moral Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Loeb Classical Library, 2001b. v. 3.
- SÊNECA. *Epistles 1-66*. Cambridge: Harvard University Press; Loeb Classical Library, 2001c.
- SÊNECA. *Epistles 66-92*. Cambridge: Harvard University Press; Loeb Classical Library, 2001d.
- SUETÔNIO. *Lives of the Caesars Volumes I & II*. Cambridge: Harvard University Press; Loeb Classical Library, 1914.
- TÁCITO. *Histories and Annals*. Londres: W. Heinemann, 1980. 4 v.
- WIRSZBUSKI, C. *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

UMA PALAVRA QUE O SONHO HUMANO ALIMENTA

Rousseau e a democracia como um desafio¹

*Genildo Ferreira da Silva
Israel Alexandria Costa*

DEMOCRACIA E REALIDADE

No capítulo “De la démocratie” do *Contrato social ou princípios do direito político*, de Jean Jacques Rousseau (1964c, p. 406, tradução nossa), lê-se a seguinte reflexão: “se houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém para os homens”. Tal sentença, citada do pai do rei da Polônia e acolhida pelo filósofo de Genebra, foi celebrizada pelas mais diferentes interpretações e ainda permanece objeto de questionamento, pois, à primeira vista, parece estranho que o teórico das grandes democracias ocidentais, um autor conhecido por ser o arauto da liberdade humana e inspirador da revolução que pôs

1 O presente trabalho foi produzido durante o estágio pós-doutoral de Israel Alexandria na Universidade Federal da Bahia (UFBA) com a supervisão do Prof. Genildo Silva.

abaixo o *ancien regime* postule que a democracia seja uma *forma de governo* distanciada da realidade humana.

Essa estranheza dissipa-se, em parte, quando temos em mente que, no vocabulário rousseauiano, as palavras *soberania* e *governo* referem-se a duas entidades morais absolutamente distintas. Como sabem os leitores do Contrato, “*souveraineté*” (soberania) refere-se ao poder do corpo de cidadãos, ao poder do povo; “*gouvernement*” (governo) ao poder do corpo da magistratura executiva, ao poder do príncipe. O autor assinala que entre esses dois corpos e poderes há um conflito entre *duas vontades gerais*: “temos aqui duas pessoas morais bem distintas, a saber: o governo e o soberano, e, conseqüentemente, *duas vontades gerais*, uma relativa a todos os cidadãos e a outra unicamente aos membros da administração”. (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 406)

Essa distinção é importante, tanto para a compreensão da complexidade da teoria da vontade geral quanto para a do conceito que a democracia assume à luz dessa teoria que postula ser a vontade geral do povo como a única que deve ser soberana e inalienável. Isso significa tanto que a vontade do povo não deve pactuar com a vontade do governo quanto que a soberania do corpo popular jamais se aliena em favor do corpo governamental. Esse aspecto do contratualismo rousseauiano é original em relação ao contratualismo de seus antecessores, como Hobbes e Pufendorf, pois enquanto estes admitiam a existência da transmissão do poder do cidadão para o poder do magistrado, tornando a soberania popular uma coisa alienável ao corpo do governo, Rousseau defende a não transmissibilidade da soberania popular, postulando que ela permanece inteira no interior do corpo do povo.

O fato da democracia ser conceituada, no interior dessa teoria, como uma forma de governo implica necessariamente em que a ideia de uma “democracia do povo” fosse traduzida como um “governo do povo para o próprio povo”, o que implicaria na destruição da própria diferença conceitual entre povo e governo, diferença esta que a filosofia política rousseauiana acolhe como elemento advindo da experiência empírico-política, como dado

proveniente da observação de que povo e governo são, de fato, coisas distintas.

É esse componente realista da filosofia política de Rousseau que situa a ideia corrente de democracia enquanto “forma de governo popular” sob a suspeita de que se trata de um conceito quimérico, pois do conceito de povo se poderia dizer que ele é uma “forma de soberania” e não uma “forma de governo”. Em face da pluralidade semântica que a palavra democracia assumiu atualmente, para compreendermos o seu significado no contexto dessa teoria, talvez seja conveniente ter em mente que ela é pensada como um *modelo técnico-administrativo* e não como um *exercício político-deliberativo*. Nesse sentido, pode-se verificar que o *Contrato social* encontra-se, em parte, alinhado à concepção grega clássica ateniense, onde a *dēmokratía* (de *dêmos*[povo] + *kratía* [força, poder]) é antes a *força* do povo do que a *administração* do povo; na antiga Atenas, os encargos administrativos e jurídicos eram exercidos somente pelos poucos cidadãos que eram escolhidos por *sorteio*, ficando as discussões e as deliberações políticas acerca das leis, do comércio, da guerra e da paz como um atributo de todos os cidadãos, dos quais se originavam e vigoravam as propostas escolhidas por *votação*. Nesse contexto, pensar que todos os cidadãos fossem, ao mesmo tempo, magistrados, seria pensar na própria falta de necessidade da administração social, porquanto é lógico supor que se a ação de todos e de cada qual partisse do seu centro governamental e administrativo, então nada restaria para ser administrado a não ser a si mesmo; cada qual seria absolutamente independente porque se autogovernaria. O atributo que Rousseau tem em mente para a palavra “deus”, quando ironicamente compara a forma de governo democrático a um “povo de deuses”, é o da bondade e da independência de um ser uno, de modo que a expressão “povo de deuses” assinala uma inviabilidade moral e lógica, considerando que a palavra povo implica no mal da sociedade e na interdependência entre particulares.

Além da inviabilidade lógica, outro argumento que o autor apresenta como forma de destacar a inconsistência da ideia de

democracia tal como ele a compreende é o argumento da inviabilidade natural. “É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado”, afirma Rousseau (1964c, p. 404, tradução nossa) tendo como base a observação dos modelos das sociedades naturais entre os animais gregários. O exemplo das rainhas entre os insetos, ou dos indivíduos alfas entre os rebanhos de mamíferos superiores, indicaria a presença de um centro ordenador em torno do qual orbitariam essas associações animais, de modo que os amontoados numéricos desses animais não seria meras multidões de individualidades justapostas, mas verdadeiras associações naturais. Por semelhança, os arrebanhamentos humanos também demandariam naturalmente um centro regulador, de modo que as sociedades políticas não seriam meras agregações, mas também e principalmente associações e, como tais, necessitariam de um centro ordenador. Kant (1988, p. 28), que preferia as repúblicas aos principados, partirá dessa argumentação rousseauiana para indagar sobre quem ou o que será o senhor dos rebanhos humanos – “O homem é um *animal* que, quando vive entre seus congêneres, precisa de um *senhor* [...] mas onde vai ele buscar este senhor?” – e responderá à indagação afirmando ser preferível aos arrebanhamentos humanos ter a *lei* como um senhor, do que se escravizar aos caprichos de um homem ou de alguns poucos homens. Reconduzindo essas observações para o tema em pauta, pode-se dizer que, na teoria política de Rousseau, a democracia aparece como impensável nos principados e quimérica nas repúblicas, visto que é na forma republicana de obediência à ordem superior que o cidadão tende a se iludir com a ideia de que participa do governo.

Um outro argumento, que se encontra subsumido ao anterior, é o da primazia do critério qualitativo sobre o quantitativo. Rousseau acreditava que a maioria dos homens da sociedade são de má-índole, de forma que um governo da maioria, supondo a sua possibilidade, seria necessariamente um governo de má-índole. Trata-se de uma perspectiva aproximada à de Platão, que via com maus olhos a maioria dos homens em razão das suas almas estarem aprisionadas à terra. De modo semelhante, Rousseau vê a maioria dos humanos

com maus olhos pelo fato da maioria dos indivíduos estarem presos à sociedade. Merquior pode ser lembrado aqui, em sua comparação entre Rousseau e Platão, destacadamente a sua observação de que, na obra platônica, a alma está para o corpo como, na obra rousseuniana, o indivíduo está para a sociedade. Com efeito, movido por uma espécie de sentimento aristocrático² contra a ideia de que a grande massa numérica do populacho poderia ser capaz de governar, o filósofo de Genebra sentencia

que não há forma de governo tão sujeita às guerras civis e às agitações intestinas quanto a forma democrática ou popular, porque não há outra que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e coragem para ser mantida na forma original. (ROUSSEAU, 1964c, p. 405, tradução nossa)

Contudo, essa consideração não serve de apoio à tese de que é na aristocracia que Rousseau encontra a “salvação” do homem. Esta, se é possível falar nesses termos, viria da individualidade livre, e não da política; viria do indivíduo das origens a fonte e a energia para agir contra o poder carcerário que os corpos políticos em geral operam sobre o homem natural e livre, e explica que

os corpos políticos, ficando entre si no estado de natureza, ressentiram-se em breve dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a deles saírem; e esse estado torna-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que era antes entre os indivíduos de que se compunham. Daí saíram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinios, as represálias, que fazem estremecer a natureza e chocam a razão [...] A gente mais honesta aprendeu a contar entre os seus deveres o de cortar o pescoço dos semelhantes: têm-se

2 Um Rousseau aristocrático e próximo de Platão desponta nessa passagem do *Contrato*: “As primeiras sociedades se governaram aristocraticamente. Os chefes de família deliberavam entre si sobre os assuntos públicos. Os moços cediam sem relutância à autoridade da experiência. Daí os nomes de padres, anciãos, senado e gerontes. Os selvagens da América Setentrional ainda hoje se governam assim e são muito bem governados. (ROUSSEAU, 1964c, p. 406)

visto, enfim, os homens se massacrarem aos milhões sem saberem porque [...] Tais são os primeiros efeitos entrevistos na divisão do gênero humano em diferentes sociedades. (ROUSSEAU, 1964b, p. 178, tradução nossa)

Tal como em relação às ciências e as artes, Rousseau parece indagar como poderia uma forma de governo, seja esta a democrática, a aristocrática ou qualquer outra, enquanto instituição política filha da divisão do gênero humano em diferentes sociedades, estar isenta do mal que essa divisão determinou? Como poderia uma forma de governo de corpos políticos ser coisa desejável por si mesma se tal forma padece da corrupção fundamental que retirou o homem do seu feliz e primitivo estado de natureza? Se é verdade que tudo se prende à política, não é menos verdade que o homem é livre antes de ser político, no sentido de que é a política que deve servir à liberdade, e não o contrário. Por isso, longe de ser uma cura, mesmo uma democracia utópica, que em tudo fosse superior à aristocracia real, ainda estaria fadada a ser um mal, apesar de um mal menor em face das reais circunstâncias sociais. Mas tal utopia democrática, uma vez realizada, somente permitiria, no melhor dos casos, proporcionar ao homem uma liberdade civil, mas jamais devolvê-lo ao seu originário estado de liberdade natural. Um contrato social que instaurasse tal democracia ainda seria apenas um remédio, um paliativo para dar ao indivíduo livre a impressão de que ele seria senhor de si mesmo, de que ele seria um sujeito autônomo porquanto sua vida de cidadão e magistrado seria conduzida pela experiência da obediência à lei, coisa menos pior que uma vida de obediência aos caprichos de um déspota, mas coisa ainda odiosa porque toda forma de obediência fere aquele que se define originalmente pela liberdade natural.

Eis porque o realismo político de Rousseau não descamba em cinismo. Mesmo sabendo que a democracia popular não é possível em face das circunstâncias empíricas, ele se entrega ao sonho da vontade que se quer absolutamente livre e, no caminho em direção a esse sonho, requisita da razão o remédio da individualidade civil; um remédio que sempre foi, para Rousseau, um desafio ingrato que

ele reconheceu ser, no final da vida, uma ilusão engendrada pelo orgulho.³ No fim e ao cabo, ele confessa que “a liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele a carrega consigo por toda parte” (ROUSSEAU, 1969b, p. 857, tradução nossa), de modo que o sonho democrático pode ser perigoso e descambar na mais cruel violência. Em suas obras finais, Rousseau se volta para o perigo do caráter sedutor e ilusório do nome democracia, e adverte que o chamado discurso democrático é estratégia retórica que costuma servir de alimento à inveja dos pobres e à opulência dos ricos. A democracia seria, em última instância, uma bela e sedutora palavra sem substância, mas de grande utilidade para justificar tanto a aspiração revolucionária dos oprimidos, quanto a permanência dos opressores nos estratos dominantes. E, de fato, não demorou para que o lúcido conceito de democracia firmado na teoria política rousseauiana descambasse para a expressão *democracia representativa*, que Rousseau vomitaria como coisa indigesta; se, para ele, a noção de um povo que existe ancorado na democracia já é impensável e quimérica, dizer que um povo pode existir ancorado numa “democracia representativa” é dizer uma grande bobagem, pois, “no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe”. (ROUSSEAU, 1964c, p. 431, tradução nossa)

DEMOCRACIA E LIBERDADE

Paradoxalmente, o aparente desencanto de Rousseau para com a consistência do ideal democrático não parece movido pelo desígnio de estabelecer entre os povos e os seus leitores um quietismo desolador; tal desencanto parece antes motivado pelo objetivo de fazer

3 A título de *Confissões*, referindo-se aos seus grandes tratados, Rousseau (1959a, p. 416, tradução nossa) escreve: “não vi mais que erro e loucura na doutrina dos nossos sábios, opressão e miséria na nossa ordem social. Na ilusão do meu tolo orgulho, julguei-me destinado a fazer desaparecer todos estes prestígios”.

*sacudir o jugo*⁴ da opinião dominante segundo a qual a liberdade adviria de uma forma de governo. Se a liberdade está no coração do homem livre e ele a carrega consigo por toda parte, então a democracia torna-se, ao mesmo tempo, a impossível e eternamente desejável forma de governo daqueles que se reconhecem como interiormente humanos e livres. Foi Hegel quem melhor reconheceu em Rousseau esse mérito de fazer com que o Estado democrático aparecesse como manifestação objetivada da interioridade humana e, nesse aspecto, os revolucionários franceses não se enganaram. Precisamente, por situá-la no plano da utopia, o escritor logrou, entre os seus leitores revolucionários, fazer da democracia um sonho operado num nível ao mesmo tempo moral e político. Ao lançá-la na vala das coisas inexistentes, a democracia de Rousseau tornou-se o belo objeto do amor erótico de uma desesperada vontade de mudança, como se a premissa em questão fosse a de que “não há nada de belo a não ser o que não existe” (ROUSSEAU, 1961, p. 693, tradução nossa); ao afirmar que apenas uma sociedade de deuses se governaria democraticamente, Rousseau vai ao fundo do desejo humano de viver uma felicidade divina para transformar esse desejo em acompanhante da vontade de viver numa sociedade democrática, ou melhor, de não viver de modo algum em uma sociedade que não seja democrática, como se a energia da recusa em aceitar viver numa sociedade não democrática movesse o sonho dos que aspiram a democracia. É aqui que se pode dizer da palavra democracia, em Rousseau, o mesmo que Cecília Meireles dirá da liberdade: que ela é uma palavra que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda.

4 Segundo o *Dictionnaire de l'Académie française*, 4. ed., de 1762 (tradução nossa), *sacudir* (o jugo) significa “livrar-se de algo por um movimento violento; é nesse sentido que se diz que um touro sacudiu o jugo. Figurativamente, se diz *sacudir o jugo*, para dizer libertar-se da dominação, se colocar em liberdade. *Sacudir o jugo da tirania*, quando os Romanos se livraram da opressão dos Tarquínios. O jovem não quer mais sofrer com um tutor, ele quer *sacudir o jugo*. Também se diz, figurativamente, *sacudir o jugo das paixões*, para dizer, libertar-se da tirania das paixões, domar as próprias paixões”. Houve quem definisse a própria essência da filosofia iluminista como um *sacudir o jugo da autoridade*.

Daí a importante função do ataque rousseauiano aos despotismos junto ao seu projeto de fomento à paixão democrática. Sua escrita está repleta de uma revolta juvenil contra a tirania. Para ele “os reis querem ser absolutos” (ROUSSEAU, 1964c, p. 409, tradução nossa); “as sutilezas políticas que o poder engendra são inimigas da paz, da união e da igualdade” (ROUSSEAU, 1964c, p. 437, tradução nossa); “o poder dos governos debilita a vontade geral do povo” (ROUSSEAU, 1964c, p. 401, tradução nossa); e “os corruptos eludem a lei em benefício próprio”. (ROUSSEAU, 1964b, p. 187, tradução nossa) No fundo, ele parece nunca ter acreditado “que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer, mas sim em nunca fazer o que não quer” (ROUSSEAU, 1959b, p. 1059, tradução nossa), assim como também parece nunca ter acreditado que a democracia consistisse em um governo positivo e real, e sim em uma imagem negativa desses governos.

DEMOCRACIA E PRAGMATISMO

Não obstante essa aparência de pura negatividade, não se pode deduzir tão facilmente que Rousseau tenha se furtado totalmente de atribuir alguma positividade ao projeto democrático, sobretudo quando reconhece “a superioridade do governo democrático” (ROUSSEAU, 1964c, p. 434, tradução nossa) em relação às reais formas de governos modernos, ou quando concede aos governos de Córsega e Polônia um trabalho legislativo dirigido à instauração do ideal democrático. (ROUSSEAU, 1964a) Mesmo ciente de que “seriam precisos deuses para dar leis aos homens” (1964c, p. 381, tradução nossa), Rousseau se fez legislador para os representantes desses governos, obviamente não pela ilusória pretensão de realizar junto a eles a “verdadeira” democracia, mas antes pelo intuito de fazer com que as consciências insufladas por um sentimento de liberdade democrática pudessem remediar alguns males bastantes visíveis e passíveis de ser corrigidos pragmaticamente.

Nesse sentido, vale assinalar que Rousseau não exclui a hipótese de fazer desaparecer algumas diferenças entre governantes e governados, promovendo cidadãos a magistrados, de modo que

estes possam ser autores das leis e encarregados de fazê-las executar. Mas não perde de vista as reservas em relação a tal estado de coisas, pois “não é bom que aquele que faz as leis, as execute”. (ROUSSEAU, 1964c, p. 404, tradução nossa) Seu ceticismo para com a democracia é grande precisamente pela perfeição da sua forma. Se, em princípio, ninguém saberia melhor interpretar as leis do que aqueles que as conceberam, como imaginar, na prática, um povo quotidianamente reunido numa praça pública para fazê-las aplicar? Como, na prática, o poder legislativo poderá prescindir da representatividade? Como os Estados que deixam de ser pequenos e formados por povos virtuosos e simples em seus costumes poderão permanecer junto aos seus ideais democráticos de origem? Como uma democracia originária poderia sobreviver ante o advento da desigualdade entre os homens? De onde os cidadãos fundadores da mais plena sociedade do contrato retirariam a coragem e a vigilância necessária para manterem sua forma original? É sensato esperar que os homens preferirão a liberdade com riscos em vez de uma tranquila servidão? Como conciliar o conceito de democracia direta que preside as origens de um pequeno estado com os conceitos que os sistemas políticos ocidentais tentaram pôr em prática no decorrer dos séculos XIX e XX? Como operar o verdadeiro discurso democrático se as mesmas palavras não têm mais o mesmo sentido, ou, pelo menos, não possuem mais o sentido originalmente atribuído?⁵

5 Com efeito, na língua ordinária até a palavra “magistrados” não remete mais hoje àquilo que entendia Rousseau, o poder executivo, mas a um corpo, a magistratura, depositária de um terceiro poder, o poder judiciário, diferente dos dois outros, dos quais Rousseau não concebeu detalhadamente tal existência em seu contrato social. Não se trata somente de querelas ou de controvérsias terminológicas no plano da língua comum falada em nossos dias pelo direito constitucional. A realidade política de nosso tempo não corresponde ao ideal de Rousseau: ele não é o teórico que lhes atribuem as “grandes democracias ocidentais”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se, pelo que foi examinado, que a obra rousseauiana não é um catecismo da utopia democrática, mas uma reflexão madura sobre a essência da sociedade legítima, seja qual for a sua forma de governo. Sob esse prisma, a filosofia de Rousseau pronuncia-se ante a democracia atual declarando-a um tema em aberto, que reúne termos e expressões contrárias e mesmo contraditórias, de modo que os auto intitulados arautos da democracia não estão isentos de lutarem entre si como inimigos que defendem pontos de vistas diametralmente opostos. Com efeito, em nome da democracia, quebra-se a soberania popular e promovem-se atividades imperialistas e dominadoras com medidas extremas e de caráter totalitário.

Rousseau expressou esse fracasso infalível da tentativa de unir política e liberdade e deixou para a posteridade uma lição de ceticismo, recusando que se recorra a medidas extremas de coerção em nome dos chamados ideais democráticos. Nesse sentido, a eficácia do sistema do contrato e a legitimidade da manifestação da vontade geral são tributários dos sucessos incertos da liberdade humana. Tal incerteza que dimana da filosofia de Jean-Jaques deu azo para que suas posições servissem a que alguns a qualificasse como defensora do totalitarismo – como o fizeram após Benjamin Constant, os partidários da escola anglo-saxônica, entre outros J. G. Talmon e L.G. Crocker⁶ –, enquanto outros só veriam no filósofo um poeta da liberdade romântica.

Mas é essa mesma histórica dificuldade de encaixar a filosofia de Rousseau em rótulos fáceis que indica ser a chave do seu pensamento acerca da democracia um convite para enfrentarmos as reflexões essenciais pelas quais podemos pensar qual é a democracia que queremos.

6 Cf. Berlin (2002, p. 49-74).

Referências

- BERLIN, I. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Tradução Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2002.
- KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, I. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 21-37.
- MERQUIOR, J. G. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980.
- ROUSSEAU, J. J. Les Confessions. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1959a. v. 1. p. 1-656.
- ROUSSEAU, J. J. Les rêveries du promeneur solitaire. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1959b. v. 1. p. 993-1.100.
- ROUSSEAU, J. J. Julie, ou La Nouvelle Héloïse. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1961. v. 2. p. 5-745.
- ROUSSEAU, J. J. Considérations sur le Gouvernement de Pologne. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964a. v. 3. p. 953-1.044.
- ROUSSEAU, J. J. Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité Parmi les Hommes. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964b. v. 3. p. 131-223.
- ROUSSEAU, J. J. Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964c. v. 3. p. 351-470.
- ROUSSEAU, J. J. Émile et Sophie ou Les Solitaires. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1969a. v. 4. p. 882-924.
- ROUSSEAU, J. J. Émile ou de l'Éducation. In: ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1969b. v. 4. p. 241-868.

NACIONALISMO E DEMOCRACIA

Fichte leitor de Maquiavel

João Geraldo Martins da Cunha

1

Presumo que o nome de Fichte não deva figurar na lista que a maioria de nós imaginaria quando confrontados com o tema da democracia à luz da tradição filosófica ocidental; pelo contrário, é bem provável que seus *Discursos à nação alemã* sejam lembrados, pelo menos por alguns, como um documento chave para a interpretação do nacionalismo que começava a emergir no início do século XIX. Dentre as possíveis razões para tanto, consultados seus textos políticos, sobressai o fato de que Fichte, à primeira vista, dedicou-se de maneira apenas pontual – ou mesmo, marginal – ao tema da democracia, à medida mesma que o nacionalismo foi, explicitamente, ocupando o cerne de sua reflexão política – expressa nos textos tardios. De todo modo, nacionalismo e democracia acabaram por demarcar uma oposição bastante clara na recepção e interpretação de seu pensamento político.

Desconsiderando, pelo momento, o fato de que a edição crítica de sua obra veio a se estabelecer muito recentemente, a tradição de interpretação do pensamento de Fichte foi permeada por posicionamentos marcadamente distintos conforme o assento que se deu a um ou outro destes termos: nacionalismo e democracia – como ideal de emancipação e soberania popular, como veremos abaixo. Lembremos, por exemplo, a querela francesa, do começo do século passado, entre os germanistas Charles Andler e Xavier Léon: para o primeiro, Fichte teria sido precursor do “pangermanismo” – e sua tendência ao entusiasmo místico em política –; para o segundo, por outro lado, Fichte sempre teria se mantido fiel aos ideais emancipatórios da Revolução Francesa. O esforço de X. Léon em evitar a redução do pensamento político de Fichte ao viés do nacionalismo foi precedido, por sua vez, pela recepção socialista de Fichte, pretendida por Moses Hess nos idos de 1842-3. (CALVIÉ, 2008)

Na contracorrente desta última chave de leitura, segundo a qual, de algum modo, Fichte estaria muito mais preocupado com a defesa da “democracia” como valor político fundamental do que com o “nacionalismo” – a despeito das presentes, por exemplo, nos *Discursos à nação alemã* –, bem mais recentemente tem ganhado força uma interpretação oposta. Nessa direção, pesaria contra Fichte o estigma de um pensador que, pelo menos desde as invasões napoleônicas, teria abraçado a causa nacionalista e abandonado completamente a posição revolucionária defendida nos anos de juventude. Para ficarmos na tradição francesa, esta interpretação, iniciada por Alexis Philonenko,¹ ficou bastante consolidada desde os trabalhos de Alan Renaut e Luc Ferry.² Advogando a tese geral segundo a qual o pensamento de Fichte teria passado

-
- 1 A. Philonenko (1973, p. 941, tradução nossa): “Por engenhosa que seja a tese de X. Léon [segundo a qual, os *Discursos* não marcam uma conversão de Fichte ao nacionalismo, pois, a despeito de sua aparência enganosa, eles ainda perseguem os ideais revolucionários de juventude: ‘o reino da liberdade e o triunfo da democracia’], não parece aceitável”.
 - 2 Para além dos diversos artigos sobre a filosofia política de Fichte nos quais esta interpretação é assumida, destacam-se os comentários às seguintes traduções: *Fundamento do direito natural* (1796); *Diálogos patrióticos* (1806-7); *Sobre Maquiavel escritor* (1807); *Discursos à nação alemã* (1807-1808).

por “rupturas” decisivas, tanto em relação ao plano especulativo quanto em relação à filosofia política de modo particular, esta chave de interpretação não vê como seria possível coadunar o “cosmopolitismo” e “individualismo” do defensor da Revolução Francesa em 1793, com o “nacionalismo” e a “ditadura educacional” de 1806 em diante. (FERRY; RENAUT, 1981)

Em favor desta interpretação, pesa o fato de ter havido uma mudança significativa no vocabulário da filosofia política de Fichte, bem como a afirmação de teses, à primeira vista, pelo menos, muito próximas ao “nacionalismo” de expressão romântica. No entanto, suspeito que a questão de fundo não seja a de reconhecer ter havido alguma mudança durante a trajetória intelectual de Fichte – o que parece trivial na consideração do percurso filosófico de qualquer pensador. O pomo da discórdia, a meu juízo, é saber se os deslocamentos conceituais encontrados nos textos são suficientes para atribuir a Fichte uma “ruptura” filosófica e política de tal ordem – marcada, por exemplo, pela oposição entre “democracia” e “nacionalismo”. Caso essa leitura possa ser confirmada, então me parece que o tema da democracia em Fichte teria de ficar relegado ao entusiasmo revolucionário de juventude; e, desta forma, a posição posterior e, por assim dizer, “definitiva”, centrada na defesa do “nacionalismo”, teria muito pouco ou nada para contribuir com o tema deste congresso.

Neste cenário, a estratégia mais cômoda (e prudente) para hoje talvez fosse a de mostrar a relação de Fichte com a Revolução Francesa e inseri-lo na discussão sobre a democracia apenas sob esse viés. Mas, a exemplo do próprio Fichte, a prudência nunca esteve entre minhas virtudes favoritas. Além disso, a despeito das ambiguidades que possamos encontrar em seus textos, ele mesmo sempre afirmou, em resposta a seus adversários, nunca ter “mudado” as concepções centrais de sua filosofia. Tendo isso em vista, a pergunta de fundo que motiva minhas considerações pode ser formulada, inicialmente, nos seguintes termos: como entender esse descompasso entre Fichte e alguns de seus intérpretes mais recentes?

É bem verdade que entre as intenções de um filósofo – ou melhor, sua autointerpretação – e o que, de fato, ele escreveu

sempre poderá haver uma distância considerável. Mesmo assim, talvez as declarações de Fichte em nome da continuidade de seu pensamento não sejam apenas expressões, por assim dizer, do vocabulário retórico próprio ao embate intelectual. Quanto a isso, vale lembrar um caso, provavelmente, paradigmático: da mesma forma que Fichte contesta a acusação de ter mudado de posição – e, inclusive, incorporado algo do pensamento de seu adversário –, Schelling, seu antagonista mais notório, também se defende da acusação recíproca de Fichte, afirmando certa continuidade conceitual de seu trabalho. Para além das dificuldades próprias dessa controvérsia, sua dinâmica parece envolver uma retórica – veementemente recíproca – de autoafirmação de cada um dos projetos, em nome da qual o acento na “continuidade” de cada um deles ganha sua importância. Embora, a meu ver, os contextos polêmicos devam sempre ser considerados na interpretação do pensamento de Fichte – e não apenas em relação à sua filosofia política (ou ao embate com Schelling) –, não me parece legítimo reduzir suas teses a respostas, supostamente circunstanciais, motivadas apenas por seus adversários.

Nada impede, pois, que o caráter agônico que marcou profundamente sua trajetória intelectual tenha sido acompanhado de uma motivação própria e, pelo menos em certo sentido, independente para o amadurecimento de sua filosofia. De todo modo, não me parece que o historiador da filosofia possa menosprezar a insistência com que Fichte defende a continuidade de seu pensamento, sob pena de, sub-repticiamente, interpretá-lo *a partir* de seus adversários. Pelo contrário, exatamente pelo fato de que estas declarações, no mais das vezes, estão inseridas em contexto polêmico, parece-me incontornável tentar compreender seu sentido “imanente” – algo que, diga-se de passagem, Fichte sempre reivindicou frente às leituras apressadas de sua filosofia.

Desta feita, pretendo oferecer argumentos em favor da tese geral de que, a despeito de mudanças – e algumas delas significativas – em seu pensamento político, Fichte nunca teria abandonado propriamente certos ideais de juventude. Para tanto, é preciso mostrar como seu cosmopolitismo e a tese “democrática”

da soberania popular podem conviver com posições posteriores que, em princípio, estariam em conflito com esta posição inicial. Nesse sentido, ainda que as invasões napoleônicas tenham feito com que Fichte reelaborasse algo de sua filosofia política, isso não implica, *ipso facto*, que ele tenha abandonado posições anteriores; de modo que não estaríamos autorizados a assumir uma “ruptura” – e, por conseguinte, um conflito – entre: cosmopolitismo e germanismo, soberania popular e coação estatal, e, enfim, entre “democracia” e “nacionalismo”.

Tendo em vista que o problema, assim formulado, é demasiadamente vasto para ser tratado aqui, vou recortá-lo a partir de uma análise específica do ensaio que Fichte escreveu sobre Maquiavel; pois, segundo a interpretação que pretendo refutar, este texto deveria ser visto como um dos mais expressivos da “ruptura” em seu pensamento político. Marcado pelo calor do momento histórico das invasões napoleônicas – e, mais exatamente, pela derrota prusiana em Iena –, o escrito revelaria o abandono: do cosmopolitismo em nome do nacionalismo; da defesa do direito de revolução contra a autoridade do estado – em vista da emancipação dos indivíduos rumo à sua autonomia – por uma espécie de “dissolução” dos interesses individuais numa “nação” e “estado” que devem sobrepujá-los por meio da coação.

Em suma, no contexto deste amplo e multifacetado debate, pretendo bem modestamente oferecer argumentos pelos quais o ensaio sobre Maquiavel não constitui, por si mesmo, uma objeção à continuidade conceitual na reflexão política de Fichte; pelo contrário, sua leitura pode dar algum sentido ao que ele, no final das contas, queria dizer quando afirmava, tão reiteradamente, esta continuidade. Este objetivo, porém, exige alguma estratégia pela qual possamos dirimir os efeitos de sua “aparência enganosa” – para usar uma expressão de X. Léon acerca dos *Discursos* – que estimula, a bem da verdade, a ideia de “ruptura” no pensamento político de Fichte – pela qual “democracia” e “nacionalismo” marcariam posições antagônicas. Mas, antes de retomar os aspectos decisivos deste ensaio para a discussão aqui proposta, cabem alguns esclarecimentos sobre a posição política de Fichte prévia às invasões

napoleônicas. Afinal, só poderemos falar em mudança, ou ruptura, desde que possamos caracterizar qual exatamente teria sido a posição abandonada com esta suposta “ruptura”.

2

Parece ponto pacífico na literatura que a posição política inicial de Fichte (nos anos de Iena) tenha sido marcada pela acusação de “jacobinismo”, particularmente com a publicação – ainda que anônima – de suas *Considerações* sobre a Revolução Francesa. Desta forma, a alcunha de jacobino (“alemão”), embora seja, inicialmente, oriunda de adversários, posteriormente foi empregada também por alguns de seus amigos. (BEISER, 2016) Desde então, o que pode haver de comum entre a acusação que pretende denunciar uma impostura – advinda dos adversários – e o reconhecimento amigável de uma possível virtude intelectual e política?

A equívocidade semântica, expressa no uso de um mesmo vocábulo em sentidos opostos, mostra o quanto o termo “jacobino” estava marcado por certa indeterminação no debate político alemão – quando esse repercute os eventos revolucionários franceses. Pelo menos em parte, a dificuldade em determinar a posição política inicial de Fichte parece decorrer dos diferentes usos pelos quais o termo “jacobino” é empregado naquele contexto. Esta oscilação permite entender como, por exemplo, um amigo podia – sem querer ofendê-lo – chamá-lo de jacobino e, ao mesmo tempo, em outros contextos, Fichte rechaçar esta alcunha com veemência. Seguindo Reinalter (1988), vejamos dois destes usos.

Para a polícia prussiana, jacobino era todo aquele que fosse adepto dos ideais da Revolução e, por isso mesmo, deveria ser considerado traidor da ordem pública. Paralelamente, nos círculos estritos do debate político, o termo era empregado, mais precisamente, para quem defendesse a soberania popular, o direito de revolução e – de algum modo – fosse simpatizante do partido jacobino francês. A oscilação entre estes usos e sentidos permite-nos perceber melhor o que Fichte precisava *recusar* publicamente – como denúncia de adversários – e o que podia, ainda que na

correspondência privada com amigos, *assumir* politicamente. Além disso, quando expressamente recusa a identificação de seu pensamento com o jacobinismo, parece entendê-lo, mais especificamente ainda, como uma forma de democracia direta – o que, de fato, nunca defendeu em seus textos.

Diante deste cenário, como podemos entender a posição política inicial de Fichte? Contrastando a polissemia do termo com algumas das teses das *Considerações*, talvez possamos limitar os contornos do “jacobinismo” (ressaltado por seus amigos) a dois traços básicos e, desse modo, restringir a incidência do tema da democracia sobre sua posição política inicial; refiro-me à defesa simultânea da soberania popular – mas não da democracia direta – e do direito de revolução. Uma declaração de Hufeland a Fichte, em carta de dezembro de 1793, confirma que a acusação de “jacobinismo” era, naquele contexto, sinônima da denúncia de “democratismo”: “também fostes acusado pelo democratismo manifestado em vossas *Considerações*”. (FICHTE, 1962-2012, t. III, v. 2, p. 31, tradução nossa) Assumida esta convergência entre “democratismo” e “jacobinismo”, e no intuito de caracterizar a posição política inicial de Fichte, vejamos, pois, em linhas gerais, como estes dois traços básicos são apresentados nas *Considerações*.

A soberania popular é defendida em dois textos de 1793: num escrito sobre a liberdade de imprensa e nas *Considerações* sobre a Revolução Francesa. No primeiro, Fichte defende a liberdade de imprensa atacando a premissa que parecia sustentar a posição contrária: aquela segundo a qual o príncipe deve zelar pela felicidade de seus súditos. Sob o pressuposto de um direito divino e hereditário, assim argumentariam os “mercenários do despotismo” (FICHTE, 1971, v. 4, p. 11), o príncipe teria a missão de zelar pela felicidade dos súditos. Este suposto fundamento divino do poder real implicaria a possibilidade de que o príncipe conheça o que é melhor para os súditos, mais do que eles próprios. Nestes termos, a censura à liberdade de imprensa seria apenas um dos meios pelos quais o príncipe exerceria seu poder e cumpriria a tarefa decorrente de seu suposto direito divino e hereditário.

Fichte pretende, pois, defender a liberdade de imprensa refutando o fundamento pelo qual se estabelece esta assimetria entre o soberano e seus súditos, na medida em que este, supostamente, conhece melhor que os últimos o que contribui para sua felicidade. O ponto de partida para esta refutação é a assunção de que os homens não podem ser herdados:

o homem não pode ser herdado, nem vendido, nem oferecido como dádiva; não pode ser propriedade de ninguém, porque é e deve continuar a ser propriedade de si mesmo. Traz [...] a centelha divina que o eleva acima da animalidade e o torna concidadão de um mundo no qual Deus é o primeiro membro: a [sua] consciência (p. 87). (FICHTE, 1971, p. 11, tradução nossa)

Influenciado pelas leituras de Rousseau, Fichte pretende derivar desta assunção a tese da soberania popular como fundamento do poder político. Para tanto, desconsiderando diversas mediações que não posso reconstruir agora, infere a distinção entre direitos alienáveis e inalienáveis desta “lei” da autoconsciência – pela qual ele é “concidadão de um mundo [...]” que ultrapassa sua “animalidade” – e, por esta via, mostra que a “sociedade civil” – entendida aqui, indiscriminadamente, como sinônimo de “legislação civil” e poder político – só poderia estar fundada numa alienação voluntária deste direito originário de não constrangimento pelo qual os indivíduos adquirem liberdade e personalidade. (FICHTE, 1971, p. 12-13, tradução nossa)

De resto, como o poder do príncipe é cifrado como “poder executivo” oriundo desta alienação, o sentido daquela assimetria entre ele e seus súditos é descolado e, desde então, ele deve zelar pelo cumprimento recíproco deste “contrato” e não mais pela *felicidade* dos indivíduos – doravante, confinada à esfera privada de suas ações – ou, no limite, da relação de cada um com Deus. Como o suposto direito à censura estava vinculado à ideia de que o poder do soberano tinha como tarefa zelar pela felicidade dos súditos, afastada a tese do poder hereditário em nome da soberania popular, a tarefa do príncipe ficará adstrita ao “poder executivo” de vigilância

do contrato pelo qual indivíduos alienam, sob certo aspecto, seu direito originário ao não constrangimento de sua autoconsciência. Se não cabe ao príncipe, desde então, zelar pela felicidade dos súditos, não cabe a censura à liberdade de pensamento – e de expressão deste pensamento por meio da imprensa – em nome de sua felicidade.

A tese da soberania popular, contida neste engenhoso argumento sobre a liberdade de imprensa, é retomada por Fichte nas *Considerações* sobre a Revolução Francesa em nome do direito de revolução – como direito inalienável. No que se segue, pretendo reconstruir seu argumento em favor desta segunda tese, pela qual – como vimos – podemos caracterizar sua posição política inicial. Antes, porém, retomemos o problema inicial.

A leitura que pretendo refutar sustenta, dentre outras coisas, que o direito de revolução defendido por Fichte neste contexto funda-se na “autoconsciência moral” – o que, de resto, parece textual. Tendo em vista que Fichte teria abandonado esta fundação moral do direito nos textos políticos de Berlim, notadamente no ensaio sobre Maquiavel, deveríamos assumir, segundo esta interpretação, a “ruptura” entre esta posição inicial e uma espécie de pragmatismo político que a leitura de Maquiavel viria a explicitar – razão pela qual esta “ruptura” foi designada como “maquiavelização” do pensamento político de Fichte. (FERRY; RENAUT, 1981, p. 16)

Sobre isso, em primeiro lugar, gostaria de destacar que a relação de fundação (ou derivação) entre moral e direito – claramente defendida em 1793 – não implica que todo o direito seja derivado da moral. Neste sentido, lemos nas *Considerações*:

A legislação da razão prática é [...] insuficiente para a fundação do estado; a legislação civil dá um passo a mais; ela concerne a coisas que a lei prática da razão deixa para cada livre arbítrio. (FICHTE, 1971, p. 83, grifo nosso)

Como mostrou F. Neuhausser (1994), o que pode ser *derivado* da lei moral são os direitos naturais inalienáveis, próprios aos indivíduos na condição de seres humanos, e não aqueles que eles poderiam usufruir na condição de cidadãos pertencentes a

alguma comunidade política. Sendo assim, desde os escritos de juventude, Fichte não pretendeu fundamentar *toda* a esfera do direito (e da política) a partir da moral. Isso significa que o escrito posterior sobre Maquiavel, quando indica certa independência entre a moral e o direito, inova muito menos do que gostariam os defensores da “ruptura”, pois – como tentarei mostrar abaixo – o que é afirmado no ensaio de 1806 diz respeito *apenas* e *exclusivamente* ao ordenamento da “legislação civil”, de resto, desde a “juventude”, concebida por Fichte como uma esfera não “derivada” da moral.

A tese de que teria havido uma “maquiavelização” – “a ruptura entre política e moralidade torna-se inevitável e, com ela, o retorno a Maquiavel” (FERRY; RENAUT, 1981, p. 16-17) – no pensamento político de Fichte e, com isso, uma “ruptura” com seus ideais “democráticos” ou revolucionários de juventude, parece desconsiderar que, mesmo nos textos de Iena, Fichte nunca pretendeu derivar *toda* a política da moral. Pelo contrário, a distinção entre direitos alienáveis e direitos inalienáveis, entre aqueles que são derivados da lei moral e aqueles que escapam a esta esfera, é crucial para que Fichte defenda um dos ideais “democráticos” (ou “jacobinos”) de sua juventude: o direito de revolução.

A tese da soberania popular é retomada nas *Considerações* no sentido de que o estado só pode ser fundado por meio de uma “alienação” do direito originário que está *fora da esfera moral* dos direitos inalienáveis. O direito de revolução, por sua vez, como direito inalienável, é, como tal, prévio ao estado e contra ele nenhuma legislação civil poderia atentar. A rigor, a política nunca esteve, para Fichte, *totalmente* fundada na moral. Em suma, mesmo antes do fato histórico das invasões napoleônicas, e antes do encontro intelectual com a obra de Maquiavel, Fichte não apostava numa *fundação* moral da política, diante da qual, os escritos posteriores a Iena viriam recuar numa direção pragmática ou “maquiavélica”.

Cabe considerar, porém, que o argumento em torno do direito de revolução foi, de fato, reelaborado por Fichte posteriormente,

mas isso muito antes do ensaio sobre Maquiavel. Ainda em Iena, em 1796, em seu *Fundamento do direito natural*, a separação entre moral e direito é afirmada, porém, em nome de uma reelaboração do argumento de 1793. Muito sumariamente, o direito de revolução – nos termos de 1793 – estava vinculado aos indivíduos como seres humanos e, nesta medida, poderia ser exercido *individualmente*. Se assim fosse, parecia se seguir uma contradição entre o exercício deste direito e a possibilidade de constituição de uma legislação civil – sempre ameaçada pelo exercício desta vontade individual. Diante desta dificuldade, o argumento é reformulado. Em 1796, Fichte introduz a noção de “pessoa”, pela qual, doravante, a separação entre direito e moral poderia ser estabelecida e, desconsideradas as mediações aí implicadas, o direito de revolução só poderia ser exercido como “vontade popular” e não mais individualmente. (NEUHOUSER, 1994)

De qualquer forma, creio que o lugar da “democracia” – e de seu “jacobinismo” – na posição política inicial de Fichte está vinculado *exclusivamente* a estas duas teses: defesa da soberania popular e do direito de revolução – seja na versão inicial de 1793, seja na reformulação, como “vontade popular”, de 1796. A questão que devemos enfrentar agora é a de saber se algo do ensaio sobre Maquiavel nos autoriza a assumir que estas teses teriam sido abandonadas – como afirmam os defensores da “ruptura” entre cosmopolitismo e germanismo, soberania popular e coação estatal, ou, enfim, entre “democracia” e “nacionalismo”.

3

A tese da “ruptura”, marcada pelo ensaio sobre Maquiavel, afirma:

A evolução política é fragrante: Fichte, defensor da Revolução Francesa em 1793, parece proclamar no *Maquiavel* e nos *Diálogos* ‘a falha do humanismo revolucionário’ e o advento da ‘política da força’ (*Machtstaatspolitik*). (FERRY; RENAUT, 1981, p. 10, tradução nossa)

A letra do texto parece subscrever esta interpretação, como vemos no subtítulo “Em que a política de Maquiavel é ainda aplicável ao nosso tempo”:

O princípio fundamental da política maquiaveliana e – acrescentemos sem embaraço – que é também o nosso, assim como é nossa opinião que o princípio de toda teoria coerente do Estado está contido nas palavras de Maquiavel (*Discursos* I, cap. 3 citação de Maquiavel): ‘Quem quer fundar uma república (ou, em geral, um estado) [...], deve pressupor que todos os homens são maus, e que, sem exceção, darão livre curso à sua maldade interior desde que encontrem ocasião segura para tanto’ [...] Não se trata de perguntar se os homens são ou não efetivamente assim; o estado, como instituição coercitiva (*Zwangsanstalt*), pressupõe necessariamente que eles assim o sejam e é esta única pressuposição que funda sua existência. (FICHTE, 1971, p. 420, tradução nossa)

Embora esta passagem seja crucial para a defesa da tese da “ruptura”, é fato que, como mostrei acima, uma fundação extramoral do estado e da legislação civil não é propriamente uma novidade dos anos 1806-1807. A questão é se, agora, as restrições impostas ao direito pela moral – nos termos de Iena – são mantidas ou abandonadas – nos termos de Berlim. Para esclarecer o problema, vou formulá-lo a partir de Neuhausser. Segundo ele, a teoria política podia ser entendida como “derivada” da moral, naquele contexto inicial, em dois sentidos: “1. direitos naturais colocam restrições à Constituição (e possível legislação) de um estado legítimo; e 2. o estado tem a obrigação de proteger os direitos naturais de seus cidadãos”. (NEUHOUSER, 1994, p. 161) Resta saber, então, se estes dois sentidos pelos quais haveria uma “derivação” da política (e do direito) a partir da moral foram ou não abandonados por Fichte. Para enfrentar esta questão, passo à consideração de alguns aspectos do escrito sobre Maquiavel.

Este opúsculo está dividido em duas partes principais: uma apresentação geral de Maquiavel e, em seguida, a tradução comentada (por vezes, paráfrase) de passagens do *Príncipe*. O objetivo do

ensaio é o de refutar os prejuízos pelos quais o florentino era visto, julgado e mobilizado naquele contexto histórico das invasões napoleônicas. Em contraposição a estes prejuízos, Fichte pretende, como “historiador da filosofia”, estabelecer uma chave de leitura interna aos conceitos de sua filosofia política (GASPAR, 2011); e, desde então, pensar o sentido de sua obra para o tempo presente (marcado pelas invasões napoleônicas) – essa segunda tarefa parece fazer parte das exigências que Fichte (em outros contextos) designa ao intelectual e, portanto, a si mesmo.

Mas, então, qual seria, para ele, esta chave de leitura “interna” e, ao mesmo tempo, profícua para uma reflexão política sobre o presente? O traço geral pelo qual o pensamento político de Maquiavel poderia ser recuperado estaria em respeitar o registro no qual ele próprio pretendeu situar sua reflexão. O preconceito pelo qual sua filosofia política teria sido condenada decorreria, em boa medida, do fato de se questionar seu projeto em função de um problema que não era o seu. Numa palavra, segundo Fichte (1971, p. 404), Maquiavel nunca teria pretendido escrever uma filosofia política “a partir das perspectivas superiores da vida humana e do estado do ponto de vista da razão”; por isso mesmo, “não se pode julgá-lo como se tivesse pretendido escrever um tratado de direito constitucional transcendental”. (FICHTE, p. 406) Como pensador da política, Maquiavel se coloca no plano da história, ou ainda: da “sabedoria prática da vida e do governo (*Lebens und Regierungsweisheit*)”. (FICHTE, 1971, p. 404)

A meu ver, evitar questões que Maquiavel nunca pretendeu resolver permitiria, para Fichte, um duplo ganho analítico: em primeiro lugar, elaborar um juízo mais justo (menos “moralizante”) e à altura desta filosofia; mas, em segundo lugar, também indicar uma dimensão da filosofia política que não se resolve “transcendental” ou “sistematicamente”. Nesta medida, defendo que, ao declarar que a filosofia política de Maquiavel não deva ser lida desde a perspectiva da “razão”, não parece implicar – como pretende sustentar a tese da “ruptura” – que, doravante, a filosofia política, para Fichte, deva ser reduzida à “sabedoria prática da vida e do governo”, tal como reivindicada por Maquiavel (segundo Fichte):

Maquiavel inteiro repousa sobre a vida efetiva e sobre o que é a imagem [*Bild*]: a história; e ele realiza de modo exemplar, e melhor que outros escritores recentes, tudo que o entendimento [*Verstand*] mais refinado, mais compreensivo, almeja [...]. Em contrapartida, as perspectivas superiores da vida humana e do Estado, derivadas do ponto de vista da razão [*Vernunft*], estão completamente alheias ao seu ponto de vista. (FICHTE, 1971, p. 404, tradução nossa)

Lidas em conjunto, estas duas citações indicam claramente que assumir o “princípio fundamental da política maquiaveliana” não implica, *ipso facto*, abandonar a ideia de que o direito (e a política) derive da moral, desde que se entenda esta derivação nos dois sentidos apontados por Neuhaus e, por conseguinte, que se considere que apenas *parte* do direito e *parte* da política vinculam-se a princípios morais. A oposição entre dois pontos de vista, do entendimento e da razão, presente na última passagem, parece mostrar que a moralidade pode servir apenas como condição *restritiva* da política, não oferecendo, por isso mesmo, princípios constitutivos dela.

O que Maquiavel nos ensina é “outro” ponto de vista – não “transcendental” (FICHTE, 1971, p. 406) – sobre a política, mas a letra do texto de Fichte não sugere qualquer abandono do ponto de vista da razão em favor da “vida efetiva”. Além disso, para Fichte, o juízo “moralizante” pelo qual Maquiavel é injustamente condenado decorre de uma redução da filosofia política à sua dimensão “transcendental”, mas isso não quer dizer que devamos reduzi-la, em contrapartida, ao ponto de vista “histórico” – da sabedoria prática – que foi o seu. Deste modo, a filosofia política de Maquiavel pode ser “aplicada” ao tempo presente num sentido distinto daquele pelo qual ela estaria sendo mobilizada.

Com este ensaio, Fichte parece se mostrar como historiador da filosofia e, ao mesmo tempo, como intelectual que pensa seu tempo: o trabalho do “historiador da filosofia”, ao retomar Maquiavel desde uma leitura “imaneente”, serve para que o “intelectual” cumpra sua tarefa de diagnóstico do presente, correlata e complementar à reflexão sobre os fundamentos “transcendentais” da vida política.

Ora, não era este o sentido da tarefa determinada ao intelectual, nos diversos textos nos quais Fichte pensa seu papel frente à sociedade? Lemos nas *Preleções* de 1794, por exemplo, que: a partir de fundamentos racionais e “antes de toda experiência determinada”, *não se pode* “indicar o nível em que ele [o gênero humano] efetivamente se encontra num momento determinado”. (FICHTE, 1971, p. 327) Nesta medida, a tarefa do intelectual exige a articulação de três dimensões do conhecimento: filosófica; histórico-filosófica e histórica. (FICHTE, 1971) Com isso, a tarefa do intelectual é definida por Fichte estendendo o exercício de crítica da razão à crítica política, no sentido preciso de uma reflexão sobre a contingência histórica do presente contrabalançada pelo ponto de vista, para retomar os termos do ensaio de 1807 sobre Maquiavel, da razão.

O prejuízo ao qual Maquiavel estaria submetido decorre do fato de não se reconhecer esta dimensão da “sabedoria prática” na qual ele se colocou; em contrapartida, imaginar que este reconhecimento tenha feito com que Fichte abandonasse a perspectiva da razão, não faz jus à letra do texto. Não há qualquer novidade em assumir que a política não pode ser “deduzida” de princípios morais, o que se enfatiza é que a “reflexão” desde a contingência histórica, como diagnóstico do presente, deve fazer parte da filosofia política – como, de resto, os textos de Iena já indicavam. Nesta direção, o ensaio sobre Maquiavel, antes de marcar qualquer “ruptura” em seu pensamento, como uma conversão de Fichte na direção de uma “*Realpolitik*” em detrimento dos ideais emancipatórios de juventude, pode ser lido como expressão do amadurecimento de sua filosofia política, no sentido de incorporar enfaticamente uma dimensão – já aludida em textos de Iena – ao trabalho intelectual que não pode ser reduzido à tarefa – imprescindível – de crítica “transcendental”.

No final das contas, os comentadores que sustentam a leitura contra a qual gostaria de me colocar pretendem fundamentar sua interpretação na passagem onde Fichte diz, explicitamente, que “não se pode nem fundar um estado, nem administrá-lo” à luz dos direitos do homem; de tal maneira que prossegue o texto em questão, “as doutrinas dos direitos do homem, da liberdade e da igualdade original de todos” teriam sido tratadas, “no calor do debate, com

demasiado entusiasmo e como se pudessem conduzir mais longe do que efetivamente podem na arte política”. (FICHTE, 1971, p. 428) Ora, daí se concluiria, pois, que o “cosmopolitismo federalista vai desaparecer ao mesmo tempo em que o democratismo dá lugar à teoria do estado como instituição coercitiva”. (FERRY; RENAUT, 1981, p. 18)

No entanto, não me parece que se possa inferir a tese da “ruptura” desta passagem, pois Fichte, em aposto, destaca exatamente a posição exposta em Iena sobre a fundação do Estado. Retomo o texto:

Desde a Revolução Francesa, as doutrinas do direito do homem, da liberdade e da igualdade original de todos – que *constituem certamente os fundamentos eternos e inquebrantáveis de toda ordem social*, os quais nenhum estado pode, absolutamente, derrogar, mas por cuja concepção exclusiva não se pode nem fundar, nem administrar um estado – são tratados, por alguns de nossos compatriotas, no calor do debate [...]. (FICHTE, 1971, p. 428, grifo nosso, tradução nossa)

A meu ver, a letra do texto converge para o espírito daquele jovem jacobino de 1793, pois afirma que, ao ponto de vista dos fundamentos (“transcendentais”) da ordem política, deve-se *acrescentar* a perspectiva trazida por Maquiavel em vista da administração do estado e de sua fundação histórica efetiva. Exatamente como não se pode conduzir a vida política *exclusivamente* com base naqueles princípios de ordem “transcendental”, também não se pode, reciprocamente, querer buscar em Maquiavel uma “doutrina transcendental” do direito – como vimos. Nesse sentido, cabe destacar o aposto introduzido por Fichte (e negligenciado por Ferry e Renaut) segundo o qual os direitos do homem “constituem certamente os fundamentos eternos e inquebrantáveis de toda ordem social, os quais nenhum estado pode, absolutamente, derrogar”. (FICHTE, 1971, p. 428)

Em suma, como Fichte nunca pretendeu fundar *todo* o direito na moral, os direitos naturais constituem limites para a ação política e, como tais, devem ser protegidos pelo Estado. Nessa medida,

a afirmação de que não se pode fundar uma república sem pressupor que os homens são maus (FICHTE, 1971) deve ser lida à luz da oposição mobilizada por Fichte entre entendimento e razão, entre a esfera própria à política – que, ao lidar com a contingência histórica, só pode atuar por meio do “entendimento prático da vida” (FICHTE, 1971, p. 404) e os limites criticamente estabelecidos pela razão – os direitos do homem pensados como princípios “transcendentais”. A moral funda o direito e a política apenas no sentido – possível influência da “ideia reguladora” kantiana sobre o pensamento político de Fichte – de estabelecer princípios – “eternos e inquebrantáveis” – restritivos para a ação política e não – como parecem supor os defensores da tese da “ruptura” – determinando *constitutivamente*, desde a razão, seu funcionamento.

Apenas pressupondo uma fundação, por assim dizer, *direta e constitutiva* do direito na moral é que se poderia sustentar ter havido uma ruptura no posicionamento político de Fichte, marcado pela assunção – sucessiva – de pressupostos contrários para a análise política: “todo homem é bom”; “nenhum homem é bom”. Mas, como tentei mostrar, esta não é a posição de Fichte e nem é este o sentido de sua reflexão sobre Maquiavel. Do contrário, seria absolutamente ininteligível sua afirmação, duas páginas antes da passagem mobilizada por Ferry e Renaut (citada acima), segundo a qual: “Estas regras [Fichte está analisando a relação geopolítica entre os estados] são confirmadas, reforçadas e instaladas como deveres sagrados, *do ponto de vista da razão*, pela consideração superior da relação entre o príncipe, seu povo e o conjunto da humanidade”. (FICHTE, 1971, p. 426; grifo nosso, tradução nossa)

Além disso, insistir nesta “ruptura” – especialmente, marcada pelo ensaio sobre Maquiavel –, não seria pressupor, exatamente o que Fichte quer refutar em sua leitura do pensador florentino? Em que medida o acento numa “maquiavelização” de seu pensamento (como “ruptura”) não implica, sub-repticiamente, um juízo moral do *Príncipe e dos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e a exigência de que esses textos fornecessem “uma doutrina transcendental” da política? A leitura “imaneente” proposta por Fichte não é a de mostrar que, embora “Maquiavel inteiro repouse sobre a

vida efetiva”, nele não encontramos *toda* filosofia política? Afinal, para fazer justiça ao pensador florentino não devemos questioná-lo sobre os princípios (da razão), mas retomar suas afirmações à luz do ponto de vista que é o seu: “entendimento prático da vida”. Enfim, a caracterização de um Fichte “maquiavélico” – contraposto a outro alinhado aos ideais democráticos e revolucionários – talvez pressuponha um juízo apressado sobre o próprio Maquiavel – aquele mesmo que Fichte quer recusar por meio de sua leitura “imaneente” – “como se ele tivesse pretendido escrever um tratado de direito constitucional transcendental” (FICHTE, 1971, p. 406); ou melhor, como se seu ponto de vista pudesse dar conta de *toda* filosofia política.

4

Retomando meu ponto de partida sobre a incidência dos temas da democracia e do nacionalismo no pensamento de Fichte, ainda parece restar uma questão. Mesmo que minha hipótese esteja correta quanto ao papel ocupado pela leitura de *Maquiavel* na trajetória política e intelectual de Fichte, é preciso considerar como seria possível compatibilizar esta posição com a defesa, em textos contemporâneos às invasões napoleônicas, do nacionalismo. Em outras palavras, podemos conciliar a tese “democrática” – formulada em Iena e (segundo minha hipótese) mantida no Maquiavel –, segundo a qual os “direitos humanos”, como princípios “transcendentais” da razão, devem fundar restritivamente a esfera da ação política, e a tese “nacionalista”, pela qual a esfera política seria demarcada, *grosso modo*, pela ideia de “nação”? Mais diretamente, as ideias de “nação”, mesmo em sentido amplo e impreciso, e de “direitos *humanos*” como princípios reguladores da ação política não indicam uma tensão no pensamento político tardio de Fichte?

Não poderei abordar, devidamente, esta questão aqui, pois esta tarefa exigiria uma análise detida tanto dos *Discursos à nação alemã*, quanto dos *Diálogos patrióticos*. Todavia, suspeito que a chave de leitura que mobilizei para interpretar o Maquiavel, centrada na distinção entre dois pontos de vista – do entendimento e da razão –,

como aspectos complementares – e não opostos – ao exercício da tarefa do intelectual quando pensa a política, poderia funcionar para se pensar esta possível tensão entre “democracia” e “nacionalismo” em Fichte. Ao ponto de vista dos “direitos humanos”, como princípios racionais restritivos da ação política, dever-se-ia acrescentar aquele do “entendimento prático da vida”; e, desde então, a “nação” pode “fundar” um estado num sentido diferente daquele pelo qual os “direitos humanos” também “fundam” – sob outro ponto de vista e *restritivamente*, como mostrei – a esfera da ação política.

A eficácia desta interpretação conciliadora entre “democracia” e “nacionalismo” dependeria, por sua vez, do esclarecimento conceitual do que Fichte entende como “nacionalismo” nestes textos. E aqui, novamente, parece-me que uma leitura um tanto apressada, talvez carregada por contextos históricos e políticos, teria acabado por identificar o nacionalismo de Fichte e o nacionalismo próprio aos “românticos” de sua época. Sem poder me estender sobre o assunto, gostaria de, pelo menos, indicar os marcos do problema. Para tanto, vou recorrer a um dos autores que tomei acima por alvo de minha crítica, A. Renaut, e reconstruir o argumento presente na vasta introdução que acompanha sua tradução dos *Discursos à nação alemã*.

Mantendo a tese da “ruptura”, sua consideração dos *Discursos* pretende, em alguma medida, avançar na direção interpretativa defendida tanto por X. Léon quanto por M. Gueroult, em contraponto à impressão geral que se constituiu ao longo do tempo e que parece marcar a “imagem” do nacionalismo de Fichte: como defesa de um pangermanismo – imperialismo e belicismo – centrada na “superioridade absoluta da alma alemã”; vinculada, por sua vez, à tragédia da história alemã posterior. (RENAUT, 1992, p. 23) Para tanto, situa ele, a posição de Fichte em relação ao nacionalismo no cruzamento de duas concepções de nação: 1. uma, da qual “somos herdeiros”, cuja origem remonta ao Esclarecimento e à Revolução Francesa, e que pode ser expressa na temática habermasiana do “patriotismo constitucional”; 2. e outra, advinda da noção de Herder do *Volkgeist*, que foi própria aos românticos. (RENAUT, 1992, p. 12) No segundo caso, a nacionalidade é uma determinação

natural, no primeiro, “é uma comunidade democrática enquanto pátria dos direitos do homem”. (RENAUT, 1992, p. 14)

Nestes termos, sua tese é a de que o nacionalismo de Fichte rompe com a naturalização romântica da nação: “o alemão não é o depositário de um gênio nacional inscrito na língua, mas quem adere aos valores universais do espírito e da liberdade”. (RENAUT, 1992, p. 32) Desde então, tenho a suspeita de que “democracia” e “nacionalismo” não marcam uma oposição, ou “ruptura”, no pensamento político de Fichte. Por paradoxal que pareça, se esta interpretação de Renaut estiver correta quanto ao que devemos entender por nacionalismo em Fichte, então não são posições contrárias, mas complementares à defesa da “democracia” – bem entendida, nos termos já indicados acima – e aquela do “nacionalismo”. Afinal, *este* nacionalismo, antes de indicar o *fundamento* da vida política – no sentido de demarcar, ao mesmo tempo, a origem e o fim do estado –, talvez deva ser visto como um (e não o) meio circunstancial a ser mobilizado pelo “entendimento prático da vida”, desde um diagnóstico daquele presente histórico.

Tudo se passa como se, entre o nacionalismo de inspiração “romântica” e aquele de Fichte, tivéssemos vetores inversos: de um lado, o esforço para encontrar uma “origem”, voltado ao *passado*, como marco orientador da vida política; de outro, uma reflexão, posta como tarefa ao intelectual – que, segundo as *Preleções* de Iena, só pode operar pelo cruzamento entre um conhecimento “filosófico” de princípios, um conhecimento “histórico-filosófico” sobre o sentido da história e um conhecimento “histórico” sobre as circunstâncias do presente –, voltada para o *futuro*, que tenta pensar mediações entre o limite demarcado pelos princípios – neste caso, os “direitos do homem”, segundo o *Maquiavel* – e a contingência da interação humana.

Não por acaso, os *Discursos* são permeados por uma longa reflexão sobre a educação, como projeto de formação não apenas de cidadãos de uma nação (alemã), mas também, e ao mesmo tempo, de “homens”. Esta oscilação entre a contingência histórica – na qual os “alemães” poderiam desempenhar o papel – ocupado pelos franceses até a ascensão de Napoleão, um “usurpador sem nome

[*Namenlose*]” dos ideais da Revolução Francesa – de portadores, por assim dizer, da “vocação” histórica da humanidade – e os princípios *restritivos* expressos nos “direitos do homem” marca seu “projeto político” nos *Discursos*. Ao mesmo tempo em que convoca os “alemães” para cumprirem seu papel histórico, Fichte (1971, p. 375) também deixa suficientemente indeterminado o que caracteriza esta “nação”: “Quem quer que creia na imobilidade, na regressão ou eterno retorno, ou instala uma natureza sem vida na direção do governo do mundo, onde quer que tenha nascido e qualquer que seja sua língua, não é alemão e é um estrangeiro para nós”. Ao fim e ao cabo, de maneira muito sumária, talvez possamos dizer que: “A conclusão à qual chegamos, no termo deste percurso, é a de que Fichte permanece, nos *Discursos à nação alemã*, fiel a seu engajamento revolucionário e universalista”. (RADRIZZANI, 2008, p. 122)

Certamente, o tema é controverso e não se esgota nestas indicações *en passant*. Seja como for, seu nacionalismo precisa ser precisamente determinado e, minha suspeita, acompanhando as análises de A. Renaut, é a de que deve ser melhor definido em contraponto com sua acepção “romântica”, voltada às origens de uma espécie de determinação “natural” da vocação do povo alemão. Nesta direção, tudo somado, a equação entre democracia e nacionalismo em Fichte não parece se constituir como mera oposição entre duas posições políticas antagônicas; entre o jovem “jacobino” entusiasta da Revolução Francesa e o pensador “pragmático” que reflete sobre as invasões napoleônicas, “maquiavelicamente”.

5

Tentando caminhar para uma conclusão, cabe dizer, por fim, que as diversas declarações de Fichte em nome da “continuidade” de seu pensamento, ponderadas à luz de possíveis deslocamentos conceituais de sua trajetória intelectual, podem ser minimamente esclarecidas – pelo menos no caso específico da convergência entre “democracia” e “nacionalismo” em seu pensamento político.

Em todo caso, se minha hipótese estiver correta, talvez posamos estender seus resultados – especificamente concentrados na

equação entre “democracia” e “nacionalismo” a partir da interpretação do escrito sobre Maquiavel –, muito sugestivamente, para uma possível contribuição de Fichte para a filosofia política. Em consonância com as análises aqui propostas, uma de suas definições da política é apresentada nos seguintes termos: complementarmente a uma doutrina transcendental do direito, que fornece regras universais para a ação humana e, deste modo, não se refere a nada de *determinado*, a política deveria cumprir o papel de pensar a “aplicação” daquelas regras a um estado efetivamente dado. (FICHTE, 1971, p. 390-391, tradução nossa) Na mesma direção, num texto de dois anos antes (1798), lemos: “A mediação (*das Vermittelnde*) da aplicação da pura Doutrina do Direito às constituições públicas, existentes e determinadas, chama-se Política”. (FICHTE, 1971, p. 123, tradução nossa)

Como se vê, a política é pensada por Fichte como uma ciência mediadora entre o puro e o empírico e, nesta condição, não pode ser reduzida nem ao ponto de vista transcendental, nem ao ponto de vista histórico. Assim, a leitura de Maquiavel ensina ao intelectual o quanto ele deve se abster de pretender *determinar* o empírico por princípios últimos da razão, de “deduzir” a contingência histórica da razão, de querer “legislar” sobre o espírito humano; por outro lado, nem por isso devemos nos resignar à tarefa de meros “cronistas do espírito humano”, absortos ao casuísmo do tempo. (FICHTE, 1971, p. 77) Desta feita, para empreender a tarefa de “historiadores do espírito humano”, será preciso articular aquelas três dimensões do conhecimento – filosófica, histórico-filosófica e histórica – que as *Preleções* de Iena determinavam como *tarefa* do intelectual.

Tudo indica, pois, que, para Fichte, a política nos impõe o desafio de articular crítica da razão e diagnóstico de nosso presente: frente à contingência dos rumos da história humana, ela não poderá ser “aplicação” de princípios à empiria como uma determinação dos casos por meio de uma espécie de “dedução” (ou derivação) silogística a partir de princípios. Esta “aplicação”, talvez, possa ser melhor explicada, com um vocabulário kantiano – sabidamente herdado por Fichte –, como uma “reflexão”, no sentido preciso segundo o qual a política seria um lugar privilegiado de “juízos reflexionantes”. Sendo

assim, talvez a contribuição mais decisiva de Fichte para a filosofia política, ao lado da defesa da soberania popular e do direito de revolução frente aos abusos de um poder tirânico, esteja no fato de que, como intelectual, o filósofo deve refletir sobre seu presente. Neste sentido, as variações de seus textos políticos não indicariam, antes de “rupturas”, o esforço de cumprir esta “tarefa”, própria ao intelectual, de tentar pensar seu presente e “refletir” sobre os princípios da razão enquanto enfrenta as mudanças empíricas da vida política?

Neste espírito, antes de indicar qualquer “ruptura”, este ensaio sobre Maquiavel talvez mostre o quanto Fichte é coerente com aquilo que determina, desde *as Preleções sobre a destinação do sábio* de 1794, como tarefa do intelectual. Motivado pelas mudanças decisivas decorrentes das invasões napoleônicas, ele reelabora suas análises políticas tentando “refletir” sobre seu presente histórico; e era este, como vimos, exatamente, o “dever” do intelectual indicado a partir daquelas três dimensões do saber envolvidas em sua atividade.

Ora, se este Fichte parece distante do pensador “autoritário do pangermanismo” – como supunha Charles Andler –, é porque, muito provavelmente, sua leitura ainda estava demasiado presa à caricatura oferecida por seus adversários. Assim, por exemplo, Schlegel acusava Fichte de reduzir a filosofia a uma ciência dedutiva presa a regras lógicas;³ e, desta caricatura talhada pelo romantismo nascente, sobreveio a difundida sentença de Hegel, pela qual Fichte ficaria marcado profundamente até nossos dias: seu idealismo “subjetivo” pretendia criar o mundo a partir do eu.⁴

Mas, pelo menos desde X. Léon e, mais ainda, desde o estabelecimento da edição crítica da obra de Fichte – concluída no final do século passado –, talvez tenha chegado o momento de tentar *lê-la* – de acordo com o que ele sempre solicitou a seus adversários

3 Sobre a relação entre Fichte e a primeira filosofia do romantismo alemão, cf. Elizabeth Millán (2016).

4 A literatura sobre a relação entre Fichte e Hegel é muito rica e variada e não poderei analisá-la aqui. Remeto apenas ao trabalho recente de Ives Radrizzani (2016), que discute com competência o quanto esta caricatura é sumariamente desmentida, senão por diversas outras razões, por contradizer frontalmente o “engajamento” que o intelectual deve ter como “tarefa” para Fichte.

– desde ela mesma, e não por seus detratores. Assim, ao contrário do que se poderia suspeitar inicialmente, o nome de Fichte talvez deva ser lembrado quando se pretende pensar filosoficamente o tema da democracia na medida em que, para ele, a tarefa intelectual inclui, *essencialmente*, uma dimensão política, no sentido de que, como tal, sua “vocaçãõ” oscila entre o exercício de crítica da razão e o esforço (“reflexionante”) de diagnosticar a contingência histórica de seu presente político. Ora, a vida política democrática não pressuporia, dentre outras coisas, a possibilidade, garantida a liberdade de imprensa – diria Kant, o uso público da razão –, de *pensar* nosso presente?

Que Fichte nunca tenha sido o “pangermanista” que leituras, impressões ou meros preconceitos lhe atribuíram, não é nenhuma novidade. Como disse na primeira página deste trabalho, X. Léon – cujo comentário monumental, metuculoso e exaustivo – nas priscas eras anteriores às facilidades que o advento dos computadores pessoais proporcionou! –, deve ser elogiado e lembrado ainda hoje – já refutava tais impropérios interpretativos. Muito modestamente, minha contribuição aqui foi a de tentar levar adiante a refutação destes preconceitos no sentido de mostrar que, com Fichte, a democracia ganhou um tñnus dos mais significativos: muito cedo, o “intelectual” Fichte já defendia a liberdade de imprensa com base nos limites “democráticos” que os “direitos humanos” deveriam impor à vida política; tese mantida, segundo minha hipótese, no ensaio sobre Maquiavel.

Nota bene. Aos apressados em denunciar o caráter supostamente datado de sua atitude filosófica, cabe lembrar que só podemos *criticar* e *pensar* um possível ditame ideológico sub-reptícia e “ingenuamente” incorporado na defesa dos “direitos humanos” – tanto “burgueses”, quanto “patriarcais” e “eurocñtricos” –, *porque* temos liberdade de comunicar nossos pensamentos; mais ainda, como historiador da filosofia devo alertar que esta denúncia, no final das contas, é fruto, mesmo que marginalmente, daquele momento histórico-filosófico – seja com Kant, Fichte ou Hegel – no qual especulação e diagnóstico do presente foram vinculados inelutavelmente.

Em suma, no caso de Fichte, esta articulação parece estar fundamentada na *democracia* como valor universal.

Referências

- BEISER, F. Fichte and the French Revolution. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 38-64.
- CALVIÉ, L. Politique de Fichte: “jacobinisme”, nation allemande et Antiquité. *Révolution Française*, 22 nov. 2008. Disponível em: <https://revolution-francaise.net/2008/11/22/272-politique-fichte-jacobinisme-nation-allemande-antiquite>. Acesso em: 22 dez. 2020.
- FERRY, L.; RENAUT, A. Présentation. In: FICHTE, J. G. *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*. Paris: Payot, 1981. p. 9-35.
- FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-holzboog, 1962-2012. 42 v.
- FICHTE, J. G. *Fichtes Werke*. Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971.
- GASPAR, F. Maquiavel: a política e sua aplicação. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e modernidade*, São Paulo, v. 17, p. 129-140, jan./jun. 2011.
- MILLÁN, E. Fichte and the Development of Early German Romantic Philosophy. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 306-325.
- NEUHUSER, F. Fichte and the Relationship between Right and Morality. In: BREAZEALE, D.; ROCKMORE, T. (org.). *Fichte Historical Contexts Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press International, 1994. p. 158-180.
- PHILONENKO, A. Fichte. In: PHILONENKO, A. *Histoire de la Philosophie II*. Paris: Éditions Gallimard, 1973. p. 900-946.

RADRIZZANI, I. “Nation-contrat” ou “Nation-génie”? Diverses figures de la nation chez Fichte. In: GODDARD, J.-C.; ROSALES, Jacinto Rivera de (org.). *Fichte et la politique*. Milão: Polimetrica, 2008. p. 107-123.

RADRIZZANI, I. The Wissenschaftslehre and Historical Engagement. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 222-247.

REINALTER, H. Der Jakobinismusbegriff in der neueren Forschung. In: REINALTER, H. *Die Französische Revolution und Mitteleuropa*. Frankfurt: Verlag, 1988. p. 39-57.

RENAUT, A. Présentation. In: FICHTE, J. G. *Discours à la nation allemande*. Paris: Éditions Imprimerie Nationale, 1992. p. 8-48.

NIETZSCHE, PRECURSOR DA DEMOCRACIA AGONÍSTICA?¹

André Luís Mota Itaparica

NIETZSCHE E A DEMOCRACIA LIBERAL

Ao analisar a história da recepção do pensamento político de Nietzsche, Henning Ottmann (1987) não esconde sua surpresa diante de uma leitura corrente nos Estados Unidos e na Inglaterra, segundo a qual haveria espaço para um compromisso possível entre a filosofia política de Nietzsche e a democracia liberal. Como exemplo, ele cita, entre outros, autores como D. Ansell-Pearson, D. Conway, W. Conolly, L. J. Hatab e D. Owen. (OTTMANN, 1987) De fato, trata-se de um desdobramento a princípio inusitado, pois, à exceção de um curto período, em sua fase intermediária, em que Nietzsche via a instrumentalização do caráter atomístico do indivíduo moderno como uma possibilidade de autocultivo, no restante de sua obra ele expressa um desprezo resolutivo pela democracia liberal, para ele uma forma decadente do estado, compartilhando, com Tocqueville e

1 Este texto retoma e amplia os temas de Itaparica (2004) e Itaparica (2018), artigos publicados anteriormente em revistas. Agradeço a Adriano Correia Silva e a José Crisóstomo de Souza pelos comentários ao texto.

Stuart Mill, os receios diante da possibilidade da “tirania da maioria” e da “mediocrização” da sociedade. (OTTMANN, 1987)

Para Nietzsche, mais que um conceito puramente político, o ideal democrático liberal se insere no contexto de sua crítica da moral cristã e da modernidade. Na narrativa histórica construída por Nietzsche, a religião cristã surge no crepúsculo do mundo antigo, quando os valores dos subjugados e escravizados passaram a ser adotados pelos nobres, processo que tem como marco a conversão de Constantino. Com a ascensão do cristianismo, os valores dos escravizados, como a compaixão, o auxílio mútuo e a humildade passam a se sobrepor aos valores antigos, baseados na hierarquia e na excelência. A ideia inédita e seminal do cristianismo, contudo, foi a de que todos são iguais perante Deus. Esse processo histórico, iniciado pelo cristianismo e prefigurado no socratismo, culmina na Revolução Francesa, que é vista como herdeira do ideal escravo, ao abolir o Antigo Regime e os resquícios de uma sociedade aristocrática, estabelecendo os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Isso significa que a democracia moderna, ao se basear na liberdade civil e política dos indivíduos, preconizando, no âmbito político, a soberania popular, apenas reproduz um tipo de pensamento de uma maioria medíocre. Os ideais políticos modernos são a atualização de uma moral dos fracos, na qual predominam os valores que promovem a subsistência daqueles que são oprimidos. Com essa moral, eles se vingaram dos seus senhores, atribuindo-lhes maldade e vilania. Incapazes de revidar, criaram a ideia da liberdade da vontade, segundo a qual os “maus” (os nobres) os oprimem por escolha, enquanto eles, os escravos, os “bons”, justificam sua apatia como se fosse também uma escolha. Essa moral acabou incutindo culpa nos próprios nobres, iniciando, assim, um processo de decadência cultural que chega a seu apogeu na modernidade, com a defesa dos direitos iguais e a tentativa de abolir toda hierarquia, considerada essencialmente injusta. Para Nietzsche, mais que um problema meramente político, a democracia liberal consome um processo de nivelamento e aviltamento do próprio homem: “consideramos o movimento democrático não apenas uma decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor”.

(NIETZSCHE, 1992, p. 103) A resposta de Nietzsche para esse estado de coisas é a adoção de uma espécie de platonismo político: é preciso aguardar o surgimento de novos filósofos, filósofos legisladores, que “transvalorem” os valores cristãos e conduzam o homem do futuro para o caminho da grandeza. Afinal, para Nietzsche, toda elevação do tipo homem foi fruto de uma sociedade aristocrática, e o que ele espera é o cultivo de uma nova casta que venha a governar a Europa.

Nessa imbricação entre política e crítica da moral, encontramos um traço marcante da filosofia prática de Nietzsche: a defesa de um perfeccionismo. O ideal ético de Nietzsche consiste na defesa do cultivo da excelência e do florescimento do homem, mas não de potencialmente todos os homens, a partir de seus talentos e oportunidades, como no ideário liberal, e sim apenas daqueles indivíduos raros que emergem de uma maioria medíocre. Por um lado, enquanto ideal de cultura abstrato, o caráter elitista e excludente do perfeccionismo moral de Nietzsche parecer ser apenas um elemento datado dos resquícios do culto romântico ao gênio que permaneceram em sua obra. Por outro lado, se entendido como um perfeccionismo político, suas raízes platônicas e autoritárias se tornam visíveis – como na referência a Platão no final do texto “O Estado Grego” (NIETZSCHE, 1996a) –, o que pareceria elidir qualquer aproximação possível da filosofia de Nietzsche do pensamento democrático. (CONWAY, 1997) Isso não impediu, como vimos, que vários autores tenham recorrido a Nietzsche para a elaboração do conceito de uma democracia agonística, pensada como uma possibilidade de superação dos limites da democracia deliberativa, incorporando assim temas até então ignorados pelas teorias políticas tradicionais. A noção de *agon*, termo grego que significa competição, disputa, combate, luta, é o ponto central dessa linha de apropriação do pensamento nietzschiano.

DEMOCRACIA AGONÍSTICA: ORIGEM E APROPRIAÇÃO NIETZSCHIANA

Desde o início de sua obra, Nietzsche admira o aspecto agonístico da cultura grega, como se pode ver com maior clareza no pequeno

ensaio de juventude “A disputa de Homero”. Nesse texto, o *agon* é visto como fundamento do estado e da cultura gregos, a expressão de uma forma de vida enraizada nas práticas sociais e culturais. Como característica básica do mundo grego, a disputa – a boa Eris – nunca poderia se encerrar. A hegemonia absoluta entre contendores era inadmissível, já que a finalidade da disputa não era o aniquilamento do adversário, mas esse exercício salutar do embate:

E não só Aristóteles, mas a Antiguidade grega em geral pensa diferente de nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Eris como má, a saber, aquela que leva o homem à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como rancor, ciúme, inveja, estimula os homens à ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa. (NIETZSCHE, 1996a, p. 28)

Esse agonismo será constante na obra de Nietzsche e ganha uma dimensão ontológica em suas obras a partir de *Assim falou Zaratustra*, quando aparece pela primeira vez, na obra publicada, o conceito de vontade de poder.

A vontade de poder, conceito central da última filosofia de Nietzsche, caracteriza-se por um antagonismo incessante entre forças. Considerada como uma multiplicidade de forças que se embatem no plano inorgânico e orgânico, e tendo como único fim o próprio aumento de poder, a vontade de poder se expressa como uma busca de resistência e de superação, na formação de aglomerados momentâneos de forças que se constituem nesses processos beligerantes. Assim, podemos falar da vontade de poder se exercendo através de forças, seja no interior de uma célula, de um organismo ou de uma sociedade. Por seu caráter agonístico, muitos comentadores consideraram que a vontade de poder também poderia ser considerada como o modelo de uma política de caráter radicalmente democrático. Ao invés de um modelo deliberativo marcado pelo diálogo idealizado e pela busca de consenso, encontraríamos a disputa e o dissenso como marcas fundamentais das relações políticas, como expressão da natureza beligerante da vontade de poder, e não de

uma competição deliberadamente escolhida pelos agentes políticos. Ao invés de um modelo centrado no estado, teríamos a proliferação de antagonismos como o motor da política, com a multiplicação de sujeitos políticos e o embate entre ideias e ideais como a marca decisiva de uma forma democrática de fazer política, na qual os adversários se respeitam e reconhecem a necessidade da existência do outro para sua própria manutenção e conquista de direitos. Embora a ideia de uma democracia agonística em Nietzsche tenha sua origem na leitura pós-estruturalista do filósofo, encontramos essa tese formulada de forma sistemática na obra de Chantal Mouffe, com sua proposta de um pluralismo agonístico.

Mouffe (1999) critica a tentativa de reformulação da democracia liberal através da ideia de democracia deliberativa apresentada por Habermas. Segundo Mouffe, ao defender a concepção de uma democracia fundada numa normatividade discursiva orientada para o consenso, Habermas apenas substituiu uma ideia de democracia baseada num modelo econômico por uma baseada num modelo moral. Com isso, Habermas deixou de lado a própria característica do fenômeno político (*the political*), que é justamente a dimensão antagonista que permeia as relações sociais, para as quais a política (*politics*) fornece as práticas, discursos e instituições para que o exercício do poder que caracteriza o fenômeno político possa ser estabilizado e organizado. Para Mouffe, o modelo habermasiano, por seu formalismo, não compreende a dinâmica das práticas discursivas reais. Como expressões de formas de vida, essas práticas se exercem na política no âmbito retórico da persuasão, e não no âmbito ideal da argumentação racional neutra. Assim, os obstáculos para realização desse diálogo racional não seriam meramente empíricos, mas ontológicos: o que Habermas vê como impedimentos para a realização do diálogo, são simplesmente o que constitui toda forma de comunicação real. Baseada no conflito, nessa ideia de democracia radical, as relações de poder constituem a própria natureza da política e forjam as identidades dos atores políticos. Antes de querer limitar o exercício do poder pelo consenso, sua proposta é a criação de um ambiente político em que o poder se legitime por meios democráticos: “Reconhecer

a existência das relações de poder e a necessidade de transformá-las, ao tempo que renunciamos à ilusão de que podemos nos libertar completamente do poder é o que é específico ao projeto de democracia radical e pluralista que advogamos”. (MOUFFE, 1999, p. 753) Nesse projeto, o antagonismo (a má Eris de Hesíodo) inerente ao fenômeno político deve se tornar agonismo (a boa Eris) no âmbito da política, ou seja, o adversário não deve ser considerado um inimigo a ser eliminado, mas um adversário a quem se deve respeito, por compartilhar dos mesmos princípios democráticos. Enfim, diferentemente da democracia deliberativa, que pretende atenuar o conflito por meio do consenso, a democracia radical vê o conflito como fator elementar da democracia, e o dissenso como forma de diálogo possível para manter viva a sua dinâmica agonística.

Na apropriação democrática do pensamento político de Nietzsche, encontramos todos esses elementos presentes na obra de Mouffe (1999): o agonismo, a concepção positiva de poder e a defesa do dissenso como forma do diálogo democrático. Mesmo não se filiando a Mouffe, um autor exemplar na defesa da democracia agonística através da leitura da filosofia de Nietzsche é Lawrence Hatab (2015). Em sua obra, o autor reconhece que, em “A disputa de Homero”, Nietzsche (1996b) não faz uma associação direta do agon com a política e muito menos com a democracia grega. Hatab reconhece também as críticas de Nietzsche à democracia, tal como as descrevemos anteriormente, assim como o aristocratismo delas decorrente. Mas, mesmo assim, Hatab (2015, p. 234) considera que a ideia da vontade de poder é compatível com a prática democrática, através de uma apropriação criativa das características desse conceito:

Também parece evidente que a sua própria visão política [de Nietzsche] sustenta um caráter elitista, e que ele tomaria a política democrática por uma consequência da moralidade escrava. Mas [...] eu procurei identificar elementos da política democrática que podem pôr em risco a abordagem de Nietzsche, sobretudo pela consideração de aspectos agonísticos da prática política democrática.

Em suma, Hatab afirma que Nietzsche não era de fato um democrata, mas que suas concepções *poderiam ou deveriam* tê-lo tornado um defensor da democracia. Para ele, embora Nietzsche não possua uma teoria política democrática ou que sirva de modelo para tal, a crítica genealógica e a teoria da vontade de poder teria o papel de apontar problemas a serem superados na democracia e na teoria política tradicional:

Em comparação, uma ênfase nietzschiana no poder e no agonismo oferece vantagens significativas para a filosofia política, na medida em que podemos nos livrar do projeto moderno de ‘justificar’ a força das instituições sociais por meio de uma estipulada liberdade das restrições do estado de natureza. (HATAB, 2014, p. 118)

Para além de sua *mise-en-scène* aristocrática, que tem muito de provocação e polêmica, a crítica de Nietzsche tem algo a esclarecer sobre os motivos pelos quais o ideal democrático não alcançam sua plena realização, ou seja, a efetiva igualdade entre homens e nações.

Mas, como já dissemos, para entender a crítica de Nietzsche à democracia é necessário compreender que ela se insere em sua crítica à moral, já que ela consiste no desvelamento dos interesses particulares e do dogmatismo que motivam o discurso da universalidade, assim como na explicitação do processo de ocultação e repressão das diferenças que se esconde no discurso sobre a igualdade. Nietzsche considera o dogmatismo um problema central da moral cristã. Em sua pretensão ao absoluto, a moral cristã considera suas crenças e valores a verdade revelada, e por isso não hesita em submeter todos a ela, ignorando qualquer tipo de particularidade; mais que isso, se outorga o direito de discriminar o que lhe é dissonante, diferente, alternativo:

Hoje, [...] quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a ‘igualdade de direitos’ pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo o que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever

superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar”. (NIETZSCHE, 1992, p. 119-120)

O ideal de igualdade pode, assim, resvalar em uma tirania sobre a alteridade, em uma uniformização do homem realizada por um modelo de felicidade e bem-estar muito estreito e determinado. Para Nietzsche, ao ocultar seus interesses próprios, os defensores do ideal democrático nada mais fazem senão forjar conceitos que escondem as hierarquias e diferenças por meio do discurso dos direitos iguais e da universalização da liberdade e do bem-estar. Os defensores do movimento democrático não desconhecem – mas fingem desconhecer – as diferenças que existem entre os homens e o caráter imperioso e tirânico que a moral da igualdade e da compaixão precisa possuir para poder se estabelecer. Assim, o que, no movimento democrático, mais repugna a Nietzsche, que via na honestidade intelectual a última virtude dos espíritos livres, é sua hipocrisia, pois, em nome da democracia, o governante exerce o domínio como se fosse em nome de todos; ele impõe sua vontade como se obedecesse à vontade de todos. Cultivado em uma moral de escravos, o governante democrático se envergonha da sua posição de poder, de mandante ele se torna mandatário, seguindo uma estratégia arguta de ocultar seus interesses em nome de um interesse comum:

Se imaginamos esse instinto [gregário] levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar: isto é, acreditar que também eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. (NIETZSCHE, 1992, p. 97)

Não se trata aqui, contudo, de uma crítica moralista à hipocrisia, mas do desvelamento do que há de hipocrisia ou mesmo de autoengano no discurso que ignora as diferenças entre os homens e projeta um ideal de liberdade nunca alcançável, por estar baseado numa antropologia idealista e otimista, que ressalta o altruísmo em detrimento do egoísmo, mesmo quando há fortes razões que

indicam que o comportamento altruísta é uma forma sublimada de egoísmo. (NIETZSCHE, 2000)

Hatab considera essa crítica à igualdade idealizada – em contraste com a efetiva desigualdade social e política existentes nas sociedades democráticas atuais – como um instrumento de aprimoramento da própria democracia. Se, no discurso da universalidade e da igualdade se esconderam tradicionalmente particularismos – o homem branco europeu de classe média tomado como modelo de homem em geral –, se, no igualitarismo pode estar oculto um ressentimento diante da excelência alheia, como concede Hatab, o elitismo de Nietzsche poderia servir de modelo para uma democracia meritocrática. Isso se daria pelo reconhecimento da alteridade, antes do estabelecimento de uma universalidade baseada na própria auto-identificação e exclusão do outro. O reconhecimento do outro desencadearia um processo de inclusão de todos os cidadãos no jogo político. As diferenças de mérito não seriam negadas, contanto que elas fossem resultado de uma inicial igualdade de oportunidades. Com isso se abriria um espaço, democraticamente constituído, para a excelência e para seu reconhecimento e valorização.

A leitura de Hatab possui inúmeros méritos. Ela não ignora as resistências oferecidas pelo próprio pensamento de Nietzsche a uma apropriação democrática dele, mas tenta inverter o jogo, procurando provar que as críticas de Nietzsche à democracia são indispensáveis para seu próprio aprimoramento, através de uma democracia de caráter agonístico. O que não convence, no entanto, autores como Henning Ottmann, que aponta, como um traço comum à apropriação democrática de Nietzsche, um dualismo entre a esfera política e a esfera moral do pensamento. Ao separar essas esferas, os defensores da democracia agonística se focariam no aspecto moral da crítica nietzschiana à democracia, separando-a do efetivo pensamento político de Nietzsche, que, no entanto, forma um conjunto com sua crítica à moral. Ou seja, para Ottmann, não poderíamos isolar em Nietzsche o aspecto moral do político, e seu pensamento político, decididamente aristocrático e antidemocrático, seria inseparável da crítica à moral.

Seguindo na mesma direção, de contextualizar o pensamento político de Nietzsche no conjunto de sua filosofia, Herman Siemens (2013) também faz críticas a essas leituras anglo-saxônicas, embora procure extrair consequências políticas mais emancipatórias da filosofia de Nietzsche. Sua tentativa é mostrar que algumas teses de Nietzsche podem ser incorporadas numa prática política pluralista. Mas para ele isso tem de ser feito observando uma leitura fiel e contextualizada da obra de Nietzsche. Na sua opinião, as leituras anglo-saxônicas se apoiam numa concepção muito idealizada do *agon*, tal como aparece em “A disputa de Homero”, sem atentar para a dinâmica de uma interação agonística real. Para Siemens, as leituras democráticas da obra de Nietzsche, inclusive a de Hatab, pecam por considerar que a relação entre adversários em disputa se dá por meio de um “respeito agonístico” pelo outro. Ele considera que a noção de respeito não significa para Nietzsche nenhuma espécie de sentimento fundamental nas relações agonísticas. Para Nietzsche, o que move o antagonismo são os sentimentos menos “nobres” de inveja, ciúmes, ambição e ódio. Em suma, Siemens defende uma possível apropriação de Nietzsche em práticas democráticas pluralistas, contanto que tenham uma base realista e fiel ao pensamento de Nietzsche. Em relação a Hatab, Siemens (2013) aponta, com razão, três fragilidades: 1. Hatab teria uma concepção muito psicologizada da vontade de poder, como uma forma de consciência subjetiva: “Mas eu não sou uma vontade de poder e os outros não são outras vontades de poder. Todos nós somos derivados, unidades provisórias resultantes de organizações de vontades de poder infinitamente complexas, preconscientes, não-subjetivas” (SIEMENS, 2013, p. 88); 2. Hatab ignora o fato de que a vontade de poder não possui uma espécie de autocontrole (*restraint*) agonal; ela se expressa por meio da exploração, destruição, incorporação e instrumentalização de outras vontades de poder; se se chega a um equilíbrio entre as forças em conflito, ele ocorre por essa própria dinâmica beligerante, e não por uma forma de autorrestrrição; 3. Hatab assume, no âmbito do agonismo entre os indivíduos, uma dialética do reconhecimento do outro inteiramente ausente na dinâmica da vontade de poder:

A dialética hegeliana pode permitir o reconhecimento do outro em seu conteúdo particular, mas não é claro se a lógica da exploração em relações de poder implica mais do que uma estimativa instrumental de um complexo de poder da resistência oferecida pelo outro como meio de sua própria expansão. (SIEMENS, 2013, p. 88)

Em que estaria então baseado o real agonismo de Nietzsche que poderia contribuir para uma melhor compreensão de uma sociedade pluralista? Para Siemens, estaria numa espécie de fenomenologia realista do ódio agonial. Nesse sentido, a resistência do outro em ser assimilado provoca o ódio, e este impulsiona à superação do outro. Assim, tanto o ódio quanto o antagonismo aumentam quanto mais equilibrada for a relação de forças entre os oponentes. Se um oponente fraco provoca o sentimento de desprezo, um oponente forte não provoca o respeito, mas orgulho próprio de superar um adversário poderoso. É assim que, para Nietzsche, podemos “amar” um adversário se entendermos o amor como “o sentimento de posse ou por aquilo que queremos nos apropriar” (NIETZSCHE, 1988, p. 492), tal como Nietzsche afirma num fragmento póstumo lembrado por Siemens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que podemos concluir disso tudo? Alguns elementos podem ser levantados aqui, não apenas como exercício de comparação das leituras democráticas de Nietzsche, mas como indícios do papel da filosofia política de Nietzsche na compreensão e no aprimoramento da democracia. Antes de tudo, temos de lembrar que Ottmann tem razão em notar como, compreendida contextualmente, a teoria do poder de Nietzsche nunca levaria a concepções democráticas. A leitura democrática de Nietzsche suaviza aspectos de sua filosofia, afastando de suas análises as afirmações propriamente políticas de Nietzsche. A leitura de Siemens é mais sofisticada, por ser bem fundamentada textualmente e realista descritivamente, mas de certa forma reduz a questão política a uma fenomenologia dos afetos,

o que, para utilizar a nomenclatura de Mouffe, fornece elementos descritivos do fenômeno político, mas não aponta de que forma o ódio agonístico pode ser institucionalizado no âmbito da política.

Em termos estritamente filológicos, os textos de Nietzsche não teriam como contribuir para o aprimoramento da democracia, mas, em termos filosóficos, o uso instrumental de sua genealogia da moral e sua ontologia do poder é frutífero para a compreensão de uma dinâmica pluralista dos antagonismos, tal como ela é praticada nas sociedades democráticas contemporâneas. Em termos normativos, a psicologia do desmascaramento dos motivos ocultos implicados no discurso democrático moderno – e a evidente discrepância entre esse discurso igualitário e a prática política real nas sociedades liberais – pode nos ensinar a não cair na tentação de uma excessiva moralização da política. Embora Ottmann tenha razão em afirmar que não se pode separar, sistematicamente, na filosofia de Nietzsche, o perfeccionismo político de seu perfeccionismo moral, no âmbito de sua filosofia política, Nietzsche compartilha com Maquiavel um imoralismo (DOMBOWSKY, 2004) que pode ser adotado numa crítica à moralização da política. Esse aspecto crítico pode ser usado instrumentalmente tanto para a compreensão da crise das democracias liberais que presenciamos atualmente quanto para a superação dessa crise. Uma psicologia moral mais realista, uma antropologia filosófica menos ingênua e uma teoria agonista do poder poderiam contribuir para evitar a aplicação excessiva de juízos morais sobre práticas e decisões políticas numa esfera pública marcada por uma multiplicidade de forças e interesses políticos e por disputas e conflitos intensos, como ocorre nas democracias liberais contemporâneas.

Referências

CONWAY, D. *Nietzsche and the Political*. Nova York: Routledge, 1997.

DOMBOWSKY, D. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Londres: Palgrave Macmillan, 2004.

HATAB, L. Nietzsche's Will to Power and Politics. In: STOCKER, B.; KNOLL, M. (org.). *Nietzsche as Political Philosopher*. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 2014. p. 113-134.

HATAB, L. A vontade de potência e a política democrática. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 219-252, 2015.

ITAPARICA, A. A crítica nietzschiana à democracia. *Ethica*, Florianópolis, v. 11, n.1, p. 187-198, 2004.

ITAPARICA, A. Da crítica da democracia liberal à defesa da democracia agonística. *Revista Cult*, São Paulo, v. 236, p. 34-37, 2019.

MOUFFE, C. Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? *Social Research*, Nova York, v. 66, n. 3, p. 745-758, 1999.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlim; Munique: Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. O Estado Grego. In: NIETZSCHE, F. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução Pedro Sússekind. São Paulo: Sette Letras, 1996a.

NIETZSCHE, F. A disputa de Homero. In: NIETZSCHE, F. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução Pedro Sússekind. São Paulo: Sette Letras, 1996b.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1987.

SIEMENS, H. Reassessing Radical Democratic Theory in the light of Nietzsche's Ontology of Conflict. In: ANSELL-PEARSON, K. (org.). *Nietzsche and Political Thought*. Londres; Nova York: Bloomsbury Academic, 2013.

CONTRADIÇÕES ENTRE CAPITAL E DEMOCRACIA

reflexões a partir de Marx

Vinícius dos Santos

Há alguns anos, tem sido lugar comum na literatura consagrada ao tema, bem como nas mídias tradicionais, a tese de que a democracia está em crise. Os movimentos de massa que atravessaram e chacoalharam o planeta nesta década, de um lado, e o recente recrudescimento de governos avessos a preceitos elementares do liberalismo político, de outro, seriam sua prova cabal. Quais seriam as causas desse fenômeno?

A princípio, pode-se acreditar que se trata essencialmente de uma questão política, uma deficiência imanente à própria expansão da lógica inclusiva democrática. Por exemplo, uma das mais importantes tentativas de enfrentar esse problema, aquela efetuada por Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018) em *Como as democracias morrem* sintetiza o espírito dessa visão, ao enfocá-las majoritariamente por uma perspectiva político-institucional interna aos regimes vigentes.

Segundo os autores, o eixo da crise democrática ocidental, particularmente nos EUA – o foco do livro, ao fim e ao cabo –, giraria em torno da dinâmica política interna desses países, ao modo como suas leis e instituições, seus partidos e agentes públicos são capazes

de processar as referidas tensões próprias à essência da democracia e de sua disseminação. Sobretudo, o recente fenômeno global de “morte” da democracia teria de ser localizado nas tentações autoritárias de líderes “que subvertem o processo [democrático-liberal] que os conduziu ao poder” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 18) em nome de um populismo demagogo cujo intuito último, evidentemente, seria o de se manter nele.

Particularmente a respeito da situação dos EUA, assinalam:

Duas normas básicas preservaram os freios e contrapesos dos Estados Unidos, a ponto de as tomarmos como naturais: a tolerância mútua, ou o entendimento de que partes concorrentes se aceitem umas às outras como rivais legítimas, e a contenção, ou a ideia de que os políticos devem ser comedidos ao fazerem uso de suas prerrogativas institucionais. Essas duas normas sustentaram a democracia dos Estados Unidos durante a maior parte do século XX. (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 20)

Em resumo, a tese defendida por Levitsky e Ziblatt é a de que a causa central da derrocada política dos EUA se encontraria nos dilemas do peculiar bipartidarismo estadunidense, cujas desventuras diante da complexificação social e de suas novas agendas, teriam enfraquecido as amarras constitucionais e a cultura democrática daquele país em favor do acirramento da oposição entre republicanos e democratas. O desdobramento dessa anomalia foi o florescimento de posições extremistas, como as de Trump.

Tratar-se-ia, portanto, de identificar e corrigir as falhas político-institucionais que permitem atacar de morte a democracia “por dentro”. Quer dizer, a própria lógica universalista da democracia poderia, diante de eventuais ineficiências práticas na resolução de problemas, e/ou em face das exigências de grupos excluídos ou sub-representados de também participarem do poder, torná-la descartável ou mesmo “odiosa” (RANCIÈRE, 2015) para parcelas significativas da população.

Mas, será que essa linha de raciocínio é suficiente? Quer dizer, é casual que se fortaleça, nessa quadra histórica de suposto triunfo

definitivo do capitalismo, do livre-mercado e do liberalismo, semelhante ambiente de “ódio à democracia”, e de proliferação global de um pensamento retrógrado, obtuso e frequentemente indisposto ao diálogo? Ou seja, seria fortuito assistirmos, nessa conjuntura aparentemente favorável à democracia liberal, a ameaça de seu colapso, de um *colapso da própria política* – ao menos, daquela política que se orienta pela “arte de viver junto e [pela] busca do bem comum” (RANCIÈRE, 2015, p. 35), tal como o Ocidente a definiu desde a Antiguidade grega?

A nosso ver, responder a esse questionamento passa primeiramente por examinar mais a fundo o contexto no qual o mesmo se coloca. Isso porque entendemos que a derrocada democrática contemporânea não deve ser encarada apenas pelo prisma da política em sentido restrito (institucional-legal), mas deve ser percebida enquanto *faceta particular da crise do capitalismo neoliberal*, ou seja, dos modos de vida e valores que ele incita. Numa palavra, apreendê-la como manifestação da *crise civilizatória* que atravessamos. E, para isso, a crítica de Marx à modernidade torna-se uma parada obrigatória, porquanto antecipa alguns pontos de apoio imprescindíveis, embora não derradeiros, para compreender o problema em tela. É o que se trata de mostrar a seguir.

1

Inicialmente, vale lembrar que Marx, desde seus escritos de juventude, chamava a atenção para o fato de que a consolidação da ordem capitalista, fundada na liberdade individual e na sociabilidade mercantil, seria *materialmente incompatível* com a perspectiva de um poder popular soberano, tal como inspirado pelo contrato rousseauiano, por exemplo, tanto quanto com o ideal iluminista de autonomia universal – a noção de sujeito em sentido forte, ou seja, um indivíduo capaz de “apropriar-se” (JAEGGI, 2014) de sua vida. Ambos, no entanto, surgem ao mesmo tempo como elementos imprescindíveis para a efetivação de qualquer horizonte sociopolítico democrático que, no entanto, a modernidade recente também abraçou como valor basilar.

Por sua vez, para compreender melhor os contornos dessa incompatibilidade, ou dessa contradição, é preciso ter em mente duas premissas marxianas: 1. primeiro, que ao falar de “capitalismo”, não estamos falando apenas de uma determinada forma de fabricar e trocar bens econômicos. Trata-se de um modo de produção da vida, em sentido amplo. Com efeito, para Marx, a reprodução capitalista não é de ordem apenas material, em sentido mais estrito, mas é uma *reprodução ampliada*, isto é, que a lógica do capital subsume a totalidade das dimensões sociais (política, direito, arte, ciência etc.), contaminando sua eventual autonomia, e capturando-os sob um mesmo princípio comum, qual seja, o de sua expansão *ad infinitum*. (MARX, 2011, p. 210, 490) Daí, aliás, a adoção necessária da *dialética*, do “ponto de vista da totalidade”, como método de investigação de qualquer fenômeno da sociedade burguesa. Em segundo lugar, 2. que o modo de produção capitalista, ao mesmo tempo em que cria objetivamente um cenário de dependência objetiva de todos os indivíduos entre si através do produto de seus trabalhos, promove um alheamento subjetivo de cada um em relação a todos os outros, um estranhamento (*Entfremdung*) do caráter social ou “genérico” da existência humana. (MARX, 2004) Esse estranhamento, para o que mais interessa aqui, mutila a formação das subjetividades, tensiona permanentemente a coesão social (inclusive, intra-classes sociais) e refreia, por exemplo, as possibilidades de construção de ações políticas coletivas, sobretudo quando se movimentam no sentido contrário daquela expansão.

A despeito dos diagnósticos de superação do marxismo, pode-se observar que as últimas décadas assistiram ao acirramento daquela contradição. Quer dizer, uma das mais alarmantes consequências do processo de reestruturação produtiva e dos parâmetros de acumulação ocorrido a partir dos anos 1970, que globalizou definitivamente a economia de mercado – processo aqui conceituado sob a rubrica de *neoliberalismo* – foi o estreitamento sem precedentes do horizonte da política, com seu decreto do “fim das utopias”, o “fim da História” etc. A imposição dogmática de um consenso em torno da onipotência e da racionalidade exclusiva dos ditames mercadológicos, que moldam agora o sentido mesmo de nossas vidas, não

é outra coisa senão a universalização daquilo que Pierre Dardot e Christian Laval (2009) classificariam como a “nova racionalidade neoliberal”, ou seja, a adoção da régua mercantil como medida de todos os domínios da vida social e individual.

A nosso ver, esse agenciamento reiterou, *in extremis*, a intuição marxiana acerca da incompatibilidade entre capital e um *modo de vida democrático*. De um lado, capturou de modo definitivo o político na teia econômica, o interesse público no âmbito do interesse privado. Mais do que nunca, materializou a ideia – a princípio, aparentemente mais panfletária do que fruto de uma análise acurada – de que o Estado seria “um comitê que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”. (MARX; ENGELS, 2001, p. 27)

De outro, incitou uma profunda decomposição de todo tecido social, dos parâmetros de mediação social preparados pela modernidade, em um gesto que não se destaca da irracionalidade advinda da lógica reificada capitalista, e faz recrudescer o fundamentalismo religioso como último “suspiro da criatura oprimida” diante de modos de vida que dificultam a criação de qualquer sentido existencial autônomo.

Como isso se opera?

2

Ainda consoante à perspectiva marxiana, o Estado burguês surge historicamente como polo unificador da dispersão própria à dinâmica da *bürgerliche Gesellschaft*, vinculando definitivamente sua *raison d'être* à sustentação de uma formação social que se reproduz pela reiteração de sua cisão imanente – a saber, a estratificação objetiva entre capitalistas e as classes que vivem do trabalho, ou entre proprietários e não proprietários dos meios de produção. Esta cisão de classes, aliás, aponta para o núcleo da crítica de Marx ao modo de produção capitalista, isto é, a ideia de *estranhamento* ou *alienação* (*Entfremdung*). Fruto da apropriação privada dos produtos do trabalho social, que se convertem em mercadorias para serem trocadas no mercado, o estranhamento representa a degradação do trabalho humano, de atividade criadora a meio de vida. Esse desvirtuamento

do trabalho resulta na *perda* (*Verlust*) do mundo objetivo (material e espiritual), mundo que o ser humano cria e recria por sua *práxis* laboral, mas no qual, dele estruturalmente apartado, não se reconhece; por conseguinte, nele não se confirma de modo objetivo enquanto sujeito de sua própria vida.

Sempre segundo o autor, a reiteração da cisão social, da separação dos trabalhadores em relação aos meios de produção e reprodução de suas vidas, é, ainda que mascarada sob o véu da universalidade racional e isonomia do direito moderno, fonte de outro antagonismo insuperável: de um lado, a tendência centralizadora da reprodução do capital, que, enquanto *força social*, tudo captura a fim de eliminar quaisquer barreiras para sua perpetuação (MARX, 2011); de outro, a aspiração, que preside a trajetória cultural do Ocidente moderno, de construção de um domínio racional mediador do reconhecimento e efetivação da liberdade humana, isto é, a política, esta, finalmente, consagrada em sua plenitude como sinônimo, ainda que não explícito, de democracia.

Contudo, Marx é igualmente categórico ao mostrar, ao longo de sua produção teórica, que este caráter estruturalmente alinhado do Estado moderno e da ação política hegemônica com a ordem burguesa não se encontraria imune a mediações que pudessem tensionar sua vocação primitiva. Assim, no mesmo gesto de crítica, aponta que aquele caráter estruturante não igualaria todas as formas pelas quais o Estado moderno se apresenta: de fato, Marx admite, desde a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que uma república democrática constitui um ambiente de ação política muito mais favorável às demandas do proletariado do que a monarquia, por exemplo.¹

1 Essa concepção, aliás, estará na base de sua análise sobre outros momentos históricos que pode presenciar, como o golpe do 18 Brumário na França, a Comuna de Paris, ou a luta dos operários ingleses pela redução da jornada de trabalho, descrita no capítulo VIII de *O capital*, para citar apenas alguns. Do mesmo modo, importa ainda lembrar, em um de seus textos derradeiros, Engels defenderá a ocupação da democracia parlamentar alemã como a via mais legítima para a adoção de medidas visando à construção do socialismo.

Destarte, o que a análise dialética de Marx revela é a *tendência* geral do capitalismo de promover uma cisão crescente dos indivíduos em relação a seu meio e às suas relações sociais, que se reflete também no alheamento acerca das relações de poder e dos processos decisórios sobre suas vidas, preferencialmente manifestadas por intermédio da política. Numa palavra, o capital é uma força social fundamentalmente *anti-democrática*.

Dito de outro modo, a alienação em relação à política encontra-se, para Marx, vinculada ao estranhamento do próprio processo de reprodução da vida material sobre a qual a política moderna se ancora, e a partir do qual as subjetividades se moldam. Daí a disposição do modo de produção vigente – que, para Marx, não passaria sem confronto, isto é, que encontraria resistência na forma da “luta de classes” enquanto produto daquela conformação subjetiva – de restringir, tanto quanto possível, o horizonte da política, quer dizer, a efetiva participação universal no poder que o imaginário democrático mobiliza.

Por isso, embora a democracia seja o “*enigma* resolvido de todas as constituições” (MARX, 2005, p. 50), o formato liberal que ele assume hegemonicamente na modernidade se restringiria à *aparência necessária* de isonomia – sem a qual o contrato de trabalho, enquanto protótipo de toda relação social burguesa, não poderia se concretizar –, mas dispensaria, no mesmo gesto, a substancialização da liberdade que noções como a de autonomia e soberania popular carregam.²

3

Segundo a hipótese aqui defendida, o neoliberalismo representa o sacramento definitivo da contradição entre capital e política (democracia) que Marx anunciara. Se é assim, caberia indagar qual papel concedido à política e a seu *locus* moderno fundamental,

2 Eis o cerne da crítica marxiana à filosofia política de Hegel, que assumindo para si o ponto de vista unilateral da economia política, toma a *aparência* de universalidade e racionalidade como *essência* do Estado moderno.

o Estado, dentro da perspectiva neoliberal. Uma resposta preliminar pode ser encontrada em um de seus mais importantes ideólogos, Hayek, que aqui servirá como ilustração das linhas de força do pensamento neoliberal.

De acordo com este economista, a ordem capitalista, desde o que seria seu núcleo valorativo, a saber, a garantia da liberdade individual, teria se imposto historicamente como o mecanismo mais eficiente na promoção de “regras de conduta” adequadas à preservação e ao desenvolvimento social. (HAYEK, 1982) Isso significa dizer que mercado seria uma ordem *espontaneamente* resultante da livre ação dos seres humanos. Ou seja, o capitalismo representaria uma ordem social e cujo funcionamento depende do engajamento dos indivíduos, mas cujo efeito não seria passível de uma concepção ou projeto (*design*) prévios, isto é, pensados para atender algum propósito particular. Por isso, por não ser uma organização artificialmente construída, não conviria a ele qualquer ação ou intervenção que pudesse desvirtuar o funcionamento “natural” de seus princípios – algo como um “planejamento econômico” de qualquer sorte, por exemplo. A lógica mercantil funcionaria como uma espécie de princípio “meta-legal” da sociedade, definidor de uma esfera de direitos (individuais, privados) inegociável, e cuja legitimidade transcenderia a vontade do legislador. Sempre segundo Hayek, é a partir dessa esfera historicamente triunfante que as leis positivas – aquelas que são resultantes do poder legislativo – deveriam ser decodificadas e por ela limitadas.

Entretanto, algumas precisões devem ser feitas. Primeiro, que a liberdade de que trata o pensamento neoliberal tem um sentido bastante específico. Longe daquela “liberdade dos antigos”, como conceituou Benjamin Constant, que era a liberdade para o engajamento na vida pública, por exemplo, e mais distante ainda da liberdade substancial (formal e material) que Marx visualizava na supressão positiva (*Aufhebung*) do estranhamento, – o comunismo, isto é, a “associação de homens livres”, ou a “verdadeira democracia” –, o neoliberalismo identifica *ipsis litteris* liberdade individual e liberdade econômica. A liberdade de escolher entre produtos diversos no mercado – sem abrir espaço para

qualquer indagação sobre o modo como esses produtos são produzidos e distribuídos, inclusive, o meio acesso aos mesmos, isto é, o dinheiro – é o máximo de liberdade factível ao pensamento neoliberal. Com efeito, se é possível fazer um paralelo teórico, o conceito de liberdade hayekiano se coaduna com aquilo que Isaiah Berlin definia como “liberdade negativa”, ou a liberdade como ausência de coerção externa (HAYEK, 2011, p. 58) – cuja manifestação essencial ocorreria “na livre disposição sobre seus bens e sua propriedade”.

Frequentemente se diz que a liberdade política carece de sentido sem liberdade econômica. Isso é verdadeiro, mas em um sentido oposto àquele pelo qual a frase é usada por nossos planejadores. A liberdade econômica, que é pré-requisito de qualquer outra liberdade, não pode ser a liberdade do cuidado econômico (*freedom from economic care*) que os socialistas nos prometem e que pode ser obtida apenas aliviando o indivíduo, ao mesmo tempo, da necessidade e do poder de escolha. Deve ser liberdade de nossa atividade econômica, a qual, com o direito de escolha, carrega inevitavelmente também o risco e a responsabilidade daquele direito. (HAYEK, 2007, p. 132-133)

Destarte, ao mesmo tempo em que esvazia o conceito de liberdade, o pensamento neoliberal desloca todo o centro gravitacional da vida social, em particular da dimensão política, para a esfera da vontade subjetiva de agentes que supostamente estariam em igualdade de condições de escolha. Assim, na contramão da tradição filosófica, transfere a soberania, a máxima autoridade, das mãos do monarca, da assembleia, ou da totalidade da população enquanto corpo social, para o domínio das eleições individuais mediadas pela autoimposta ordem espontânea mercantil. Mas, tratando-se de um âmbito de materialização de uma liberdade *por definição* ensimesmada, aquelas escolhas se desobrigam – tanto quanto o Estado de Direito que as legitimam – de qualquer implicação ética ou política, de qualquer desdobramento intersubjetivo ou social. Uma conformação anárquica e amoral por princípio.

Weber (1987, p. 98, grifo do autor), em uma definição justamente canônica, definiu o Estado como “uma comunidade humana que

pretende, com êxito, *o monopólio do uso legítimo da força física dentro de determinado território*". No pensamento neoliberal, o Estado encontra-se circunscrito a ser um aparato coercitivo que visa tão somente fazer valer o princípio de estruturação social historicamente imposto, enquanto o Direito, seu sustentáculo, se limita a fixar um campo de ação universalmente reconhecido para a persecução de fins individuais, sem qualquer compromisso outro que não seja a liberação daquele campo.

Enfim, o Estado neoliberal é Estado de Direito (*Rule of Law*) – mas de direito privado, bem entendido, isto é, desobrigado a corrigir injustiças ou desigualdades provenientes do conjunto das relações sociais dominantes. A única igualdade possível, neste caso, é a da isonomia, a igualdade formal de todos perante a lei positiva, cujo invólucro nem sempre explícito, contudo, é o da meta-legalidade mercadológica.

4

Nesse cenário, como se pode depreender, a própria ideia de democracia enquanto “poder do povo”, torna-se dispensável – quando não, perigosa, pois a participação popular, a pluralidade de interesses, ameaçaria o livre funcionamento da espontaneidade da ordem mercantil. Em *Road to Serfdom*, por exemplo, Hayek (2007, p. 110) é categórico ao afirmar aquela desconfiança, deflacionando todo conteúdo de um viés democrático de sociedade: “Democracia é essencialmente um meio, um dispositivo utilitário para salvaguardar a paz interna e a liberdade individual. Sendo assim, ela não é de forma alguma infalível ou certa”.³

Democracia reduz-se, assim, para usar uma ideia convergente de Joseph Schumpeter, a um *método* de seleção de dirigentes políticos confinados a um horizonte de ação definido meta-politicamente, por “regras fixas” que nada mais são do que aquelas regras necessárias

3 Segundo Hayek (2011, p. 67-68), qualquer identificação entre liberdade e poder – assimilação indispensável ao conceito de democracia – é problemática porque “inevitavelmente conduz à identificação da liberdade com riqueza, o que torna possível explorar todo o apelo que a palavra ‘liberdade’ carrega em apoio à demanda de redistribuição de riqueza”.

ao funcionamento sem entraves do mercado competitivo e sua hierarquização social imanente. Desse modo, qualquer flexibilização desse cenário – o que fatalmente ocorreria em caso de um poder político efetivamente estendido, seja na forma de intervenções estatais, criação de direitos, reordenação de prioridades por uma escala distinta daquela desdobrada da lógica do capital etc. – representa um risco ao funcionamento espontâneo do mercado; logo, à liberdade individual entendida nos termos supramencionados.

Por conseguinte, a noção de cidadão integrante de uma esfera pública universal, racionalmente guiada, converte-se no direito arbitrário de optar entre “mercadorias eleitorais” – candidatos e partidos que disputam sua preferência subjetiva, tal como qualquer empresa disputa clientes e consumidores de suas marcas. A *res publica* torna-se produto de venda para um eleitor-consumidor.

Formata-se, nesse gesto, uma democracia estritamente *formal*, na qual o *poder político* – e, neste ponto, vale novamente recuperar Weber, para quem a política é “participação no poder ou a luta para influir na distribuição de poder” (WEBER, 1987, p. 98) – está, *a priori*, condicionado a reiterar a desigualdade imanente ao plano econômico, na medida em que sua legalidade transcenderia e fundaria toda ordem social positiva. Em outras palavras, os ditames capitalistas, desde a perspectiva neoliberal aqui ilustrada por Hayek, devem capturar definitivamente a política em sua teia, assim extremado, talvez mais do que o próprio supusesse, a supramencionada intuição generalista de Marx acerca do Estado moderno.⁴

Desse modo, o neoliberalismo torna a ação política *management*, administração pública, ou uma versão burocrático-estatal da administração privada. O Estado, agora submetido às mesmas normas gerenciais de eficácia e rentabilidade da empresa capitalista, deixa de mediar demandas sociais, orientar-se para uma justa distribuição de bens materiais e espirituais, ou para a criação de direitos, limitando-se ao papel de “guardião do direito privado”

4 Não é outro, aliás, o diagnóstico de Levitsky e Ziblatt (2018), quando afirmam que a democracia norte-americana só se manteve estável ao longo dos últimos séculos porque, para além de seu caráter universalista formal, excluiu de fato todo um contingente populacional (negros, pobres etc.) dos processos efetivos de decisão política.

(a expressão é de Pierre Dardot e Christian Laval) – convém sempre frisar, o direito de competir no mercado. Isso significa que o Estado neoliberal é um *Estado forte*, mas cuja força não reside em sua capacidade de intervenção social, mas em fazer valer um princípio ante-político historicamente imposto – ou “*espontaneamente* triunfante”, segundo o discurso de Hayek – que, a rigor, se contrapõe à definição de soberania ou autonomia social que acompanham qualquer definição de democracia em sentido forte.

À luz dessas constatações, e de sua materialização nas últimas décadas, cujos efeitos perversos se fazem sentir nas mais diversas partes do globo, não surpreende que hoje se alastre uma nítida percepção de *falência da política*, em particular da política democrático-representativa hegemônica, que se revela incapaz de atender demandas vitais do viver em sociedade, justamente por conta daquele estreito atrelamento. Isso ocorre porque o neoliberalismo, ou a *sociedade de mercado em pleno funcionamento* – ou seja, uma sociedade na qual tudo se torna mercadoria – não só pode, como deve prescindir da autonomia política para se conservar.

Contudo, diante desse contexto, uma questão se impõe: se a política é a esfera mediadora do social por excelência, em face de sua extenuação, que outro domínio poderia promover aquela mediação, resguardando a possibilidade de um mínimo de harmonia e coesão social, sem o qual, inclusive, o próprio mercado ameaçaria sucumbir?

Nossa hipótese é a de que esse papel só poderia ser delegado a um plano que operasse na mesma perspectiva do inchaço do âmbito privado, mantendo aquela coesão – ou trabalhando no sentido de um reagrupamento do tecido social – sem interferir nos princípios de reprodução do capital. Esse é o papel que cumpre hoje a religião em sua versão fundamentalista.

5

Para bem compreender essa última tese, convém antes retornar brevemente a Marx. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2004), o filósofo observa que o estranhamento capitalista aparta o

trabalhador não apenas dos objetos que produz por seu trabalho, e dos meios de produção, mas também o separa da necessária dimensão coletiva de seu trabalho; logo, de sua própria existência. Tornando meio de vida (trabalho assalariado), ao invés de índice de sua realização enquanto *indivíduo social*, a atividade laboral reduz-se a elemento de conservação de si, de sobrevivência física – ou seja, a um fim exclusivamente particular. Surge daí uma inevitável situação de antagonismo interindividual, uma base de relações sociais iminentemente conflituosa – expressa politicamente pela luta de classes – pautada por afetos estranhados reciprocamente, na qual “cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador”. (MARX, 2004, p. 86)

Assim, o capital não apenas se impõe objetivamente, mas também *forma* seus próprios “sujeitos”. Eis o cerne do conceito de *modo de produção* – e seu correlato, a *ideologia* –, o que aponta para uma tensão permanente entre subjetividade, economia e política na órbita da sociedade vigente. Isso significa que, vivendo sob a égide do capital, o indivíduo não se reconhece mais como uma singularidade destacada de seu “ser genérico”, pertencente a uma comunidade que, no limite, aponta para seu próprio pertencimento ao conjunto da espécie humana. A lógica egoísta e concorrencial do mercado captura e molda o sentido mais amplo das relações interpessoais, a partir das quais a subjetividade se constitui, impelindo o indivíduo a pensar e agir como uma mônada, tornando-o alheio ou estranho a todos os demais.

Por consequência, esse estranhamento revela um obstáculo praticamente intransponível para a *construção de sentido* nos marcos estreitos dos atuais modos de vida, na medida em que estes exacerbam a gratuidade de existências inteiramente – quer dizer, objetiva e subjetivamente – arregimentadas pela lógica sociometabólica do capital, vidas dedicadas à reprodução do capital alheio, e na qual o outro surge sempre como um concorrente a ser superado em nome da própria preservação.

Ocorre que, segundo a hipótese aqui aventada, a fase histórica do capitalismo neoliberal agravou esse cenário, tornando aquele

estranhamento ainda mais radical. De fato, no plano das relações humanas, nossa era caracteriza-se por uma hiper-fragmentação do tecido social. Por um lado, objetivamente, essa fragmentação é a contrapartida necessária da precarização permanente das relações de trabalho e da erosão das instituições, direitos e valores erigidos pela luta de classes na modernidade. (DARDOT; LAVAL, 2009; CHAUI, 2007) Por outro, ela exige, como correspondência subjetiva, a criação de sujeitos cuja vida se encontre inteira e definitivamente aprisionada em seu “*ser-para-o-mercado*” (a expressão é de Stéphane Haber), isto é, atrelados a sua dimensão de trabalhador/consumidor, adequando-se permanentemente às necessidades da expansão do capital e esgotando nela suas possibilidades existenciais.

Com efeito, a consolidação da nova condição histórica do modo de produção capitalista celebra – por meio de sua forma ideológico-cultural adequada, o *pós-modernismo* – um tipo de experiência volátil e transitória, cuja expressão privilegiada pode ser entrevista na volubilidade do mercado financeiro. Recusando qualquer perspectiva de permanência e estabilidade espaço-temporal, bem como os princípios da racionalidade moderna, a experiência pós-moderna se esgota no presente vivido, no instante imediato, na contingência bruta, no mesmo diapasão pelo qual o mercado se orienta. Impõe-se, desse modo, um ritmo de vida crescentemente frenético, altamente fugaz, e agressivamente competitivo. Instiga, enfim, a uma estetização da vida, pela via do chamado “consumismo”, e enaltece o simulacro, a superfície, a aparência, em detrimento do real e de sua profundidade (BAUDRILLARD, 1991; LIPOVETSKY, 2005, por exemplo) em um gesto facilitado e amplificado pelas novas tecnologias, especialmente as virtuais.

Nesse contexto de transformação do modo de produção, nasce aquilo que poderíamos chamar de “sujeito típico-ideal do neoliberalismo”, ou sujeito pós-moderno: aquele da “implicação total de si”, para usar a feliz expressão de Dardot e Laval (2009) – que, por sua vez, remete a Foucault. Trata-se do indivíduo “empreendedor”, que (supostamente) não se vincula mais a uma classe social, mas conforma sua vida privada a uma empresa.

Com efeito, segundo o ideário neoliberal, o trabalhador deve se tornar um microuniverso harmonizado com o mundo da empresa capitalista e, mais ainda, com o mercado mundial globalizado. Sua meta se resume a fazer seu existir coincidir plenamente com seu ser-trabalhador ou, o que vem a ser o outro lado da mesma moeda, com seu ser-consumidor. Ou seja, um indivíduo no qual todas as dimensões de sua vida – mente e corpo, tempo de trabalho e tempo livre, profissão e lazer, suas relações pessoais e sociais – encontram-se consciente ou inconscientemente recrutadas pelo estreito *ethos* mercantil do empreendimento capitalista.

Dotado de um eu puramente ativo, o sujeito neoliberal se encontra sempre pronto a engajar-se e desengajar-se em um novo projeto, de acordo com as exigências postas pelo mercado. Um “ser-por-projeto”, como diz Franck Fischbach (2009, p. 254), plenamente adequado ao imperativo ético fundamental da sociedade neoliberal: *ultrapassar seus limites*.

Numa palavra, no capitalismo neoliberal, o trabalhador deve se tornar uma espécie de “capitalista de si mesmo” em uma competição atroz pela sobrevivência. Forma-se, assim, um ser unilateralmente determinado, cuja vida se confina totalmente a “valorizar-se” segundo critérios radicalmente heterônomos os quais, no entanto, ele acredita serem também os seus.

Trata-se, conseqüentemente, de um ser humano que não vivencia suas necessidades e desejos, mas que deve exigir sempre mais de si mesmo a fim de superar a “concorrência” dos demais. Esse agenciamento, pode-se notar, reforça a tendência da sociedade do capital a um hiper-individualismo ou uma “hipertrofia do Ego”, na qual a indiferença torna-se norma de comportamento (LIPOVETSKY, 2005, p. 17),⁵ acentuando a formatação denunciada por Marx⁶ de um *indivíduo abstrato* [*abstrakte Individuen*] – um indivíduo que não é posto socialmente como um ser concreto, de

5 Lipovetsky, contudo, entende que essa situação de apatia generalizada não seria abarcada pelo conceito marxiano de alienação. Como se pode depreender, nossa posição difere neste aspecto. Cf. Marx e Engels (1991, p. 104).

6 Cf. Marx e Engels (1991, p. 104).

carências e desejos, multiplamente (auto)determinado, capaz de produzir sua própria vida, no qual o trabalho seja índice de sua realização pessoal, mas unilateralmente assimilado a sua dimensão de ser-para-o-mercado, isto é, trabalhador/consumidor, alheio a si mesmo e às relações que trava.

Eis o ápice do indivíduo “sem-objeto”, “não-objetivo”, sem mundo, estranho a si mesmo, que Marx já denunciava. Numa palavra, o neoliberalismo consagra o ser humano como um *não-ser* (MARX, 2004), um não-sujeito, destinado a dispensar todo seu tempo de vida para um outro.

6

Assim, a hiper-fragmentação social vigente, vinculada à redução do indivíduo a ser-ativo-*para*-o-mercado, radicaliza o individualismo ou, em termos marxianos, o estranhamento da dimensão genérica (ou social) da existência humana – diga-se de passagem, em um descomedimento que talvez o próprio Marx desconfiasse. Ao fazê-lo, o neoliberalismo incentiva a desmesura do conformismo social, posto que a dimensão coletiva do existir – a política, a vida pública, o reconhecimento do outro como igual – é inteiramente desacreditada em favor da lógica privada concorrencial e do ganho instantâneo. Desdobra-se, desse gesto, um verdadeiro *niilismo existencial* que, não por outro motivo, caracteriza nossa quadra histórica, recheada de irracionalismo, agravamento das doenças psíquicas, destacadamente a depressão, e afeita à medicalização da vida.

Sem adentrar em suas minúcias, cuja investigação apresentamos em outros trabalhos, este niilismo pode ser sinteticamente definido como sintoma da *impossibilidade prática*, material, de conferir algum *sentido significativo para nosso estar-no-mundo*, uma vez que este estar-no-mundo dissolve-se crescentemente em um existir-para-o-mercado, um existir ensimesmado e heterônimo, sem densidade, reificado e sem razão de ser.

Trata-se, porém, de uma situação insustentável. Primeiro, porque a constituição de um si, do ser-sujeito, é indispensável ao ser humano moderno. Podemos aqui recorrer momentânea, e

talvez surpreendentemente, à teoria psicológica de Carl Jung que, nesse ponto particular, soa convergente à perspectiva de Marx. Para Jung (1988, p. 114), aquilo que ele classifica como o processo de individuação, o tornar-se um *Si* (*Selbst*) é “a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo”. Marx poderia perfeitamente admitir tal tese. Ocorre que para este último, como frisado, a sociedade capitalista autoriza tão somente um processo de individuação deficitário, uma integração abstrata, ao menos para a maior parte da população, posto que nossas vidas são crescentemente dominadas pela necessidade heterônoma de expansão do capital. Em uma passagem de *Salário, preço e lucro* que se confirma à luz do desenvolvimento histórico do capitalismo e da luta de classes, Marx (2010, p. 130) assinala:

O tempo é o espaço [*room*] do desenvolvimento humano. O homem que não disponha de nenhum tempo livre, cuja vida – afora as interrupções puramente físicas, do sono, das refeições etc. – esteja toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destroçada e brutalizada intelectualmente, para produzir riqueza para outrem. E, no entanto, toda a história da indústria moderna revela que o capital, se não tiver um freio, tudo fará, implacavelmente e sem contemplações, para conduzir toda a classe operária a esse nível de extrema degradação.

Por isso, apenas em uma “sociedade mais elevada”, na qual pudéssemos nos apropriar comunitariamente das condições sociais objetivas de produção de vida, dispor de uma organização racional do trabalho e do tempo livre segundo critérios democraticamente estabelecidos, seria possível “o desenvolvimento livre e pleno de cada indivíduo”. (MARX, 1996, p. 225)

Em segundo lugar, e em nova convergência de pensadores tão díspares, aquela situação torna-se insustentável também porque a dimensão comunitária é imprescindível a qualquer processo de individuação – mas ela é dilacerada pela ferocidade da concorrência no mercado. A individualidade, diz Jung (1988, p. 154), “é o que é

singular no indivíduo; por um lado, é determinada pelo princípio da singularidade e da diferenciação e por outro pela necessária pertinência à sociedade. O indivíduo é um membro imprescindível do contexto social”. Marx (2011, p. 407), por seu turno, observa que o ser humano “só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um *ser genérico, ser tribal, animal gregário* – ainda que de forma alguma como um *zoon politikon* em sentido político”.⁷

Logo, a busca por algum tipo de compensação diante do referido cenário de fragmentação da malha social, de instabilidade e pressão permanentes – isto é, a perda do que Marx classificava como o caráter genérico de nossa existência – torna-se inevitável, mormente para as classes que vivem de seu trabalho. Presa às armadilhas do capital, porém, essa busca tende paradoxalmente a reiterar aquela decomposição, ainda que sob o véu de uma forma de reintegração grupal. Como registramos em outro texto,

o indivíduo fragmentado, subjugado e impotente diante da força social avassaladora do capital e do dinheiro, sucessivamente isolado e ensimesmado na momentaneidade de sua vida, impossibilitado de estabelecer laços afetivos, emocionais ou políticos longevos, frequentemente exprime o caráter insuportável dessa situação inumana na forma irracional da violência em relação ao outro, ao diferente, ao desconhecido: vã tentativa de compensar a própria mutilação e consequente incapacidade de conferir algum significado à frivolidade da forma de viver à qual está confinado. A perda da dimensão genérica de nossa existência provocada pelo capitalismo amplifica, desse modo, o caminho para reações que, em sua expressão política, se dirigem para o individualismo exacerbado, o ódio, a intolerância e o medo; na disseminação dos ‘tiranetes’, outrora denunciados por La Boétie,

7 Também dirá o autor, em *O capital*: “De certa forma, sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fictício: eu sou eu; o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro a si mesmo como homem”. (MARX, 1988, p. 57n).

que executam, sem o saber, a sua própria servidão. Numa palavra, ao fascismo. (SANTOS, 2019, p. 49)

É este movimento “compensatório” que, a nosso ver, se encontra na base subjetiva do recrudescimento do fundamentalismo religioso que, propositalmente imiscuído no âmbito público deflacionado pela cartilha neoliberal, torna o político *missão* do indivíduo. Substitui (em aparência) a dialética da luta de classes por uma luta moral maniqueísta contra o outro, o diferente, assimilado ao mal a ser extirpado, porque identificado como responsável pela degradação da vida em sociedade. (STANLEY, 2019) Qualquer semelhança a *Civita Dei* de Agostinho não é mera coincidência.

Com efeito, ao fornecer um “ponto fixo” dogmático para uma existência crescentemente desamparada em um mundo de velozes e contínuas transformações, e no qual a razão parece naufragar, a religião, “alma do mundo sem coração”, como diria Marx, prepara ao indivíduo uma forma de integração comunitária que, se por um lado entrega amparo e respostas⁸ e cria a sensação necessária de “pertencimento”, por outro – o que passa despercebido por seus membros –, se alimenta precisamente da alta dispersão que conduz ao niilismo supramencionado, isto é, mantém intocada sua causa. Como analisa Chauí (2007, p. 325):

a insegurança e o medo levam ao gosto pela intimidade, pelo reforço de antigas instituições, sobretudo a família e o clã como refúgios contra um mundo hostil, ao retorno das formas místicas e autoritárias ou fundamentalistas de religião e à adesão à imagem da autoridade política forte

8 Em seu clássico *O sagrado e o profano*, Mircea Eliade (2018, p. 171, grifo do autor) mostra como o modo de ser dessacralizado do homem moderno origina-se e conserva sua descendência do *homo religiosus*. “Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é ‘religiosa’, visto que aos níveis arcaicos de cultura, o *ser* confunde-se com o *sagrado*”. O ponto a ser destacado aqui são os motivos e as formas pelas quais essa dimensão religiosa *insuperável*, pois sedimentada na história e no inconsciente humano (ao modo junguiano, pelo menos) (ELIADE, 2018), deixa de ser vivida de modo *dessacralizado* (inclusive pela via psicanalítica), e retoma uma religiosidade sacralizada que tensiona a aspiração racional de nossa era.

ou despótica. Dessa maneira, bloqueia-se o campo da ação intersubjetiva e sociopolítica, oculta-se a luta de classes e fecha-se o espaço público, que se encolhe diante da ampliação do espaço privado.

Para o que é mais relevante aqui, importa sublinhar que o indivíduo, nesse contexto, exime-se de encarar a política como esfera de diálogo, racionalidade e liberdade, tornando-a simples ferramenta de concretização de um autolegitimado recurso a uma sacralidade transcendente, motivo pelo qual qualquer possibilidade de pluralidade dialógica encontra-se barrada de antemão.

Logo, como se pode notar, esse quadro compromete subjetivamente a noção mesma de política, sobretudo em sua forma canônica, democrática. Pois, impossibilita a existência de sujeitos aptos ou dispostos à participação na vida pública enquanto esfera de luta política, a uma coexistência racionalmente mediada, em nome da dissolução privado-religiosa do político, em sua transmutação messiânica como polo de materialização de imperativos transcendentos obviamente indiscutíveis.

Assim, à luz do que foi precedentemente exposto, pode-se afirmar que a alternativa da recuperação da imprescindível dimensão comunitária da existência humana pela via do *fundamentalismo religioso* se adequa perfeitamente ao estreitamento político próprio à sociedade neoliberal. Transpõe a política para o âmbito privado, fazendo da religião a guardiã de qualquer sentido de transformação – ou mais precisamente, conservação – social, dada a instabilidade própria à dinâmica pós-moderna de vida, ao mesmo tempo em que cultiva – inclusive porque se sustenta deles – os pilares de reprodução social ampliada do capital, sobretudo seu fluxo de decomposição da malha social.

7

Diante do exposto, e tendo em vista o horizonte deste texto, vale pontuar ainda o seguinte. Como visto, o neoliberalismo: 1. incitou uma fragmentação social que aliena os indivíduos do caráter social de sua existência, portanto, da própria noção de público, sem a qual

não há política; e 2. reduziu o Estado a mero depositário da ordem econômica, e a política a exercício de administração burocrática.

Quando tomados em conjunto, ambos os fatores convergem para a impossibilidade da política em sua acepção plena, no qual tanto o poder público quanto a vida em comunidade são coibidas por uma sorte do que poderíamos classificar como um *totalitarismo velado*, aquele do capital e do mercado. Esse totalitarismo germina uma nova forma de *fascismo* que, não por acaso, tem sido o fruto mais amadurecido da crise democrática contemporânea.

Convém precisar essa definição. Em seu *Dicionário de política*, Norberto Bobbio e demais autores (1999, p. 470) esclarecem a articulação clássica entre fascismo e totalitarismo nos seguintes termos:

[Seu] quadro de referência [do fascismo – V.S.] é constituído, direta ou indiretamente, pelas teorias da sociedade de massa; a dinâmica das relações entre as classes sucede, como principal fator explicativo do surgimento dos fenômenos do autoritarismo moderno, a dinâmica das relações entre as massas e as elites num contexto caracterizado pela decomposição do tecido social tradicional, pelo desabate dos sistemas de valores comuns, pela atomização e massificação dos indivíduos, e por uma crescente burocratização.

Conforme analisamos, todo o contexto apontado por Bobbio de “decomposição do tecido social tradicional” e seus desdobramentos foram agravados pela fragmentação extrema resultante do capitalismo neoliberal ou, o que aqui vem a ser o mesmo, pela radicalização do estranhamento. Por isso, não parece despropositado dizer que vivemos uma era de ressurgimento do fascismo, entendendo que ele conceitua aqui, objetiva e subjetivamente, o modo adequado da política e da cultura de uma sociedade aprisionada sob as garras da universalização capitalista – o que não é incompatível, vale lembrar, com a manutenção de um sistema eleitoral e outros elementos típicos da democracia liberal enquanto estes se encontram presos àquela lógica. (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018)

Em outras palavras, adotamos o conceito de fascismo como expressão político-cultural paradigmática de uma sociedade

inteiramente mercantilizada: de um lado, calcada na extrema fragmentação social, que hipostasia a volubilidade de sua esfera predominante, o mercado, para o plano da subjetividade, enquanto torna o indivíduo, imerso em uma luta pela sobrevivência elevada à máxima potência, indiferente a qualquer coisa que não seja a si mesmo em seu aqui e agora particular; de outro, que confina de modo sem precedentes o horizonte da ação pública, política, aliciando-a inteiramente pelos preceitos do capital, isto é, por um novo modo de totalitarismo.

Nesse contexto, transborda a contradição entre a lógica do capital e a “des-razão” social tão somente faz agravar aquilo que Giovanni Alves (2011) definiria como o “sociometabolismo da barbárie”, perante o qual toda saída parece se transmutar em um reforço do caos, em uma verdadeira dialética regressiva.

Se essa hipótese é legítima, podemos finalmente afirmar que a luta política fundamental de nossos tempos não se dá apenas em torno de uma pauta de interesses específicos. Tampouco, se orienta na perspectiva de uma revolução que se encontraria “no dobrar a esquina”. Hoje, toda luta política (logo, democrática) é, acima de tudo, uma *luta pelo direito de existência da própria política* enquanto esfera de mediação racional e de sustentação da vida pública. Isso significa superar a visão estreita do horizonte global vigente, e se contrapor veementemente a toda tentativa de redução da política a um exercício administrativo, a todo discurso que pretende se conformar ou naturalizar a atual condição histórica, bem como a anular as diferenças entre os diversos pontos do espectro político em favor de um suposto consenso que menospreza toda posição alternativa como “radical” ou “idealista”.

Dito de outro modo, defender a política, na atual conjuntura, só pode significar *reacender a utopia* enquanto sua própria razão de ser: a política como exercício de liberdade e autonomia, construção da democracia em uma aceção plena, como o único “freio” à tendência de degradação da vida humana imposta pelo capital, conforme observara Marx. Porque, apenas nesses termos, soa possível hoje salvaguardar a esperança de um existir comunitário racional, humano, não-patológico, contra seu violento sacrifício neoliberal, e

recuperar uma dimensão sem a qual a própria expectativa de construção de nosso sentido de ser claudicaria de forma definitiva no “vale de lágrimas” de um mundo assombrosamente “sem alma e sem coração”. (MARX, 2005, p. 145-146)

Referências

ALVES, G. *Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo, 2011.

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Tradução Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BOBBIO, N. *et al. Dicionário de política*. Tradução Carmen C. Varriali *et al.* Brasília, DF: Editora da UnB, 1999.

CHAUÍ, M. Sob o signo do neoliberalismo. In: CHAUÍ, M. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 331-339.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde*. Paris: La Découverte, 2009.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. 4. ed. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2018.

FISCHBACH, F. *Sans objet : Capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris: Vrin, 2009.

HAYEK, F. A. von. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Principles of Justice and Political Economy*. London: Routledge, 1982. 3 v.

HAYEK, F. A. von. *The Road to Serfdom (Text and Documents)*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

HAYEK, F. A. von. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

JAEGGI, R. *Alienation*. Nova York: Columbia University Press, 2014.

JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. 7. ed. Tradução Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1988.

- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro Primeiro. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. v. 1. (Coleção Os Economistas).
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro Primeiro. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. v. 2. (Coleção Os Economistas).
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro*. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.
- MARX, K. *Grundrisse*. Tradução Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 8. ed. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1991.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista (1848) seguido de Gotha*. Tradução Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- RANCIERE, J. *O ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2015.
- SANTOS, V. Notas sobre o conceito de Gattungswesen em Marx. *Ideação*, Feira de Santana, n. 39, p. 35-50, 2019.
- STANLEY, J. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Tradução Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- WEBER, M. A política como vocação. In: WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

¿POR QUÉ LA FILOSOFÍA NARRATIVISTA DE LA HISTORIA INTERESA A LA DEMOCRACIA?

Verónica Tozzi Thompson

1

Lo que motiva mi participación en este volumen necesario para el momento presente deriva de la constatación de la potencia y vigencia que la apelación a la historia y/o al relato histórico tiene en la esfera pública. La historia, el pasado, el despliegue del ¿cómo llegamos hasta aquí? sigue siendo una de las principales fuentes de legitimación, no sólo de los regímenes políticos, sino también de los movimientos colectivos que los desafían. Los diferentes participantes en una contienda política disputan su evaluación del estado presente de cosas y justifican sus propuestas de acción futura para el cambio o preservación de tal escenario, en vistas de una comprensión de cómo se ha llegado (pasado) a la situación actual. Partidos políticos, movimientos sociales, movimientos

de trabajadores, movimientos estudiantiles, sindicatos, movimientos LGTBX (lesbianas, gays, transexuales, bisexuales), feminismos, pueblos originarios, todos disputan por sus derechos en la esfera pública y disponen sus demandas entretejidas en la historia, la narrativa, de sus luchas. En el contexto sudamericano se agrega además la disputa por la representación – en la historia y en las políticas de la memoria – del pasado reciente, esto es, de las sangrientas dictaduras a las que fueron sometidas nuestros países con sus secuelas de desaparecidos y niños (nietos) separados de sus familias biológicas e ilegalmente apropiados por otras, borrándoles su identidad.

Todos tienen una narrativa que no solo los representa, sino que además los posiciona de algún modo en la (desafiante o celebratoria) gran narrativa nacional, y en este punto particular, podemos constatar como la historia académica es recepcionada en la esfera pública. Es más, la disputa es no solo por la veracidad de la narrativa histórica, sino por la legitimidad o autoridad de quien o quienes narran la historia. Un rasgo insoslayable del contexto argentino es la participación de historiadores académicos en diversos sectores o espacios de la vida política, firmando solicitudes de apoyo o rechazo de las políticas gubernamentales del gobierno de turno, con editoriales en los diarios de mayor o menor circulación, siendo parte de los movimientos sindicales que aglutinan a los docentes universitarios etc. Algunos de ellos devinieron figuras públicas de notable influencia al punto que sus opiniones y sus visiones acerca del pasado son recuperadas por otros sectores sociales a la hora de hacer valer sus reclamos o sus apoyos a la situación política actual.

En esas disputas se cueban – entre legos y expertos por igual – ciertas concepciones de sentido común acerca de “pasado”, “hecho”, “historia” y sobre todo de “narrativa”. No estoy sugiriendo que el sentido común es errado y mera fuente de confusión. Pero una reflexión detenida sobre lo implicado en dichos términos será fundamental para arrojar luz sobre lo efectivamente disputado y sobre las posibilidades, si bien no necesariamente de resolución de las mismas, al menos de comprender por qué no se pueden resolver

sin que ello detenga la conversación, la discusión y la búsqueda de comprensión mutua. El objeto de mi intervención en este libro y que además ha guiado mi investigación a lo largo de los años es contribuir a dilucidar ¿de qué somos responsables en relación con el pasado? ¿de contar la verdad? Claro que sí, ¿pero sólo de ello? ¿O tal vez también de las figuras y recursos retóricos elegidos para que la verdad sea además reconocible y justa?

Por ejemplo, un hecho recurrente y llamativo de las controversias políticas en la esfera pública y fundamentalmente en los medios y redes sociales, es la apelación a la distinción entre los hechos (o la realidad) y los meros relatos, presuponiendo que los historiadores serios cuentan relatos basados en hechos (los relatos históricos) y los manipuladores políticos inventan relatos sin sustento o encubridores de los mismos hechos. Dos distinciones son presupuestas acriticamente aquí. La primera remite a la presunción de que hay algo dado, el pasado (la realidad pasada), por un lado, y la forma narrativa de traerlo al presente, explicarlo o comprenderlo y usarlo, por el otro. La segunda remite a la extendida y aceptada distinción cultural entre narrativa histórica y narrativa literaria. El problema con esta distinción es que aunque acordemos que lo histórico tiene que ver con los hechos y lo literario con lo inventado, queda pendiente en qué consiste aquello que es compartido, esto es lo “narrativo” o “estructuración narrativa”, cuya dilucidación podría afectar a la pretendida diferenciación entre ambas.

Podemos entrever en tales distinciones que la actividad narrativa, el contar relatos, se vuelve sospechosa a la hora de buscar la verdad del pasado, y es en este espíritu que podemos recordar que en la primera parte del siglo XX la pareja historia y narrativa no era bien vista. La presunción de que la narrativa es la manera “natural” de representar el devenir histórico fue duramente criticada, tanto desde los cuarteles filosóficos (del *Positivismo Lógico*)¹ como de los de la propia

1 Movimiento filosófico que floreció entre 1920 y 1930 en Europa y en entre 1940 y 1950 en los Estados Unidos. En el campo de la filosofía de las ciencias promovía la unidad metodológica o lógica de todas las ciencias, en particular con el objetivo de alcanzar explicaciones de los fenómenos basados en leyes generales. El estilo narrativo de la mayoría de los libros de historia era considerado con un valor meramente didáctico.

historia (*Escuela de los Annales*).² En el primer caso, la narrativa era considerada como no suficientemente explicativa. En el otro, fue desprestigiada por limitarse a relevar los acontecimientos puntuales de naturaleza política, resultantes de la interacción de grandes hombres: estadistas, militares, diplomáticos. Ambas corrientes abogaron por una historia científica: desde la filosofía, proponiendo emular las explicaciones nomológicas de las ciencias naturales; desde la historiografía, atendiendo a la “larga duración”, a las estructuras profundas detrás del acontecimiento; pero la intención era la misma: la sustitución de la narración por la explicación. Muy prontamente, este orden de cosas se modificó sin vuelta atrás.

2

En la segunda mitad del siglo XX, esta sospecha comienza a ser desbancada. Para la década del 1960 se registra un creciente interés por parte de los filósofos – especialmente filósofos de la historia – en la configuración narrativa y su relación con el pasado en tanto que pasado humano y con la vida cotidiana, al punto que en la década del 1970 este interés explota y da lugar a lo que se conoce como filosofía narrativista de la historia. La publicación en 1973 de *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, del filósofo y teórico de la historia estadounidense Hayden White (1992), es considerado el acontecimiento fundacional, en tanto que al analizar la obra histórica en términos de narrativa pone en evidencia la complejidad de la misma. El texto histórico resulta en un entretejido de recursos epistémicos, ideológicos y estéticos de cuyas consecuencias práctico-políticas el historiador es responsable. White viene, por un lado, a dismantelar el uso estrecho de

2 Corriente historiográfica originada en la revista del mismo nombre fundada por en 1929 por Lucian Febvre y Marc Bloch. Promovían estudiar la historia a la manera de las ciencias sociales prestando atención a dialéctica estructura-coyuntura. La historia narrativa fue desprestigiada por atender solo a los acontecimientos en tanto resultado de interacciones grandes figuras históricas, historia acontecimental, historia narrativa, historia política debía ser desplazada a favor de estudiar procesos a la manera de la sociología, la economía, posteriormente la lingüística, la geografía.

“narración” que la reduce a la mera organización de los eventos en principio, medio y fin.³ Por el otro, a dismantelar la también triple distinción tajante entre 1. narrativa histórica disciplinar (o académica o científica) ligada a la verdad y la objetividad, 2. el uso político e ideológico de la historia o del pasado que tiene que ver con lo emocional, y 3. la literatura (novelas históricas incluidas) que tienen que ver mayormente con lo estético, mientras que lo útil y lo objetivo son secundarios o ausentes.

El narrativismo y su consideración de la noción de “configuración narrativa” apunta a analizar los textos históricos con el objeto de dilucidar cuan entrelazadas e inseparables están estas tres dimensiones. La filosofía narrativista de la historia entonces desarrolla un instrumental analítico de naturaleza metahistórica, esto es, no sólo presta atención a lo que es dicho por todo discurso en el que el pasado es su tema, sino a cómo es dicho, para mostrar que el contenido no se puede distinguir de la forma. La narrativa es el contenido a partir del cual todo lo demás adquiere sentido y puede ser comprendido. A la hora de responder a la pregunta de inicio, nos hacemos responsables por las tres dimensiones (epistémica, política y estética). Antes de adentrarnos en el tema de la presente contribución, haré un breve repaso sobre la disciplina de base a la cual el narrativismo viene a revolucionar, me refiero a la filosofía de la historia.

3

En 1951 el filósofo de la historia inglés William Walsh (1983) propuso una distinción (que devino canónica) entre *la filosofía especulativa o sustantiva de la historia* (ocupada en el pasado real) y *la filosofía crítica de la historia* (interesada en lo que los historiadores escriben acerca del pasado). La primera, fundamentalmente desarrollada entre los siglos XVIII y primera mitad del siglo XIX, ofrece

3 Esta organización no tiene que expresarse explícitamente respetando la cronología, pues el acontecimiento final da sentido, clausura la totalidad y no es necesario que se exponga al final del relato.

una interpretación sistemática de la historia de la humanidad de acuerdo con un principio rector o patrón que conecte los acontecimientos y sus consecuencias históricos refiriéndolos a un sentido, propósito o fin único. El problema fundamental y principal reside en la posibilidad de concebir grandes narrativas que nos incluyan a todos en un mismo desarrollo moral y epistémico progresivo. Si bien puede rastrearse esta reflexión hasta los padres de la iglesia, aparece claramente desarrollada en la modernidad con Kant, Herder y Hegel. En la primera mitad del siglo XX asistimos a una fuerte crítica de esta indagación sustantiva del sentido de la historia, en forma paralela al creciente desarrollo de las discusiones en filosofía crítica. La filosofía de la historia en su rama crítica (denominación tomada del historiador francés Raymond Aron) se preocupa fundamentalmente por el *status* del conocimiento producido por los historiadores acerca del pasado, expresado mayormente en relatos o narrativas. Concretamente se ocupa de los problemas de la verdad, la objetividad, la relación entre descripción y valoración, la cuestión de la realidad del pasado, la relación con las ciencias naturales, la posibilidad de formular leyes generales de los acontecimientos históricos etc. El desprestigio de la filosofía especulativa o sustantiva de la historia se irá desdibujando en la segunda mitad del siglo pasado por dos movimientos, el narrativismo o filosofía narrativista de la historia, y por el resurgimiento de reflexiones sustantivas concretas sobre el sentido y los fines de la historia a la sombra de la caída del Bloque Oriental.⁴

Ya por fuera de la distinción académica puede constatarse que en la esfera pública – incluso en el espíritu de las constituciones nacionales y de los estatutos de las organismos internacionales como las Naciones Unidas o la Unesco (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization/Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) – siguen teniendo vigencia cuestiones como el sentido de la historia y el progreso – no para necesariamente suscribirlo, aunque mas no sea para criticar a

4 Por ejemplo, el debate alrededor de las publicaciones de Francis Fukuyama (1995) sobre el fin de la historia. Véase también Perry Anderson (1997).

la luz de los terribles consecuencias genocidas del neocapitalismo financiero. La idea acerca de si estamos en el camino del progreso hacia lo mejor sigue siendo un tema de discusión. Cuestiones relativas a la autoridad de la historia científica para determinar lo que pasó, y cuestiones relativas al inevitable uso público del “pasado” con fines práctico-políticos son disputadas tanto por los poderes de turno como por los movimientos disidentes.

En definitiva, el pasado – sea lo que sea que entendamos con esta dimensión temporal – es un campo de disputa en la esfera pública – no solo en la academia –, lo cual se manifiesta crudamente en las continuas apelaciones o desafíos a la autoridad de la historia disciplinar para dar cuenta de lo que ocurrió. Una noción nuclear aquí es la de “narrativa” o “narración”, la cual parece persistentemente permear a la historia, la filosofía de la historia, las políticas de la memoria, las narrativas no académicas (de identidad personal o comunitaria) y las literarias (novelas históricas o ficcionales).

4

Este creciente interés por la persistencia de la narrativa en relación con el pasado, ya sea para denostarla o marcar su ineliminabilidad, dio inicio a una verdadera *Filosofía Narrativista de la Historia*. El término se lo debemos al filósofo holandés Frank Ankersmit (1986), quien lo acuña con el objeto de marcar una nueva tendencia en la disciplina que se concentra sobre la naturaleza de los instrumentos lingüísticos que los historiadores desarrollan para promover de manera responsable nuestra comprensión del pasado. La perspectiva narrativista en la filosofía de la historia es deudora del giro lingüístico en la filosofía en general y en las humanidades en especial. Como ya adelantamos, se inicia con Hayden White⁵ quien

5 Y es continuado por Hans Kellner (North Carolina State University), Keith Jenkins (University of Chichester), Frank Ankersmit (University of Groningen), Ann Rigney (Utrecht University), Nancy Partner (McGill University), Nicolás Lavagnino (Universidad de Buenos Aires), María Inés La Greca (Universidad Nacional de Tres de Febrero), Moira Perez (Universidad de Buenos Aires), Omar Murad (Universidad Nacional de Mar del Plata), Kalle Pihlainen (Tallinn University), Robert Doran (University of Ro-

embebe de numerosos estudios (filosóficos, filológicos, lingüísticos de análisis del discurso y teoría literaria) sobre el lenguaje, la escritura, el discurso, la retórica, con el objeto de dilucidar cómo todos estos elementos se instancian en el lenguaje histórico produciendo su riqueza, pluralidad, controversialidad y contingencia. El resultado será develar por qué no es posible alcanzar la versión definitiva del pasado. Pluralismo y controversia son inevitables en relación con el pasado, ahora bien dicha diversidad y disputabilidad no releva, ni a historiadores ni a consumidores de historia, de hacerse responsables por la versión promovida. Es decir, pluralismo y controversia no implica “todo vale”, por el contrario, exige que traigamos a la luz todas las dimensiones implicadas en nuestros discursos y evaluemos las consecuencias que se derivan de su adopción o utilización. La novedad de White será mostrar que a la hora de componer, aceptar o difundir un texto histórico no solo debemos tomar posición sobre qué hechos o evidencias se han seleccionado, o qué modelos explicativos se han privilegiado, ni siquiera tampoco solamente acerca de las motivaciones ideológicas que conducen a indagar en el pasado. La producción, aceptación y difusión de un texto histórico comporta además hacerse cargo de las elecciones figurativas y narrativas que nos asisten en la propuesta de una interpretación plausible y socialmente reconocible del pasado. Sin la dilucidación del elemento poético-figurativo que atraviesa todo texto histórico, difícilmente podremos evaluar la responsabilidad cognitiva implicada por cualquier interpretación. Vamos a precisar estas consideraciones con mayor detalle.

Metahistoria emprende la indagación de los recursos lingüísticos que intervienen en la producción de todo discurso histórico, esto es, todo aquel discurso en el que el pasado humano es

chester). Como reflexiones pioneras del programa se destacan Arthur Danto (Columbia University) y Louis Mink (Wesleyan University). Véanse Danto (2014) y Mink (2015). Paul Ricoeur y David Carr (New School for Social Research) han indagado en la relación historia y narrativa en un diálogo crítico productivo con el programa. En el ámbito de la historia de la filosofía y la filosofía política no podemos dejar de nombrar las reflexiones sobre narrativa e identidad personal y comunitaria por parte de Charles Taylor (McGill University) y Alasdair McIntyre (Notre Dame University).

su tema. Estos discursos han alcanzado su realización más sofisticada y respetada en dos ámbitos, la filosofía especulativa de la historia y la historiografía académica. Ambas tratan de hacer el pasado inteligible a través de la elaboración de narrativas dado que es este tipo de discurso el que permite relacionar de una manera sincrónica acontecimientos que se han dado en forma diacrónica (y sin explícita conexión). Sus mayores expresiones se han dado en el siglo XIX.⁶ Por ello, White se aproximará a exponentes de la filosofía especulativa de la historia e historiografía del siglo XIX en términos de discursos que trataban de producir, no sin esfuerzo, una consideración “realista” del pasado que medie entre otras consideraciones alternativas e incluso conflictivas, el registro de datos sin pulir y el público. En este sentido, las diversas filosofías de la historia y las diversas historiografías son todas sin excepción “formas de realismo”, sus diferencias residirán en cómo nos persuaden (a los lectores) de que lo han logrado. Pues, para producir una consideración realista se tienen que respetar (o seguir) las convenciones compartidas sobre lo que es una consideración realista. Nuestra cultura además nos provee de diferentes opciones para representar realístamente la realidad humana (histórica y social). Por ello cuando White recorre los textos de los historiadores y filósofos de la historia del siglo XIX advierte que sus diferencias remiten a que sus escrituras promueven diferencias en las formas de tramar,⁷ en aquello que consideren tipos aceptables de conexiones entre los eventos históricos⁸ y finalmente, en sus

6 Los filósofos que estudia White son Hegel, Marx, Nietzsche y Croce, y los historiadores Michelet, Ranke, Tocqueville y Burkhart.

7 En el modo de trama propio de la novela o romance (drama de autoformación o *bildungsromance*), el héroe luego de su caída, vence o trasciende las condiciones y se libera de ellas. En la comedia y la tragedia la liberación es parcial en cuanto a que si bien no hay transcendencia al menos hay reconciliación o las relaciones entre héroes y condiciones tramadas en las otras tres de modo irónica, pues advierte la inadecuación última de las visiones del mundo representadas dramáticamente en los géneros del romance, la comedia y la tragedia.

8 La explicación idiográfica trata de comprender los fenómenos históricos en cuanto únicos e irrepetibles, en toda su especificidad y riqueza. La mecanicista busca dar cuenta de los fenómenos en términos de sus conexiones causales y legaliformes. El organicista

evaluaciones acerca de la posibilidad o deseabilidad de cambio para el presente y el futuro.⁹

En suma, analizados como discursos producto de una selección entre los recursos efectivamente disponibles, filosofías especulativas de la historia e historiografía no tienen diferencias esenciales, sino solo en el hecho de que la primera, no limitada por la evidencia, deja al descubierto o aparenta ser pura trama, y la historia, en cuanto comercia más directamente con la evidencia, oculta los recursos discursivos. No obstante, queda acá abierta la cuestión sobre el “fundamento” que habilita la peculiar combinación que cada historiador o filósofo haga de alguna forma de trama, algún modelo de explicación y alguna valoración ideológica. La respuesta de White será “no hay tal fundamento,” pues lo que hace realista a una representación de la realidad son los recursos culturales compartidos – y hay más de una opción. Lo que sea aquello que llamamos la “realidad en sí”, o el registro histórico (los datos o evidencias) no hablan por sí mismos, no dictan como deben ser utilizados para justificar o rechazar ciertas interpretaciones.

En otras palabras, sería extraño pretender que los hechos en sí mismos – o por medio de las evidencias de ellos – exigen ser explicados por leyes (mecanicismo) o comprendidos en su máxima peculiaridad y riqueza (idiográficamente), o tramados de modo trágico – prestando atención al fracaso a enfrentar las condiciones – o cómico –tomando al fracaso como resignación y conciliación. Algo

intenta describir los fenómenos en tanto componentes de procesos totales, sintéticos y comprensivos. Finalmente, para el contextualismo los acontecimientos pueden ser explicados colocándolos en el “contexto” de su ocurrencia, en relaciones específicas con otros sucesos de su espacio histórico circundante, pero sin implicar conexiones esenciales, causales o de integración en una totalidad que lo haga significativo.

- 9 Las cuatro ideologías que releva White como recurrentes en los trabajos históricos son anarquismo, radicalismo, liberalismo, conservadurismo. Todas hacen alguna evaluación de la situación presente y alguna admisión de la necesidad de cambio o transformación, pero con diferencias en el ritmo del cambio y en donde ubican el ideal a alcanzar (en futuro o en el pasado). la caracterización la toma de Mannheim. No es que no haya otras ideologías pero son solo estas las que presentan su justificación a partir del estudio de la historia y por eso es tal vez las que efectivamente informan los trabajos históricos. White las caracteriza como cognitivamente responsables, a diferencia de otras como el fascismo que apela al líder carismático.

parecido sucede con la ideología, la valoración del presente (como a preservarlo o cambiarlo) en relación con el pasado y el futuro.¹⁰

Pero ¿a qué se deben estas diferencias? No se deben a diferencias en cuanto a experticia y honestidad de filósofos e historiadores, sino a la dificultad de acordar cómo combinar la ontología básica del lenguaje intencional – propio del habla cotidiana y en continuidad con el de las humanidades – conformada por las categorías de actor, agente, acto, situación y propósito, y en respuesta a las preguntas ¿quién?, por qué?, ¿cómo?, ¿qué?, ¿dónde? White en este punto está retomando al influyente teórico estadounidense de la literatura Kenneth Burke y su concepción teórica filosófica denominada “dramatismo”, consistente en un análisis retórico social y político de cualquier discurso. En cualquier enunciado del lenguaje natural acerca del mundo social y natural, usaremos palabras que nombren el acto – lo que tuvo lugar sea en el pensamiento o sea un hecho –, otra que nombre la escena o situación – el donde y el cuando –, la persona que realizó el acto, el medio o instrumento y el propósito. Ahora bien, el peso y la atribución funcional que les otorgamos a dichos elementos, sea que el acto se lo atribuyamos a un agente humano o personalicemos a un agente natural e instrumentalicemos a una persona, nos dan la idea de la variabilidad (no determinista) que ofrece el lenguaje natural para hablar del mundo social. Por tanto, estas combinaciones no vienen dictadas por la realidad, tampoco existe algún procedimiento lógico – alguna lógica del descubrimiento o de la creatividad – que permita reconstruir los pasos que presuntamente van de la admisión de los hechos a su organización en una totalidad discursivo-interpretativa. Por el contrario, es un procedimiento de naturaleza figurativa – no exento de implicaciones valorativas.

10 No se trata solo de la valoración de la propia situación del historiador sino de la que indefectiblemente hace a la hora de dar cuenta de algún evento histórico en relación con su contexto pasado y los eventos futuros que le sobrevinieron. Aunque la manera en la trama el pasado puede o no ser similar a la manera en que trama su propio presente. En definitiva, no estamos hablando de la intención autoral sino de dispositivos figurativos del discurso.

Esto es, comprenderemos las diferencias entre aquella organización interpretativa en la que los actores históricos son presentados como venciendo a las condiciones (al modo del romance), donde éstas son apreciadas en su peculiaridad y en cierta forma como una reafirmación originaria de las redes comunitarias entre los individuos por sobre las condiciones; o, aquella otra que alternativa o contrariamente presenta los actores como siendo vencidos por las condiciones (como determinados por ellas), y sin reconciliarse con ellas, dejando en claro que la única salida es el radical cambio del sistema existente; o alguna otra que aunque los actores sean vencidos por las circunstancias, sientan una reconciliación entre ellos por haber comprendido sus limitaciones en tanto son parte de algo mayor y por tanto no necesario de modificar inmediatamente; o, finalmente, asumir simplemente que no hay ni peculiaridad específica, ni determinismo, ni integración como las otras tres alternativas pretendieron, solo resta establecer algunas conexiones pero sin esperar un sentido, ni promover cambios radicales ni atarse al status quo, asumir la contingencia y no comprometerse con ninguna posición que pretenda haber alcanzado la verdad o la realidad, reitero, si queremos comprender las diferencias entre estas cuatro organizaciones discursivas del pasado, deberíamos referirlas al modo básico de figuración que promueve.

Estos son cuatro y pueden expresarse recurriendo a los cuatro tropos del lenguaje identificados por la retórica clásica: metáfora (la sugerencia del ver como, la perspectiva), metonimia (la reducción a las causas), sinécdoque (la integración en la totalidad) y la ironía (que se distancia de las otras tres al tiempo que las critica y muestra sus límites). White los llama paradigmas, proporcionados por el lenguaje mismo, para describir las operaciones por las cuales la conciencia prefigura áreas de la experiencia cognoscitivamente problemáticas como para que puedan someterse a análisis y explicación. Y Kenneth Burke se interesa en su rol en el descubrimiento de la "verdad", en tanto la verdad es constituida por el lenguaje. Veremos a continuación el trasfondo filosófico de la teoría whiteana de los tropos o tropología.

5

Las críticas a la distinción tajante entre hecho e interpretación así como al ideal de neutralidad valorativa en los estudios históricos son recurrentes. Al respecto, White pertenece al linaje del denominado “holismo semántico” en relación con el significado de los términos y oraciones individuales. Es más, White concede que convencionalmente en las discusiones sobre el discurso histórico se distinguen los hechos – o al menos los datos o información sobre hechos – y la interpretación de los mismos (la narración o explicación). No obstante, al interior de cada discurso no es tan fácil discriminar cuáles expresiones serían estrictamente descriptivas y cuáles interpretativas y/o evaluativas. En definitiva, aquello que consideremos un hecho no puede separarse esencialmente de la interpretación que lo determina como tal.

Ahora bien, lo novedoso y a la vez provocativo de sus escritos reside en llamar la atención sobre la naturaleza tropológica de la conexión entre descripción-interpretación en un término u oración, conexión que no es moralmente inocua. Por tanto, para desplegar las consecuencias éticas de las afirmaciones acerca del pasado es relevante tropologizar: hacernos conscientes de la naturaleza poética y retórica de nuestro lenguaje histórico. Veamos al respecto dos ejemplos de la historia argentina. En realidad, se trata de dos disputas acerca de nuestro pasado que exceden lo académico, además de la frondosa bibliografía histórica, su disputabilidad está siempre presente en la esfera pública, en los medios, en la museística, en los debates parlamentarios, y en manifestaciones multitudinarias por parte de movimientos de derechos humanos etc.

El primer caso remite a lo que se ha denominado “Conquista del desierto” en referencia a la campaña militar de 1878 a 1885 por la que la República Argentina conquistó grandes extensiones de su actual territorio (fundamentalmente en el centro del país). La región pampeana y norpatagónica estaba poblada – no era un desierto ni mucho menos – por pueblos originarios – que obviamente no estaban en estado de naturaleza. La reducción metonímica del territorio, habitado por culturas mapuces, pampas, tehuelches y ranqueles – a un desierto (un espacio meramente natural) se contradice con la larga

y costosa empresa militar de apropiación y conquista. Aunque hubo una importante resistencia por parte de los originarios el resultado culminó en un despojo de los indígenas de su identidad, la deportación masiva a reservas separando a las familias, reubicándolos en otras regiones para usarlos como fuerza de trabajo (o de servidumbre domestica) e incluso exponerlos en museos. La idea de que centro y sur argentino era un desierto no es solo parte del sentido común escolarizado sino que se puede encontrar sostenida por cierta historiografía ligada a las elites o directamente al poder. No obstante, desde ya hace varios años se viene desarrollando un importante programa de investigación que desplaza la metonimia de la “Conquista del desierto” a favor de otra figura, esta vez una sinécdoque expresada por el término Genocidio. Esta consideración se distancia específicamente de refiguraciones en términos de Guerra entre naciones con vencedores (el naciente estado argentino) y vencidos (los indios), refiguraciones estas que si bien implican un avance comparadas con la idea de la conquista del desierto – pues conceden agencia al pueblo originario como nación y como resistencia guerrera gloriosa – no captura el proceso de posguerra consistente en el desmembramiento de la comunidad mandando los hombres al norte como fuerza de trabajo, distribuyendo a las mujeres de mucamas y a los niños como sirvientes en diversos puntos del país.

La segunda disputa remite al pasado reciente de fines de siglo XX, resulta ilustrativa la disputa acerca del *status* y el número de las víctimas de la última dictadura militar que debido a su especificidad y novedad se los conoce como desaparecidos. La noción de “desaparecido” – desaparición forzada personada por parte del Estado – no es una descripción de lo que es dado a la experiencia sin interpretación, porque remite a una figura penal o legal para cuya comprensión debemos estar anoticiados de los marcos teóricos y legales a partir de los cuales se generó y cuya afirmación compromete a ciertas acciones futuras y no a otras. Hablamos de desaparecidos y no de caídos en combate. El desaparecido es alguien que ha sido detenido clandestinamente por el régimen en el gobierno. No hay proceso penal en su contra ni detención bajo acusación de algún

delito. Es por eso que a ello se agrega la dificultad de determinar el número pues no hay expedientes o documentación pública al respecto. Las denuncias de desapariciones efectivamente realizadas no representan el número de detenciones-desapariciones ocurridas pues su carácter clandestino justamente lo imposibilita. La dictadura muchas veces hacía pasar estas detenciones como enfrentamientos entre las fuerzas de seguridad y los terroristas subversivos. Lo que debemos capturar acá que estas dos consideraciones desaparecido o caído en combate tampoco se tratan de diversas descripciones de algún evento básico o de diversas interpretaciones de alguna descripción básica de evento u ocurrencia descrita en términos neutrales que pueda dirimir cual de las dos descripciones es la correcta. Incluso la presunta descripción básica por ejemplo en términos fisicalistas o fisiológicos (restos cadavéricos) es una descripción válida de acuerdo a un contexto y a un problema, no más básica a cercana a la realidad en sí.

Estos ejemplos nos invitan a acompañar a White en su afirmación de que en una disciplina como la historia que no ha abandonado el lenguaje natural, esto es, que no ha producido un vocabulario técnico compartido para describir los eventos o la información fáctica, será la teoría de los tropos la que nos permita rastrear modelos, protocolos o tipos ideales de representar (estrictamente figurar) el pasado. Identificando estos protocolos seremos guiados a su vez a identificar qué tipos de preguntas y qué tipos de respuestas se habilitan o promueven en las diferentes y controversiales disputas por el pasado. Obras posteriores de White, especialmente su *Trópicos del discurso* (2019), es una invitación a prestar atención a los hábitos compartidos y repetidos de hablar, preguntar, indagar y responder cuestiones sobre nuestro pasado y hacernos cargo del protocolo elegido para organizar los elementos a incluir y las relaciones admitidas. Por tanto, las diferencias entre interpretaciones históricas en competencia serán difícilmente resueltas por simple apelación a la realidad independiente o a un registro documental neutral, pues se juegan muchas más cosas que la “realidad en sí” o “lo que realmente ocurrió” cuando presentamos alguna organización discursiva del pasado. La decisión es en última instancia práctica o estética. Por

práctico White entiende el sentido kantiano, la confrontación con la cuestión acerca de lo que deberíamos hacer cuya respuesta no se puede derivar de lo que es o ha sido. La filosofía de la historia para Kant es una rama de la filosofía práctica. Pero, ¿por qué estético? porque la estructuración narrativa no es lógica sino figurativa (tropológica) y las consecuencias derivadas de las figuraciones no son de carácter lógico o determinista sino figurales. Por tanto, retomando la pregunta de la introducción, de lo que me hago responsable no es de la valoración que hago de la realidad o de las descripciones de la realidad sino de la figura adoptada para dar una consideración reconocible y socialmente aceptable de la realidad con consecuencias morales y cognitivas.

Estas reflexiones nos conducen no al abandono o reducción al absurdo de la referencia o de la realidad del pasado, sino a la reflexión e indagación en las modalidades y estilos de referencia y realismo históricamente dados y culturalmente disponibles, reflexión que nos advierte, por un lado, de lo insostenible de la oposición esencial entre literal vs figurativo, si se pretende que la primera es el monopolio de la racionalidad, el acceso al “en sí”, a la objetividad, a la realidad, y la segunda es lo inventado, lo ficticio. Y, por el otro, de que dichas modalidades y estilos de referencia y realismo históricamente dados y culturalmente disponibles, están justamente, culturalmente disponibles. No son monopolio ni de la historiografía, ni de la literatura, sino que se pueden reconocer (y reutilizar o desafiar) en cualquier tipo de discurso sobre el pasado. Por ello se trata de apreciarlos como sumamente relevantes en las disputas culturales y políticas.

6

Antes de dar cuenta de la fundamental importancia que tiene la indagación de Hayden White entendida, no sólo como teoría o filosofía de la historia, sino también como crítica cultural, para nuestras democracias sudamericanas, quiero detenerme en los aportes de otros tres grandes filósofos narrativistas de la historia. Me refiero al bien conocido Paul Ricœur así como también a David Carr y Hans

Kellner. Considero que si bien en algunos casos, presentan ciertas críticas a algunas de las tesis de White, e incluso con el objetivo de diferenciarse completamente de él, como en el caso de Carr, no obstante sus consideraciones fortalecen aún más el programa narrativista en general con los aportes de todos sin excepción.

Paul Ricoeur (1995) y David Carr (2015) comparten un mismo propósito, rastrear la conexión que la narrativa (la estructura narrativa) tiene con la experiencia humana del tiempo. Es decir, intentan evitar las consecuencias presuntamente “antirrealistas” de la aproximación discursiva o lingüística whiteana. Ambos manifiestan una herencia fenomenológica que se expresa en el interés compartido por el análisis filosófico (fenomenológico) en aquello que es dado precriticamente, preteóricamente en la experiencia de la vida cotidiana. No obstante, tienen importantes diferencias. Paul Ricoeur (1995), en su magna obra *Tiempo y narración*, señala que la actividad de configuración narrativa o composición de la trama – esa actividad que podríamos decir es la que ha dilucidado Hayden White en *Metahistoria* – y que en tanto actividad poética es ejercida por historiadores y escritores literarios, sólo puede comprenderse, alcanzar sentido, en tanto asumamos un afuera del texto. Ahora bien, este afuera no remite a una realidad en sí, trascendente e independiente de la actividad o vida humana. Es un afuera práctico o pragmático, es decir, la actividad de narrar se eleva – o está arraigada – en la precomprensión práctica de los agentes en la vida, en su manejo de recursos simbólicos – si la acción puede relatarse es porque ya está articulada simbólicamente – y en la experiencia cotidiana del tiempo como una temporalidad de las cosas de las que nos ocupamos o de las que tenemos cuidado. La temporalidad del día a día poco tiene que ver con la temporalidad física o de la naturaleza, lo cual queda expresado en preferencias como “tenemos tiempo”, “me falta tiempo”, “me lleva tiempo”, “me sobra tiempo” etc.¹¹ Pero hay que dar un paso más, el cual hace de máxima profundidad la reflexión ricoeuriana, el

11 El tratamiento ricoeuriano de la experiencia humana del tiempo resulta de su particular lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger.

sentido de una narrativa, lo que se cuenta o comunica, no se agota en la sola producción de la misma por parte de un autor o autora, sino que la historia o trama se actualiza en el acto de lectura, sin lectura no hay significado.¹²

David Carr (2015) en su *Tiempo, narrativa e historia* ofrece una consideración crítica de White y Ricoeur pues afirma que ninguno de los dos no solo no ha logrado distinguir la narrativa histórica y la literaria, sino que además, en el interés compartido por ambos filósofos en la dimensión *poiética* o poética del discurso narrativo, han soslayado la raíz práctico-experiencial de la narratividad. Siguiendo una estrategia fenomenológica de análisis de la acción y la experiencia del tiempo,¹³ releva como la narrativa académica de los historiadores, dirigida a relatar la experiencia y la vida de los sujetos colectivos, es una continuación, en el plano teórico, de aquello que se da en el práctico: la estructuración narrativa de nuestras vidas individuales y colectivas. La actividad narrativa, por tanto, es práctica antes de llegar a ser cognitiva o estética en la historia o la literatura, en suma, las narrativas “histórico-académicas” son una extensión de la estructura de la realidad que se proponen representar.

Tal como dije hace un momento, no creo que de las reflexiones de Ricoeur y Carr se pueda seguir la descalificación o rechazo de las contribuciones whiteanas. Es más, acordando en todo con la pertinencia y relevancia de las aproximaciones filosóficas que tratan de buscar la continuidad o la raigambre del lenguaje con la vida práctica social, no deja de ser imprescindible la elaboración de instrumentos analíticos que nos guíen no sólo en la ardua tarea de iluminar las diferencias a veces irreconciliables entre interpretaciones alternativas del pasado, sino en la dilucidación de

12 Algunos *insights* ricœurianos sobre la teoría de la lectura son resultado de su raíz hermenéutica y de su apropiación de la noción de fusión de horizontes introducida por el filósofo Hans Georg Gadamer. El significado de cualquier texto se expande en cada nuevo acto de interpretación, en el cual se fusiona en una nueva totalidad el horizonte que viene de la tradición y en el que se inscribe el texto, y el horizonte del intérprete.

13 Carr sigue para las reflexiones sobre la experiencia temporal y sus elementos narrativos al filósofo Edmund Husserl y sobre la acción y su estructura pragmática a Arthur Danto.

todo aquello de lo que nos hacemos responsables cuando preferimos alguna en lugar de otra. Ahora bien, la cuestión exige una reflexión extra en torno a qué noción de lenguaje tenemos y sobre todo a cómo consideramos las herramientas proporcionadas por la teoría literaria para el estudio de los discursos (históricos y literarios). Y es en este punto que resultan sustanciales para el futuro del programa, retomar las consideraciones de Hans Kellner, quien representa, según mi criterio, la mejor evaluación y continuación del legado whiteano y que, notablemente no se contradicen con las preocupaciones de Ricœur y Carr.

Las lecturas metahistóricas *a la* White de las disputas por el pasado – sean en la historia, las políticas de la memoria o la esfera pública en general –, podrían ser apreciadas con la metáfora de mirar no al pasado a través de nuestros anteojos, sino de modo oblicuo, torcido, a los anteojos mismos. Los anteojos, o las lentes (como el telescopio o el microscopio), son también fuentes del conocimiento – es decir, no solo la evidencia o la experiencia es fuente del conocimiento. En el caso del discurso acerca del pasado, las lentes serían las fuentes retóricas de producción discursiva. Una aproximación retórica al discurso (histórico en nuestro caso) no se dirige a destacar lo ornamental o lo bello, sino a tematizar las estrategias argumentativas involucradas en discusiones contextuales concretas, es decir, reconocibles para la audiencia también. La identificación de usos y reutilizaciones de figuras y estrategias retóricas en diversos discursos y en diversos formatos nos permite apreciar las continuidades en las estrategias con las que nosotros los mortales lidiamos con el pasado. Estos análisis metahistóricos no responden a una lógica de la sospecha de toda estrategia discursiva. Tampoco se busca eliminar todo rastro figurativo o retórico, como si existiera la descripción literal, neutral y objetiva. El propósito es proveernos de mejores figuras en sentido epistémico y práctico-moral.

7

La filosofía narrativista de la historia habilita a prestar atención a los aspectos de la historiografía disciplinar que la acercan a otras

formas de apropiarse del pasado, como las políticas de la memoria, el arte y la literatura. Esto es, nos lleva a prestar atención a las dimensiones útiles y creativas del trabajo historiográfico. No obstante, los historiadores no se encuentran cómodos reconociendo o buscando la belleza y utilidad de sus interpretaciones, pues temen que esos rasgos quiten especificidad en su acceso referencial al pasado. Pero este temor es infundado. El programa metahistórico whiteano, al ofrecer una teoría del lenguaje y una consideración sobre las causas materiales (es decir, los recursos y fuentes retóricas disponibles culturalmente) de la construcción cognitiva, más que quitar referencialidad al trabajo histórico amplía el campo de circulación de dichos recursos. Los recursos de configuración realista del pasado no son propiedad exclusiva de una subcultura experta. En este punto, resulta interesante hacer un paralelo entre la metahistoria whiteana y los estudios sociales de la ciencia (David Bloor, Mary Hesse, Barry Banes) quienes al prestar atención a las indagaciones sobre las convenciones de representación realista en el arte y la literatura, ya nos permiten avizorar que el alcance de sus conclusiones excede el campo del que se suponen provenir (ellos) y para los cuales se supone están tratando de contribuir, esto es, el discurso de la historia o de la ciencia. La indagación y “descubrimiento” de recursos de representación cognitiva en ambos casos ha venido de la mano de una mayor detección de los espacios de circulación de esos recursos. Los mismos recursos de figuración realista del pasado circulan en la historia, las políticas de la memoria, la ciencia, el arte y la literatura. Esto no conlleva ni la igualación de realidad y ficción, ni la caída en un relativismo *tout court*, sino por el contrario, la democratización de dispositivos de producción y crítica. Como el mismo White (2011, p. 15) lo ha dicho,

Pues bien, vale la pena señalar que un interés en la forma en que se llevan a cabo los estudios históricos es, o debería ser, una cuestión de preocupación para todo ciudadano culto. Los profesionales pueden adueñarse de la ‘historia’, en la medida en que por el término ‘historia’ se refieren a ese aspecto del pasado que se estudia en la manera en que ellos estudian y escriben acerca de él. Pero los historiadores

profesionales no son dueños del pasado ni tienen atribuciones exclusivas en relación con el estudio de la forma en que el pasado y el presente pueden vincularse en una visión abarcadora de la realidad histórica. Ese derecho podrían reclamarlo legítimamente los escritores literarios y en especial los novelistas que escriben al estilo moderno.

En fin, así como cualquier configuración del pasado no puede ser evaluada simplemente por su adecuación o grado de adecuación a un pasado en sí, independiente de nuestros procedimientos de investigación y representación, tampoco, según la metahistoria whiteana, puede evaluarse en términos de algún presunto acto individual por parte de un genio motivado por un tropo. Las figuraciones del pasado son producto de agentes sociales en contextos concretos y en respuesta a figuraciones alternativas y probablemente conflictivas. Los contextos concretos de disputa por el pasado son ciertamente el oficio historiográfico, pero no menos importante las políticas de la memoria y las producciones literarias y artísticas. El abordaje metahistórico proporcionado por la filosofía narrativista de la historia habilita a apreciar hasta qué punto el estilo, lo epistémico y lo político se entrelazan de manera irreductible en todo discurso en que lo social y humano es su tema, al punto de que una reflexión profunda de este entrelazamiento se extenderá a cualquier discurso o figuración del pasado sea en la historia, sea en la memoria, sea en la literatura.

Estas reflexiones e indagaciones no tienen ni han tenido nunca un interés preceptivo respecto de la práctica historiográfica, es decir, ser una guía acerca de cómo construir una interpretación del pasado. Su función e importancia se juega en el nivel metahistórico, esto es, en el análisis y evaluación de las interpretaciones en danza en cualquier disputa sobre el pasado. Se toma en serio la pretensión de representar realistamente el pasado, propia de cualquier consideración sobre el mismo. Pero advierte que “realidad” y “adecuación realista” de una interpretación son justamente lo que se disputa. En definitiva, toda figuración o interpretación acerca del pasado – sea en la esfera pública, las políticas de la memoria o la historia – detenta la estructura de las promesas, esto es, promete o se

compromete a usar todos los recursos disponibles (retóricos, estéticos y políticos) para representarlo realistamente. Confrontados con estas propuestas, las audiencias – otros expertos en el estudio del pasado o meros consumidores de historia – con toda probabilidad no siempre considerarán que la promesa se cumplió. Con toda probabilidad, cada interpretación, circulando en diferentes contextos, será apreciada como una promesa incumplida de representación realista. Pero el fracaso no es otra cosa que un legado de nuevas cuestiones a resolver a partir de haber evaluado que falló en la disposición de los recursos. El fracaso de nuestros predecesores o adversarios inspira nuevas reutilizaciones de los recursos disponibles, ofreciendo, a su vez, nuevas promesas de representar la realidad, de modo que la conversación y la discusión nunca sean acalladas, invitando a nuevos productores y lectores de historias a sumarse a la tarea cultural de disputar el pasado.

Bibliografía

ANDERSON, P. *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama, 1997.

ANKERSMIT, F. The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History. In: *History and Theory*, Middletown, v. 25, n. 4, p. 1-27, 1986.

ANKERSMIT, F. *Historia y Tropología: ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CARR, D. *Tiempo, narrativa e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

DANTO, A. *Narración y conocimiento*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1995.

KELLNER, H. *Language and Historical Representation, Getting the Story Crooked*. Madison; Londres: The University of Wisconsin Press, 1989.

- MINK, L. *La comprensión histórica*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- RICCEUR, P. La triple mimesis. In: RICCEUR, P. *Tiempo y narración*. México; Buenos Aires: Siglo XXI, 1995.
- WALSH, W. *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo XXI, 1983.
- WHITE, H. *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WHITE, H. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- WHITE, H. *La ficción de la narrativa: ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- WHITE, H. *Ensayos sobre crítica cultural*. Buenos Aires: Prometeo, 2019.

4

Epistemologia da democracia

◉ QUE A EPISTEMOLOGIA PODE FAZER PELA DEMOCRACIA?

Felipe Rocha L. Santos

1

A Epistemologia é conhecida como um dos campos de investigação centrais da Filosofia, e tradicionalmente é o campo que se dedica ao estudo da natureza do conhecimento e de outras noções relacionadas ao conhecimento, como, por exemplo, justificação, crença e racionalidade. Epistemólogos também se dedicam a questões relacionadas ao ceticismo, ou seja, a questões sobre a possibilidade do conhecimento. Portanto, de modo geral, percebe-se que o campo de investigação epistêmico gira em torno de tudo que diz respeito a nosso contato cognitivo com o mundo exterior, visto que supostamente é através do conhecimento que nós possuímos que realizamos um contato entre nosso mundo interno cognitivo, nossas crenças, e o mundo exterior. Apesar de tradicionalmente se dedicar a este tipo de questão, a investigação epistemológica também busca

discutir temas que se relacionam com nossa vida social, como, por exemplo, como o conhecimento é transmitido através do testemunho de outras pessoas (GOLDBERG, 2012; LACKEY, 2008) ou como é possível que coletivos sejam agentes do conhecimento. (FRICKER; BRADY, 2016; PETTIT; LIST, 2011) O objetivo deste capítulo vai um pouco além do debate tradicional epistemológico e será feito ao redor de um dos debates mais recentes e interdisciplinares em epistemologia: a relação entre epistemologia e democracia.

O que a epistemologia tem a ver então com a democracia? Como uma investigação sobre a natureza do conhecimento, sobre nossas crenças pode acrescentar positivamente algo em uma discussão sobre política e democracia? Estas são apenas algumas das perguntas que motivam este texto, mas além disso, buscarei observar e analisar o estado atual da democracia no Brasil através da discussão puramente epistêmica sobre o tema. É importante ressaltar que há certa limitação neste tipo de investigação epistêmica sobre democracia. Uma das principais limitações é a de que toda a discussão sobre uma epistemologia da democracia se dá em condicionais: se certas condições não forem satisfeitas, então não faz sentido falar de epistemologia da democracia.

Apresento um exemplo simples, apenas para ilustrar: faz parte da forma como a maioria das pessoas compreende democracia a ideia intuitiva de que a democracia implica o poder popular, ou decisões tomadas com base no que a maioria das pessoas deseja. Então, se 80% de uma população decide com base em crenças racistas que negros não deveriam ter direito a educação, e assim, votam e apoiam um líder que satisfaz o desejo da maioria, estamos ainda falando em democracia? Em certo sentido, ao menos mais intuitivo, sim. Afinal, foi o desejo de uma maioria, que, através de procedimentos e instituições que funcionam adequadamente, decidiram o que decidiram, e sua decisão foi respeitada.¹ Se a forma como entendemos democracia privilegia apenas o desejo e

1 Este seria um exemplo do que Alexis de Tocqueville (2000) chamou de “tirania da maioria”. O mesmo tipo de preocupação também pode ser encontrado em John Stuart Mill (2003) e Herbert Spencer (1981). O ponto central destes exemplos é perceber que é desejável que exista um limite para o poder da maioria.

as crenças dos participantes do processo democrático e o funcionamento adequado dos procedimentos e instituições, então não há muito espaço para uma discussão puramente epistêmica a respeito da democracia. A princípio, não é este tipo de resultado que esperamos de uma democracia. E esperamos uma democracia que tenha mais conexão com o mundo exterior, com a verdade, do que apenas com a satisfação do desejo da maioria. Para compreender melhor a proposta da epistemologia da democracia, é importante antes discutir um pouco sobre democracia e compreender a distinção entre alguns modelos teóricos democráticos.

2

Antes de entrarmos diretamente ao tema da epistemologia e democracia, me parece interessante refletir brevemente sobre a democracia. Nos últimos anos, a literatura sobre a democracia vem aumentando bastante especialmente a vertente que defende a tese de que a democracia está acabando em diversos países (RUNCIMAN, 2018), que as tecnologias modernas estão destruindo a democracia (VAIDHYANATHAN, 2018) ou mesmo livros que buscam descrever como democracias morrem. (LEITSKY; ZIBLATT, 2018) Esta literatura, digamos, apocalíptica, sobre a democracia, parece ser evidência de que algo de fato está ocorrendo nas diversas democracias do mundo, algo talvez pouco comum. Mas podemos realmente dizer que a democracia está morrendo em países como Estados Unidos ou Brasil? Na disputa polarizada, é possível encontrar pessoas nos Estados Unidos que defendem que ele já não é um país democrático. No Brasil, encontramos facilmente pessoas que defendem que não há mais democracia por aqui, enquanto outros defendem que finalmente a democracia foi reestabelecida, e que não nos tornamos ditaduras como a Venezuela – enquanto os que dizem que a democracia no Brasil está sob ataque acabam defendendo que na Venezuela há ainda democracia.² É uma discussão sem fim, espe-

2 Estes tipos de discursos podem ser facilmente encontrados em rodas de amigos e grupos de WhatsApp familiares. O que é importante perceber é que estes tipos de discursos

cialmente no meio não acadêmico. Entretanto, a verdade é que só é possível afirmar se algo é ou não é democracia se antes definirmos bem o que é democracia. E o que é democracia, afinal? Uma primeira aproximação é definir democracia como um processo de tomada de decisão coletivo caracterizado por certa equidade entre os participantes do coletivo nos momentos essenciais da tomada de decisão. (TOM, 2018) Ainda que seja uma primeira aproximação, não é o suficiente para entender o que de fato é democracia.

Ainda assim, esta definição marca bem o que esperamos de uma democracia. Entretanto, quando falamos de democracias modernas, democracias em crise, democracias morrendo, é preciso qualificar mais. Primeiro, em relação à participação: quanto mais participação popular, mais democracia, em princípio. Países que excluem parte de seus cidadãos do processo democrático são menos democráticos que outros que incluem a todos ou a maioria. Esta exclusão pode ser arbitrária, como a exclusão de certos membros da sociedade ao votar, apenas por não terem alcançado certa idade, ou por perda de direitos – vale lembrar que o voto não é o único meio de participação democrática, mas é um dos principais e mais importantes. Por exemplo, nos Estados Unidos, apenas dois estados permitem que cidadãos que se encontram na prisão possam votar. Os demais estados não permitem que presos votem e nove estados ainda podem remover permanentemente o direito de votar mesmo após o cidadão sair da prisão ao cumprir totalmente a pena. No caso dos Estados Unidos, isso representa mais ou menos 1% de sua população com idade de votar, excluída do processo democrático. (KAEBLE; COWHIG, 2016) Se analisarmos historicamente, grande parte dos países democráticos, ao menos no quesito participação do sufrágio eleitoral, está mais democrático que em qualquer momento do passado. Isso porque em muitos países, como no Brasil, escravos não podiam votar, mulheres não podiam votar, entre outros grupos, e pouco a pouco estes grupos foram ganhando

so estão bastante normalizados e parece não haver muito interesse em buscar compreender melhor cada uma destas afirmações, exceto talvez dentro do ambiente acadêmico e altamente especializado.

direitos. Ou seja, é possível afirmar que a maioria dos países democráticos, historicamente, caminham em direção a um sufrágio realmente universal.

Obviamente, a participação depende da liberdade. Quanto mais liberdades um país oferece a seus cidadãos, mais democracia vemos. Afinal, um país onde todos podem votar, mas nenhum cidadão tem liberdade de expressar-se publicamente, de discutir seus pensamentos publicamente no espaço público e de organizar-se com outros cidadãos não parece ser um país democrático. Nesse sentido, vemos que grande parte dos países democráticos também caminham em direção a mais democracia, oferecendo mais liberdades a seus cidadãos. Vemos grupos se reunindo nas redes sociais e em grupos sociais, organizando protestos em massa e utilizando a internet para produzir e compartilhar conteúdo. Este é um nível de liberdade que não existia com tanta força antes do surgimento da internet, por exemplo. Não parece ser o caso de que, ao menos nos países tradicionalmente democráticos como no Brasil, estamos caminhando para menos democracia por conta de menos liberdades.

Por fim, liberdades e participação são garantidas e fortalecidas pelas instituições. Em países democráticos, é fundamental que exista liberdade e independência entre os poderes, que exista uma justiça honesta e neutra e que também a imprensa e os meios de comunicação sejam livres, independentes e neutros. Se em um país hipotético o representante eleito através da livre participação de sua população, ou seja, eleito democraticamente, é capaz de controlar os poderes, a justiça e os meios de comunicação a seu favor, não parece que temos uma democracia, mesmo que o processo eleitoral tenha sido livre, universal e justo. Isso porque nada mais pode garantir que o representante eleito atue em prol dos cidadãos, e nada mais pode garantir que, durante seu mandato, a população possa livremente cobrar e participar sem sofrer opressão e represálias. Segundo parte da literatura mais recente, o que está matando atualmente as democracias pelo mundo é justamente a falta de instituições fortes e livres. (LEITSKY; ZIBLATT, 2018)

Não é parte do objetivo deste capítulo discutir se democracias estão ou não morrendo ou se este ou outro país é democrático ou

já não é mais. O objetivo deste capítulo é o de justamente buscar uma discussão puramente epistêmica sobre a democracia, e por isso, é fundamental compreender certos aspectos da democracia. Assim, o que podemos, até o momento, concluir, é que um país que possua mais participação (em especial no voto), mais liberdades e instituições mais fortes e independentes é um país mais democrático que um que tenha menos em cada um ou algum destes critérios. A discussão sobre liberdades e instituições a princípio não é uma discussão que possa ser feita desde um ponto de vista puramente epistêmico, e, portanto, iremos nos concentrar na discussão sobre a participação. Afinal, voltando a nossa definição inicial, se a democracia implica um processo de tomada de decisão coletiva, a tomada de decisão deve ao menos ser feita com base em crenças que foram adquiridas de forma livre e autônoma. Poderíamos imaginar uma civilização onde cada cidadão possui um chip instalado no cérebro, chip este que controla todas as crenças políticas de seus cidadãos. Nesta civilização, durante o processo eleitoral, na hora de votar pelo candidato A ou B, os cidadãos sempre votam pelo candidato A, pois existe um sistema que controla o chip gerando automaticamente a crença de que o candidato A é o melhor. O que podemos afirmar, epistemicamente, sobre esta civilização? Que as crenças que são base da tomada de decisão não são crenças originárias dos cidadãos. Os sujeitos não formaram livremente e autonomamente estas crenças. Logo, epistemicamente falando, não houve um processo coletivo epistemicamente livre de tomada de decisão, e, portanto, não houve um processo democrático de tomada de decisão.

Assim, desde o ponto puramente epistêmico, a discussão sobre democracia se concentra na questão sobre a tomada de decisão e participação. Em princípio, podemos dividir a participação democrática em três momentos: na deliberação pré-eleição, na tomada de decisão (voto) e na participação pós-eleição, através de conselhos, organizações, e pressão popular. O que é fundamental para a epistemologia, portanto, é a questão da deliberação e do processo de tomada de decisão. Como vimos no exemplo anterior, da civilização controlada por chip, não há deliberação para a tomada de decisão. É um sistema central que controla todos os chips que gera

a crença de que o candidato A é o melhor. A deliberação, assim, parece ser fundamental para a democracia. E neste momento, passamos para uma questão central para a epistemologia da democracia: qual deve ser a meta epistêmica da deliberação democrática? O que devemos esperar, como produto epistêmico de uma deliberação, em democracia?

3

As perguntas anteriores nos levam a confrontar uma das primeiras condicionais da discussão epistêmica sobre a democracia. Parece ser correto dizer que a deliberação é fundamental para uma democracia justa. É importante que os participantes da democracia deliberem entre si, ofereçam razões, escutem atentamente, e mantenham o respeito durante o processo de discussão. Se temos em uma sociedade a incapacidade ou impossibilidade de deliberar, de escutar e oferecer razões, seja por falta de respeito, por extrema ignorância, por falta de espaços para deliberação, não se pode dizer que o processo de tomada de decisão foi um processo justo ou mesmo coletivo. Mas como perguntado anteriormente, o que devemos alcançar em uma deliberação democrática? Consenso ou conhecimento e verdade?

Essa pergunta sobre o produto da deliberação democrática pode ser reformulada também da seguinte maneira: qual tipo de valor possui a democracia? Um valor intrínseco oriundo dos procedimentos internos democráticos ou do valor puramente instrumental de se atingir certos fins? Podemos encontrar ao menos duas respostas principais a esses tipos de pergunta. A primeira é o *proceduralismo*, que é a tese que defende que o valor da democracia é puramente intrínseco, já que a democracia expressa justamente ideais como o de que todas as pessoas possuem o mesmo valor, e possuem os mesmos direitos. Assim, tudo o que é decidido através da democracia é justificado justamente por ter sido uma decisão tomada através de procedimentos intrinsecamente valiosos e justos. Podemos também classificar o proceduralismo como uma espécie de internalismo a respeito da justificação da democracia, pois o que

justifica a democracia e as decisões tomadas pela mesma são elementos puramente internos à democracia, seus procedimentos e instituições que expressam valores fundamentais.

Por oposição ao proceduralismo temos o *instrumentalismo*, ou externalismo, em oposição ao internalismo. O instrumentalismo é uma forma de consequencialismo em relação a formas de governo e distribuição de poder. O instrumentalismo defende que o valor de um sistema de governo vem justamente da sua capacidade de encontrar a resposta correta a perguntas fundamentais para uma sociedade. Ou seja, no caso da democracia, o que justificaria a democracia é a capacidade deste sistema alcançar ou chegar perto da verdade no que diz respeito a questões que afetam a sociedade. Por isso que o instrumentalismo é uma forma de externalismo: um fator externo ao sistema e aos seus procedimentos e instituições é o que dá valor ao sistema em questão, e este fator externo é a verdade. E a democracia é apenas um instrumento para se alcançar a verdade, através dos procedimentos de deliberação coletiva e tomada de decisão.

Um exemplo de instrumentalismo pode ser encontrado no direito. Quando um júri popular deve decidir sobre um caso criminal, por exemplo, o júri deve inicialmente escutar a versão do réu e a versão do acusador. O objetivo do júri não é decidir com base em crenças individuais, em preconceitos ou em desejo de vingança. O objetivo do júri é buscar descobrir a verdade e decidir com base no que é a verdade ou no que as evidências apontam como a verdade. Através da discussão entre os membros do júri, da análise das evidências, da oferta de razões e argumentos, da capacidade de escutar e refletir sobre o que se escuta, um júri pode muitas vezes descobrir a verdade ou chegar a algo próximo da verdade, sendo considerado um procedimento epistemicamente justo, e por isso, muito usado em diversos países.

O interessante do instrumentalismo é que se pode avaliar mais objetivamente o instrumento, o método em questão, através da análise dos seus resultados. Imagine que tenho dois métodos para se descobrir se está chovendo ou não. O primeiro é jogar uma moeda ao ar, e se der cara, está chovendo, se der coroa, não. E o segundo é abrir a janela e observar o clima. Claramente o segundo método é mais confiável, visto que alcançará a verdade na grande maioria

dos casos, enquanto o primeiro método não parece tão confiável. Assim, é mais racional adotar o segundo método. No caso do instrumentalismo em democracia, podemos avaliar se a democracia de fato é um bom método para se alcançar a verdade, e caso não seja, caso existam outros modelos e métodos mais confiáveis e precisos, é possível justificar a adoção do outro método através da demonstração de sua eficiência.

A disputa entre proceduralismo e instrumentalismo, como a grande maioria das disputas em filosofia, não está resolvida. Existem argumentos a favor e contra cada uma dessas teorias, e não é objetivo deste capítulo discutir e buscar resolver este debate. Mas podemos ver brevemente alguns argumentos para nos ajudar a compreender melhor o que motiva a tese da democracia deliberativa epistêmica, que é instrumentalista. No espectro entre o proceduralismo e o instrumentalismo, podemos encontrar versões que são puramente proceduralistas, versões mistas, mas de núcleo proceduralista, e versões puramente instrumentalistas. O proceduralismo puro é a versão mais radical do proceduralismo, que afirma, como dito acima, que tudo o que é decidido através da democracia é justificado justamente por ter sido uma decisão tomada através de procedimentos intrinsecamente valiosos e justos. De antemão, podemos antecipar uma consequência não desejável para este tipo de tese mais radical, já descrito no início deste capítulo: se a maioria da população decide que os negros não devem ter direito à educação, e que, além disso, caso estejam fora de casa depois das 22 horas, eles devem ser presos, essa decisão, de acordo com o puro proceduralismo, está justificada. E essa consequência parece ser absurda e não desejável para uma teoria democrática.

O proceduralismo parcial, ou misto, entretanto, apesar de justificar a democracia com base nos valores intrínsecos, também aceita que o resultado deve de alguma maneira se aproximar da verdade. Segundo esta versão, poderíamos comparar a democracia com outros modelos de governo, como a monarquia, por exemplo, através de critérios puramente proceduralistas e eliminarmos a monarquia por não possuir valores intrínsecos superiores a democracia. Entretanto, é importante considerar o valor instrumental

dos sistemas ao comparar dois sistemas com valores intrínsecos similares. Assim, uma democracia que permite que negros não tenham direito a educação ou a liberdade de ir e vir é inferior a uma que não permite este tipo de absurdo, pois parece ser uma questão factual de que todos devem ter direito à educação e à liberdade de ir e vir, e que é explicitamente falso que critérios puramente arbitrários como a cor possam ser utilizados para demarcar quem tem ou não tem direitos. Desse modo, o proceduralismo parcial evita as consequências negativas do puro proceduralismo. Entretanto, este tipo de tese deve justificar o valor intrínseco da democracia, sendo que, para alguns filósofos, isto não é possível.³

O puro instrumentalismo é a tese defendida pela maioria dos filósofos que defendem a democracia epistêmica ou democracia deliberativa. Podemos avaliar o sucesso da democracia através de sua capacidade de tomar decisões corretas, que se aproximem da verdade dos fatos. E se um outro método for criado de modo a ser mais eficiente que a democracia, não há razões para não adotá-lo. O puro instrumentalismo, assim como qualquer outra tese filosófica, não está livre de críticas. Uma das críticas à democracia epistêmica diz respeito ao conflito entre a verdade e a liberdade e pluralismo. (DALAQUA, 2017) Dado que a verdade é imutável, e se o objetivo da democracia é alcançar a verdade, então não há espaço para um pluralismo de ideias e tampouco para a liberdade, já que a liberdade implica a possibilidade de definir os fins de minhas próprias ações. Uma das possíveis consequências deste conflito é o do dogmatismo, intolerância e até mesmo o da violência, afinal, quem definirá quais respostas são as corretas? De acordo com este tipo de crítica, a melhor maneira de preservar a liberdade e o pluralismo de ideias e opiniões é excluindo a verdade do debate político.⁴

3 Brennan (2016, p. 112) é dos filósofos que argumentam que o proceduralismo falha totalmente em justificar os valores intrínsecos da democracia através do que ele chama de "Argumento Semiótico".

4 Para mais detalhes sobre este tipo de crítica, ver Urbinati (2014).

4

Uma defesa epistêmica da democracia depende de diversos fatores. O primeiro, discutido brevemente nas seções anteriores, é a de qual é o papel da verdade na deliberação democrática. Se o proceduralismo, em sua versão pura ou parcial falham em justificar a democracia, então há espaço para o instrumentalismo, e, portanto, para uma democracia deliberativa epistêmica. Porém, esta é a primeira das condicionais. É importante também justificar que a democracia deliberativa é de fato um método confiável para se produzirem as melhores decisões, decisões que se aproximam da verdade. Ou seja, o que se espera de uma democracia epistêmica é que ela seja um sistema que expresse competência, que expresse que os cidadãos sejam capazes de tomar as decisões mais acertadas, mais corretas, na maioria das vezes. Desse modo, nesta seção iremos avaliar e discutir argumentos em favor da democracia deliberativa.⁵ De acordo com a democracia deliberativa, a deliberação, a troca de razões, é fundamental para que tomemos as melhores decisões, como, por exemplo, votando nos candidatos corretos. Entretanto, e especialmente em países de proporções continentais como o Brasil, a diferença social, econômica, educacional de cada cidadão é muito grande. Como é possível então afirmar que a democracia deliberativa faz com que a maioria das pessoas vote corretamente? Como é possível afirmar que o coletivo é realmente capaz de tomar as decisões que mais se aproximem da verdade? Para responder a esta pergunta, apresentarei três modelos teóricos que buscam justificar o fato de que é possível, através da deliberação democrática, se aproximar da verdade, a saber, o *Teorema do Júri de Condorcet*, o Teorema do Milagre da Agregação e o Teorema de Page e Hong.

O primeiro destes modelos, o Teorema do Júri de Condorcet, afirma que se um eleitor ordinário tem a probabilidade de decidir corretamente entre duas alternativas maior que 50% e de modo independente de outros eleitores, então, à medida em que se aumenta o

5 A partir deste ponto, utilizarei os termos “democracia deliberativa” e “democracia epistêmica” de modo intercambiáveis para me referir à democracia deliberativa epistêmica, ou seja, o modelo de democracia epistêmica instrumentalista.

número de eleitores, a probabilidade da maioria votar corretamente aumenta em direção a 100%. (LIST; GOODIN, 2001) Em outras palavras, se uma moeda, por exemplo, tem seu formato alterado de modo que na maioria das vezes caia em coroa quando jogada para cima, então a probabilidade de sair coroa sobe em direção a 1 à medida em que se aumenta a quantidade de vezes em que a moeda é jogada para o ar. Por isso, de acordo com este teorema, basta que a maioria dos eleitores seja mediocramente competentes – basta que tenham uma competência para tomar decisões acertadas acima de 50% – e independentes entre si em sua tomada de decisão para decidir entre dois candidatos para que a decisão da maioria seja uma decisão correta.

Este parece, a princípio inicialmente, um bom argumento em favor da democracia epistêmica. Não se exige muita competência do eleitorado, individualmente, para que seja possível tomadas de decisão que se aproximem da verdade. Entretanto, é possível perceber nos detalhes alguns problemas. Para que o Teorema do Júri de Condorcet se aplique, é necessário que uma série de condições seja verdadeira. Uma delas é que é necessário que os eleitores decidam de forma independente um do outro. Isso por si só é um problema, já que para uma democracia epistêmica, como discutimos anteriormente, a deliberação é um procedimento fundamental. A tomada de decisão é feita de forma dependente da deliberação, em que argumentos e razões influenciam uns aos outros. Também fazem parte do processo de deliberação as instituições que produzem e distribuem informações, como os meios de comunicação tradicionais e também as chamadas redes sociais e os seus algoritmos, que acabam produzindo bolhas informacionais e agregando grupos de pessoas a partir de uma tendência em se aceitar certo tipo de conteúdo.⁶ Ao final, este teorema acaba colocando em conflito duas características centrais da democracia epistêmica – a deliberação e o voto – em conflito.

Um outro problema em potencial deste teorema, assumindo aqui que os eleitores são capazes de decidirem independentemente

6 Para mais detalhes sobre a relação entre redes sociais, algoritmos e bolhas, ver Santos (2017).

um do outro, é que o teorema só é capaz de demonstrar que alcançamos a decisão correta se a maioria dos eleitores for mediocramente competente. O que ocorreria, matematicamente falando, se a maioria for mediocramente incompetente, ou simplesmente incompetente? Ocorre que a chance de tomarmos a decisão incorreta sobe em direção a 100% à medida em que o número de eleitores aumenta. Ou seja, o teorema acabaria por demonstrar que a democracia epistêmica é incompetente, se, empiricamente, for o caso que a maioria do eleitorado é mediocramente incompetente.⁷ Além do que, este teorema exige que o eleitorado decida entre duas opções, na forma de dois candidatos. Porém, a tomada de decisão envolve compreender o que cada candidato representa, quais tipos de problemas cada candidato se propõe a resolver, e o que cada um dos cidadãos considera como problema a ser solucionado. Talvez o Teorema do Júri de Condorcet, em si, não seja uma boa forma de demonstrar que a democracia epistêmica funciona, mas sim de auxiliar a democracia epistêmica a melhorar seus métodos e procedimentos em prol de melhores resultados, afinal, para demonstrar que de fato a democracia funciona, é fundamental que as condições específicas deste teorema sejam satisfeitas, o que nos parece ser algo distante da realidade neste momento atual.

Outro teorema bastante utilizado recentemente para defender a competência da democracia deliberativa é o chamado Milagre da Agregação,⁸ teorema que, assim como o Teorema do Júri de Condorcet, busca demonstrar que a sabedoria da maioria é superior à do sujeito individual. Segundo o teorema do milagre da agregação, se em uma democracia há apenas um número pequeno de eleitores bem informados, essa democracia terá uma performance tão boa quanto a de uma com eleitores em sua maioria bem informados. Isso ocorre porque a maioria dos eleitores menos informados ou menos competentes para tomar decisões acertadas,

7 Uma discussão mais aprofundada sobre este tipo de evidências pode ser encontrada no Capítulo 2 de Brennan (2016).

8 Para mais detalhes sobre o Milagre da Agregação, ver Surowieck (2004) e Landemore (2012).

de acordo com a lei dos grandes números, tendem a se cancelar, resultando em uma média zero. Em outras palavras, imagine que há apenas dois candidatos, A e B, e a maioria dos eleitores não são bem informados nem competentes para decidir. Desse modo, estes eleitores (digamos aqui, 95%) decidem aleatoriamente entre A e B, resultando em algo como 50% dos votos para A e 50% dos votos para B. Ao final, quem de fato decidirá pelo resultado final das eleições são os 5% de eleitores bem informados, que farão com que o resultado seja o resultado mais correto, pois o voto dos eleitores incompetentes não afeta o resultado final. Assim, ao final, poderemos ter uma eleição onde o melhor candidato, A, teve 52% dos votos e o candidato B 48%, sendo este resultado basicamente fruto dos votos bem informados somados aos votos dos eleitores mal informados que anularam a si mesmos.

Como se pode perceber, a premissa fundamental da tese do milagre da agregação é que a maioria dos eleitores mal informados⁹ ou incompetentes se anula entre si mesmo, já que o voto ou a decisão tomada será randomicamente bem distribuído. Porém, em primeiro lugar, há evidências empíricas de que os eleitores cometem erros sistemáticos ou possuem preferências sistemáticas. No caso do Brasil, por exemplo, Almeida (2018) afirma que a decisão do eleitorado brasileiro é sistemática de acordo com a renda, ou seja, os mais pobres tendem proporcionalmente a votar em partidos de centro-esquerda, com políticas que proporcionam mais distribuição de renda e mais presença do estado, e os menos pobres proporcionalmente votam em partidos de centro direita, com políticas de retração da regulação estatal. Esse comportamento foi analisado desde as eleições de 2002 até as de 2014, sejam eleições presidenciais como locais. Além disso, Almeida (2018) afirma que este mesmo comportamento pode ser observado em ao menos outros seis países: Espanha, Alemanha, França, Itália, Reino Unido e Estados Unidos.

9 Para uma discussão mais profunda sobre o eleitor mal informado e ignorância política, ver Somin (2013).

O que isso significa para a tese do milagre da agregação? Primeiro, que independente de ser bem informado ou mal informado, a distribuição dos votos dos eleitores mal informados não se anula. A distribuição de renda, por exemplo, tende a ser mais presente e influente do que uma distribuição aleatória de eleitores mal informados. Ou seja, os eleitores mal informados acabam se agregando de acordo com o seu contexto social, como por exemplo, a classe médica, em geral, uma classe menos pobre, votando de acordo com os seus companheiros enquanto que a classe de trabalhadores mais pobres como, por exemplo, motoristas de ônibus, tendendo a votar como seus companheiros de trabalho. Como é possível perceber, a princípio, não parece ser possível defender, ao menos epistemicamente, a democracia através da tese do milagre da agregação, visto que evidências empíricas demonstram que o comportamento do eleitorado é de certo modo previsível por conta de suas crenças, erros e vieses sistemáticos, contradizendo a premissa principal da tese em questão, que é a de que os eleitores votam aleatoriamente, gerando uma espécie de soma zero.

Se o Teorema do Júri de Condorcet e a tese do Milagre da Agregação não são capazes de demonstrar que a democracia é confiável e competente para nos levar a decisões mais acertadas em nosso mundo real – já que, no ideal, estes teoremas, sim, funcionam – porque as condições necessárias não são satisfeitas, então como demonstrar que a democracia é competente? O *Teorema Page e Hong* (PAGE; HONG, 2001), também conhecido como teorema da “diversidade supera a capacidade”,¹⁰ é um teorema bastante utilizado para defender a capacidade de uma sociedade democrática diversa de tomar decisões acertadas. Segundo este teorema, um conjunto de pessoas relativamente diversificadas e não *experts* em solucionar um tipo de problema pode, como um coletivo, ser melhor sucedido nas soluções de problemas que um pequeno conjunto de *experts* na área. Desta ideia vem o nome do teorema, que afirma que a diversidade de pessoas, mesmo que não *experts*, supera a capacidade e habilidade de um grupo de *experts*. Esse teorema expressa

10 “Diversity Trumps Ability”, em inglês.

bem a ideia da sabedoria das multidões e da inteligência coletiva. Algumas condições são fundamentais para o sucesso deste teorema, entre elas, a de que os participantes que querem solucionar o problema em questão devem compreender bem o problema, as possíveis soluções e estar de acordo entre si em relação a isto, devem estar trabalhando em conjunto para solucionar o problema em questão e devem estar dispostos a aprender um com o outro e obter vantagem do conhecimento compartilhado entre o grupo.

Uma das vantagens deste teorema em relação aos demais é que este teorema valoriza aspectos que consideramos fundamentais para uma democracia: deliberação e diversidade de ideias. Uma das defesas mais amplas do uso deste teorema para justificar a democracia foi feita recentemente por Landemore (2012, p. 3, tradução nossa),¹¹ que afirma que “para a maioria dos problemas políticos e sob condições que conduzem a deliberação apropriada e ao uso da regra da maioria de modo apropriado, é mais provável que o procedimento democrático alcance uma melhor decisão que qualquer procedimento não democrático”. A questão que devemos nos perguntar agora é: essas condições são de fato satisfeitas nas democracias do mundo real?

Algumas críticas interessantes à defesa do teorema de Page e Hong feita por Landemore podem ser encontradas em Brennan (2016). A primeira delas diz respeito ao fato de que para que o teorema funcione é importante haver diversidade de perspectivas, de interpretações, de modelos preditivos, entre outras diversidades cognitivas. Mas se o coletivo em questão acabar sendo bastante influenciado por um tipo de modelo, uma forma de ver o mundo, um líder carismático, então a tendência é diminuir assim a diversidade e a deliberação realmente plural. Como o próprio criador do teorema, Page (2012) diz: “Se não obtivermos sabedoria coletiva,

11 Uma crítica importante a este teorema, de cunho puramente matemático, foi realizada recentemente por Thompson (2014). Thompson defende que o teorema de Hong e Page é matematicamente incorreto e suas simulações de computações sofrem de erros graves. Se esta crítica está correta, então isso implica que qualquer defesa da democracia através deste teorema está fadada ao fracasso, como Landemore (2012). Não discutirei os méritos desta crítica neste capítulo, entretanto.

será porque as pessoas não têm sofisticação – ou seja, o lixo que entra, é o lixo que sai – ou falta diversidade” (informação verbal). Essa frase nos demonstra que sem diversidade apropriada, não há sabedoria coletiva. Além disso, é importante que as pessoas tenham sofisticação, ou seja, tenham certo conhecimento sobre o tema em questão, certa compreensão de possíveis soluções, certa compreensão sobre qual é o real problema, entre outras coisas. E, no caso de política, é importante que os eleitores tenham não apenas certas crenças sobre os problemas e possíveis soluções, mas também certo entendimento mínimo¹² sobre os problemas, modelos e soluções.

O problema que afeta diretamente o teorema de Page e Hong é que algumas pesquisas empíricas demonstram que 1. a maioria dos eleitores são em geral pouco sofisticados e possuem pouco entendimento sobre questões políticas e 2. a maioria dos eleitores, em especial em sociedades polarizadas, se agrupa de acordo com suas crenças e convicções, não dando espaço para uma deliberação realmente diversificada. Ou seja, apesar de que o teorema de Page e Hong seja capaz de demonstrar – considerando que ele esteja tecnicamente correto – que em certas condições é possível que uma multidão tome melhores decisões que um grupo pequeno de *experts*, no contexto político real, ainda faltam mais evidências empíricas que demonstrem que de fato essas condições são satisfeitas. Talvez por isso que Landemore (2012) afirma que ela não está buscando justificar a democracia em nosso mundo real, mas sim, democracia como um tipo ideal de forma de governo.

5

Se nenhum dos teoremas que justificam uma democracia epistêmica funciona no mundo real, isso não implica que a democracia não funciona e muito menos implica que devemos abandonar a deliberação nem troca de razões e a verdade como meta de uma deliberação democrática. A final, parece ser o caso que a democracia ainda

12 Para uma discussão sobre a diferença entre conhecimento e entendimento, ver Santos (2018).

é o melhor sistema disponível, o mais desejável, e que de alguma maneira ainda capaz de representar a vontade popular. O problema, que vimos, é que o que parece não ser o caso é a emergência de competência ou inteligência através do processo coletivo de tomada de decisão eleitoral. Mas ainda assim, ainda considerando que a democracia não é capaz de fazer emergir de si competência na hora da tomada de decisão, o sistema de algum modo parece ser sensível aos desejos e decisões populares. Quando um líder eleito se demonstra totalmente insensível à população representada, a população busca medidas de retirá-lo do poder.¹³

Então como se dá essa sensibilidade aos desejos e decisões populares? Neste ponto, é bastante difícil generalizar dadas as diversas formas de democracias no mundo. Por exemplo, temos, nos Estados Unidos, um sistema presidencialista, majoritário e bipartidário, enquanto na Alemanha um sistema parlamentarista, proporcional e multipartidário. No Reino Unido, temos um sistema parlamentarista, majoritário e bipartidário, enquanto no Brasil, um sistema presidencialista, proporcional e multipartidário.¹⁴ Há países onde o sistema é uma espécie de vencedor-leva-tudo,¹⁵ onde o ganhador das eleições tem para si um controle maior na tomada de decisão, enquanto outros países, como o Brasil, possuem um sistema consensual, onde o vencedor deve buscar formar um consenso entre os diversos partidos para governar.¹⁶ Desse modo, devemos considerar

13 É importante ressaltar que nem todo líder democraticamente eleito que foi retirado do poder foi retirado por romper totalmente com a realidade da população representada. Em diversos países, principalmente na América Latina, há muitos casos de presidentes que ainda representavam parte de sua população, mas sofreram golpes de estados, sejam militares, sejam golpes de estado institucionais.

14 Para compreender melhor os diversos tipos de sistemas políticos democráticos no mundo, ver Lijphart (2012).

15 O que Lijphart (2012, p. 9) chama de “Modelo Westminster” de democracia, sendo o Reino Unido o principal exemplo.

16 Segundo o artigo agora clássico “O presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro”, publicado por Sérgio Abranches em 1988. Abranches cunhou neste artigo o termo “presidencialismo de coalizão” e afirmou que o sistema brasileiro era uma espécie mais extrema ou quiçá *sui-generis* do sistema consensual, sendo um dos poucos ou talvez único país do mundo a ter um presidencialismo de coalizão, onde sem a coalizão entre os diversos elementos do governo (câmara de deputados, senado, supre-

que qualquer análise empírica ou teórica deve ser sensível a esta grande diversidade de sistemas de governo e suas diversas arquiteturas de poder.

Mas o que há de comum – também em certo sentido – é a representação partidária. Não há, no mundo, nenhum sistema partidário que não tenha pelo menos dois partidos opostos. Um sistema unipartidário é um sistema “democrático”, afinal, não parece ser capaz de representar a diversidade de uma população. Porém, temos países que adotam o bipartidarismo, e outros que adotam o multipartidarismo. Em um artigo publicado em 1979, dois pesquisadores políticos decidiram analisar a real interferência do número de partidos em uma democracia, e para isso, cunharam o termo “número de partidos efetivos”. (LAAKSO, 1979) O número de partidos efetivos é um número com base no cálculo entre números de partidos reais e o poder de cada partido com base na quantidade de representantes eleitos. Assim, países como Estados Unidos e Reino Unido são considerados bipartidários porque possuem apenas dois partidos efetivos, enquanto o número real de partidos é maior que dois. Neste caso, o Brasil é uma anomalia. Dado que o número de partidos efetivos das democracias de todo o mundo varia entre dois e nove partidos efetivos, o Brasil é o único país do mundo com mais de nove partidos efetivos: temos atualmente 16 partidos efetivos. (GALLAGHER, 2019)

Qual a consequência disso? Como veremos a seguir, uma das possíveis consequências é que a alta quantidade de partidos efetivos diminua a competência do sistema democrático e a sensibilidade aos desejos dos cidadãos. Segundo alguns cientistas políticos, a existência de partidos diminui um pouco a carga intelectual nas costas dos eleitores. Isso porque o eleitor não tem mais a “obrigação” de saber tudo ou quase tudo sobre todos os candidatos. Ele pode generalizar, aplicando o que ele conhece sobre o partido aos candidatos desses partidos. Como diz Brennan (2016, p. 195), “o sistema

mo tribunal federal, entre outros), é quase impossível de governar. Hoje se sabe que este tipo de presidencialismo é possível em sistemas presidencialistas ou semipresidencialistas e multipartidários. Ver também Abranches (2018) e Chaisty, Cheeseman e Power (2018).

partidário oferece aos eleitores um ‘atalho cognitivo’”, permitindo que o eleitor passe a ser um pouco mais informado, pois diminui a quantidade de informação política que ele deve conhecer. Além disso, se supõe que o teorema do eleitor mediano (CONGLETON, 2003) também se aplica. Este teorema defende a ideia de que há um espectro que vai da extrema-esquerda até a extrema-direita. Os eleitores de esquerda não desejam mais um candidato da extrema-esquerda que um da extrema-direita, e vice-versa. Entretanto, isso não é o suficiente para esses candidatos ganharem, pois existem os eleitores do centro. Para ganhar mais votos, candidatos da extrema-esquerda e da extrema-direita se moverão em direção ao centro, sendo assim uma conclusão do teorema que quanto mais ao centro, mais chance um candidato possui de vencer uma eleição.¹⁷

Se há um atalho cognitivo para os eleitores em relação aos partidos e candidatos e se os candidatos são sensíveis à posição cognitiva dos seus eleitores, então o que é importante, desde o ponto de vista epistêmico é justamente a qualidade cognitiva dos eleitores. Se temos uma população em que a grande maioria é de extrema-direita, é claro que a maioria dos candidatos não se direcionará ao centro, e sim, mais à direita desse espectro. Se o sistema é bipartidário, nesta sociedade, então possivelmente teremos dois partidos oponentes, um mais à extrema-direita e outro ainda assim de direita ou centro-direita. Assim, em outras palavras, como afirmam Brennan e Hill (2014, p. 76):

quando eleitores mal informados votam, é mais provável que eles escolham o pior ao invés do melhor candidato. Entretanto, isso não é nem mesmo o pior de tudo isso. A qualidade dos candidatos disponíveis depende da qualidade do eleitorado. Se os eleitores estão sistematicamente equivocados sobre questões políticas, os bons candidatos não terão nenhuma chance.

17 Talvez um exemplo brasileiro em relação a este teorema foi o percurso do ex-presidente Lula como candidato mais à esquerda em 1989, 1994 e 1998 até quando venceu a eleição como um candidato com um discurso mais de centro-esquerda, em 2002.

Se a qualidade dos representantes e para onde eles se movem no espectro político depende da qualidade do eleitorado, então perceberemos que noções como verdade e conhecimento passam a ser central para a democracia, mesmo que, epistemicamente, o eleitorado, como coletivo, não seja capaz de tomar decisões acertadas. E se há um desprezo pela verdade e pelo conhecimento científico em grande parte da população, então não há por que os candidatos e os que representam o povo terem qualquer respeito ou apreço pela verdade.

Podemos imaginar um exemplo fictício. Imaginemos que o presidente de um país democrático, em uma fala para chefes de estados de outros países, decide dizer que não há aquecimento global antropogênico e que tudo é apenas uma teoria da conspiração de uma esquerda marxista global para destruir qualquer possibilidade de um debate político democrático. Assim, para este presidente, não há influência humana no aquecimento global, pois isso é apenas parte de um plano ideológico para acabar com a democracia. Após esta fala, em seu país, não há nenhuma repercussão nos meios de comunicação nem mesmo entre os cidadãos deste país fictício. Uma frase explicitamente absurda, dita para outros chefes de estados, e nenhuma repercussão local. Sabemos que é consenso científico internacional que o aquecimento global antropogênico é um fato.¹⁸ E, na ciência, principalmente, há espaço para que esse consenso seja desfeito, desde que se apresentadas evidências o suficientemente fortes para demonstrar a falsidade do aquecimento global antropogênico. A pergunta que faço é: como seria possível que afirmações como estas sejam feitas publicamente por presidentes, e nada ocorre? Nada ocorre porque, neste exemplo, possivelmente o presidente está representando a parcela da população que o colocou neste cargo. Parcela da população esta que, crescentemente, estaria desprezando sistematicamente o conhecimento científico e a verdade. E, apesar de nosso exemplo científico, parece ser o caso que movimentos como este estão crescendo bastante em diversos países democráticos do mundo. Inclusive movimentos

18 Ver Oreskes (2007) e Cook e demais autores. (2016) para uma discussão sobre o consenso científico a respeito do aquecimento global antropogênico.

defendendo que não há aquecimento global ou que a terra é plana, que são crenças irracionais, já que não há o mínimo de evidência para estas afirmações. Por conta disso, muitos filósofos classificam esta nossa era como a era da pós-verdade.¹⁹

O conceito de pós-verdade pode ser compreendido justamente por certo desprezo pela verdade e por métodos confiáveis para encontrar a verdade e o apreço por “fatos alternativos”, narrativas alternativas que buscam explicar os fatos sem nenhum critério objetivo. Em diversas eleições pelo mundo nestes últimos dez anos, foi observado o uso massivo de propagação de fatos alternativos, de notícias falsas que apoiam tais fatos, através do uso de algoritmos, redes sociais e *softwares* com inteligência artificial programados para se passar por usuários de redes sociais compartilhando falsas notícias e interagindo com outros usuários. Este tipo de estratégia, chamada de “Propaganda Computacional”,²⁰ é bastante difundida e muitos acusam que certos resultados eleitorais foram alcançados somente por causa desse tipo de estratégia.

A verdade é que ainda não há evidência empírica o suficiente capaz de demonstrar que as pessoas de fato mudam de voto ou de posições ideológicas somente por causa deste tipo de estratégia. Ou seja, não é possível nem mesmo afirmar que este tipo de estratégia é capaz de ter um efeito significativo no resultado de eleições. Porém, há evidências para afirmar que, a partir do momento em que se dessensibiliza a base eleitoral e se é capaz de criar uma narrativa alternativa para que eles passem a crer, ou simplesmente fazê-los duvidar de qualquer explicação minimamente racional sobre temas diversos, como aquecimento global, “ideologia de gênero”, “marxismo cultural”, comunismo, entre outros temas, então é possível dar espaço a políticos desqualificados e incompetentes, que repetem esses tipos de discurso, sem que exista qualquer tipo de consequência.

19 Para uma discussão mais aprofundada sobre pós-verdade, ver McIntyre (2018).

20 Uma discussão mais detalhada sobre propaganda computacional pode ser encontrada em Woolley e Howard (2018).

Ou seja, para que uma democracia possa evoluir com políticos melhores, mais qualificados e que tenham mais apreço ao conhecimento, à ciência e à educação, é importante que o eleitorado tenha essas mesmas características, mesmo que sejam ignorantes no que diz respeito a questões políticas relacionadas à economia e a relações EXTERIORES, por exemplo. Um eleitorado intelectualmente virtuoso, que seja capaz de usar suas capacidades cognitivas para não cometer erros básicos de pensamento é um eleitorado que pode ajudar a dirigir a democracia a uma direção correta. Neste aspecto, a epistemologia e seu estudo sobre vícios e virtudes intelectuais pode contribuir a áreas da educação, *design* de sistemas e algoritmos, comunicação, para evitar por exemplo, que existam arquiteturas informacionais como “filtros-bolha” e “câmaras de eco” que cultivam e promovem mais vícios intelectuais. Se o ideal da democracia deliberativa é que a democracia é um espaço de oferta e troca de razões em que os membros são minimamente virtuosos, então é papel da epistemologia, em sua discussão sobre democracia, discutir também sobre como vícios intelectuais são gerados ou cultivados,²¹ como combater adequadamente os vícios intelectuais, e como promover uma educação para virtudes intelectuais.²²

6

O objetivo deste capítulo foi o de discutir de uma forma não muito aprofundada sobre o que a epistemologia pode fazer na discussão sobre a democracia e como é possível ajudar a melhorar a democracia com a contribuição da investigação epistemológica. Como foi possível perceber, discutir democracia não é simples, pois enquanto que, na teoria, podemos definir democracia como o sistema de poder em que a tomada de decisão é feita pelo povo, na prática, vemos que

21 Para mais detalhes sobre a discussão mais recente em epistemologia a respeito de vícios intelectuais, ver Cassam (2019).

22 Apesar de ainda tímida, a discussão sobre educação e virtudes intelectuais está avançando. Um bom exemplo disso é a coletânea organizada por Jason Baehr (2017).

a implantação da democracia envolve a discussão sobre liberdades e seus limites, o papel de instituições como a justiça e a imprensa, participação popular e processos de tomada de decisão coletiva. É preciso também discutir o papel da deliberação e o que esperamos alcançar ao tomar decisões coletivamente, se a verdade ou se apenas o consenso. Vimos que, no que diz respeito à questão teórica, aparentemente não existem ainda bons argumentos que justifiquem a ideia de que, nas democracias do nosso mundo real, a tomada de decisão através do voto é de fato competente, é um método confiável de se alcançar a verdade. Vimos isso ao analisar muito rapidamente os teoremas do Júri de Condorcet, do Milagre da Agregação e o Teorema de Hong e Page. São teoremas, modelos teóricos muito interessantes que nos auxiliam a compreender como seria o mundo ideal democrático e o que se espera, neste mundo ideal, dos participantes da democracia. Entretanto, no mundo real, evidências empíricas demonstram que somos um pouco diferentes do que os modelos teóricos esperam e que as condições para o sucesso destes modelos não são satisfeitas.

Porém, isso não é de todo um sinal negativo para a democracia, mas para a sua compreensão, de novo é preciso mergulhar, ainda que não tão profundamente, nas estruturas dos sistemas democráticos, tipos de modelos de representação, para compreender que a democracia é, sim, sensível aos desejos populares. E essa sensibilidade se dá especialmente através dos candidatos e das representações partidárias. As evidências apontam para a ideia de que uma das maneiras de melhorar a qualidade das democracias é através da melhoria da capacidade intelectual dos eleitores. Eleitores mais competentes, eleitores mais intelectualmente virtuosos podem direcionar uma democracia para um sistema cada vez mais virtuoso e um método confiável e capaz de alcançar a verdade através das tomadas de decisão deliberativas. Além disso, é importante também manter o espaço de discussão e de transmissão de conhecimento menos contaminado por falsas informações produzidas deliberadamente para afetar a qualidade intelectual do eleitorado. Produzir e compartilhar mais verdades faz com que as discussões e, conseqüentemente, o eleitorado de uma nação tenham melhores qualidades.

Dessa forma, a investigação clássica em epistemologia, como a investigação sobre as diversas noções de conhecimento, justificação e racionalidade, são bases fundamentais para compreendermos como melhorar a democracia. Além disso, temas de investigação mais recentes nas últimas décadas, como o debate acerca das virtudes intelectuais, testemunho e transmissão de conhecimento e epistemologia de grupos, além da mais recente discussão sobre vícios intelectuais são temas que tocam no coração do problema das atuais democracias pelo mundo: a qualidade e competência intelectual dos membros de uma nação e o atual desprezo pela verdade, pelo conhecimento científico e por uma educação virtuosa e crítica.

Por isso, neste texto, preferi tomar um rumo ou pouco distinto de uma discussão puramente técnica ou da tentativa de resolver um problema epistêmico específico, como é comum na discussão em epistemologia contemporânea. Decidi me afastar um pouco para ter uma visão mais geral, mas ao mesmo tempo detalhada da democracia em suas diversas formas de implantação, para compreender onde especificamente a discussão epistemológica se encaixa e como pode contribuir. Agora, é possível regressar aos problemas epistemológicos mais específicos, discutir tendo em mente também o tipo de contribuição que é possível realizar para a democracia, e ter um pouco mais de esperança de que quem sabe um dia poderemos ser testemunhas de sociedades mais intelectualmente – e por que não moralmente – virtuosas, críticas, capazes de discutir honestamente e justamente, e capazes de produzir através dos métodos e tomadas de decisão democracias, mais verdade, conhecimento e entendimento.

Referências

ALMEIDA, A. C. *O voto do brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Record. 2018.

ABRANCHES, S. H. O presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1988.

ABRANCHES, S. H. *Presidencialismo de coalizão: raízes e evolução do modelo político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BAEHR, J (org.). *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology*. Nova York: Routledge, 2017.

BRENNAN, J. *Against Democracy*. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

BRENNAN, J.; HILL, L. *Compulsory Voting: For and Against*. Nova York: Cambridge University Press, 2014.

CASSAM, Q. *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

CHAISTY, P.; CHEESEMAN, N.; POWER, T. J. *Coalitional Presidentialism in Comparative Perspective: Minority Presidents in Multiparty Systems*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

CONGLETON, R. The Median Voter Model. In: ROWLEY, C. K.; SCHNEIDER, F. (org.). *The Encyclopedia of Public Choice*. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 2003.

COOK, J. *et al.* Consensus on Consensus: A Synthesis of Consensus Estimates on Human-Caused Global Warming. *Environmental Research Letters, Bristol*, v. 11, n. 4, 2016.

DALAQUA, G. H. Democracy and Truth: A Contingent Defense of Epistemic Democracy. *Critical Review*, Abingdon, v. 29, n. 1, p. 49-71, 2017.

FRICKER, M.; BRADY, M. (org.). *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

GALLAGHER, M. *Election Indices*. [S. l.: s. n.], 2019. Disponível em: https://www.tcd.ie/Political_Science/people/michael_gallagher/EISystems/Docts/ElectionIndices.pdf. Acesso em: ago. 2019.

GOLDBERG, S. *Relying on Others: An Essay on Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KAEBLE, D.; COWHIG, M. Correctional Populations in the United States. *US Department of Justice*, 2016.

LAAKSO, M. The “Effective” Number of Parties: A Measure with Application to West Europe. *Comparative Political Studies*, Thousand Oaks, v. 12, n. 1, 1979.

LACKEY, J. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LANDEMORE, H. *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

LANDEMORE, H.; ELSTER, J. (org.) *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LEITSKY, S.; ZIBLATT, D. *How democracies die*. Nova York: Crown Publishing, 2018.

LJPHART, A. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven: Yale University Press, 2012.

LIST, C.; GOODIN, R. Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem. *Journal of Political Philosophy*, New Jersey, n. 9, p. 277-306, 2001.

MCINTYRE, L. *Post-Truth*. Cambridge: MIT Press, 2018.

MILL, J. S. *On Liberty*. New Haven: Yale University Press, 2003.

ORESQUES, N. The scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We’re Not Wrong? In: DIMENTO, J.; DOUGHMAN, P. (org). *Climate Change: What it Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*. Cambridge: MIT Press, 2007.

PAGE, S. Microfoundations of Collective Wisdom. *Canal U*, 2012. Disponível em: http://www.canal-u.tv/video/college_de_france/microfoundations_of_collective_wisdom.4046. Acesso em: ago. 2019.

PAGE, S.; HONG, L. Problem Solving by Heterogeneous Agents. *Journal of Economic Theory*, Amsterdã, v. 97, p. 123-163, 2001.

PETTIT, P.; LIST, C. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

RUNCIMAN, D. *How Democracy Ends*. Nova York: Basic Books, 2018.

- SANTOS, F. R. L. Vícios intelectuais e as redes sociais: o acesso constante à informação nos torna intelectualmente viciosos? *Veritas*, Porto Alegre, v. 62, n. 3, p. 657-682, 2017.
- SANTOS, F. R. L. *Epistemologia e virtudes intelectuais: do conhecimento ao entendimento*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- SOMIN, I. *Democracy and Political Ignorance*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- SPENCER, H. *The Man versus the State, with Six Essays on Government, Society and Freedom*. Indianápolis: Liberty Classics, 1981.
- SUROWIECKI, J. *The Wisdom of Crowds: Why the Many are smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*. Nova York: Doubleday, 2004.
- THOMPSON, A. Does Diversity Trump Ability? An Example of the Misuse of Mathematics in the Social Sciences. *Notices of the American Mathematical Society*, Rhode Island, v. 61, p. 1.024-1.030, 2014.
- TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- TOM, C. Democracy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/democracy/>. Acesso em: ago. 2019.
- URBINATI, N. *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- VAIDHYANATHAN, S. *Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*. Nova York: Oxford University Press, 2018.
- WOOLLEY, S.; HOWARD, P (org.). *Computational Propaganda: Political Parties, Politicians, and Political Manipulation on Social Media*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

❧ EPISTEMOLOGIA SOCIAL EM TEMPOS DE CRISE¹

Breno Ricardo Guimarães Santos

Neste ensaio, pretendo explorar consequências epistêmicas das nossas interações sociais em tempos de *polarização política* e de uma consequente (e suposta) *crise epistêmica ou crise do conhecimento*. Para isso, quero assumir uma taxonomia epistemológica proposta por Sandy Goldberg (2011, 2017) e, a partir daí, pensar em nossa vida epistêmica em comunidade como centrada na ideia de dependência epistêmica, focalizando no modo pelo qual nossas práticas de aquisição, manutenção e transmissão de conhecimento podem estar comprometidas por práticas epistêmicas parasitárias. Por fim, após uma visão geral acerca dos riscos de uma vida epistêmica coletiva, eu apresento o esboço de um programa de epistemologia social para tempos de crise, que nada mais é do que uma versão mais fortemente política da visão tradicional de interdependência epistêmica defendida por Goldberg.

1 Partes deste ensaio expandem sobre o que já discuti em Santos (2018, 2019, 2020).

NOTAS OTIMISTAS

Em tempos recentes, muito tem-se falado de coisas como uma suposta *crise do conhecimento*, uma *crise da verdade* ou uma *crise epistêmica* (e.g. DAHLGREN, 2018; STEENSEN, 2019), produzida ou agravada pela ascensão das redes sociais como os principais veículos de compartilhamento de informação. Nesse cenário, lança-se um olhar preocupado, ou até desesperado, em direção à filosofia e, em particular, à epistemologia, em busca não só de explicações sobre fenômenos globais de desinformação, mas também de soluções para tais fenômenos. Considera-se que tais fenômenos já causaram danos profundos ao nosso tecido social e suas costuras informacionais e que, caso tais fenômenos persistam, talvez não tenhamos como reverter tais danos e outros problemas que eles irão, inevitavelmente, causar. O cenário é crítico e fatalista. E não é para menos.

Eu gostaria, entretanto, de começar essa discussão com uma nota positiva. Uma nota, digamos, de otimismo com relação à nossa vida epistêmica em comunidade. Antes de desenvolver com mais detalhes essa suposta crise e o fatalismo que ela acarreta, minha primeira proposta aqui é otimista. Eu proponho que, antes de partirmos para uma análise do que deu errado na nossa vida epistêmica em comunidade, pensemos no que deu e no que dá certo.

Essa é uma proposta, em alguma medida, *ecologista*. É uma tentativa de explicar nossas práticas epistêmicas a partir da caracterização do nosso ambiente epistêmico. A ideia aqui é, a partir dessa ecologia epistêmica, apresentar nosso ambiente epistêmico como um ambiente marcado por um certo tipo de cognição distribuída – *uma divisão do trabalho epistêmico*. Quero sugerir, seguindo aqui Sandy Goldberg (2011, 2017), que essa divisão tem como origem a ideia de que nós somos epistemicamente dependentes uns dos outros – em outras palavras, nós dependemos uns dos outros para conhecer partes significativas do mundo. Nos resta entender como essa dependência epistêmica estaria configurada.

Lá no longínquo ano de 1990, momento em que a epistemologia social ainda dava os seus primeiros passos, Edward Craig já propunha pistas interessantes para entendermos essa dependência.

Craig desenvolve um cenário genealógico hipotético do desenvolvimento do conceito de conhecimento, de maneira que tal cenário possa iluminar tal conceito, lançando um holofote sobre seu propósito e sobre seu valor. Sua hipótese central é que o propósito do conceito de conhecimento é identificar bons informantes. Ele nos apresenta um cenário na forma de um estado epistêmico de natureza, com ancestrais hipotéticos que possuem necessidades cognitivas semelhantes às nossas. Nesse cenário mínimo, esses ancestrais precisam formar crenças verdadeiras sobre o seu ambiente, “crenças que podem servir para guiar suas ações a um resultado bem-sucedido”. (CRAIG, 1990, p. 11) Nesse sentido, nossos ancestrais imaginários não são muito diferentes de nós. Eles compartilham conosco tal necessidade e toda uma gama de disposições intelectuais como fontes de aquisição de muitas dessas crenças. Mas, também como nós, esses agentes hipotéticos possuem, por conta de sua vida em comunidade, a possibilidade de se apoiar em outros agentes como fontes de crenças relevantes sobre seu ambiente. Craig supõe que seria vantajoso para esses agentes, para sua sobrevivência nesse estado de natureza (e para a saída dele), que tal possibilidade fosse explorada e que os agentes dessa comunidade agissem como informantes entre si; afinal, “o tigre que Fred pode ver e eu não”, Craig (1990, p. 11) comenta, “pode estar me caçando e não caçando Fred”. Por isso, em circunstâncias diversas, muitas delas que envolvem a sobrevivência desses sujeitos, algumas pessoas estarão melhor posicionadas que outras, podendo fornecer informações verdadeiras sobre o mundo, às quais outros agentes não têm acesso a partir de suas próprias disposições intelectuais.²

Em um cenário como esse, segundo Craig, é natural supor que a comunidade teria um interesse especial em avaliar essas fontes externas de informação. E junto com esse interesse, essa comunidade desenvolveria conceitos para expressar a qualidade de tais fontes. É nesse contexto que, de acordo com sua proposta, nossos ancestrais hipotéticos introduzem um *conceito ancestral*

2 Em Santos (2018), eu discuto de forma mais aprofundada a proposta genealógica de Craig e a resposta crítica de Miranda Fricker – que será comentada brevemente mais adiante.

de conhecimento. Para Craig, esses sujeitos precisam de um conceito adequado para avaliar as fontes externas de informação, ou seja, para avaliar a qualidade dos outros sujeitos de sua comunidade enquanto informantes. A hipótese de Craig, então, é que o conceito de conhecimento evoluiu do conceito ancestral de bom informante. Um conhecedor seria, na aproximação hipotética sugerida – e em nossa simplificação instrumental aqui –, um bom informante.

Suponha que eu quero saber se p é o caso, sendo p qualquer proposição acerca do mundo físico. Eu não tenho como saber se p é o caso apenas usando minhas disposições intelectuais, preciso me apoiar nas disposições de outros sujeitos para que eu possa descobrir o valor de verdade de p , para que eu possa descobrir se p é uma proposição verdadeira ou falsa. Que tipo de propriedade eu gostaria que esses outros agentes tivessem para que eu pudesse saber que p ? Bastaria que eles acreditassem verdadeiramente que p e me informassem que p ? Se esse for o caso, como podemos distinguir quando, de fato, esses agentes creem verdadeiramente que p e nos informam que p e quando eles creem falsamente que p , mas mesmo assim nos informam que p é o caso? Para Craig, essa distinção é operada justamente pela introdução de um conceito mais complexo, que envolve algo mais do que a mera identificação de agentes que possuem crenças verdadeiras sobre uma questão. Assim, alguém que acredita verdadeiramente em alguma proposição nos é útil à medida que se destaca na multidão epistêmica, à medida que podemos identificá-lo. E o conceito de bom informante serve justamente para operar essa identificação.

O nosso conceito atual de conhecimento, de acordo com Craig, é uma evolução desse conceito ancestral de bom informante. Essa evolução se dá através de um processo que Craig chama de “objetivação” do conceito de conhecimento, onde, a fim de eliminar as subjetividades das avaliações individuais de cada agente na busca por conhecimento, uma comunidade adota uma versão comunitária do que significa ser um bom informante.

Essa descrição parece captar uma ideia fundamentalmente social da nossa vida epistêmica – ou seja, capta uma ideia de que até para conceber “conhecimento” como um conceito importante

na nossa economia linguística, precisamos pensar essa concepção do ponto de vista social, do ponto de vista da interdependência. Essa interdependência é o que Goldberg (2011) vai chamar, sem se apoiar necessariamente na proposta de Craig, de *dependência epistêmica direta*.

Somos epistemicamente dependentes, nesse sentido direito, à medida que conhecemos muito do que conhecemos, cotidianamente, através da interação testemunhal com outros sujeitos da comunidade. Em outras palavras, conhecemos muitas coisas porque as pessoas nos contam muitas coisas, seja por meio da palavra falada, escrita, gestual etc.

Mas há um outro sentido de dependência epistêmica com o qual eu quero me ocupar mais especificamente aqui. Esse sentido de dependência é o que Goldberg chama de *dependência epistêmica difusa* – e que, mais à frente, eu irei caracterizar como uma faceta do que eu chamarei de *solidariedade epistêmica*. Dizer que somos difusamente dependentes uns dos outros é rejeitar a ideia de que as únicas pessoas que importam, as únicas pessoas relevantes, em uma troca informacional/testemunhal, são o/a informante e o/a informada. (GOLDBERG, 2011)

Pensemos na brincadeira “telefone sem fio”.³ Para quem não se lembra ou não conhece a brincadeira, aqui vai um guia rápido. Forma-se uma fila de pessoas; a primeira pessoa da fila inventa uma frase e transmite para a segunda; a segunda transmite para a terceira, e assim por diante. A graça da brincadeira era ver de que modo a frase chegaria ao seu receptor final. E, normalmente, ela chegava com algum grau de desfiguração. Essa brincadeira parece nos mostrar que, quanto maior uma cadeia de informação, maior é o risco de aceitar a informação transmitida. E, ainda que seja uma brincadeira, o telefone sem fio parece descrever de modo até bem próximo como as informações circulam na vida real. Na vida real, as cadeias de testemunho parecem também se ramificar – e até com certa velocidade. Se esse é o caso, então, parece razoável supor que qualquer deformação presente nessa cadeia seria

3 Esse exemplo é emprestado de Goldberg (2011, p. 118).

transmitida com igual velocidade ao longo dela. (GOLDBERG, 2011) Mas, surpreendentemente, muitas das cadeias de testemunho nas quais estamos inseridos cotidianamente parecem ser eficazes; parecem, em grande medida, funcionar bem. Assim, se considerarmos exemplos cotidianos de transmissão eficaz de informação, parece razoável supor que dizer que nossas práticas epistêmicas estão em crise seria um abuso de linguagem. Como podemos estar em crise se nos relacionamos tão bem epistemicamente? Não os cansarei com exemplos desse bom funcionamento, mas peço que pensem vocês mesmos acerca do grande número de informações verdadeiras relevantes e instrumentais que adquirimos no nosso cotidiano através da palavra de outras pessoas. Desde informações simples, como “onde fica o banheiro mais próximo”, até informações complexas como “qual é a massa atômica de um elemento químico recém descoberto”. Esse rápido exame parece conflitar com uma suposta crise epistêmica.

Voltarei à ideia de crise epistêmica mais adiante. Antes, entretanto, vamos pensar, partindo do pressuposto de que, de fato, somos epistemicamente competentes desse modo, por que somos assim. Minha hipótese inicial é que somos epistemicamente competentes, de modo geral, porque somos epistemicamente dependentes da nossa comunidade para conhecer o que conhecemos. Isso não é o mesmo que dizer que não podemos, competentemente, conhecer coisas de modo autônomo. Seria pouco plausível defender tal visão. Dizer que somos epistemicamente dependentes, desse modo, é dizer que nossa comunidade tem mecanismos que garantem, de modo razoavelmente eficaz e confiável, nossa aquisição de informações verdadeiras e nossa aquisição de conhecimento. Esse mecanismo é expresso por Goldberg em termos de um monitoramento ou até de um policiamento remoto das informações que circulam em uma comunidade.

Esse monitoramento funciona como um filtro coletivo de informações, que faz com que, na presença de informações que violam indevidamente as crenças aceitas em uma comunidade, membros dessa comunidade corrijam tais informações. Bom, essa seria sua operação. Já o seu propósito seria, então, o de garantir que nosso

ambiente epistêmico – o que Regina Rini (2017) chama de *epistemic commons* [nosso espaço epistêmico comunitário] seja um ambiente amigável, um ambiente no qual a aquisição de crenças falsas seja dificultada. Ao monitorar crenças que ofendem os compromettimentos informacionais de sua comunidade, esse filtro reduz a prevalência de testemunhos falsos e, por consequência, de crenças testemunhais falsas.

Irei propor mais à frente que esse tipo de monitoramento deve compor o que estou chamando de *solidariedade epistêmica* – o que eu julgo ser central para o bom funcionamento de uma comunidade epistêmica. Essa solidariedade faz com que nosso trabalho de adquirir boas informações seja facilitado, por uma prática de separação do joio do trigo informacional – fazendo com que o ônus cognitivo do ouvinte seja, por sua vez, reduzido. Ao tornar nosso ambiente epistêmico amigável, a solidariedade epistêmica faz com que conheçamos mais e melhor o mundo.

NOTAS FATALISTAS

Bom, essa parece, até então, uma imagem consideravelmente positiva da nossa vida epistêmica em comunidade. Uma descrição ecológica da nossa interdependência epistêmica que, se estiver correta, nos permite classificar nosso *epistemic commons* como um espaço organizado de trocas informacionais bem-sucedidas. No entanto, como já mencionado, há uma suspeição recorrente sobre a eficácia e o bom funcionamento dessas nossas estruturas informacionais.

Tratemos dessa suspeição, então. O que eu falei até agora não é uma proposta idealizada da nossa ecologia do conhecimento. É uma imagem que eu julgo ser bem fiel a como nosso ambiente epistêmico está configurado. Conhecemos muitas coisas sobre o mundo; muito desse conhecimento advém de informações transmitidas via testemunho; e muitos desses testemunhos passam pelo crivo de uma comunidade informacional atenta a anomalias. Até aí tudo bem. Mas como explicar esse cenário quando tudo isso dá errado? Como explicar esse cenário quando não somos capazes de conhecer partes significativas do mundo através do testemunho,

seja porque ele inexistente ou porque ele existe inadequadamente e a comunidade não parece fazer nada a esse respeito.

Uma das críticas mais contundentes à história genealógica de Craig para a nossa interdependência epistêmica foi feita por Miranda Fricker (1998), onde ela defende que a genealogia do conhecimento de Craig deveria se tornar distintivamente política quando nos afastamos paulatinamente do estado de natureza minimamente social e adentramos cenários socialmente complexos nos quais nossas práticas epistêmicas estão inseridas. Fora do estado de natureza, segundo ela, o *poder social* seria uma maneira comum de distorcer essa ética cooperativa, essa interdependência, e sua norma de credibilidade. Fora do estado de natureza há forças políticas e novas formas de competição e interesse próprio que fazem com que indivíduos e instituições adquiram vantagens práticas ao parecerem dotados de autoridade racional quando, na verdade, não são; e ao fazerem com que outras pessoas não pareçam dotadas dessa autoridade quando na verdade elas são. (FRICKER, 1998)

Com essa ideia em mente, podemos dar o passo oficialmente fatalista dessa nossa discussão. Quando pensamos sobre os fenômenos defeituosos da nossa prática informacional, nos vêm à mente coisas como a questão das *fake news*, a questão da *pós-verdade* – expressa em um desprezo emocional pelos fatos, pautado por uma motivação política – ou até a questão das *injustiças epistêmicas*, que tem sido um tema central na epistemologia social atual – e que talvez expresse com mais precisão o caráter não ideal das nossas práticas informacionais, como na discussão conduzida por Fricker nos últimos anos. (FRICKER, 2007, 2013)

Mas há outros dois fenômenos que têm chamado a nossa atenção de maneira especial em tempos de polarização política – que são os fenômenos das *bolhas epistêmicas e das câmaras de eco*. Dado que grande parte da discussão sobre as falhas na nossa vida epistêmica, atualmente, tem se dado em torno do debate acerca do caráter epistêmico de redes informacionais fechadas, e como tais redes podem estar sendo cruciais para o direcionamento das democracias contemporâneas, é até compreensível quando alguém diz que vivemos em tempos de crise epistêmica grave. Afinal, temos

vivido grande parte da nossa vida conectados e, quando olhamos para o ambiente epistêmico informatizado, parece que algo deu muito errado no fluxo regular de informações. E parece também que nossos processos políticos, democráticos e deliberativos estão sofrendo o impacto dessas falhas. Qualquer fatalismo epistêmico parece, então, estar justificado nesse cenário.

Uma breve definição do fenômeno da bolha epistêmica, segundo C. Thi Nguyen (2020), seria o de uma estrutura informacional social da qual vozes relevantes foram excluídas por omissão. Uma estrutura informacional formada, às vezes, até de maneira inocente. Um exemplo de bolha epistêmica seria a nossa bolha de amigos no Facebook. Essa seria uma comunidade muitas vezes formada por algum tipo de afinidade cultural, política, social ou informacional, que deixa muitas contribuições externas de fora. Já uma câmara de eco, também segundo Nguyen, seria uma estrutura informacional social na qual algumas vozes são ativamente excluídas através do descrédito. Uma câmara de eco é uma comunidade epistêmica na qual os membros compartilham um conjunto de crenças e, dentro desse conjunto, estão crenças que lançam suspeita sobre as pessoas de fora desse grupo – um isolamento ativo com relação a fontes externas de informação.

Para Nguyen, um exemplo desse tipo de comunidade são os cultos, sejam religiosos, políticos etc. Normalmente, tais câmaras de eco têm um líder ou líderes. E normalmente esse líder usa da sua autoridade naquela comunidade para minar qualquer possibilidade de interação informacional entre membros e não membros do grupo.

Uma câmara de eco, diferentemente de uma bolha epistêmica, não é apenas uma falha de arquitetura informacional, às vezes imposta por um algoritmo – ou seja, não é uma estrutura informacional com um grau baixo de conectividade. (NGUYEN, 2020) Ela é uma estrutura informacional que tem como fundamento a manipulação da confiança em outros sujeitos epistêmicos. Mas não qualquer sujeito epistêmico, apenas aqueles que não fazem parte daquela comunidade.

Note que, na ideia de câmara de eco, não há qualquer rejeição de saída da relação de dependência epistêmica da qual tratamos

no início deste ensaio. Muito pelo contrário. As câmaras de eco poderiam ser vistas como comunidades parasitárias dessa ideia de dependência. Uma vez que uma pessoa está presa em uma dessas comunidades – inclusive podendo ter nascido em uma –, ela está inserida em uma relação, muitas vezes racional, de interdependência epistêmica dentro daquela comunidade. É por isso que é tão difícil pensar em possibilidades de detecção e de escapatória de cenários como esses. Se pensarmos mais uma vez sobre cultos, a história parece mostrar que eles são extremamente difíceis de escapar.

Então, é razoável pensar que ainda que sejam problemáticos, os mecanismos através dos quais uma câmara de eco opera não são atípicos. Eles são mecanismos comuns de interdependência informacional que nós utilizamos no nosso dia a dia, fora dessas câmaras. Na verdade, esses mecanismos parecem ser perversões das ferramentas epistêmicas de monitoramento de que tratei antes. Podem ser vistos como perversões de atitudes de confiança individual e institucional que são obviamente úteis e necessárias para nossa vida em comunidade. Mais uma vez, câmaras de eco, nesse sentido negativo,⁴ funcionariam de forma parasitária sobre essa relação de dependência, descreditando, automaticamente, potenciais pares epistêmicos, descreditando o valor de suas contribuições, apenas por critérios de não pertencimento. Ao fazer isso, essas câmaras de eco são um prato cheio para a perpetuação de bolhas epistêmicas, de desconfianças sistemáticas e de injustiças e opressões epistêmicas.

Os próprios fenômenos de pós-verdade e *fake news* poderiam ser explicados, em parte, em termos dessa erosão da confiança em veículos individuais e institucionais de informação, que é motivada por câmaras de eco de alto alcance, câmaras de eco amplificadas, por exemplo, quando endossadas pelo presidente de um país. E, em um cenário como esse, parece natural um chamado especial à

4 Há autores que defendem uma neutralidade de valor com relação a câmaras de eco. Entre esses autores, estão Jamieson e Cappella (2008).

epistemologia e aos epistemólogos e epistemólogas para discutir e explicar tais fenômenos.⁵

NOTAS DE ESPERANÇA

Diante desse cenário, e do impacto político e social dessa aparente crise informacional, penso que devemos atender a tal chamado e investigar de que modos podemos diagnosticar e oferecer soluções para os problemas nascidos da intersecção entre nossa vida epistêmica e nossa vida sociopolítica. Se pensarmos nessa intersecção como essencial para uma vida em democracia – algo que parece inteiramente razoável, dada a importância da dinâmica informacional nas nossas tomadas de decisão cotidianas em uma sociedade democrática –, precisamos encontrar mecanismos de atenuação das consequências danosas trazidas por essas práticas parasitárias.

Acredito que o que precisa estar disponível para nós nesse momento é um esboço de um programa de reforma cognitiva e de melhoria de contextos socioepistêmicos que vise transformar nosso *status quo* informacional. A literatura recente em epistemologia social, em suas vertentes mais políticas, tem sido diligente na construção desse programa e de práticas epistemológicas transgressoras e transformadoras que o acompanhem.

Dessas práticas de transgressão, eu quero destacar duas: uma delas é um *ativismo epistêmico* que visa desmascarar padrões injustos de credibilidade, como defendido por Aimi Hamraie (2015), e José Medina e Matt Whitt ([202?]). Esse tipo de ativismo consiste em, a partir de uma visão sócio-histórica das nossas práticas informacionais, identificar e desmascarar critérios de atribuição de autoridade informacional que são inadequados.

5 Em uma nota mais pessoal e especulativa, eu penso que, se a epistemologia acadêmica tivesse sido mais receptiva às epistemologias feministas quando elas despontaram, na década de 1980, poderíamos ter várias respostas para esse problema na ponta da língua. A epistemologia tradicional, entretanto, permaneceu por muito tempo limitada a teorias ideais e, agora, que a crise bate na nossa porta, tenta, de forma apressada, encontrar essas respostas.

A segunda prática, e uma que me interessa mais centralmente aqui, é o que Jennifer Lackey (2018) chama de o “dever de objetar” – que é a ideia de que há uma demanda normativa moral e epistêmica de desafiar práticas e itens informacionais falhos quando nos confrontamos com eles. Ou seja, ao ser confrontado com uma informação falsa ou injustificada, por exemplo, eu teria o dever epistêmico de operar como um monitor, de exercitar ativamente esse músculo da interdependência epistêmica. Esse dever, segundo ela, varia de acordo com a razoabilidade do esforço demandando para objetar, bem como da posição social de um sujeito epistêmico particular. Além de demandar um uso estratégico por parte desse sujeito.

Considero que essa força normativa, se é que ela existe, faz parte de uma prática mais ampla de interdependência epistêmica, que tem tanto um caráter *passivo* quanto um caráter ativo. Lackey descreve o que eu penso ser o caráter ativo dessa prática, posto que se caracteriza por esse comprometimento consciente com as obrigações morais e epistêmicas de manutenção de um ambiente informacional saudável. Essas obrigações, segundo ela, podem ser derivadas de uma relação especial que os sujeitos mantêm entre si – e, eu sugeriria, que a relação de interdependência opera uma força especial quando estamos interagindo epistemicamente com amigos e familiares, por exemplo. Além disso, elas podem se configurar como obrigações coletivas, de um grupo ou uma comunidade particular, que tem interesse em manter o ambiente epistêmico e informacional livre de práticas epistêmicas danosas, condutoras a falsidades ou injustificadas. (LACKEY, 2018)

Já o caráter passivo da interdependência está no tipo de dependência epistêmica difusa defendida por Goldberg, na qual operamos como monitores de anomalias nas nossas interações epistêmicas cotidianas, através do emprego passivo de uma sensibilidade à verdade que faz com que informações verdadeiras cheguem adequadamente, e de modo confiável, aos membros de uma comunidade. Goldberg não está preocupado, especificamente, com o que somos ou não somos obrigados a fazer na nossa vida epistêmica em comunidade. Sua proposta é descritiva e não normativa. Ela descreve um mecanismo passivo – em um sentido especial de passividade

que não exclui agência epistêmica – de fazer o monitoramento que Lackey propõe que façamos ativamente. Nesse sentido, penso que as propostas de ambos são complementares e pintam um quadro interessante dessa nova página politicamente orientada do trabalho contemporâneo em epistemologia. Ambas as propostas expressam aspectos importantes da nossa interdependência epistêmica. E ambos, eu acredito, podem ser subsumidos sob uma categoria mais geral que estou chamando de *solidariedade epistêmica*.

Solidariedade epistêmica é a prática ou conjunto de práticas de se obrigar a outras pessoas epistemicamente. No sentido acima, ser epistemicamente solidário é, em primeiro lugar, reconhecer e conservar os mecanismos passivos de interdependência epistêmica que empregamos no nosso cotidiano informacional. E, para que essa manutenção seja bem-sucedida, em segundo lugar, é preciso que essa auto-obrigação epistêmica seja ativa. Uma maneira de ser ativamente epistemicamente solidário uns aos outros é exercitando ativamente esse músculo da interdependência, por exemplo, ao monitorar nossas trocas epistêmicas e objetar quando elas violam compromentimentos individuais e coletivos com a verdade e com a justificação.

Penso que a prática de solidariedade epistêmica, a partir de seu treinamento e sua operação, pode ser crucial para começarmos a pensar em maneiras de facilitar práticas informacionais adequadas, ações coletivas bem informadas e a superação de falsas consciências como aqueles presentes em uma câmara de eco. Crucial, também, para pensarmos em uma epistemologia social para tempos de crise epistêmica e informacional. A solidariedade epistêmica pode ser uma maneira de unir nossas capacidades informacionais e descobrir conjuntamente aquilo que é, epistemicamente, do nosso interesse e como podemos promover esse interesse.

Particularmente, em uma democracia deliberativa, na qual a interdependência epistêmica é um item central das práticas epistêmicas que informam nossas tomadas de decisão, a solidariedade epistêmica pode ser uma maneira de reconstruir a confiança epistêmica perdida dentro de uma comunidade. Uma democracia deliberativa requer confiança epistêmica, possibilitada por uma

dependência epistêmica mútua; uma relação adequada de confiança requer solidariedade através do monitoramento das práticas epistêmicas, da junção das nossas capacidades informacionais, da prática da objeção, de um ativismo epistêmico em geral.

Referências

CRAIG, E. *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

DAHLGREN, P. Media, Knowledge and Trust: The Deepening Epistemic Crisis of Democracy. *Javnost – The Public*, Londres, v. 18, n. 1-2, p. 20-27, 2018.

FRICKER, M. Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford, v. 98, p. 159-177, 1998.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

FRICKER, M. Epistemic Justice as a Condition of Political Freedom? *Synthese*, Nova York, v. 190, n. 7, p. 1.317-1.332, 2013.

FRICKER, M. Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance. In: PEELS, R.; BLAAUW, M. (org.). *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 160-177.

GOLDBERG, S. The Division of Epistemic Labor. *Episteme*, Cambridge, v. 8, n. 1, p. 112-125, 2011.

GOLDBERG, S. A Proposed Research Program for Social Epistemology. In: REIDER, P. J. (org.). *Social Epistemology and Epistemic Agency: Decentralizing Epistemic Agency*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2017. p. 3-20.

HAMRAIE, A. Crippling Feminist Technoscience. *Hypatia*, Cambridge, v. 30, n. 1, p. 307-313, 2014.

JAMIESON, K. H.; CAPPELLA, J. N. *Echo Chamber: Rush Limbaugh and the Conservative Media Establishment*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- LACKEY, J. The Duty to Object. *In: Philosophy and Phenomenological Research*, New Jersey, v. 101, n. 1, p. 35-60, 2018.
- MEDINA, J.; WHITT, M. Epistemic Activism and the Politics of Credibility: Testimonial Injustice Inside/Outside a North Carolina Jail. *In: GRASSWICK, H.; MCHUGH, N. Making the Case: Feminist and Critical Race Philosophers Engage Case Studies*. Nova York: SUNY Press, [202?]. No prelo.
- NGUYEN, C. T. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme*, Cambridge, v. 17, n. 2, p. 141-161, 2020.
- RINI, R. Fake News and Partisan Epistemology. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Baltimore, v. 27, n. 2, p. E-43-E-64, 2017.
- SANTOS, B. R. G. Genealogia epistêmica e normas de credibilidade. *Revista Sofia*, Vitória, v. 7, p. 126-146, 2018.
- SANTOS, B. R. G. Epistemologia em tempos de crise. *Portal da ANPOF*, 28 maio 2019. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/2141-epistemologia-em-tempos-de-crise>. Acesso em: 22 dez. 2020.
- SANTOS, B. R. G. Echo Chambers, Ignorance and Domination. *Social Epistemology*, London, v. 35, n. 2, p. 109-119, 2020. No prelo.
- STEENSEN, S. Journalism's Epistemic Crisis and Its Solution: Disinformation, Datafication and Source Criticism. *Journalism*, Londres, v. 20, n. 1, p. 185-189, 2019.

DEMOCRACIA E HUMILDADE INTELECTUAL

Kátia M. Etcheverry

Introdução

Epistemólogos da virtude se caracterizam por desenvolver suas teorias e análises tendo como pedra angular a noção de virtude intelectual. Nessa perspectiva, o agente epistêmico é aquele que obtém bens epistêmicos, tais como conhecimento e crença justificada (crença baseada em boas razões), pela manifestação de suas virtudes intelectuais. De modo crescente, a epistemologia tem se voltado para questões pertinentes à dimensão social do conhecimento, em tópicos que vão desde o testemunho e desacordo racional entre pares epistêmicos até o conhecimento de grupos. Um dos aspectos mais salientes de nossa vida em sociedade diz respeito às nossas liberdades – de expressão, de reunião, de imprensa – as quais estão estreitamente relacionadas a aspectos envolvendo nossa agência epistêmica tanto na esfera individual quanto na coletiva. Proponho, neste capítulo, que a virtude da humildade intelectual pode desempenhar papel crucial na constituição de um ambiente favorável tanto na esfera epistêmica quanto na democrática, dado que essa virtude é essencial para

o sucesso das trocas informacionais em ambas as esferas. A ideia central consiste na aproximação entre propostas de epistemólogos da virtude, aplicadas a questões da epistemologia social, e a concepção de democracia em seu modelo deliberativo.

A partir de elementos da epistemologia do testemunho, mais especificamente a teoria dualista de Lackey (2006, 2008), assumo que a racionalidade do intercâmbio de informações, típica da relação testemunhal, impõe condições tanto ao ouvinte (aquele que recebe a informação) quanto ao falante (aquele que oferece a informação). A partir de propostas da epistemologia da virtude, mais especificamente de teorias do crédito epistêmico, entendo que a aquisição de bens epistêmicos depende de o sucesso cognitivo ser atribuível às virtudes intelectuais do agente, sendo que casos de conhecimento testemunhal requerem admitir a dependência epistêmica do ouvinte em relação ao falante. Levando em conta aspectos centrais da concepção de democracia deliberativa, nos termos de Dewey (2004, 2008), enquanto “modo de vida associativa de experiência conjunta e comunicada” (DEWEY, 2004, p. 83), ou ainda nos termos de Lynch (2012, 2008a), como *espaço de razões*, considero que o ambiente favorável para a democracia, por promover os ideais democráticos, é aquele no qual as decisões são tomadas por meio de debates que incluem todas as partes interessadas na questão, as quais têm igual oportunidade de expressar suas opiniões e argumentos que são recebidos e levados em conta pelos demais. A decisão resultante deve ser sempre resultado de um acordo, realizado com bases nas razões apresentadas pelos participantes, sendo, portanto, alcançada por via racional, pela persuasão, em oposição a uma decisão alcançada pela força, via coerção. Esse modelo oferece os elementos apropriados para aproximar democracia e virtudes intelectuais.

A seção 2 apresenta, em linhas gerais, a discussão sobre a racionalidade epistêmica do testemunho, visando mostrar a conveniência da teoria dualista de Lackey para os propósitos deste texto. A seção 3 apresenta o território da epistemologia da virtude em seus elementos centrais de modo a permitir conectar as propostas de epistemólogos da virtude com a questão do testemunho. A seção 4

introduz o modelo democrático deliberativo de maneira a permitir identificar sua conexão com a discussão em epistemologia apresentadas nas seções anteriores, e a relevância das virtudes intelectuais, com ênfase na humildade intelectual, para a constituição de um ambiente epistêmica e democraticamente favorável. Finalmente, a seção 5 apresenta a conclusão propondo que tanto o ambiente epistêmico quanto o ambiente democrático são preservados em seus aspectos positivos na medida em que neles haja uma predominância da virtude de humildade intelectual.

TESTEMUNHO E DESACORDO RACIONAL

Comunidades humanas dependem de modo essencial do compartilhamento de informação para adquirir conhecimento nos mais variados domínios. Vários epistemólogos assumem que o interesse no conceito de conhecimento e, em particular, nas condições para atribuição de conhecimento, é explicado (parcialmente) pela importância prática de se identificar boas fontes de informação, dentre elas os membros da comunidade que são bons informantes.

¹Inúmeras são as crenças que formamos a partir do que outras pessoas nos dizem, e é extensa a literatura epistemológica que se ocupa das condições nas quais essas crenças são racionais (justificadas) de modo a poderem ser casos de conhecimento. A importância da questão sobre a racionalidade do testemunho é filosoficamente reconhecida há séculos,² e se mantém nos dias de hoje.³

-
- 1 Ver o trabalho seminal de Craig (1990). Especificamente em epistemologia da virtude ver Sosa (2015) e também Greco (2012).
 - 2 Segundo David Hume (1977, 1978), só podemos formar racionalmente crenças cujo fundamento racional está no testemunho de outras pessoas se tivermos razões positivas acerca da credibilidade e confiabilidade dessas pessoas. Essa posição é reducionista, uma vez que a base racional de crenças testemunhais se reduz a outras fontes de crença racional. Por outro lado, Thomas Reid (1983) atribui ao testemunho a presunção de credibilidade. Essa posição é antirreducionista uma vez que a base racional de crenças testemunhais está no próprio testemunho.
 - 3 Sobre a discussão contemporânea entre epistemólogos do testemunho ver Sosa e Lackey (2006).

Estou convencido de que existe um ato marcante que humanos e talvez outras espécies podem executar, o qual é (em primeira aproximação) o ato de séria afirmação pública no esforço de dizer a verdade. E isso tem importância especial para espécies linguísticas. [...] precisamos de tais afirmações para atividades da mais alta importância para a vida humana em sociedade: para deliberação e coordenação coletivas e para compartilhar informação. Precisamos de pessoas dispostas a afirmar coisas publicamente, e precisamos que elas sejam sinceras (em larga medida) ao fazê-lo, onde sinceridade envolve essencialmente sintonia entre afirmação pública e juízo privado. Afinal, queremos nos coordenar em termos do que realmente queremos, e nós queremos compartilhar informação que seja, de modo suficientemente confiável, conhecida e transmitida por meio do desejo do informante de integrar de modo apropriado a comunidade. (SOSA, 2015, p. 56)

Testemunho é uma fonte inestimável de conhecimento. Confiamos nos relatos de outros para tudo, desde [para saber quais são] os ingredientes em nossa comida e remédios até [para saber] quem são os membros de nossa família, e [para saber] desde a história de nossa civilização até os limites de nosso planeta e o que ele contém. Se parássemos de aceitar o que os outros nos dizem, nossas vidas seriam irreconhecíveis, tanto prática quanto intelectualmente. (LACKEY, 2008, p. 1)

Conforme a visão dualista quanto ao testemunho, defendida por Jennifer Lackey (2006, 2008), a relação testemunhal entre falante (a pessoa que oferece o testemunho) e o ouvinte (a pessoa que recebe o testemunho) obedece certas condições para que o ouvinte possa adquirir conhecimento testemunhal a partir das palavras do falante. Essas condições pretendem atender tanto a dimensão subjetiva presente na tese reducionista – qual seja, a de que a racionalidade da crença testemunhal depende de o ouvinte ter razões positivas para aceitar o testemunho –, quanto a dimensão objetiva presente na tese antirreducionista – qual seja, a de que a racionalidade da crença testemunhal depende da confiabilidade

do falante.⁴ Na visão dualista, o empenho epistêmico é compartilhado por ambos, falante e ouvinte, pois cada um tem sua parte a desempenhar – do ouvinte é exigido racionalidade na recepção do que lhe é dito, enquanto que do falante é exigido confiabilidade –, e a relação testemunhal deve se desenvolver em ambiente epistemologicamente favorável. (LACKEY, 2008) Colocar as condições em que o ouvinte forma racionalmente uma crença testemunhal e preservar a importância epistêmica do testemunho requer algum esforço teórico. A proposta de Lackey é a de distribuir o peso do encargo epistêmico, de maneira que do ouvinte é exigido a ausência de derrotadores⁵ psicológicos ou normativos,⁶ e do falante é exigido que seja confiável.

-
- 4 *Grosso modo*, o debate sobre conhecimento e racionalidade testemunhal divide epistemólogos entre dois campos: de um lado, os reducionistas entendem que uma crença testemunhal só é racional caso o ouvinte tenha razões positivas e independentes do testemunho para crer no que lhe diz o falante; de outro lado, os antirreducionistas entendem que crenças testemunhais são racionais por *default*, desde que não haja evidências em contrário. A visão dualista pretende associar essas duas posições.
 - 5 A noção de derrota epistêmica tem ganhado importância crescente nos debates em epistemologia na era pós-Gettier. De modo amplo, derrotadores são proposições verdadeiras que podem abalar, em certa medida, a qualificação epistêmica positiva de certa crença. Essa noção tem sido apresentada em variadas formas, seja admitindo que derrotadores podem ser internos ou externos à vida mental do agente, seja admitindo que proposições falsas também podem ser derrotadores (enganadores neste caso), ou ainda, admitindo que estados mentais de conteúdo não proposicional (experiências) também podem atuar como derrotadores. Ver Lehrer e Paxson (1969), Senor (1996) e Sudduth (2018).
 - 6 Na terminologia de Lackey (2008, p. 44), um derrotador psicológico é uma proposição que abala o *status* epistêmico de determinada crença do sujeito, independentemente de ser verdadeira ou falsa, “é uma dúvida ou crença que [o sujeito] S tem e que indica que a crença de S de que p é ou falsa ou inconfiavelmente formada ou sustentada”; já um derrotador normativo “é uma dúvida ou crença que S deveria ter e que indica que a crença de S de que p é ou falsa ou inconfiavelmente formada ou sustentada”. O ponto é que existem certos tipos de dúvidas ou crenças que a pessoa tem ou deveria ter que “trazem irracionalidade” ao seu sistema de crenças. Além dos derrotadores psicológico e normativo, Lackey (2008) admite “derrotadores factuais”, na forma de proposições verdadeiras que, se fossem adicionadas ao sistema de crença do sujeito, impediriam que ele continuasse justificado em sustentar determinadas crenças.

O presente interesse neste capítulo está na questão sobre as condições para a recepção racional do testemunho pelo ouvinte, dada sua relevância para apreciarmos a conexão entre agência epistêmica virtuosa e a constituição de um espaço democrático deliberativo. A proposta dualista⁷ é interessante neste sentido pois, ao enfraquecer a exigência reducionista de checagem, em primeira mão, do que é recebido via testemunho e colocar parte do esforço epistêmico sobre o falante, ela permite explicar o sucesso do ouvinte em adquirir conhecimento testemunhal, evitando assim a consequência, altamente contraintuitiva, de tornar extremamente raro, se não impossível, a obtenção de conhecimento (ou crença justificada) com base em testemunhos.⁸

Por outro lado, a teoria dualista precisa evitar que suas condições permitam credulidade, calibrando as exigências que recaem sobre o ouvinte. Ao propor uma divisão do trabalho epistêmico na relação testemunhal, Lackey (2008, p. 181-183) pretende sintetizar as intuições reducionistas e antirreducionistas de maneira a poder enfraquecer o encargo do ouvinte, considerando que sua recepção do testemunho é “racionalmente aceitável” caso seja “no mínimo *não irracional* para ele [ouvinte] aceitar o testemunho em questão”. Na visão dualista, agentes epistêmicos usualmente dispõem, no mínimo, de critérios a partir de bases indutivas – ou seja, com base em seu histórico de experiências com o testemunho – para avaliar relatos de falantes, sua confiabilidade e outros aspectos do testemunho. São eles: critérios para individuar contextos e características contextuais confiáveis; critérios para distinguir entre tipos diferentes de relatos; e critérios para identificar falantes epistemicamente confiáveis. Assim, é ao longo da vida e de múltiplas experiências de situações de testemunho que o sujeito vai constituindo esses critérios e se aparelhando para dispor de razões positivas para aceitar determinado testemunho que lhe é oferecido. Desse

7 Ver Lackey (2008).

8 Várias são as situações quotidianas que nos fornecem oportunidades de aquisição de conhecimento testemunhal, por exemplo, quando estamos frente a especialistas (como em uma consulta médica), lemos um jornal, consultamos mecanismos de busca na internet, pedimos uma informação a um desconhecido na rua.

modo o ouvinte pode nortear sua conduta epistêmica no sentido de se constituir em um elo confiável na cadeia informacional de sua comunidade, contribuindo positivamente para a construção de um ambiente epistêmico adequado para o sucesso das relações testemunhais, no qual a confiabilidade de falantes pode ser racionalmente pressuposta pelos ouvintes, tal como propõe o antirreducionista.

EPISTEMOLOGIA DA VIRTUDE

Tradicionalmente, epistemólogos têm procurado oferecer teorias que expliquem o que é o conhecimento de maneira a responder desafios antigos como as objeções céticas, e desafios recentes como as objeções à definição tripartite de conhecimento como crença verdadeira e justificada. As últimas são compostas por contraexemplos que atacam essa definição, mostrando situações nas quais a pessoa forma uma crença que é verdadeira (i.e., corresponde a algo que efetivamente ocorre) e é justificada (i.e., é formada de modo racionalmente apropriado), mas não é conhecimento apesar de satisfazer as três condições da definição. Nesses casos, a crença verdadeira é sempre obtida por uma feliz coincidência e não pelas razões disponíveis à pessoa que formou a crença. Epistemólogos da virtude têm procurado responder a esse problema (e outras questões da agenda epistemológica) tendo como conceito central a noção de virtude intelectual. Sua proposta é a de que a avaliação normativa da crença dependa das propriedades normativas que constituem o caráter do agente que forma ou sustenta a crença, isto é, suas virtudes intelectuais.

A concepção de virtudes intelectuais comporta certa controvérsia, contrastando posições *responsabilistas* (e.g. BAEHR, 2011; MONMARQUET, 2008; ZAGZEBSKI, 1996), que colocam ênfase no aspecto motivacional das virtudes, e posições *confiabilistas* (e.g. GRECO, 1999, 2003; SOSA, 2007, 2011), cujo foco está na conexão estável das virtudes com a verdade (confiabilidade). Em linhas gerais, essas duas concepções diferem do seguinte modo: para responsabilistas, virtudes intelectuais são necessariamente de natureza motivacional, sua motivação é a busca por bens epistêmicos,

tais como crença justificada, conhecimento, sabedoria ou entendimento; para confiabilistas, virtudes intelectuais são necessariamente de natureza confiável, promovem no mais das vezes a obtenção de bens epistêmicos, desde que exercidas em condições apropriadas. Virtudes intelectuais na visão confiabilista são habilidades ou processos cognitivos confiáveis tais como raciocínio, percepção e memória. Virtudes intelectuais, na visão responsabilista, são capacidades cognitivas mais sofisticadas, no sentido de exigirem algum esforço da parte do agente epistêmico tanto para sua aquisição quanto para seu aprimoramento e, por isso, na mesma medida, torná-lo uma pessoa mais admirável. Humildade, honestidade, autonomia, coragem, mentalidade aberta e conscienciosidade, em sua dimensão intelectual, são virtudes intelectuais responsabilistas.

Segundo Zagzebski (1996), agentes epistêmicos virtuosos são movidos pelo desejo de alcançar contato cognitivo com a realidade, na forma de conhecimento (crença racional verdadeira) e outros estados cognitivamente valiosos, como é o caso do entendimento, enquanto compreensão de relações entre estruturas abstratas constituintes da realidade, e da sabedoria, enquanto compreensão do todo da realidade. Nessa concepção, o agente estar motivado para a aquisição de verdades o leva a buscar desenvolver e aprimorar habilidades e traços de caráter que são relevantes para este fim, adotar métodos e processos de formação de crença confiáveis e valorizar processos confiáveis de formação de crenças e evitar os inconfiáveis. Assim, o agente epistemicamente virtuoso possui a motivação correta, qual seja a de alcançar conhecimento e outros bens epistêmicos, e seu desempenho é adequado, pois ele emprega métodos e processos confiáveis para este fim.

Na evolução dos debates entre responsabilistas e confiabilistas tem sido recorrente a ideia de que virtudes intelectuais podem ser epistemicamente relevantes, seja por sua natureza confiável seja por sua natureza motivacional.⁹ Zagzebski (1996) defende que tanto confiabilidade quanto motivação são componentes necessários de virtudes intelectuais e explicam seu papel epistêmico. Nessa

9 Zagzebski (1996)

perspectiva, conhecimento é definido *como crença verdadeira que resulta de atos de virtude intelectual*, os quais são

originados pelo componente motivacional da [virtude intelectual] A, sendo algo que uma pessoa com a virtude A (provavelmente) faria nas circunstâncias, [são] bem-sucedidos em alcançar a finalidade da motivação da [virtude] A, e tais que o agente adquire uma crença verdadeira (contato cognitivo com a realidade) por meio das características desses atos. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 270-271)

Zagzebski (2010, p. 213) oferece outra formulação ressaltando os aspectos essenciais de sua explicação de conhecimento: conhecimento é crença que é boa sob todos os aspectos uma vez que necessariamente é uma crença “(1) com motivação virtuosa; (2) que imita o comportamento de pessoas virtuosas em circunstâncias relevantemente similares; e (3) que alcança a verdade devido às características (1) e (2)”. Pelo lado confiabilista, Sosa (2015, p. 36) acena nesta direção conciliadora ao dizer que “Minha tese principal é a de que a epistemologia da virtude confiabilista baseada na competência deve ser entendida de modo amplo, de uma maneira mais positivamente ecumênica, como tendo virtudes intelectuais responsabilistas e agenciais em seu âmago”. Dentro do mesmo espírito, Greco (1999, p. 289-290) diz que “Um caráter virtuoso é constituído por disposições estáveis e bem-sucedidas em formar crenças verdadeiras quando apropriadamente motivado para crer no que é verdadeiro”, como quando o agente pensa conscienciosamente, isto é, “quando ele está tentando crer no que é verdadeiro em oposição ao que é conveniente, agradável ou confortável”.

Outro ponto de convergência entre esses epistemólogos da virtude está na explicação de conhecimento como crença verdadeira creditável, ou atribuível, ao caráter virtuoso do agente. Há forte consenso nas *teorias do crédito epistêmico* (GRECO, 2003; PRITCHARD, 2012; SOSA, 2007, 2011; ZAGZEBSKI, 1996) quanto a conhecimento requerer que o sucesso cognitivo do agente (sua crença verdadeira) resulte da manifestação de suas virtudes intelectuais, em outras palavras, que o sucesso cognitivo seja atribuído à agência

epistêmica do indivíduo que adquire o item de conhecimento em questão. Contra as teorias do crédito epistêmico foram colocadas algumas objeções,¹⁰ dentre as quais nos interessa no momento a alegação de que há casos de conhecimento testemunhal nos quais o sucesso cognitivo não é explicado, pelo menos não de modo exclusivo e primordial, pelas virtudes intelectuais do agente. Essa crítica foi colocada por Lackey (2007, 2009), na forma de um dilema: ou a condição de crédito epistêmico é forte, excluindo casos em que o sucesso cognitivo se deve a outros fatores que não o caráter virtuoso do agente, mas, então não explicando como a crença verdadeira pode ser creditável ao agente em certos casos de conhecimento testemunhal; ou a condição de crédito epistêmico é fraca o suficiente para explicar tais casos de conhecimento testemunhal, mas, então, também para dar veredictos incorretos de conhecimento em casos de ignorância.¹¹

Lackey (2007, p. 352) constrói sua objeção na forma de uma situação bastante comum, na qual o protagonista, Morris, que visita a cidade de Chicago pela primeira vez, aborda o primeiro passante que encontra e pede orientações para chegar a Sears Tower. O passante é antigo morador da cidade, a conhece bastante bem e fornece a Morris orientações corretas. Desse modo, Morris adquire conhecimento pois sua crença é verdadeira e é justificada pelo testemunho do passante. Contudo, Lackey aponta que as faculdades cognitivas confiáveis de Morris não são a parte mais importante na explicação causal de seu sucesso cognitivo, o qual é devido preponderantemente à agência epistêmica do passante, ao conhecimento profundo que ele tem da cidade enquanto morador antigo. Por conseguinte, se Morris tem conhecimento mas não tem crédito por sua crença verdadeira, crédito epistêmico não é necessário para conhecimento. Essa crítica tem recebido várias respostas da parte de epistemólogos da virtude,¹² de maneira geral alegando que conhecimento testemunhal necessariamente inclui aspectos

10 Ver Pritchard (2012) quanto à crítica à versão forte da teoria do crédito epistêmico.

11 Ignorância aqui é entendida como ausência de conhecimento.

12 Sobre esse ponto, ver Greco (2012), Sosa (2007, 2011), e Kallestrup e Pritchard (2016).

que ultrapassam a esfera individual, indicando a eventual relevância epistêmica do entorno social. Tal direção se coaduna bem com a teoria dualista de Lackey¹³ e com a tese de que certos casos de conhecimento requerem uma divisão do trabalho epistêmico. Em convergência com essa ideia, Goldberg (2011, p. 113) propõe que podemos ser, em alguma medida, dependentes epistemicamente uns dos outros enquanto membros de uma comunidade de duas maneiras:

Dependência epistêmica direta: uma pessoa P1 depende epistemicamente de outra pessoa P2 (tal como ocorre tipicamente em relações de testemunho quando um ouvinte recebe informações de um falante) quanto a determinada crença sua, **Cr**, quando a perspectiva epistêmica de P2 (suas evidências na forma de crenças que ele sustenta) tem algum impacto na determinação das propriedades epistêmicas de **Cr**.

Dependência epistêmica difusa: uma pessoa P1 depende de sua comunidade **Co** quando as práticas epistêmicas dos membros de **Co** e os estados e disposições desses membros têm algum impacto na determinação das propriedades epistêmicas de **Cr**, de modo independente de qualquer efeito de dependência direta que P1 tenha com respeito a **Cr**.

Kallestrup e Pritchard (2016) apontam que esses dois modos de dependência epistêmica se relacionam a duas formas de ver o testemunho. Uma forma estrita, na qual a dependência é direta, ocorre quando o falante oferece o testemunho e o ouvinte o recebe. Uma forma ampla, onde a relação testemunhal resulta em conhecimento que é devido não só aos papéis epistêmicos exercidos pelo falante e pelo ouvinte, mas também ao fato de outros membros da comunidade “*remotamente monitorarem e policiarem a relação em questão*”. (KALLESTRUP; PRITCHARD, 2016, p. 539)¹⁴ Sua sugestão

13 Conforme apresentado na seção 2.

14 Podemos entender que deste modo se configura um ambiente epistêmico benéfico, no qual ouvintes podem racionalmente pressupor a confiabilidade dos falantes, satisfa-

é a de que a virtude da humildade intelectual (HI) pode desempenhar papel crucial na explicação de casos de conhecimento testemunhal. Acompanho este entendimento, e faço um uso ampliado dele para, na última seção, esboçar uma conexão entre HI e determinado modelo de sociedade democrática enquanto espaço benéfico para intercâmbio de razões. Antes disso é conveniente colocar a concepção de HI que será assumida.

De modo amplo, entendo HI como sendo a disposição de uma pessoa para se colocar criticamente frente a suas próprias capacidades intelectuais e estabelecer seus limites, tanto inferior quanto superior. Nesse sentido a pessoa intelectualmente humilde não superestima a fraqueza nem a força de suas capacidades, não sendo, portanto, nem arrogante nem subserviente na dimensão intelectual. Essa perspectiva crítica inclui também considerar devidamente as opiniões de outras pessoas e, por conseguinte, reconhecer a própria dependência epistêmica de outros agentes epistêmicos. Várias propostas definem HI de modo compatível com essa visão. Para Whitcomb e demais autores. (2017), HI requer tanto atenção apropriada às próprias limitações intelectuais, em situações relevantes, quanto o reconhecimento dessas limitações. Reconhecer as próprias limitações implica adequar a(s) correspondente(s) atitude(s), tendo por motivação alcançar sucesso cognitivo na forma de conhecimento e outros estados epistemicamente valiosos, e não visando outras finalidades tais como alcançar prestígio ou obter fama e riqueza, por exemplo. “HI é uma virtude intelectual somente quando a pessoa é apropriadamente atenta e reconhece suas limitações intelectuais *porque* ela está apropriadamente motivada em buscar bens epistêmicos, tais como verdade, conhecimento e entendimento.” (WHITCOMB et al., 2017, p. 520)

Conforme Kallestrup e Pritchard (2016, p. 541-543), HI é “o reconhecimento apropriado do caráter de habilidades envolvidas na produção e retenção de conhecimento”, onde reconhecer apropriadamente é não superestimar nem subestimar seja a força seja a fraqueza dessas habilidades. Nessa concepção HI comporta duplo aspecto: a confiança calibrada nas próprias capacidades oriunda

da correta avaliação de sua força e fraqueza; e a atribuição correta do sucesso cognitivo quando em situações que envolvem outros agentes epistêmicos, em consequência de ter a confiança devida em suas próprias capacidades.

Outra concepção de HI nessa linha é a de Tanesini (2018, p. 399-405), segundo a qual “Humildade [intelectual] é a virtude complexa que compreende modéstia [quanto a seus próprios êxitos e vantagens intelectuais], e autoaceitação [de suas próprias limitações]”, tendo em vista a aquisição de bens epistêmicos. Modéstia intelectual enquanto dimensão de HI se expressa tipicamente em atitudes como a de alguém que confere aos outros o devido crédito por suas contribuições ou méritos. Autoaceitação ocorre pelo “reconhecimento dos próprios erros e deficiências [...] a pessoa humilde intelectualmente provavelmente aceita com serenidade críticas justas, sem se ressentir com elas”.

Hazlett (2012) concebe HI enquanto disposição relacionada a estados epistêmicos de segunda ordem, a qual é especialmente valiosa no âmbito social.

Humildade intelectual é a disposição para não adotar atitudes epistêmicas de ordem superior [que sejam] epistemicamente impróprias, e para adotar (na maneira correta, nas situações corretas) atitudes epistêmicas de ordem superior [que sejam] epistemicamente apropriadas. (HAZLETT, 2012, p. 220)

Conforme Hazlett (2016, p. 75-77), HI constitui uma *virtude cívica*, onde o domínio do cívico, considerando sociedades democráticas liberais, compreende essencialmente “(i) a articulação e defesa das próprias opiniões e argumentos, e (ii) engajamento crítico com as opiniões e argumentos de outros [...]”. (HAZLETT, 2016, p. 77) Nesse contexto, “Humildade intelectual é a excelência [de uma pessoa] em atribuir ignorância a si mesmo, suspender a atribuição de conhecimento a si mesmo, e questionar quanto a se [ela] sabe”. (HAZLETT, 2016, p. 76)

Considerando as concepções de HI apresentadas acima, entendo que um agente epistêmico é intelectualmente humilde

quando ele tem a disposição de avaliar apropriadamente suas próprias capacidades intelectuais com a motivação de alcançar bens epistêmicos, estabelecendo adequadamente os limites seja da força, seja da fraqueza dessas capacidades. Tal virtude é claramente de alto valor tanto para o sucesso cognitivo da própria pessoa, uma vez que lhe confere condições para otimizar sua agência epistêmica, quanto para sua efetiva e bem-sucedida participação em práticas sociais de intercâmbio de informação, condição para o estabelecimento de um espaço de troca de razões característico de uma sociedade democrática. A seção seguinte aborda o desenvolvimento deste ponto.

DEMOCRACIA E HUMILDADE INTELECTUAL

Recapitulando, vimos que as relações de trocas informacionais dentro de uma comunidade obedecem certas regras de racionalidade, e foi destacada a visão dualista de Lackey sobre o testemunho, segundo a qual o encargo epistêmico é partilhado entre ouvinte e falante. A seguir, vimos a teoria do crédito epistêmico e a concepção de racionalidade e conhecimento como resultando da manifestação das virtudes intelectuais do agente, incluindo o caso do conhecimento testemunhal e a tese da dependência epistêmica. Nesta seção vamos considerar a conexão entre a constituição de espaços propícios para a democracia e a constituição de espaços propícios para a agência epistêmica. A concepção de democracia nos termos colocados por Dewey (2004, 2008), enquanto espaço de experiência conjunta e cooperativa com vistas ao bem-estar de todos e pleno desenvolvimento de cada indivíduo, parece ser o quadro teórico adequado para, a partir dos elementos colocados nas seções anteriores, apreciarmos o valor epistêmico e democrático da agência racional. A democracia no modelo deliberativo nos interessa presentemente sobretudo por estar associada, de modo ideal, a um espaço social amigável ao intercâmbio de opiniões e argumentos, onde “amigável” inclui a presença de características definidoras da democracia, tais como ausência de dominação, igualdade, razoabilidade, inclusão e publicidade.

Conforme Young (2002, p. 19-21), o modelo democrático agregativo, no qual os cidadãos com preferências e interesses comuns se organizam em grupos a fim de exercer pressão em favor de seus interesses e preferências, leva a problemas na esfera da racionalidade. Segundo ela, o modelo agregativo constitui uma forma “individualista de racionalidade” na qual há apenas a busca instrumental de servir melhor aos próprios interesses, não oferecendo condições para se estabelecer uma normatividade, uma vez que nele democracia nada mais é do que o agregado de preferências “subjetivas e não racionais”. Desse modo as preferências da maioria meramente se impõem aos que estão em minoria, pois não existem razões que as legitimem. Por outro lado, o modelo deliberativo corresponde melhor aos ideais democráticos,¹⁵ nele a democracia é uma forma de raciocínio prático no qual os participantes no processo democrático deliberativo discutem problemas e lidam com desacordos e defesas quanto a demandas de interesses ou necessidades, os quais são avaliados publicamente por meio do diálogo, obedecendo normas que visam a inclusão, igualdade, razoabilidade e publicidade. Esse modelo contrasta com o modelo agregativo precisamente por chegar a “uma decisão não pela determinação de quais preferências têm o maior apoio numérico, mas pela determinação de quais propostas a coletividade concorda que são apoiadas pelas melhores razões”. (YOUNG, 2002, p. 23)

O ideal da razoabilidade se conecta rapidamente com o tema deste capítulo, e por isso ele será enfocado. Na proposta de Young (2002), razoabilidade requer que a pessoa tenha disposição para (a) ouvir quando outras pessoas discordam dela, e (b) discutir com o objetivo de chegar a algum acordo por meio da troca de razões que promove a compreensão mútua entre as diferentes perspectivas das partes envolvidas. Nesses termos, ser razoável requer que a pessoa manifeste humildade intelectual ao admitir que pode mudar de opinião, caso seja persuadida, pela argumentação de outra(s) pessoa(s), de que sua opinião não está correta ou não é apropriada. Finalmente, razoabilidade não é avaliada pela contribuição

15 Para outra defesa do modelo deliberativo de democracia ver Anderson (2006).

efetivamente realizada pela pessoa, mas por sua disposição em ser razoável, expressa pela satisfação das condições (a) e (b). Nessa visão, em resumo, a democracia deliberativa conjuga os ideais de publicidade, igualdade, inclusão e razoabilidade, nela os processos de tomada de decisão devem ocorrer de maneira que os participantes correspondam às expectativas uns dos outros.¹⁶

Nessa perspectiva, uma decisão democrática é normativamente legítima somente se todos os afetados por ela são incluídos, em igualdade de condições, no processo de discussão e tomada de decisão. Tal igualdade política implica liberdade de qualquer tipo de dominação, ou seja, ninguém pode estar em posição de coagir ou ameaçar outros levando-os a aceitar propostas ou resultados. Somente nesse caso o resultado da discussão pode ter suas bases em boas razões, e não em qualquer tipo de coação. A disposição de ser razoável deve ser entendida de maneira conveniente aos termos em que Dewey (2004, p. 83) concebe a democracia, enquanto modo de vida “associativa de experiência conjunta e comunicada”, no qual “cada indivíduo deve ter a chance e a oportunidade de contribuir com qualquer contribuição de que ele seja capaz, e que o valor de sua contribuição seja decidido por seu lugar e função no total organizado de contribuições similares, e não com base em status anterior de qualquer tipo”. (DEWEY, 2008, p. 220)

É nessa direção que vai a proposta de Lynch (2012, 2018a) quando entende a democracia como sendo um *espaço de razões*, no qual vigora a norma de oferecer razões e de agir conforme essas razões.

no estado democrático, desacordos entre cidadãos devem ser tratados apenas na arena da razão, e os argumentos que legitimam usos do poder de estado precisam ser apoiados por razões. E, de modo crucial, as ‘razões’ mencionadas são

16 Cabe observar que esta *mútua responsabilidade* consiste em importante aspecto constitutivo de um ambiente democrático, e é assim explicitado por Tanesini (2016, p. 75-76): “Suponho aqui que se você espera que eu faça X, e eu sei que você espera que eu faça X, e você sabe que eu sei disso, então você tem o direito de me considerar responsável por fazer X, ou por demovê-lo dessa expectativa. Desse modo, expectativas mútuas criam relações de obrigação de responder pelos próprios atos, que por sua vez geram responsabilidades”.

razões para crer o que é verdadeiro, em oposição a razões para crer o que nos fará ganhar a eleição, [ou] nos tornará ricos, [ou] desacreditará nossos inimigos. Em suma, pensar a democracia como um espaço de razões é ver os ideais das políticas democráticas como requerendo um compromisso com a busca racional por verdade. (LYNCH, 2012, p. 115)

O ponto crucial está em que as razões adequadas para a prática democrática de dar e pedir razões só podem ser razões *epistêmicas*, isto é, razões para crer que algo é verdadeiro, onde crenças verdadeiras são crenças que correspondem a fatos. Somente ao oferecer razões epistêmicas, diz Lynch (2012, p. 120), uma pessoa está tratando seus interlocutores como “agentes racionais e não como ferramentas a serem manipuladas”. E essas razões precisam ser reconhecidas enquanto *razões* pela pessoa a quem são endereçadas. A igualdade na participação dos empreendimentos democráticos pressupõe que eventuais desacordos sejam conduzidos de forma racional, isto é, de forma que as partes envolvidas possam, em condição de igualdade, estabelecer um diálogo no qual suas razões e argumentos são expostos e adequadamente considerados, da mesma maneira que atos políticos de governantes devem ser acompanhados de razões que permitem aos cidadãos apreciarem sua correção. Normalmente, quando pedimos por razões nosso propósito é o de formar crenças que são verdadeiras porque dizem respeito a como as coisas realmente são, e não a como nosso interlocutor desejaria que elas fossem.

O exercício de dar e receber razões indispensável à democracia, entendido na maneira acima desenvolvida, tem o efeito epistêmico de promover o aumento da base evidencial das crenças dos envolvidos no debate, conseqüentemente melhorando seus argumentos, seja pelo acréscimo de boa evidência seja pela eliminação de má evidência, e aumentando o número de crenças justificadas e/ou verdadeiras. De maneira inversa, um ambiente que seja epistemicamente pernicioso, no qual a aquisição de conhecimento é frequentemente difícil pela circulação de má informação ou pelo tratamento deturpado de boa informação, não tende a ser um ambiente favorável ao exercício democrático de dar e receber razões. Assim sendo, parece

haver uma correlação entre as condições favoráveis para ambientes epistêmicos e as condições favoráveis para ambientes democráticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Infelizmente, os ambientes, tanto epistêmicos como democráticos, normalmente se apresentam em condições muito distantes das ideais, sendo com frequência, pelo menos em alguma medida, desfavoráveis. É usual que a informação esteja desigualmente distribuída entre os membros de uma comunidade, por motivos variados podendo dizer respeito à fidedignidade das fontes de informação (a exemplo de alguns tipos de propaganda e *fake news*), ou ainda quanto ao acesso à informação, seja no âmbito educacional, seja em várias outras circunstâncias envolvendo relações sociais que dão oportunidade a fenômenos nos quais as condições são adversas seja para a obtenção de bens epistêmicos seja para práticas democráticas.¹⁷ Minha sugestão é a de que a degradação do ambiente em ambas as dimensões pode ser evitado pelo exercício da virtude de humildade intelectual, neutralizando o efeito do exercício dos vícios causadores dessa degradação, tais como o vício da arrogância intelectual.¹⁸

Tipicamente, a pessoa intelectualmente arrogante costuma interromper seu interlocutor e dominar a conversação sem respeitar a vez de outros falarem, manifestando alto apreço por suas próprias capacidades e realizações, e desprezo pelas de outros,

17 A esse respeito ver as situações tipificadas por Fricker (2007) sob o rótulo de “injustiça epistêmica”, nas formas “hermenêutica e testemunhal”. Conforme Fricker (2007), injustiça epistêmica é um dano causado a alguém especificamente em sua capacidade de conhecer, e comporta dois tipos: injustiça epistêmica testemunhal, que ocorre quando um ouvinte, por motivos ilegítimos (por ex. preconceito), não confere a atenção e/ou a credibilidade devidas ao que lhe diz determinado falante; e injustiça epistêmica hermenêutica, que ocorre quando uma pessoa tem uma lacuna em seus recursos interpretativos a nível coletivo, que a coloca em desvantagem injusta quando se trata de fazer sentido de suas experiências sociais.

18 Arrogância intelectual tem sido objeto de atenção crescente na literatura atual a partir de variadas perspectivas, desde a epistemologia, ética e filosofia política, à psicologia e ciência social. Neste tema me apoio em Lynch (2018b) e Tanesini (2016).

resistindo em reconhecer suas falhas e considerando que sabe tudo, não aceitando que discordem dela e procurando impor seus pontos de vista. Consequentemente, o arrogante intelectual é um ouvinte que, diante do testemunho de alguém, despreza o que lhe é dito, resistindo em efetuar os devidos ajustes em seu sistema de crenças diante da evidência que recebe. O arrogante intelectual é epistemicamente irracional ao desconsiderar o que os outros lhe dizem por motivos não epistêmicos (i.e., não relacionados à verdade), motivado seja por preconceito em relação à pessoa do falante (por exemplo no que respeita sua posição social, ou religião, ou idade, ou gênero, ou raça, ou cor), seja porque o que lhe é dito contraria suas preferências ou interesses. Ao não reconhecer a relação de dependência epistêmica mútua entre os membros da comunidade da qual faz parte, o arrogante interrompe a cadeia informacional, prejudicando a circulação de informação e consequentemente reduzindo a quantidade de conhecimento dentro de sua comunidade. Por conseguinte, em uma comunidade onde este vício é disseminado, as relações de testemunho tendem a ser menos efetivas no sentido de falharem em produzir bens epistêmicos como conhecimento e crença justificada.

Por outro lado, quando a pessoa reconhece a relevância epistêmica dos outros, ao mesmo tempo ela se torna consciente de suas próprias capacidades intelectuais quanto a seus limites de força e fraqueza, o que lhe permite ver que há questões nas quais é ignorante, assumindo assim a atitude típica da humildade intelectual. O intercâmbio informacional entre os indivíduos, pela prática democrática de dar e pedir razões, promove oportunidades para que os indivíduos se coloquem em posição de examinar e avaliar seus sistemas de crenças, o que lhes permite efetuar revisões que melhoram suas situações epistêmicas, melhorando também a situação epistêmica de toda comunidade, por via de consequência das subseqüentes relações testemunhais e correspondentes trocas de razões. O espaço de razões assim constituído é um ambiente benéfico tanto da perspectiva democrática quanto da epistêmica.

Finalizo com as palavras de Lynch (2018a): “Isso significa que nossos valores políticos e epistêmicos, no nível mais profundo,

estão entrelaçados. A parte difícil não é ver que é assim [...]. A parte difícil é assegurar que a verdade e a liberdade, por assim dizer, cuidem uma da outra”.

Referências

- ANDERSON, E. The Epistemology of Democracy. In: *Episteme*, Cambridge, v. 3, p. 8-22, 2006.
- BAEHR, J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Nova York: Oxford University Press, 2011.
- BAEHR, J. Character Virtues, Epistemic Agency, and Reflective Knowledge. In: ALFANO, M. (org.). *Current Controversies in Virtue Theory*. Nova York: Routledge, 2015. p. 74-87.
- BAEHR, J. Responsibilist Virtues and the “Charmed Inner Circle” of Traditional *Epistemology*. *Philosophical Studies*, Londres, v. 174, p. 2.557-2.569, 2017.
- CRAIG, E. *Knowledge and the State of Nature*. Nova York: Oxford University Press, 1990.
- DEWEY, J. The Democratic Conception of Education. In: DEWEY, J. *Democracy and Education*. Mineola: Dover Publications, 2004. p. 77-96.
- DEWEY, J. Democracy and Educational Administration. In: DEWEY, J. *The Middle Works: 1899-1924*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008. v. 11. p. 217-225.
- FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Nova York: Oxford University Press, 2007.
- GOLDBERG, S. *Relying on Others*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- GOLDBERG, S. The Division of Epistemic Labour. *Episteme*, Cambridge, v. 8, p. 112-25, 2011.
- GRECO, J. Agent Reliabilism. *Philosophical Perspectives*, Nova Jersey, v. 13, p. 273-296, 1999.

- GRECO, J. Knowledge as Credit for True Belief. *In: DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (org.). Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology.* Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 111-134.
- GRECO, J. A (Different) Virtue Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, Nova Jersey, v. 85, n. 1, p. 1-26, 2012.
- HAZLETT, A. Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility. *Episteme*, Cambridge, v. 9, p. 205-223, 2012.
- HAZLETT, A. The Civic Virtues of Skepticism, Intellectual Humility, and Intellectual Criticism. *In: BAEHR, J. (org.). Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology.* Nova York: Routledge, 2016. p. 71-93.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Oxford University Press, 1978.
- KALLESTRUP, J.; PRITCHARD, D. From Epistemic Anti-Individualism to Intellectual Humility. *Res Philosophica*, St. Louis, v. 93, n. 3, p. 533-552, 2016.
- LACKEY, J. It Takes Two to Tango. *In: SOSA, E.; LACKEY, J. (org.). The Epistemology of Testimony.* Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 160-189.
- LACKEY, J. Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know. *Synthese*, Nova York, v. 158, n. 3, p. 345-361, 2007.
- LACKEY, J. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge.* Nova York: Oxford University Press, 2008.
- LACKEY, J. Knowledge and Credit. *Philosophical Studies*, Londres, v. 142, p. 27-42, 2009.
- LEHRER, K.; PAXSON, T. Knowledge: Undeclared Justified True Belief. *The Journal of Philosophy*, Nova York, v. 66, n. 8, p. 225-237, 1969.
- LYNCH, M. Democracy as a Space of Reasons. *In: ELKINS, J.; NORRIS, A. (org.). Truth and Democracy.* Filadélfia: University of Pensilvannia Press, 2012. p. 114-129.

- LYNCH, M. *Éloge de la Raison* : Pourquoi la rationalité est importante pour la démocratie. Préface. Paris: Agone Press, 2018a. Disponível em: <https://agone.org/bancessais/elogedelaraison/enligne/1/index.html#debut-chapitre>. Acesso em: 6 jun. 2019.
- LYNCH, M. Epistemic Arrogance and the Value of Political Dissent. In: JOHNSON, C. R. (org.). *Voicing Dissent*. Nova York: Routledge, 2018b. p. 129-139.
- MONMARQUET, J. The Voluntariness of Virtue and Belief. *Philosophy*, Ontário, v. 83, n. 3, p. 373-390, 2008.
- PRITCHARD, D. Anti-Luck Virtue Epistemology. *The Journal of Philosophy*, Nova York, v. 109, n. 3, p. 247-279, 2012.
- REID, T. *Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett, 1983.
- SENIOR, T. D. The Prima/Ultima Facie Justification Distinction in Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, Nova Jersey, v. 55, p. 551-566, 1996.
- SOSA, E. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- SOSA, E. *Knowing Full Well*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2011.
- SOSA, E. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SOSA, E.; LACKEY, J. (org.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SUDDUTH, M. Defeaters in Epistemology. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/ep-defea/>. Acesso em: 13 jul. 2018.
- TANESINI, A. “Calm Down Dear”: Intellectual Arrogance, Silencing, and Ignorance. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, v. 90, p. 71-92, 2016.
- TANESINI, A. Intellectual Humility as Attitude. *Philosophy and Phenomenological Research*, Nova Jersey, v. 96, n. 2, p. 399-420, 2018.

WHITCOMB, D. *et al.* Intellectual Humility: Owing our Limitations”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Nova Jersey, v. 94, n. 3, p. 509-539, 2017.

YOUNG, M. *Inclusion and Democracy*. Nova York: Oxford University Press, 2002.

ZAGZEBSKI, L. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ZAGZEBSKI, L. Linda Zagzebski. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (org.). *A Companion to Epistemology*. Malden: Blackwell Publishing, 2010. p. 210-215.

5

O filósofo na arena democrática

ESTADO, DEMOCRACIA E DIREITO

a Constituição brasileira entre o estado democrático de direito e estado de direito democrático

Delamar José Volpato Dutra

AUTONOMIA PÚBLICA E PRIVADA

A democracia pode ser estudada sob vários vieses, a começar pela discussão se ela tem ou não tem um valor intrínseco, bem como se é um sistema de governo confiável ou não. (ELY, 1980) Na pauta também está a relação entre Constituição e democracia. Com efeito, se por um lado o constitucionalismo parece ter seu maior trunfo no papel que exerceu para limitar os poderes absolutistas dos Estados, por outro lado, mostrou desconfiança em relação à democracia e é fonte de conflito com a mesma. Hobbes, certamente, está no caminho dessa trilha das relações entre o *Leviatã* e a Constituição, como atesta a interpretação de Habermas (1997, p. 122-123):

Se assumirmos a perspectiva de Kant e olharmos para trás em direção a Hobbes, descobriremos um modo de ler que vê

em Hobbes um teorizador de um Estado constitucional burguês [*bürgerlichen Rechtsstaates*] sem democracia, muito mais do que o apologeta do absolutismo desenfreado.

Ou seja, o soberano de Hobbes não praticaria a justiça de Kadi: “O Kadi baseia sua decisão exclusivamente na avaliação do caso individual que lhe é apresentado, e não é compelido a fundamentar sua decisão em normas gerais, nem de fato ele assim o faz”. (NEUMANN, 2013, p. 76)

Um desses vieses diz respeito à centralidade para a democracia do conceito de *Estado de direito* no sentido dos direitos humanos. Em seu sentido básico, o conceito de Estado de direito remete às dissonâncias entre as noções de povo e de humanidade.¹ Nesse sentido, a democracia aparece como teste político da efetiva realização do Estado de direito, já que parece problemática uma efetivação do mesmo por outros meios que não o democrático. Trata-se de um teste exigente, pois demanda ações positivas por parte da comunidade política. O presente estudo trata deste ponto, especialmente no caso brasileiro.

Aqui interessa também relação com o *Leviatã*, ou seja, com o poder administrativo do Estado, para usar um conceito habermasiano, já que, por certo, a democracia é uma fonte de poder, como está inscrito no próprio termo “democracia”. A questão da tortura tem, nesse particular, seu papel de destaque como teste em relação a esses pontos, ou seja, particularmente a como os seres humanos são tratados pelas comunidades políticas. Trata-se de um teste aceitável de decência mínima em razão do caráter bem consolidado da proibição da tortura como direito fundamental, tanto por parte de deontologistas e de utilitaristas, quanto por constituir um dever de não agir do Estado, sendo, portanto, de fácil cumprimento por qualquer Estado. Porta, ademais, relação com o *mercado*, para seguir, de novo, no modelo de Habermas, no que são importantes, como teste, os direitos sociais.

A bem da verdade, o presente estudo toma como ponto de fuga o conceito de Estado de direito e o analisa em relação a vários aspectos. No presente caso, o aspecto considerado é aquele da sua

1 “O conceito central da democracia é Povo, e não *Humanidade*”. (SCHMITT, 2003, p. 230)

relação com a democracia. Pretende-se, por fim, que ela exiba uma dimensão epistêmica, capaz de chegar a boas decisões sob os pontos de vista moral, pragmático, ético e de negociação.

Neste último ponto, epistêmico, a problemática pode ser mostrada mesmo nos termos de um liberal como Isaiah Berlin. Berlin (2002, p. 177, tradução nossa) desconecta liberdade individual e democracia: “Não há conexão necessária entre liberdade individual e governo democrático”. Sem embargo, ele mesmo levanta um problema a respeito do mínimo inegociável que representaria a liberdade negativa como *liberty from*:

Nós temos de preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos 'degradar ou negar a nossa natureza'. Nós não podemos permanecer absolutamente livres. Temos que abdicar de algumas liberdades para preservar outras. Porém, a abdição total é contraproducente. Qual, então, deve ser o mínimo? Aquilo que um homem não pode abdicar sem ofender a essência de sua natureza humana. Qual é essa essência? Isso sempre foi e, quiçá, sempre será, uma questão de debate infinito. (BERLIN, 2002, p. 173)

De todo modo, a sua posição parece ser a de que “a conclusão parece ser que os direitos individuais têm prioridade sobre o autogoverno coletivo e restringem o escopo legítimo deste último”. (KIS, 2013, p. 15) Dito claramente, a “*liberdade de*” seria uma espécie de trunfo contra a democracia. Como já mencionado, posições como essa apontam para a falta de valor intrínseco da democracia.

Nesse diapasão, Habermas (1997, p. 165) ensaia a defesa de “uma relação de pressuposição recíproca” entre a autonomia pública e a autonomia privada. Os termos dessa reciprocidade são os seguintes: “esses direitos são condições necessárias que apenas *possibilitam* o exercício da autonomia política. [...] Condições possibilitadoras não impõem limitações àquilo que constituem” (HABERMAS, 1997, p. 165); já a autonomia pública, constituída juridicamente, serve “para formular adequadamente os direitos privados subjetivos ou impô-los politicamente”. (HABERMAS, 1997, p. 310) Nesse impasse entre conexão e prioridade, a solução de Habermas foi no sentido

de que a liberdade negativa seria uma condição de possibilidade da liberdade pública, o que implicaria, por certo, que “direitos individuais se mostram constitutivos da ordem política democrática, não restrições dela”. (KIS, 2013, p. 15, tradução nossa) Sabidamente, kantianamente, uma condição de possibilidade, ao mesmo tempo em que possibilita, limita. Essas formulações vão no sentido de uma espécie de gramática da linguagem democrática:

O teórico [*Theoretiker*] diz para os civis quais são os direitos que eles teriam que [*müßten*] reconhecer reciprocamente, caso desejassem regular legitimamente sua convivência com os meios do direito positivo. [...] Enquanto sujeitos do direito [*Rechtssubjekten*], eles não podem mais escolher o médium no qual desejam realizar sua autonomia. O código do direito é dado preliminarmente aos sujeitos do direito como a única linguagem na qual podem exprimir a sua autonomia. (HABERMAS, 1997, p. 163)

É desse modo que ele sustenta não ser paradoxal pensar a legitimidade a partir da legalidade. (HABERMAS, 1997, p. 168) Não obstante, isso desafia dois pontos. O primeiro é que parece haver uma assimetria entre o elemento que possibilita e o elemento que explicita, no sentido de que parece ser mais importante a função de condição possibilitadora do que a função de explicitação. O segundo é que parece desafiar a não prioridade dos direitos sobre a soberania popular, já que ele usa o termo *impô-los* politicamente.

É nesse desenho, epistêmico, que a proposta de Carlos Nelson Coutinho se coloca. Coutinho (1979) desfaz a identificação mecânica entre democracia e dominação burguesa pelo apelo a Lenin no sentido da defesa de uma autonomia relativa da superestrutura, ou seja, da política em relação à economia. Segundo ele, o próprio Marx, metodologicamente, teria negado a identidade mecânica entre gênese e validade: do fato de a democracia ter vindo à lume via ação política da burguesia, desaparecida esta, não significaria que a forma política da democracia deveria também perecer. Se não por outra razão, Coutinho (1979, p. 36) admite que mesmo em uma

sociedade socialista plenamente realizada continuariam a “existir interesses e opiniões divergentes sobre inúmeras questões concretas”, pois, mesmo que houvesse a extinção das classes, isso não implicaria a completa homogeneização da sociedade.

Resta pendente qual seria a relação entre a democracia socialista e a democracia liberal ou burguesa. A democracia socialista parece caminhar no sentido de mecanismos de representação direta, no sentido de sujeitos políticos coletivos constituídos de baixo para cima, em oposição à perspectiva atomista, individualista, da teoria liberal clássica. (COUTINHO, 1979) Tratar-se-ia, portanto, de apropriar os mecanismos de dominação e de direção, ou seja, superar a alienação política. (COUTINHO, 1979) Desse modo, a democracia socialista seria uma democracia pluralista de massas. Diferente do liberalismo, a democracia socialista não mistificaria, ocultaria, a hegemonia, a dominação. Nesse sentido, a sua proposta é que o Estado seja absorvido pela sociedade civil. Ainda que ele não diga os termos de tal absorção, ele afirma que a democracia socialista seria uma *aufhebung* da democracia liberal. Com isso, ele quer dizer que o modelo liberal não é para ser abandonado por uma dominação não democrática, mas aprofundado no sentido econômico-social e político, por exemplo, pela eliminação das bases econômico-sociais desiguais que levam à via prussiana. Dito claramente, precisaria democratizar a economia. Ao final, ele conclui que o golpismo de esquerda seria uma posição equivocada. (COUTINHO, 1979) Portanto, ele defende uma democracia radical para dar conta de interesses e opiniões divergentes sobre inúmeras questões concretas, incluso a economia.

MODELOS DE CONSTITUCIONALISMO: PRUSSIANO E INGLÊS

Em seu estudo sobre o Estado de direito, Neumann (2013, p. 315-316) contrasta o que ele nomina de modelo inglês e alemão:

Na doutrina inglesa, o centro de gravidade reside na determinação do conteúdo das leis pelo Parlamento. A teoria

alemã não está interessada na gênese do direito, e diz respeito imediatamente à interpretação de um direito positivo, que surgiu de um certo modo e em um certo lugar. A teoria alemã é liberal-constitucional; a inglesa, democrático-institucional. [...] A burguesia inglesa traduziu sua vontade em direito por intermédio do Parlamento; a burguesia alemã encontrou leis que eram sistematizadas e interpretadas de uma maneira muito refinada com a finalidade de assegurar o máximo de liberdade contra um Estado mais ou menos absoluto.

Essa formulação de Neumann ainda conserva um valor para compreender o constitucionalismo brasileiro, a despeito do comentário sarcástico de Rousseau concernente à democracia representativa:

Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes: não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la. (ROUSSEAU, 1978, Livro III, XV)

O diagnóstico de Neumann a respeito do modelo alemão é, também, de alguma forma, sufragado por três obras de Schmitt (SCHEURMAN, 1994): o conceito do político, 1932, Doutrina da Constituição, 1928, e Legalidade e legitimidade, 1932. Nestas obras, quando analisa a Constituição de Weimar, ele detecta um elemento liberal enviesado nos dispositivos do Estado de direito, especialmente aqueles calcados na *legalidade*, já que o Estado de direito se caracteriza, dentre outros elementos, pelo governo com base na lei, sem contar a defesa de direitos fundamentais de caráter não estatal, dentre eles a propriedade privada. Detecta, também, um elemento democrático, presente nas eleições e na participação popular, o que traria *legitimidade*, conferindo ao executivo eleito de forma popular um papel de destaque, que, no

limite, traduzir-se-ia na abertura para o excepcional do Art. 48 da Constituição: “*Legalidade e legitimidade* é uma marca para a permanente supressão da primeira pela última, um trabalho cuja intenção pode não ter sido 'nazi' em 1932, mas certamente é fascista.” (MCCORMICK, 2004, p. xiii)

Sabidamente, nesse quesito, Schmitt desenha um conceito próprio de democracia baseado na homogeneidade, não em direitos individuais pré-estatais. Esse conceito é totalmente compatível com a definição que ele faz do político, como antagonismo, como uma relação amigo/inimigo, sendo a política, inclusive a democrática, uma prática que consiste em estabelecer uma certa ordem nesse cenário conflitivo. (MOUFFE, 2005) Esses dois elementos estão, por certo, em tensão, sendo que, no período em questão, a política pesava para o lado liberal do Estado de direito, com marca fortemente jurídica e, por consequência, judicial. Já o elemento democrático, no sentido do conflito entre os grupos homogêneos, crescia a olhos vistos, tanto que, no dia 20 de julho de 1932, houve intervenção do governo central no Estado da Prússia, tendo sido afastados os seus representantes eleitos. O Presidente da República era Paul von Hindenburg, que governou entre 1925 e 1934, e o chanceler era Franz von Papen, que esteve à frente do governo de junho a novembro de 1932.

É nesse cenário que, dez dias depois da intervenção, na eleição de 31 de julho de 1932, os nazis fizeram 38% dos votos e os comunistas 15%, o que deu a eles poder de veto no parlamento, ou seja, tornara-se impossível o governo das leis sem a sua participação. Na eleição de 6 de novembro do mesmo ano, os nazis obtiveram um percentual menor, 33% dos votos. Como se sabe, em 30 de janeiro de 1933, Hitler é apontado chanceler e, em 23 de março de 1933, o parlamento aprova o Estado de exceção por 444 votos contra 94, dando ao chanceler Hitler o poder de governar sem o parlamento. Os socialistas votaram contra e os comunistas já estavam proibidos de votar. Independentemente da controvérsia de saber se os escritos de Schmitt visavam salvar ou destruir a República de Weimar,² o fato é que não só o seu diagnóstico do período pareceu

2 “[...] ele estava tentando destruir a república ou estava tentando salvá-la?” (MCCORMI-

correto, ou seja, que os canais da legalidade parlamentar se mostravam incapazes de conduzir a situação política dentro dos parâmetros da Constituição vigente, quanto a sua teoria da democracia homogênea pareceu servir para explicar o que veio a acontecer no momento posterior.

O caso da intervenção da Prússia v. Reich foi levado ao judiciário e decidido em 25 de outubro. A decisão foi salomônica: fez retornar o governo eleito, mas manteve a intervenção. Schmitt defendeu, frente ao tribunal, o ato de intervenção com base no Art. 48 da Constituição, no sentido de que a neutralidade dos procedimentos judiciais não seria eficaz contra os nazistas (BENDERSKI, 2004), o que se mostrou um diagnóstico acurado, pois, durante o processo judicial, os nazistas acabaram por consolidar o seu poder já nas eleições de 31 de julho, dez dias depois da intervenção: “a autoridade do governo da Prússia tinha se deteriorado o suficiente e a presença nazi tinha se consolidado significativamente de tal modo a tornar o julgamento discutível”. (MCCORMICK, 2004, p. xxi, tradução nossa)

O CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO: ENTRE LIBERALISMO E SOBERANIA POPULAR

O modelo de constitucionalismo brasileiro parece se aproximar mais do modelo alemão, tal qual definido por Neumann. Ou seja, todos os grupos tentaram pôr seus direitos na Constituição, não só por desconfiarem do Estado brasileiro, mas também devido a desconfianças em relação à democracia. Não por nada, depois de 30 anos, o poder judiciário acabou assumindo papel preponderante, na medida em que a Constituição foi operacionalizada ao modo liberal do individualismo, cada um indo ao judiciário demandar contra os demais o que julga ser seu de direito. Por exemplo, cortes em orçamentos são judicializados sob o argumento de que ferem direitos fundamentais, como a educação e a saúde. Nesse ponto, portanto,

CK, 2004, p. xiv, tradução nossa) Benderski (2004) assume posição no sentido de que Schmitt estava defendendo a Constituição de Weimar contra os nazistas.

não seguiu o modelo inglês que por muito tempo nem teve propriamente uma Constituição escrita.

Esse viés mais liberal-constitucional do que democrático-institucional, para usar da terminologia de Neumann, mostra-se, por exemplo, no amplo espectro de cláusulas pétreas substantivas na nossa Constituição, bem como no instituto do controle de constitucionalidade judicial. Ambos os fatores, além de desconfiados da democracia, tornam mais difícil o equilíbrio dos poderes, especialmente quando o controle de constitucionalidade é judicial e tem ambas as possibilidades, o difuso e o concentrado, pois, no limite, pode haver declaração de emenda constitucional inconstitucional, o que dá a palavra final ao Supremo Tribunal Federal (STF), em vez de ao Congresso. Nesse viés, o Brasil tem um constitucionalismo com cláusulas pétreas, controle de constitucionalidade difuso e concentrado. Os Estados Unidos têm somente o controle difuso, sem cláusulas pétreas. O alemão tem só o concentrado, com cláusulas pétreas.

Ainda que se possa justificar o controle de constitucionalidade como podendo ser contramajoritário, na história, não foi unívoco que ele tenha desempenhado esse papel. Senão, veja-se os julgamentos da Suprema corte americana. *Dred Scott v. Sandford*, 1857, determinou que os negros não eram cidadãos, *Plessy v. Ferguson*, 1896, que estabeleceu a doutrina “separados, mas iguais”, sustentou a constitucionalidade da segregação por mais de 50 anos, até *Brown v. Board of Education of Topeka*, 1954. Aliás, no caso americano, de se anotar o papel fundamental que o executivo desempenhou em relação ao fim da escravidão, na medida em que conduziu uma guerra entre 1861-1865, que culminou na promulgação da XIV emenda em 1868, que estabeleceu a igualdade perante a lei. Ainda que se possa alegar que a guerra tenha sido conduzida para salvar a união dos Estados Unidos frente aos separatistas do sul, não se pode negar a forte conexão do fim da escravidão com o acontecimento da guerra. A isso há que se somar os julgamentos das leis contra a sodomia, declaradas constitucionais pela corte, ao que se deve acrescentar estudos como o de Hirschl (2004), que mostram uma atuação das cortes constitucionais atuais não favorável

às demandas populares no âmbito da economia. Aliás, nesse particular, um aspecto a ser destacado é que o mercado sempre dispõe de maior possibilidade de demandas judiciais, a começar pelo seu poder de mobilização de recursos para acionar e movimentar o aparato judicial. Na formulação de Habermas, o mercado forma um dos dois grandes sistemas que influenciam fortemente a produção legislativa, sendo o outro sistema o próprio poder administrativo do Estado. Em um sentido amplo, Foucault conceitua essa preponderância do mercado como neoliberalismo. Dito claramente, “um Estado sob vigilância de mercado em vez de um mercado supervisionado pelo Estado”. (FOUCAULT, 2004, p. 120, tradução nossa)

Que o controle de constitucionalidade judicial seja essencial à democracia é desafiado, por exemplo, por Habermas (1997). De acordo com ele,

o controle abstrato de normas é função indiscutível do legislador. Por isso, não é inteiramente despido de sentido reservar essa função, mesmo em segunda instância, a um autocontrole do legislador, o qual pode assumir as proporções de um processo judicial. A transmissão dessa competência para o tribunal constitucional implica uma fundamentação complexa. (HABERMAS, 1997, p. 301)

Nesse particular, ele aceita os argumentos de Schmitt contra Kelsen, muito embora não a consequência de que tal controle deveria ser feito pelo executivo. (HABERMAS, 1997) Sabidamente, Schmitt sustentou contra Kelsen que não haveria argumento propriamente jurídico a desafiar a atribuição de tal controle ao judiciário. Para isso, teria que haver aplicação de normas. Ora, como no caso do controle de constitucionalidade se trata da subsunção de uma norma a outra e não da subsunção de um fato a uma norma, não haveria propriamente aplicação de normas. O que há, na verdade, no controle de constitucionalidade, é a comparação de duas normas gerais, a norma da lei e a norma da Constituição, ambas abstratas e gerais. Como resposta, Kelsen alegou que o objeto do controle de constitucionalidade não seria o controle de normas, mas o controle da produção de normas de acordo com o procedimento

adequado, portanto, haveria como que um fato a ser subsumido, a saber, aquele da produção das normas. Não obstante, isso implicaria uma consequência indesejada, qual seja, que todo controle de constitucionalidade seria somente processual, o que dificilmente se poderia aceitar, ao menos para parte da doutrina sobre o controle de constitucionalidade que defende que o mesmo possa, e mesmo deva, ser substantivo. Com efeito, seria muito difícil justificar *Roe v. Wade*, 1973, em termos puramente processuais. Por isso, as maiores razões para um controle de constitucionalidade seriam não propriamente jurídicas, mas políticas.

Para Habermas, na aplicação de normas a um caso, todas elas concorrem em igualdade de chances de ser apropriada ao caso. Se o julgador encontrar uma oposição de normas que estejam em relação de inferioridade e superioridade, não há outra opção senão remeter ao órgão competente para tal, podendo ser, certamente, uma corte constitucional, a qual, neste caso, não agiria com um tipo de raciocínio jurídico, mas político. Ora, justamente nessa seara, Habermas (1997) vê boas razões para atribuir ao parlamento tal controle, já que este caráter autorreflexivo de ter que controlar a constitucionalidade de seus próprios atos levaria o legislador a ter mais presente o conteúdo normativo dos princípios constitucionais, além de realizar melhor a submissão do poder administrativo do Estado ao poder produzido comunicativamente.³ Dito claramente, um judiciário sem o controle de constitucionalidade seria uma melhor realização da divisão de poderes, tendo em vista uma sociedade democraticamente organizada, ao menos segundo o modelo discursivo. Um judiciário sem a competência do controle de constitucionalidade, ou seja, especificamente no caso brasileiro, um judiciário sem o STF, não seria faltoso em relação a uma sociedade democraticamente organizada nos termos da teoria discursiva de Habermas. Exemplifica isso o caso inglês que por muito tempo não teve tal controle, não se podendo dizer, em absoluto, que não fosse uma democracia. A bem da verdade, no caso brasileiro, tal controle se põe

3 Podem ser juntados nessa posição de confiança em relação ao órgão legislativo dois outros autores: B. Bix (2019) e J. Waldron (1999a, 1999b, 2006).

na razão política do que Habermas analisa justamente como um paradigma liberal de compreensão do direito, precisamente o que Neumann chamou de modelo alemão. Tal paradigma seria caracterizado por uma separação entre a esfera privada e a pública, bem como pela compreensão de que os direitos fundamentais seriam direitos de defesa contra o Estado. (HABERMAS, 1997) Habermas, assim como Rawls, estão entre os autores desconfiados do judiciário, em contraste com Dworkin que parece mais confiante na atuação desse poder. Deveras, a versão de democracia defendida por Rawls sustenta que "o tribunal de apelo não é o judiciário, nem o executivo, nem o legislativo, mas o eleitorado como um todo". (RAWLS, 1999, p. 342, tradução nossa) Melhor dito, "a Constituição não é o que o judiciário diz que ela é. Em vez disso, é o que o povo agindo constitucionalmente por meio dos outros órgãos do governo realmente permitem ao judiciário dizer o que ela é". (RAWLS, 1996, p. 237, tradução nossa) Sem contar que Rawls desenha a desobediência civil como uma espécie de corte suprema com relação à interpretação da Constituição.

Seja como for, o mais estranho é que um leitor kelseniano da Constituição, quando lesse o seu artigo 1º, teria uma outra impressão, já que o mencionado dispositivo parece ter posto o acento na *democracia*, não no *Estado de direito*, senão veja-se: "A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito [...]." Aliás, a nossa Constituição, salvo melhor juízo, nem usou diretamente a expressão *Estado de direito*. Usou, sim, Estado democrático de direito, o que não parece ser casual, já que, quiçá, 30 anos atrás, tratava-se de pôr o peso maior na democracia, não no Estado de direito. Veja-se que um autor como Habermas, no seu estudo sobre o direito, usa a expressão Estado de direito democrático (*demokratischen Rechtsstaats*). Essa formulação parece apontar justamente na direção inversa do diagnóstico aqui feito. Ou seja, parece indicar no sentido do que Neumann denominou de modelo inglês, um modelo democrático com base no parlamento.

Como explicar essa aparente oposição entre o Art. 1º que institui um Estado democrático de direito e o §4º. do Art. 60 que torna

cláusula pétrea a própria democracia, bem como um grande conjunto direitos e garantias individuais?⁴ Este último artigo insere-se em uma tradição de pensamento constitucional desconfiada das forças políticas que parecem estar sempre a conspirar um golpe de Estado, bem como um pensamento constitucional desconfiado da democracia (ELY, 1980), pois esta parece estar sempre disposta a ameaçar direitos básicos. Vale registrar que nos 30 anos de vigência da Constituição já houve dois *impeachments*, o que perfaz quase 25% dos presidentes eleitos no período. *Impeachments* foram apoiados pela esquerda⁵ e pela direita, pois se o caso Dilma foi um golpe, devido a não ter havido crime, então, o mesmo se passou em relação a Color, já que o STF decidiu que ele não cometera crime. No mesmo sentido, muitos partidos recorrem ao STF em relação a leis que não conseguiram aprovar no congresso. Assim, parece haver o ideário de que não importa a lei, de que a despeito de qual seja a lei, sempre será possível alguma interpretação no âmbito judiciário de uma maneira a carrear os direitos pretendidos, mas que não foram legislados. É Andriex que, no poema *Le meunier de Sans-Souci*, melhor registra esse viés: em Postdam, Frederico teria dito ao moleiro que não queria vender o seu moinho para ele construir, no lugar, um dos seus palácios: “Sais-tu que sans payer je pourrais bien le prendre? Je suis le maître”, ao que o moleiro teria repondido: “Vous!... de prendre mon moulin? Oui, si nous n’avions pas des juges à Berlin”. (ANDRIEX, 2018)

Só que essa desconfiança generalizada em relação ao Estado brasileiro e em relação à democracia brasileira, esse cuidado em evitar os possíveis malefícios da democracia pelo apelo a instituições mais aristocráticas que democráticas, como o STF, parece deixar a todos em pior situação, o que faz lembrar o dito de Locke (1983, Livro VII, §93, p. 69), em relação ao soberano de Hobbes: “os

4 “§ 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: I - a forma federativa de Estado; II - o voto direto, secreto, universal e periódico; III - a separação dos Poderes; IV - os direitos e garantias individuais”.

5 “Não esqueça também que o PT achava todo mundo que não fosse petista um canalha, golpista. A violência na política não está apenas no lado fascista, mas está do lado do populismo.” (GIANNOTTI, 2018)

homens são tão levianos que tomam cuidado para evitar os malefícios que lhes possam causar furões ou raposas, mas ficam contentes, ainda mais, acham até seguro serem devorados por leões”.⁶ Ou seja, uma perspectiva como a do moleiro que não pensa em ter um parlamento que divida o poder com o Rei, mas em um judiciário musculado para enfrentá-lo, pode conduzir ao veredicto de Locke: é temerário apelar a leões como defesa, em vez de apelar a si mesmo. Vale anotar que, por exemplo, a Constituição americana não tem esse instituto das cláusulas pétreas, ainda que tenha um conjunto de direitos básicos declarados por meio de emendas.⁷ Vale anotar, ainda, que o controle de constitucionalidade, lá, foi interpretação pretoriana. Não está no texto da Constituição. Desse modo, no limite, posto não haver texto explícito, seria até mais fácil uma possível desconstrução democrática do mesmo ou a sua formulação em outros termos que não jurisdicionais.

Mais importante que isso, adia-se a melhoria da razoabilidade da sociedade democrática na qual se vive. Frente às discordâncias em relação aos direitos, levá-los a sério não significa precipuamente muscular o judiciário, mas construir "procedimentos para resolver suas discordâncias que respeitem as vozes e opiniões das pessoas – aos milhões – cujos direitos estão em jogo nessas discordâncias, tratando-as como iguais no processo". (WALDRON, 2006, p. 1.406, tradução nossa) Waldron defende que o controle judicial de constitucionalidade contribui pouco para isso, ao que se deve acrescentar uma “[...] insultante forma de privação e um ofuscamento legalista das questões morais em jogo nas nossas discordâncias sobre direitos”. (WALDRON, 2006, p. 1.406, tradução nossa) Para ele, mesmo que patologias e disfunções nas instituições legislativas, como preconceitos, pudessem justificar esses custos da intervenção judicial, isso deveria ser feito com "humildade e vergonha [...] em vez de propagandeado como epítome de respeito

6 Ver também Bickel (1962).

7 Ao analisar esse ponto preciso Rawls (1996, p. 239, tradução nossa) assim se pronuncia: os direitos básicos "são cláusulas pétreas no sentido de serem validados por uma longa prática histórica".

por direitos e como algo normal e normativamente desejável pela democracia constitucional moderna". (WALDRON, 2006, p. 1.406, tradução nossa)

SIMBÓLICA CONSTITUCIONAL, DEMOCRACIA E ESTADO DE DIREITO

Como, então, para retomar o ponto, explicar esse aparente acento na democracia do Art. 1º com o instituto das cláusulas pétreas desconfiado da democracia. A tese de Marcelo Neves (1998) da constitucionalização simbólica publicada na Alemanha em 1988, parece servir a esse propósito, tendo sido, inclusive, usada por Habermas para caracterizar um fenômeno mais amplo nos dias atuais.

No caminho da emancipação, da liberdade, ou do que Habermas (1999, p. 153) chama de “progressiva institucionalização de direitos civis iguais”, em uma época pós-metafísica, a opção revolucionária de alterar as bases éticas de uma cultura via transformação revolucionária do Estado e da sociedade, no seu julgar, não está mais disponível. Não está mais disponível devido a um problema que Hegel já detectara, qual seja, aquele de uma demanda excessiva (HABERMAS, 1999), ou seja, uma sobrecarga demasiada sobre os indivíduos. Uma tal transformação teria que ser feita pelos canais da democracia constitucional no sentido de um reformismo radical. No entanto, em muitos lugares, essa possibilidade do reformismo radical encontra no seu caminho a brasialinização, conceito que ele remete justamente ao trabalho de Neves no sentido de que o aspecto simbólico-político das leis ou não contribui para o aspecto normativo-jurídico ou predomina sobre ele, despindo as normas de eficácia. Desse modo, o constitucionalismo brasileiro fornece a categoria da brasialinização, intermediária entre a revolução e o reformismo radical, no sentido de que a norma não é implementada e se esgota no seu sentido simbólico. São normas pretensiosas, mas sem concretização. Por certo, a corrupção faz parte desse problema. Como se ouve dizer “a lei não pegou”, vide Lei de execução penal, o dispositivo constitucional da celeridade processual, a eficácia da administração pública.

Portanto, a Constituição abre com o Art. 1º que institui um Estado democrático do direito. Logo a seguir, ela mesma cuida de configurar, pelo instituto das cláusulas pétreas, algo mais modesto, um Estado de direito democrático. Mas ela é envergonhada de dizer isso. Não diz porque é desconfiada do seu Art. 1º. Então, por que o Art. 1º está lá? Por uma razão mais simbólica do que de eficácia normativa. É a brasilianização no próprio texto da Constituição. Desse modo, ela parece adotar o modelo inglês democrático-institucional, com base no Congresso nacional, mas adota, na verdade, o modelo alemão, liberal-constitucional com base na interpretação da lei.

Referências

- ANDRIEX, F. Le meunier de Sans-Souci. *Wikisource*, [2018]. Disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Meunier_Sans-Souci. Acesso em: 29 set. 2018.
- BAYNES, K. Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: WHITE, S. K. (org.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 201-232.
- BENDERSKI, J. W. Introduction: The Three Types of Juristic Thought in German Historical and Intellectual Context. In: SCHMITT, C. *On the Three Types of Juristic Thought*. Westpoint: Praeger, 2004. p. 1-39.
- BERLIN, I. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BICKEL, A. *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1962.
- BIX, B. H. Human Rights Through the Legislature. *Law and Philosophy*, Nova York, n. 38, p. 221-225, 2019.
- COUTINHO, C. N. A democracia como valor universal. In: SILVEIRA, Ê. et al. (org.) *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. v. 9. p. 33-47.
- ELY, J. H. *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004.

GIANNOTTI, J. A. Forças ocultas na política terão que se civilizar. *Folha de S. Paulo*, 16 out. 2018. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/forcas-ocultas-na-politica-terao-que-se-civilizar-diz-giannotti.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa. Acesso em: 17 out. 2018.

GONÇALVES, V. C. *Tortura e cultura policial no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

HABERMAS, J. Reply to Skjei. *Inquiry*, Oxfordshire, v. 28, n. 1, p. 105-113, 1985.

HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*, Nova York, v. 17, p.1.477-1.557, 1996.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In: ROSENFELD, M.; ARATO, A. (org.). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998. p. 381-452.

HABERMAS, J. From Kant to Hegel and Back Again: The move towards detranscendentalization. *European Journal of Philosophy*, Nova Jersey, v. 7, n. 2, p. 129-157, 1999.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, J. Reply to My Critics. In: FINLAYSON, J. G.; FREYENHAGEN, F. (org.) *Habermas and Rawls: Disputing the Political*. Nova York: Routledge, 2011. p. 283-304.

HABERMAS, J. *The Lure of Technocracy*. Cambridge: Polity, 2015.

HIRSCHL, R. *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*. Harvard: Harvard University Press, 2004.

- KIS, J. Berlin's Two Concepts of Positive Liberty. *European Journal of Political Theory*, Thousand Oaks, v. 12, n. 1, 2013.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução A. Aiex, E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MCCORMICK, J. P. Identifying or Exploiting the Paradoxes of Constitutional Democracy? An Introduction to Carl Schmitt's *Legality and Legitimacy*. In: SCHMITT, C. *Legality and Legitimacy*. Londres: Duke University Press, 2004. p. x-xiii.
- MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, p. 11-23, 2005.
- NEUMANN, F. *O império do direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna*. Tradução R. S. Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- NEVES, M. *Symbolische Konstitutionalisierung*. Berlim: Dunker & Humblot, 1998.
- NEVES, M. *A constitucionalização simbólica*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1996.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. Tradução L. S. Machado. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978 [1762].
- SCHEURMAN, W. *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*. Cambridge: The MIT Press, 1994.
- SCHMITT, C. *Teoría de la Constitución*. Tradução F. Ayala. Madrid: Alianza, 2003.
- WALDRON, J. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999a.
- WALDRON, J. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999b.
- WALDRON, J. The Core of the Case Against Judicial Review. *Yale Law Journal*, New Haven, v. 115, n. 6, p. 1.346-1.406, 2006.

A PÓS-VERDADE E O FUTURO DA FILOSOFIA E DA DEMOCRACIA

entre realismo e imaginação

Leonardo Jorge da Hora Pereira

Neste capítulo, eu irei discutir como uma questão filosófica por excelência, o problema da verdade, que (re)adquiriu hoje uma relevância um tanto quanto surpreendente para a vida política, a vida prática das democracias contemporâneas, a ponto dessa questão penetrar na discussão pública, nos jornais e até mesmo nas conversas cotidianas dos cidadãos. Qual o estatuto da verdade hoje no campo da política, numa era considerada por alguns como a era da pós-verdade? Qual o papel (e futuro) da filosofia nesse cenário em que é o próprio futuro da democracia que parece estar em jogo? Pois, salvo engano, raras vezes uma questão filosófica clássica esteve tão relacionada ao destino político de nossas sociedades modernas.

Existem muitos sinais de que boa parte das democracias contemporâneas estão em crise. Mas, certamente, um dos fenômenos mais mencionados pode ser designado através do termo “pós-verdade”, que foi eleito a palavra do ano de 2016 pelo *Dicionário de Oxford*. Ou seja, trata-se antes de tudo de uma crise epistêmica. Com efeito, a pós-verdade, que reflete uma situação em que emoções e

opiniões suplantam a realidade dos fatos, acompanha muitos discursos – de jornalistas e especialistas, até posts no Facebook – e alimenta os debates. Seu uso explodiu em 2016 com o referendo *Brexit* no Reino Unido, e a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos. No Brasil, a eleição de Bolsonaro também suscitou muitas análises que se valeram do termo em questão. (OLIVEIRA, 2018; ROQUE; BRUNO, 2018)

E não é pra menos. As campanhas de Trump e do Brexit foram construídas em cima de mentiras e desvirtuações flagrantes de fatos bem estabelecidos, que vão desde a nacionalidade de Obama até a inflação de certos números e estatísticas – por exemplo, as somas de dinheiro enviadas pela Grã-Bretanha à União Europeia; ou o número de pessoas presentes na posse de Trump. Uma assistente de Trump, nesse último caso, após denúncia, chegou a falar de “fatos alternativos”. O escândalo do Facebook e da Cambridge Analytica também reforçou esse fenômeno. Se olharmos para o nosso quintal, isto é, para as últimas eleições presidenciais, a situação não é melhor. Tivemos inúmeros casos de *fake news* – normalmente via grupos de WhatsApp e não tanto pelo Facebook –, como o do *kit gay*.

DA OPRESSÃO DO VERDADEIRO AOS PERIGOS DA PÓS-VERDADE

Não deixa de ser curioso notar a aparente mudança de perspectiva neste diagnóstico de crise das democracias. Pois, no campo de certas correntes da crítica social, até pouco tempo atrás, o grande problema, o grande vilão, era, por assim dizer, “o excesso de verdades”. Isto é, o alvo da crítica era sobretudo a estruturação de um conjunto de decisões, regras e práticas que se pretendiam “verdadeiras” de um ponto de vista racional, científico e técnico, e, com isso, bloqueavam o debate e o questionamento públicos dessas questões, que, no fundo, escondiam determinadas decisões de ordem prática, e não simplesmente técnica. Tínhamos aqui notadamente a crítica às tecnocracias de diversos matizes (HABERMAS, 1969), bem como aos distintos regimes de verdade que não se sustentavam sem

estarem articulados com determinadas tramas e relações de poder. (FOUCAULT, 1975) Nesse aspecto, tratava-se de fazer a crítica do que se apresentava como uma verdade racional, e portanto inquestionável e acessível apenas a uma elite, no seio de regimes democráticos que deveriam contar com uma formação pública, participativa e deliberativa da vontade política – como, por exemplo, no pensamento de Jürgen Habermas. Ou ainda, aquilo que deveria ser superado seria a fixidez de determinadas normas e critérios, de certas figuras do sujeito e das identidades, que terminavam por oprimir o diferente e naturalizar padrões histórica e socialmente estabelecidos – tal como nos mostra Michel Foucault. A isso vinha-se somar um diagnóstico “pós-moderno” que previa o fim das grandes narrativas e promovia um certo relativismo e uma abertura no campo dos valores e das normas.

Ora, pelo menos a princípio, o cenário atual é muito distinto, na medida em que a patologia social parece residir precisamente no relativismo e no enfraquecimento da verdade. Ou seja, não mais no “excesso de verdade”, mas na falta ou na supressão dela. Em todo caso, o que vemos hoje é o próprio estatuto da noção de verdade ganhar centralidade e, com isso, uma discussão filosófica que não se limita simplesmente ao campo da filosofia política, mas à filosofia *tout court*.

A REAÇÃO NOVO-REALISTA NA FILOSOFIA

Neste campo da “filosofia geral”, essa mudança de perspectiva se fez sentir notadamente, no caso da filosofia “continental”, em novos movimentos e correntes que reivindicam um “novo realismo”, a fim de contra-atacar as fraquezas teóricas e a permissividade política de posições pós-modernistas. Hoje, o novo realismo, nascido no século XXI, talvez seja o mais dinâmico movimento na filosofia contemporânea (continental). Um dos seus precursores, o filósofo Maurizio Ferraris (2013), afirma justamente que foi a política que contribuiu especialmente para o enfraquecimento e aterramento das esperanças emancipatórias dos pós-modernistas. O advento dos populismos midiáticos forneceu o exemplo de uma despedida

da realidade que não nos emancipa de nada, sem falar do uso, desprovido de qualquer compromisso com a verdade, de construções ideológicas que, com a existência de armas de destruição maciça, levou a uma verdadeira guerra (a Guerra do Iraque) com base em falsas provas. Segundo a leitura de Ferraris, na mídia e nos programas políticos vimos em ação o princípio de Nietzsche – “não há fatos, apenas interpretações” –, que, há alguns anos, foi proposto pelos filósofos como o caminho para a emancipação e que é agora apresentado como justificativa para falar e fazer o que se quer. E poderíamos, então, descobrir o verdadeiro significado da afirmação de Nietzsche: “A razão mais forte é sempre a melhor”.

Assim, contra essa tendência anti-realista da filosofia, que abriu as portas para o uso populista do relativismo assim como para uma visão crítica da verdade, Ferraris (2013, p. 1) e outros propõem um novo realismo, porque este termo transmite o que para eles

é o caráter fundamental da filosofia contemporânea, a saber, um cansaço pronunciado por certo pós-modernismo sustentado na convicção de que tudo é construído pela linguagem, pelos esquemas conceituais, pela mídia. Não, alguma coisa (*something*) existe, e mais ainda, algo que não estamos dispostos a admitir e que não é construído. E isso é bom. Sem isso, dificilmente poderíamos distinguir o sonho da realidade.¹

O novo papel da filosofia, nesse contexto, seria portanto o de recolocar a ontologia na ordem do dia, e com ela uma noção enfática de fato, de verdade factual. Existe um mundo lá fora, fatos que não dependem de nossa visão, de nossa interpretação e que, portanto, não podem ser remodelados ao nosso bel-prazer. Vemos assim que, diante do fato de que a verdade sempre foi um tema clássico da filosofia em geral, a resposta filosófica a essa situação de crise epistêmica é uma redefinição ampla e profunda do escopo e

1 Salvo indicação em contrário, todas as traduções de citações escritas originalmente em outro idioma são de minha autoria.

do papel da própria filosofia, que deveria retomar alguns de seus motivos supostamente abandonados pela filosofia pós-kantiana. No fundo, é o futuro da filosofia, a sua própria relevância enquanto discurso capaz de fundamentar a verdade e o nosso próprio acesso à realidade, que está em jogo em tempos de pós-verdade.

No campo da filosofia analítica, a reação não foi diferente, pelo menos na França, onde o filósofo Pascal Engel (2016), em artigo no *Le Monde*, procurou associar Trump aos pragmatistas, insinuando que estes possuiriam uma visão excessivamente flexível de verdade. Ele foi, aliás, buscar uma citação de Mussolini para referendar a sua inferência: “Benito Mussolini disse: ‘William James me ensinou que a ação deve ser julgada por seus resultados’. O trumpismo é um pragmatismo vulgar”. (ENGEL, 2016) Assim, Engel (2016) propõe “afirmar os direitos da verdade, a correspondência das palavras aos fatos e as virtudes da prova [...] diante do triunfo da bobagem e do cinismo”.

Assim como Maurizio Ferraris, Pascal Engel parece supor que a reafirmação da realidade e da verdade factual seria suficiente para se contrapor e combater o que se tem chamado aqui de pós-verdade. Isso lhes parece ser um pressuposto comum, notadamente na redefinição das tarefas de uma filosofia digna desse nome, nesse contexto. Mas será que esse pressuposto é válido? Será que a tarefa da filosofia na era da pós-verdade seria a de re-estabelecer uma ontologia realista e uma adequada fundamentação da verdade factual ou da verdade como correspondência? Antes de tentar responder a essa questão, seria primeiro importante procurar conhecer e determinar melhor o fenômeno aqui em questão. Isto é: até que ponto a pós-verdade representa algo novo no cenário político e social? Quais suas características marcantes?

ARENDT E O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA

Como bem reconhece o próprio Engel em seu artigo, talvez a marca mais original do comportamento de Trump seja o seu *cinismo*.

Sua indiferença em relação à verdade/falsidade de suas asserções. Sendo assim, a pós-verdade não significaria simplesmente o recurso à mentira na política, o que já foi objeto de tratados clássicos. Para melhor esclarecer esse aspecto, ele utiliza uma distinção introduzida pelo filósofo Harry Frankfurt (2005), qual seja, aquela entre mentira e bobagem (*bullshit*). No primeiro caso, o mentiroso respeita a verdade, pois para mentir é preciso fazer com que as pessoas creiam que ele diz a verdade. No segundo caso, faz-se pouco caso da verdade, somos indiferentes a ela. Para Engel, Trump entraria no segundo caso, pois ele não liga se acreditam ou não no que ele diz; tudo o que ele pede é que acreditem/confiem nele, em sua figura.

De fato, se olharmos para as análises de alguém como Hannah Arendt (1997, p. 227), perceberemos que a mentira na política é um tema clássico: “As mentiras foram sempre consideradas como instrumentos necessários e legítimos, não apenas na profissão de político ou demagogo, mas também na de homem de estado”. Por outro lado, ainda segundo Arendt, o conflito entre a verdade e a política foi descoberto e articulado pela primeira vez relativamente ao que ela chama de verdade racional – teorias científicas ou éticas etc. –, cujo contrário não é a mentira, mas o erro, a ilusão, a ignorância ou a opinião. A mentira, por seu turno, se opõe à verdade factual ou de fato (acontecimentos).

Em Platão, aquele que diz a verdade põe a sua vida em perigo, e, em Hobbes, aquele que diz se dedica à ciência da política, é ameaçado de ver os seus livros lançados à fogueira; a mentira pura e simples não é um problema. O sofista e o ignorante ocupam mais o pensamento de Platão que o mentiroso. Assim, o conflito entre a verdade e a política surge de dois modos de vida diametralmente opostos – a vida do filósofo tal como foi inicialmente interpretado por Parménides e em seguida por Platão, e o modo de vida do cidadão. Às opiniões sempre mutáveis do cidadão sobre os assuntos humanos, eles próprios num estado de constante fluxo, o filósofo opôs a verdade sobre as coisas que são, por sua própria natureza, eternas e de onde, por consequência, é possível derivar princípios para estabilizar os assuntos humanos. Daí resultou que o contrário da verdade foi a simples opinião, apresentada como equivalente da

ilusão, e é esta degradação da opinião que dá ao conflito a sua acuidade política; porque a opinião e não a verdade, é uma das bases indispensáveis de todo o poder. Além disso, a pretensão, no domínio dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não necessita de apoio por parte da opinião, abala os fundamentos de qualquer política e de qualquer regime.

Acontece que, no mundo em que vivemos, os últimos traços deste antigo antagonismo entre a verdade do filósofo e as opiniões expressas na praça pública, desapareceram. A filosofia perdeu em grande medida essa pretensão metafísica e fundacionista de dizer uma verdade absoluta. A consciência da fragilidade da razão humana prevaleceu a partir do século XVIII. Isso, para Arendt, está claramente presente na *Crítica da razão pura* de Kant, onde a razão é levada a reconhecer os seus próprios limites. Nesse contexto, a única garantia da correção dos nossos pensamentos está em pensarmos, por assim dizer, em comunidade com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos como eles nos comunicam os seus. Dado que a razão do humano é falível, ela não pode funcionar a não ser que dela se possa fazer um “uso público”.

No entanto, paradoxalmente, isso não significou o fim do conflito entre verdade e política. Segundo o diagnóstico de Arendt, apenas o tipo de verdade em conflito se modificou. Se a verdade racional deixa de criar problemas para o campo político, a tensão com a verdade de fato vem à tona. Provavelmente, nenhuma época passada tolerou tantas opiniões diversas sobre as questões religiosas ou filosóficas (verdades racionais) como a nossa: eis o fato do pluralismo de Rawls. Mas a verdade de fato, quando lhe sucede opor-se ao lucro e ao prazer de um dado grupo, é hoje acolhida com uma hostilidade maior do que alguma vez o foi.

Certamente existiram sempre os segredos de estado; todo o governo deve classificar certas informações, subtraí-las ao conhecimento do público, e aquele que revela autênticos segredos foi sempre tratado como um traidor. Mas não se trata disso. Os fatos que Arendt tem em vista em seu texto são conhecidos do público, e, no entanto, esse mesmo público que os conhece pode, com sucesso e muitas vezes continuamente, proibir a sua discussão pública e

tratá-los como se fossem aquilo que não são – a saber, segredos. Que o seu enunciado possa revelar-se tão perigoso como, por exemplo, o fato de outrora se pregar o ateísmo ou qualquer outra heresia, parece um fenômeno curioso, e adquire importância quando o reencontramos em países que são dirigidos tiranicamente por um poder ideológico. Segundo ela, mesmo na Alemanha hitleriana e na Rússia estalinista, era mais perigoso falar de campos de concentração e de extermínio, cuja existência não era exatamente um segredo, do que exprimir pontos de vista “heréticos” sobre o antisemitismo, o racismo e o comunismo. O que parece ainda mais perturbante é que as verdades de fato incômodas são toleradas nos países livres, mas ao preço de serem muitas vezes, consciente ou inconscientemente, transformadas em opiniões – como se fatos como o apoio de Hitler pela Alemanha ou o desmoronamento da França diante dos exércitos alemães em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial, não fossem da ordem da história mas da ordem da opinião.

Diante desses indícios, o elemento da análise de Arendt que nos parece mais relevante é o seguinte: dado que estas verdades de fato dizem respeito a problemas cuja importância política é imediata, o que está em causa aqui é muito mais do que a tensão, talvez inevitável, entre dois modos de vida no quadro de uma realidade comum e comumente reconhecida. O que está em jogo aqui “é essa própria realidade comum e efetiva, tratando-se verdadeiramente de um problema político de primeira ordem.” (Cf. ARENDT, 1997, p. 236-237) O problema da verdade factual na política moderna diz respeito à própria realidade comum, é essa a tese de Arendt que gostaríamos de salientar e desenvolver.

A VERDADE FACTUAL COMO ALICERCE DO SOLO COMUM DA POLÍTICA

Essa tese se justifica se observarmos a importância de tal verdade como fundamento desse próprio campo comum que serve de base às opiniões políticas. A verdade de fato, ao contrário da verdade racional, é sempre relativa a várias pessoas: ela diz respeito a

acontecimentos e circunstâncias nos quais muitos estiveram implicados; é estabelecida por testemunhas e repousa em testemunhos; existe apenas na medida em que se fala dela, mesmo que se passe em privado. É política por natureza. Ainda que se deva distingui-los, os fatos e as opiniões não se opõem uns aos outros, pertencem ao mesmo domínio:

Os fatos são a matéria das opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e diferentes paixões, podem diferir largamente e permanecer legítimas enquanto respeitarem a verdade de fato. A liberdade de opinião é uma farsa se a informação sobre os fatos não estiver garantida e se não forem os próprios fatos o objeto do debate. Por outras palavras, a verdade de fato fornece informações ao pensamento político tal como a verdade racional fornece as suas à especulação filosófica. (ARENDRT, 1997, p. 238)

Ou seja, por mais que a política, ao contrário da tradição platônica, seja o reino da opinião, não se trata de qualquer opinião, de dizer qualquer coisa, mas de opiniões baseadas nos fatos. Ora, acontece que, por outro lado, Arendt não deixa de notar que, considerada de um ponto de vista político, a verdade em geral tem um caráter despótico. Ela é por isso odiada pelos tiranos, que temem, com razão, a concorrência de uma força coercitiva que não podem monopolizar; e goza de um estatuto relativamente precário aos olhos dos governos que repousam sobre o consentimento e que dispensam a coerção. O ponto é que os fatos estão para além do acordo e do consentimento, os fatos *inoportunos* têm a exasperante tenacidade que nada pode abalar a não ser as *mentiras* puras e simples.

Acresce que, se a verdade racional ilumina o entendimento humano, e se a verdade de fato deve servir de matéria às opiniões, estas últimas, ainda que não sejam nunca obscuras, não são tampouco transparentes, e está na sua própria natureza recusar-se a uma elucidação ulterior, como é da natureza da luz recusar-se a ser iluminada. Em nenhum lado, de resto, essa opacidade é mais evidente e mais irritante do que nos casos em que somos confrontados com os fatos e com a verdade de fato, pois não há nenhuma razão

decisiva para os fatos serem aquilo que são; teriam podido sempre ser outros e esta incômoda *contingência* é literalmente ilimitada.

Ademais, é digno de nota a fragilidade da verdade de fato. Já que, sendo contingente, a verdade de fato não é mais evidente que a opinião, e essa é talvez uma das razões pelas quais os detentores de opinião consideram relativamente fácil rejeitar a verdade de fato como se fosse uma outra opinião. A evidência factual, além disso, é estabelecida graças ao testemunho de testemunhas oculares – sujeitas a caução como se sabe – e graças a arquivos, documentos e monumentos – de cuja falsidade pode sempre suspeitar-se.

Tendo em conta tais elementos, Arendt retorna ao fenômeno que lhe interessa, a saber, o fenômeno relativamente recente da manipulação de massa do fato e da opinião tal como se tornou evidente na reescrita da história, na produção de imagens e na política dos governos. A mentira política tradicional, tão manifesta na história da diplomacia e da habilidade política, incidia habitualmente ou sobre segredos autênticos – dados que nunca tinham sido tornados públicos – ou sobre intenções que, de qualquer modo, não possuem o mesmo grau de certeza que os fatos concretizados. Inversamente, as mentiras políticas modernas dizem respeito eficazmente às coisas que não são de modo nenhum segredos mas estão potencialmente ao alcance de todo mundo.

Isso é evidente no caso da reescrita da história contemporânea sob os olhos daqueles que dela foram testemunhas, mas é igualmente verdadeiro para a produção de imagens de todo o gênero, onde, de novo, todo fato conhecido e estabelecido pode ser negado ou negligenciado se for susceptível de atentar contra essas imagens:

Porque à diferença do que se passava com um retrato à moda antiga, não se espera que uma imagem torne mais agradável a realidade, mas que dela ofereça um substituto completo. E esse *substituto, devido às técnicas modernas e dos mass-media é, certamente, muito mais acessível do que alguma vez o foi o original*. Noutros termos, a diferença entre a mentira tradicional e a mentira moderna remete o mais das vezes para a diferença entre ocultar e destruir. (ARENDR, 1997, p. 252-253, grifo nosso)

Engana-se contudo quem pensa que o perigo maior estaria na eventual eficácia dessa mentira organizada, típica dos poderes modernos. De fato, por maior que seja tal poder de manipulação e criação de imagens, ele jamais será capaz de substituir completa e definitivamente as verdades de fato. Segundo Arendt, no nosso sistema atual de comunicação de escala planetária, nenhum poder existente é suficientemente grande para tornar a sua “imagem” definitivamente mistificadora. De igual modo as imagens têm uma esperança de vida relativamente curta; acontece-lhes explodir não apenas quando se partem em pedaços e a realidade faz a sua reaparição pública, mas mesmo antes disso, porque fragmentos de fatos perturbam constantemente e arruinam a guerra de propaganda entre imagens adversas.

Só que o efeito deletério maior desse estado de coisas reside no potencial cinismo que pode daí resultar. Observou-se com frequência que o resultado a longo prazo mais seguro da lavagem do cérebro é um gênero particular de cinismo – uma recusa absoluta de acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que possa estar essa verdade. Por outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total de mentiras à verdade de fato não é as mentiras passarem a ser aceitas como verdade, nem que a verdade seja difamada como mentira, mas que o sentido através do qual nos orientamos no mundo real fique destruído. E a categoria da verdade relativamente à falsidade conta-se entre os recursos mentais para constituir esse sentido.

E para essa dificuldade não existe remédio. É tão só o reverso da perturbante contingência de toda a realidade factual. Uma vez que tudo o que é efetivamente produzido no domínio dos assuntos humanos teria podido acontecer de modo diferente, as possibilidades de mentir são ilimitadas, e essa ausência de limites vai no sentido da autodestruição. A experiência de um estremecimento e da vacilação de tudo aquilo em que baseávamos o nosso sentido de orientação e da realidade conta-se no número das experiências mais comuns e mais vivas dos homens sobre o domínio totalitário.

O domínio político fica privado não apenas da sua principal força estabilizadora, mas ainda do ponto de partida a partir do qual

poderia mudar, começar qualquer coisa de novo. Pois, se a verdade (factual) é aquilo que não podemos mudar, ela é igualmente o solo sobre o qual nos mantemos e a partir do qual podemos construir algo novo no campo propriamente político. A verdade factual fornece a estabilidade necessária àquela realidade comum que serve de base ao mundo político.

Donde a importância de certas instituições, exteriores em certa medida à arena política, e que tem por função primordial de estabelecer, assumir, e interpretar a verdade de fato e os documentos humanos, notadamente as universidades, a imprensa e a ciência. Requerem o não envolvimento e a imparcialidade, a libertação do interesse pessoal no pensamento e no juízo. Não à toa, são algumas das instituições mais combatidas por tendências anti-democráticas, sobretudo de extrema-direita.

O CINISMO DAS *FAKE NEWS* E O RELATIVISMO (ANTI)DEMOCRÁTICO

Levando em conta essa rica análise de Arendt sobre o problema da verdade factual na era moderna, podemos dizer que, se não temos propriamente (ainda) uma mentira sistematicamente organizada e com pretensões de substituição definitiva da verdade tal como haveria em regimes totalitários, temos, mesmo em regimes em tese democráticos, o fortalecimento daquele gênero particular de cinismo já identificado pela autora. Talvez por razões um tanto quanto distintas de uma manipulação centralizada e, em alguma medida, coerente, como ocorre no totalitarismo.

Com efeito, por ocasião do desdobramento da maioria das *fake news*, os cidadãos ficam muitas vezes sem saber o que é verdadeiro e o que é falso e toda a informação destina-se a ocupar esta área cinzenta onde não há provas em contrário, de modo que todos escolhem a sua interpretação preferida. Nesse cenário, como a mentira tradicional, que pressupõe a verdade, ainda pode operar? Nesse sentido, as *fake news* são mais do que mentiras: estão além do real e do falso, e se tornam tão descontroladas quanto os personagens de

Matrix. Como mostra o episódio das manipulações russas nas eleições dos EUA, os fatores se tornam tão opacos que a verdade, a falsidade, a mentira e a sinceridade se misturam.

Temos, neste caso, a radicalização de um aspecto do jogo democrático – o embate em torno de opiniões – que, em si mesmo, é saudável, na medida em que afasta a ideia de que há verdades absolutas e inquestionáveis na política e nos processos decisórios. O risco da tecnocracia, como vimos, é o de justamente eliminar essa dimensão “agonística” do jogo democrático, de embate em torno de questões propriamente políticas, a fim de travestir essas últimas em questões técnicas. No entanto, no caso do fenômeno da pós-verdade, temos um risco antidemocrático na outra ponta, isto é, na eliminação de qualquer solo comum a partir do qual as distintas e frequentemente conflitantes opiniões podem se basear. Como vimos com Arendt, tal solo comum são precisamente as verdades factuais, os fatos, que dão o mínimo de estabilidade àquela realidade comum que a ação política necessita para promover diálogos, debates produtivos e o surgimento do novo, de modo democrático. Insistamos um pouco mais nesse ponto.

Bem entendido, a política não é – e muito menos a democracia – o domínio da verdade racional (Platão) ou da neutralidade axiológica. Não se trata de cair em uma visão idealizada ou angélica da política. Admitamos de bom grado que a política democrática é antes o reino da opinião, do debate e – por que não? – do dissenso, do conflito – desde que não violento – e do compromisso. No entanto, se levarmos a sério a distinção realizada por Arendt entre verdade racional e verdade de fato, deveríamos ao menos reconhecer que tais opiniões e julgamentos inerentes à política democrática devem partir e se basear no segundo tipo de verdade. Se as posições e opiniões se deslocam completamente dos fatos, é o próprio debate público que se vê ameaçado e até impossibilitado.

A política não é certamente o reino da necessidade, mas da contingência. E a verdade factual configura justamente tal contingência, pois os fatos sempre poderiam ter ocorrido de outra forma. Só que uma vez ocorridos, os fatos passam a constituir a realidade

(contingente) comum que deve servir de ponto de partida para as discussões e deliberações públicas e democráticas. Negar tal realidade é negar a própria possibilidade do debate. Ser indiferente à verdade factual é ser indiferente ao próprio *ethos* democrático pressuposto em tais discussões. A democracia, o *ethos* democrático, pressupõe um mínimo de abertura, hesitação e atenção aos fatos, para funcionar.

Obviamente, o principal meio catalisador desse perigo contemporâneo são as redes sociais digitais e as bolhas por elas geradas. Fundamentalmente, o que nos temos hoje, com as mídias digitais, são novas formas, novos instrumentos de manipular os fatos, difundir mentiras, e, sobretudo, combater, fazer concorrência, com as instituições que deveriam supostamente assegurar as verdades factuais: a ciência, a universidade e a mídia. Temos uma crise epistêmica justamente a partir do momento em que tais redes sociais permitem a formação de bolhas que tornam certos setores da população quase completamente refratários a questionamentos e desmentidos sobre fatos oriundos de tais instituições. (NGUYEN, 2018)

Só que se o vetor essencial pra isso hoje reside certamente nas redes sociais, não podemos perder de vista que não se trata simplesmente de uma causa técnica absoluta, mas antes de um catalisador do que podemos ler como *uma fragmentação desse ethos democrático na forma de um hiperdogmatismo político*. O hiperdogmatismo – excesso de crença quanto aos valores, à opinião, ao campo propriamente prático e político – gera a indiferença em relação às verdades factuais; eis o paradoxo. É *o excesso de certeza e convicção de um lado que causa a indiferença e o relativismo do outro*. Por isso que esse relativismo (em relação aos fatos) é antidemocrático. Ele é um sinal de que largos setores da sociedade não admitem mais a nuance, um mínimo de hesitação ou complexidade. Eles querem certezas, querem simplificar a realidade, querem uma explicação e solução simples e imediata.

No fundo, o que se nega é a complexidade do real, o que está além de nossos valores e convicções e, na mesma medida, o que

nos permite discutir com os outros. Isto é, o solo a partir do qual podemos discutir problemas reais e construir algo conjuntamente, apesar dos conflitos, sem violência.

A pós-verdade representa, nesse cenário, a tentativa de substituição dessa realidade complexa, não controlada – que pode nos contradizer e nos levar a nuançar nossa posição, em suma, nos levar a hesitar e nos abrir para outras perspectivas e pontos de vista – por um simulacro de realidade totalmente conforme a nossas convicções particulares e, em alguma medida, pré-determinadas. O que se tem, portanto é *a perda de qualquer relação com o comum*.² Pois, com a pós-verdade e indiferença em relação à verdade factual, o problema não é a verdade em si, a sua crise, mas a crise da própria possibilidade de se formar julgamentos e opiniões políticas e democraticamente relevantes. Sem isso, perde-se a base de discussão e, nessa medida, o campo político se torna um puro conflito entre inimigos – e não mais adversários³ – em torno de valores.

A INSUFICIÊNCIA DO REALISMO NA FILOSOFIA E NA POLÍTICA: A CRISE FUNCIONAL DAS DEMOCRACIAS LIBERAIS

Acabamos de ver que a crise epistêmica da democracia esconde, no fundo, um desmoronamento do solo comum pressuposto pelos regimes democráticos, isto é, o solapamento daquilo que estou chamando aqui de *ethos* democrático, *modus vivendi* da democracia. A questão que fica é: por que esse tipo de expediente de mobilização de afetos que culminam na demonização dos adversários políticos, na eleição de bodes expiatórios e na indiferença às verdades factuais, em suma, no hiperdogmatismo e na falsificação e/ou simplificação grosseira da realidade dos fatos adquire tamanha

2 Para uma discussão desse ponto com um viés crítico sobre os excessos particularistas das políticas identitárias, ver Lilla (2018).

3 Sobre a diferença entre inimigos e adversários no quadro de conflitos democráticos, ver Mouffe (2015).

audiência e eficácia na atualidade? Isto é, por que tal produção de *fake news* encontra, por parte dos receptores, tão boa acolhida? Gostaria de concluir esse capítulo tentando argumentar que um dos principais fatores por trás dessa fragmentação do *ethos* democrático e da pós-verdade é o que podemos chamar de uma *crise funcional das democracias*.

Para tanto, antes de tudo, é importante lembrarmos aqui que os atuais regimes democráticos não pairam no ar. Eles estão assentados em um determinado modelo de sociedade capitalista, que pode variar enormemente, mas que encontra hoje, na era do capitalismo globalizado, alguns traços comuns importantes.

Acredito que podemos destacar ao menos dois aspectos bastante relevantes: a internacionalização e globalização progressiva do capital e o modelo neoliberal de estruturação do Estado. Não se trata aqui de fazer uma análise exaustiva de tais aspectos, mas apenas de salientar os seus traços gerais e, sobretudo, o impacto gerado por eles em termos de crises e patologias sociais nos tempos atuais. Para tanto, irei me apoiar inicialmente no trabalho do sociólogo e economista Wolfgang Streeck (2012, 2013).

Para compreender a atual crise econômica, Streeck observa que, com a crise do modelo do capitalismo organizado nos anos de 1970, seguem-se as fases de implementação das reformas neoliberais: estas, sem considerar as consequências sociais, melhoraram de fato as condições de realização do capital. As reformas afrouxaram as regras de regulamentação corporativa e desregularam os mercados de uma maneira geral, isto é, não só o do trabalho, mas também o de bens e serviços e, sobretudo, o mercado de capitais. Streeck descreve essa mudança, que começou com Ronald Reagan e Margaret Thatcher, como um golpe libertador para os donos do capital e seus gerentes contra o Estado democrático, que, de acordo com os princípios da justiça social, reduziu as margens de lucro das empresas, ainda que concomitantemente, do ponto de vista dos investidores, tenha estrangulado o crescimento econômico.

Na medida em que faz crescer a desigualdade social, essa inflexão neoliberal leva a uma transformação no Estado social do pós-guerra. (STREECK, 2013) A mudança decisiva é a seguinte: o

Estado governado por seus cidadãos e, ao mesmo tempo cobrador de impostos, isto é, um Estado democrático financiado por eles mesmos, torna-se um Estado democrático devedor, de modo que a sua sobrevivência depende não apenas das contribuições de seus cidadãos, mas, em grande parte também dos credores. Hoje em dia, pode-se apreciar o espetáculo perverso da limitação progressiva da capacidade de atuação política dos Estados por causa dos “mercados”.

Em cenários não europeus, como na América Latina, o impacto de tais medidas neoliberais foi ainda mais violento, pois nesses cenários o Estado de bem-estar social nem sequer chegou a existir. Na realidade, as medidas neoliberais foram primeiramente testadas na América Latina. É preciso lembrar que o famigerado “consenso de Washington” é um corpo de medidas *standard*, originariamente aplicado por organismos financeiros internacionais – Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional (FMI) – e sustentado pelo departamento do tesouro americano nas economias que se encontravam em dificuldade para pagar suas dívidas externas:

Testados primeiramente na América Latina, essa abordagem serviu para guiar muito da transição para o capitalismo na Europa do leste e central. Embora publicamente defendido por Thatcher e Reagan, foi aplicada apenas gradualmente e de forma desigual no Primeiro Mundo. No Terceiro Mundo, ao contrário, a neoliberalização foi imposta em função da dívida, como um programa forçado de ‘ajuste estrutural’, que anulou todos os princípios centrais do desenvolvimentismo e obrigou Estados pós-coloniais a alienar os seus ativos, abrir seus mercados e reduzir gastos sociais. (FRASER, 2009, p. 107)

O trabalho de Naomi Klein (2001) insiste sobre o fato de que, antes de Londres, foi em Santiago, depois de 1973, que as futuras ideias do consenso de Washington foram postas em prática metodicamente, em favor da uma ditadura feroz (aquela de Pinochet), visando populações traumatizadas e desprevenidas.

Se as análises de Streeck estão corretas, a questão agora é a de saber até que ponto os Estados poderão impor os direitos de propriedade e as expectativas de lucro dos mercados a seus cidadãos,

ao mesmo tempo que assegura o que resta da *legitimidade democrática* deles. Temos um conflito aparentemente insuperável entre dois princípios contraditórios de alocação de recursos no quadro de um capitalismo democrático: de um lado, os direitos sociais, de outro a “produtividade marginal” regulada pelo mercado.

Nesse cenário, o *risco democrático* é evidente, na medida em que os cidadãos adquirem progressivamente a percepção de que o jogo democrático pautado em eleições periódicos se parece mais como um teatro, na medida em que não se vislumbram alternativas efetivas à crise. A democracia e seus atores políticos se mostram assim incapazes de solucionar os problemas gerados por esse novo modelo de capitalismo, tais como: desemprego estrutural, precarização do trabalho, falência dos serviços públicos (saúde, transporte, educação), aumento da desigualdade social, perda de direitos e aumento do custo de vida, com perda do poder de compra dos salários. Isso porque a capacidade dos Estados de fazer a mediação entre os direitos dos cidadãos e as exigências da acumulação do capital foi fortemente afetada. Além disso e sobretudo, com a intensificação da interdependência global, não é mais possível pretender que as tensões entre a economia e a sociedade, entre capitalismo e democracia, possam ser geridos no quadro de comunidades políticas nacionais:

Hoje nenhum governo pode governar sem prestar detida atenção às obrigações e constrangimentos internacionais, inclusive aqueles dos mercados financeiros que forçam os Estados nacionais a impor sacrifícios à sua população. As crises e as contradições do capitalismo democrático se tornaram definitivamente internacionalizadas, manifestando-se não só dentro dos Estados mas também entre eles, em combinações e permutações inauditas. Como lemos quase todo dia nos jornais, ‘os mercados’ passaram a ditar por vias sem precedentes o que Estados supostamente soberanos e democráticos ainda podem fazer por seus cidadãos e o que devem lhes recusar. (STRECK, 2012, p. 54)

Doravante, os cidadãos percebem cada vez mais os seus governos, não mais como seus agentes, mas como os agentes de

outros Estados e sobretudo de organizações internacionais como o FMI ou a União Europeia, ou mesmo de entidades abstratas como “os investidores externos” ou simplesmente “o Mercado”. Ora, tais organismos e entidades se encontram muito mais afastados da pressão eleitoral que os Estados-nação tradicionais. A grande ameaça hoje é expressa pelo fato de que os Estados democráticos estão sendo transformados em agências de cobrança de dívidas a serviço de uma oligarquia global de investidores. A tensão entre capitalismo e democracia retorna mais uma vez ao centro do palco.⁴

Acontece que os mercados e as instituições internacionais exigem que não apenas os governos, mas também os cidadãos se engajem na consolidação fiscal. Os partidos políticos que se opõem à austeridade devem ser vencidos durante as eleições. No entanto, as eleições em que os cidadãos não possuem opções efetivas podem ser percebidas como inautênticas, o que pode eventualmente estimular desarranjos políticos, como o declínio na participação eleitoral, o crescimento de partidos populistas e turbulências nas ruas. É aqui a nosso ver que entraria igualmente o fenômeno da pós-verdade.

Num cenário em que o poder econômico parece ter se apropriado do poder político, ao mesmo tempo em que os cidadãos parecem estar quase inteiramente despojados de suas defesas democráticas e de sua capacidade de imprimir à economia interesses e demandas que são incomparáveis com os dos detentores de capital, tais pessoas passam a buscar desesperadamente por alternativas “anti-sistêmicas”, que de alguma forma se mostrem capazes de se extrair de todo esse contexto e realizem, de alguma forma, os anseios da população. Isso porque as alternativas normalmente à disposição (inclusive a centro-esquerda) se mostram presas demais à atual crise do capitalismo democrático. Por outro lado, os representantes de tais alternativas anti-sistema oferecem uma narrativa que tenta explicar tal situação de sofrimento social generalizado de modo simplório e indiferente aos fatos, mas ainda assim de forma muito eficaz na identificação dos principais “culpados” pela crise

4 Desenvolvi mais longamente esse ponto em L. Da Hora Pereira (2017).

– p. ex., os imigrantes, os chineses e mexicanos, a esquerda – e no descortinamento de “soluções” – p. ex. a saída da União Européia, a construção de muros e o protecionismo, as privatizações e a Reforma da Previdência.

O que alguns analistas (FRASER, 2017; GUILLUY, 2018) descrevem hoje é que existiria um fosso entre uma elite econômica e cultural (incluindo boa parte da esquerda) que vive nas grandes metrópoles e aproveita bem os dividendos oriundos da globalização e o resto da população, que sofre com os efeitos deletérios desta última e que agora se voltam contra princípios caros a tal elite, como o cosmopolitismo, o multiculturalismo e a própria democracia liberal.⁵ E é nessa brecha que os partidos populistas de extrema-direita entram, com suas narrativas povoadas de “fatos alternativos” e bastante eficazes na mobilização de afetos como medo, ódio, mas, igualmente, esperança.

Nesse cenário, as fake news são a versão digital, e até certo ponto descentralizada, do tipo de mobilização afetiva que ocorria na época de ascensão dos fascismos, no pós- crise de 1929. Tal mobilização tende a ganhar terreno em momentos de intenso acúmulo de sofrimento social e de desespero por alternativas. Como vimos, o único problema é seu efeito colateral: a fragmentação e o solapamento do ethos democrático representado pelo cinismo em relação às verdades factuais.

Tendo em vista que as narrativas construídas com base em fake news respondem, de alguma maneira, a anseios profundos de largos setores da população em busca de alternativas ao atual sistema político-econômico, particularmente em momentos de crise, resta evidente que o mero desmentido, a mera crítica baseada em fatos que demonstre a fragilidade de tais narrativas, se mostra como um expediente importante e necessário, mas insuficiente.

Vivemos um momento em que a ordem do mundo vencedora do pós-guerra e, sobretudo, da queda do muro de Berlim, parece se encerrar. (FRASER, 2019) No entanto, os setores moderados e democráticos do mundo político institucional ainda se apegam a

5 Na Hungria, Viktor Orban fala de uma “democracia iliberal”.

tal configuração, são “realistas”, de modo que os setores que mais sofrem com as consequências da globalização e do neoliberalismo buscam alternativas “irrealistas” e “imaginativas”. O regime global da pós-verdade compõe esse cenário. E aqui chegamos à nossa conclusão: o realismo em política e em filosofia são incapazes de darem conta dessa situação. Pois o que se busca neste momento de crise de um modelo político e social não são as verdades factuais, mas um outro mundo, que consiga solucionar os diversos problemas e patologias produzidos por esta realidade. Por mais que as verdades factuais sejam um ponto de partida necessário, elas precisam gerar o novo na política e na sociedade, do contrário elas serão negadas e/ou ignoradas.

Arendt era uma pensadora da política que enxergava na natalidade, no fato de que novas gerações sempre surgem, a possibilidade sempre renovada de surgimento do novo. A própria ação política tem como uma de suas marcas fundamentais a imprevisibilidade. No cenário contemporâneo, mais do que nunca, é urgente que a imaginação política seja potente o suficiente para produzir novas possibilidades de organizar a sociedade. Da mesma forma, no campo filosófico, não devemos pretender fundar uma verdade para aplicá-lo à ação ou à política, e tampouco ignorar os fatos. Mas, antes, partindo destes últimos, deve reconhecer a complexidade do real e a necessidade de transformá-lo em diálogo constante com a ação política, não por último, abrindo novas perspectivas de ação por meio da reflexão partilhada. Nesse sentido não despótico, necessitamos de um pensamento que, para além de um novo realismo, imagine novas utopias realistas. (SRNICEK; WILLIAMS, 2016)

Referências

ARENDR, H. Truth and Politics. *In*: ARENDR, H. Between Past and Future. Londres: Penguin Books, 1997. p. 227-264.

DA HORA PEREIRA, L. A atualidade da tensão entre capitalismo e democracia: para além do modelo habermasiano. In: DA SILVA, H. A. (org.). Sob os olhos da crítica: reflexões sobre democracia, capitalismo e movimentos sociais. Macapá: Unifap, 2017. p. 57-100.

ENGEL, P. Trump ne demande pas qu'on croie ce qu'il dit, mais qu'on croie en lui. *Le Monde*, 17 nov. 2016. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2016/11/17/trump-ou-la-pathologie-du-pragmatisme_5032446_3232.html. Acesso em: 11 mar. 2019.

FERRARIS, M. *What is new realism?* [S. l.: s. n.], 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/9823913/Maurizio_Ferraris_What_is_New_Realism. Acesso em: 26 jan. 2020.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FRANKFURT, H. *Sobre falar merda*. Tradução R. G. Quintana. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2005.

FRASER, N. Feminism, Capitalism and the Cunning of History. *New Left Review*, Londres, v. 56, p. 97-117, 2009.

FRASER, N. Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Hobson's Choice. In: GEISELBERGER, H. *The Great Regression*. Cambridge: Polity, 2017. p. 281-284.

FRASER, N. *The Old is Dying and the New Cannot be Born*. Londres: Verso, 2019.

GUILLY, C. *No society: la fin de la classe moyenne occidentale*. Paris: Flammarion, 2018.

HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

KLEIN, N. *La Stratégie du choc*. Arles: Actes Sud, 2001.

LILLA, M. *O progressista de ontem e o do amanhã: desafios da democracia liberal no mundo pós-políticas identitárias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

NGUYEN, C. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme*, Cambridge, p. 1-21, 2018.

OLIVEIRA, C. O erro do PT foi ter insistido na verdade. *Revista Cult*, 22 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-erro-do-pt-foi-ter-insistido-na-verdade/>. Acesso em: 7 mar. 2019.

ROQUE, T.; BRUNO, F. Fenômeno da pós-verdade transforma os consensos já estabelecidos. *Folha de S.Paulo*, 18 nov. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/11/fenomeno-da-pos-verdade-transforma-os-consensos-ja-estabelecidos.shtml>. Acesso em: 7 mar. 2019.

SRNICEK, N.; WILLIAMS, A. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. Londres: Verso Books, 2016.

STREECK, W. As crises do capitalismo democrático. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 92, p. 35-56, 2012.

STREECK W. *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag GmbH, 2013.

O OUTRO ENTRE UNS E OUTROS

Marcelo Veras

*Você diz que ama a chuva,
e fecha a janela;
Você diz que ama as flores,
e lhes corta o caule;
Você diz que ama os peixes,
e você os pesca
e você os come;
Agora você diz que me ama
e eu estou com um pouco de medo.¹*
(PRÉVERT, 1976, p. XX)

Uma experiência psicanalítica é o avesso da experiência política, ela busca atingir a dimensão humana em sua maior intimidade, alcançar algo que escapa dos cálculos coletivos e busca a singularidade: o ser único entre outros. Contudo, há mais de um nível de

1 No original: "Tu dis que tu aimes la pluie,/et tu fermes la fenêtre./Tu dis que tu aimes les fleurs,/et tu leurs coupes la queue./Tu dis que tu aimes les poissons,/et tu les pêches/et tu les manges./Alors quand tu dis que tu m'aimes,/j'ai un peu peur."

alteridade permeando as relações humanas na psicanálise. *De um outro ao Outro*, é justamente o título do Seminário XVI de Lacan. É mais complexo o giro que nos leva a interrogar o que seria o ser sem o Outro. Lacan escrevia Outro, com maiúscula, precisamente para distingui-lo da fraternidade dos homens comuns, em que uns e outros se esbarram no que a vida tem de contingente no território em que são obrigados a conviver, na paz ou na guerra. É esse território de linguagem que Lacan chama de Outro. Na condição de seres falantes somos condenados a viver nesse território que não deixa de conter um paradoxo, já que o Outro é ao mesmo tempo o território e o rei do território. Muito cedo, desde o momento em que o corpo biológico do bebê se choca com a palavra, assim como dialogamos com a natureza e a chamamos de generosa ou inclemente, atribuímos uma intenção ao Outro que nos dirige as primeiras palavras. Ou seja, o que deveria ser apenas um ambiente de linguagem demonstra ter seus caprichos, já que o Outro passa a alojar o Supereu. O Supereu é ambíguo, por um lado censura e disciplina os modos de obtenção de gozo e por outro empurra o sujeito permanentemente para a transgressão de um gozo sem limites.

A forma mais simples de fazer existir o Outro é a prece. É quando nos dirigimos a ele em silêncio, em uma relação direta que não se camufla na relação entre os homens da *city* política. Esse nível de alteridade lança todo ser falante em um estado de desconfiança amorosa que marcará definitivamente a relação do sujeito com o outro, nunca sabermos ao certo o que o outro quer dizer e, na maioria dos casos, completamos o sentido do que o outro diz com nosso próprio mundo interior. Para a psicanálise, apenas na loucura é possível ter certeza da palavra do outro. Como isso ocorre? Na teoria psicanalítica da loucura isso ocorre devido ao fato de que o único modo de termos certeza absoluta é que o fato toca o nosso corpo, a certeza não é apenas um cálculo, mas uma experiência de gozo corporal. Eis então uma torção topológica crucial: mas temos certeza do que diz o outro, mas não há experiência de alteridade, e sim do mesmo. Esse ponto é fundamental para entendermos que o fracasso da conversação – e esta é fundamental na democracia

– vem precisamente da incapacidade de escutar o outro, o próximo, como um outro merece ser escutado, ele é simplesmente a marca de algo que se odeia em si mesmo.

No final do século XIX, a psicanálise foi inaugurada com o estudo das marcas dessa relação entre palavra vinda do outro e o corpo. A histérica ensinou a Freud que é possível gozar e sofrer no corpo com a palavra do pai amado, figura da exceção que funda a lei e não se submete a ela. Posteriormente, após o estudo da histeria e desse amor, a questão da exceção paterna ressurgiu na obra de Freud no inquietante texto de 1913 chamado *Totem e tabu*. O que torna esse texto perturbador? A resposta pode ser o modo como o processo psíquico tende a eliminar as controvérsias desse Outro, tornando-o um ídolo do amor ou personificação do ódio para seus submetidos. Você me ama ou me odeia? Como, na poesia de Prévert, essa questão está no fundo de toda relação com o outro.

O escândalo do Édipo freudiano vem da ambiguidade desse Outro fora da lei, Outro que ama e devora, retratado na figura de Kronos comendo seus filhos na capa do Seminário 4 de Lacan, intitulado *A relação de objeto* (LACAN, 1995).

Embora perene, o Outro está em constante transformação, o que não impede que, por vezes, haja uma descontinuidade, um acontecimento imprevisto que escapa à lógica da transmissão. É quando ocorre um acontecimento que impede que as coisas continuem como sempre foram. Alan Badiou (1988, p. 193) chama atenção para um acontecimento, no sentido forte da palavra, ou seja, como algo que, ao se escrever, não pode mais ser apagado na história, abalando definitivamente a civilização ocidental, a revolução francesa. Sem dúvidas podemos acrescentar outros acontecimentos que abalaram a ordem simbólica vigente, como o pensamento de Nietzsche e, sem dúvidas, de Freud. A razão nunca mais foi a mesma depois da descoberta do inconsciente. Será mesmo? O século XX prometeu ser o século do declínio das grandes imagens da lei absoluta incarnadas pelo pai da horda e por Deus. Mas o resultado não foi dos melhores, um ano apenas após *Totem e tabu*, se inicia a guerra mais mortal da humanidade, como se os homens pudessem matar sem Deus, e não mais em Seu nome.

Passadas as duas guerras e a polarização da guerra fria, acreditamos que o mundo se organizaria de forma autônoma e sem a interferência de Deus, do patriarcado e do falocentrismo. A liberação sexual e os movimentos de 1968 pareciam ser aquisições definitivas das liberdades conquistadas. Ou seja, concluímos o século XX sob a crença da destituição desse Outro que dava ossatura às figuras do totalitarismo, e de que a democracia seria um mundo em que a frátria, finalmente, teria sua autonomia. Não que isso fosse muito melhor, seria apenas diferente, pois no horizonte havia a profecia de Francis Fukuyama (1992) de que o fim da história apontava para o mundo regulado pelos próprios homens em um projeto liberal espelhado à época pelos governos de Reagan e Thatcher.

O declínio da imago paterna deveria fazer com que os homens fossem capazes de conversar finalmente entre si, sem a mediação ou mesmo o temor do pai. Com mais de 50 anos, as Nações Unidas pareciam capazes de equacionar as maiores tensões pela palavra e força do pensamento da maioria. Ah, mas Freud, leitor de Dostoiévsky, se inspirou no célebre comentário em *Os irmãos Karamazov*, que dizia que se Deus e a imortalidade não mais existiam, seria permitido ao homem novo tornar-se um homem-deus. E o que constatamos nesse primeiro quarto do século XXI? Que a morte do pai da horda não trouxe nenhuma garantia de liberdade. Não nos tornamos homens-deuses, e sim escravos do consumo.

O inefável dessa constatação nos aproxima então do Outro lacaniano, aquele que impõe um permanente estado de exceção. Agamben cita como exemplo biopolítico do estado de exceção a “*military order*”, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos em 13 de novembro de 2001. Ao autorizar a “*indefinite detention*”, cria-se a aberração jurídica do vivente em sua própria suspensão. Já no Patriot Act, promulgado semanas antes, era possível “manter preso” o estrangeiro (*alien*) suspeito sem que ainda houvesse uma definição se ele seria acusado ou não por algum delito. Diz Agamben (2004, p. 14): “A novidade da ‘ordem’ do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável”.

A constatação de que as respostas humanistas não são mais eficazes, ou seja, que nenhum grande valor absoluto agita a crença na consistência de um Outro universal, deixou um vazio de respostas que passou a ser ocupado pelas certezas avulsas obtidas nos números produzidos pela ciência. Avulsas, pois não há possibilidade de fazer do saber científico um saber estável para a representação psíquica do humano, apenas do homem cadaverizado nos dados de seus tecidos, órgãos e fluidos. É possível constatar que o declínio dos valores universais e das grandes crenças, que marcou o fim do século XX, se processou no mesmo momento em que o discurso da ciência foi tomado como a grande promessa de garantia da existência. Essa afirmação gerou um profundo remanejamento na subjetividade da época, tendo como efeito previsível uma patologização de todos os comportamentos humanos. Diante do real previsível e desprovido de sentido, tudo que envolve as trocas subjetivas e, desse modo, se torna errático em uma trama de sentidos diversos, vira patologia. É nesse contexto que nos deparamos, no século XXI, com a atualização de um questionamento feito por Freud em seu livro *O mal-estar na civilização*: como é possível amar o próximo como a si mesmo? Acrescentamos: o que pode sustentar o laço social quando nada se espera da demanda ao Outro?

Chegamos, com essa pergunta, ao século XXI – século da hipermodernidade para Lipovetsky, do desencantamento do mundo para Gauchet, dos amores líquidos para Bauman entre outros. O mundo despertou para a precariedade do simbólico em relação a um real aleatório e contingencial. Um enorme caleidoscópio cujas peças têm em comum, por um lado, a ausência de garantias do Outro e, por outro, as estratégias do sujeito contemporâneo para evitar sua diluição no relativismo que se seguiu à essa constatação. Nesse novo contexto, a psicanálise é criticada por não ser científica, mensurável, por não permitir uma psicologia baseada em evidências. Ora, é exatamente esse o problema, o inconsciente é precisamente o que não é evidente. É o que não pode ser lido nas palavras, mas nas entrelinhas.

No bojo das reflexões sobre o novo século, uma constatação praticamente unânime é a da fragilização dos laços sociais tradicionais

seguida do individualismo e solidão crescentes do sujeito contemporâneo. O sujeito não mais encontra sua representação nos grandes discursos, como nas religiões seculares, por exemplo. Trata-se de um sujeito descrente do debate, da dialética, de tantos valores coletivos que forjam as bases de uma aspiração democrática.

Se, por um lado, esse fenômeno abriu espaços para uma paleta muito maior de modos para que cada sujeito possa se representar na sociedade e viver sua pulsão – a discussão sobre os gêneros é um ótimo exemplo – por outro lado, muitos não mais encontram representação de si em nenhum mundo possível. São pessoas que ficam à deriva, sem modelos, sem guias, perdidos e capturados apenas pelos instrumentos que os transformam em gozadores ou masturbadores nas mídias sociais. A vacância dos grandes ideais formou uma massa de adictos e consumidores.

Para Alain Renaut (1995), filósofo político francês que escreve muito sobre o individualismo contemporâneo, por mais diversos que sejam os modos de abordagem, todos esses autores afirmam que a modernidade consiste em opor às sociedades tradicionais aquelas onde o indivíduo aceita apenas sua própria determinação, recusando qualquer submissão e autoridade.

Tal pensamento permite abordar a outra face do Supereu freudiano que evocamos no início do texto, o empuxo na sociedade do consumo a gozar sem limites. Bauman (1998), talvez sem ter lido Lacan, faz uma releitura de Freud em seu *O mal-estar da pós-modernidade*, levantando esse paradoxo atual de uma sociedade que sacrifica qualquer interdição em nome do hedonismo dos *shop-pings* e serviços virtuais *à la carte*:

Passados sessenta e cinco anos que o *O mal-estar na civilização* foi escrito e publicado, a liberdade individual reina soberana [...] Em sua versão presente e pós-moderna, a modernidade parece ter encontrado a pedra filosofal que Freud repudiou como uma fantasia ingênua e pernicioso: ela pretende fundir os metais preciosos da ordem limpa e da limpeza ordeira diretamente a partir do outro do humano, demasiadamente humano reclamo do prazer, de sempre mais prazer e sempre mais aprazível prazer – um reclamo

outrora desacreditado como base e condenado como autodestrutivo. (BAUMAN, 1998, p. 9)

Sobretudo nos grandes centros urbanos do mundo globalizado, as grandes questões filosóficas e religiosas sobre o sentido da vida e das tradições desabaram completamente, impulsionando soluções cada vez mais individuais. O que se constata é que quanto mais o mundo caminha para se tornar uma grande comunidade globalizada, mais o sujeito se refugia em uma posição individualista na busca de seus ideais de modos de gozar. Baudrillard (1996) traça de modo fino – muito próximo do pensamento lacaniano – o aparente paradoxo de caminharmos para um mundo globalizado e falarmos ao mesmo tempo de queda dos ideais:

Mundialização e universalidade não formam um par, elas são, pelo contrário exclusivas entre si. A mundialização é das técnicas, do mercado, do turismo, da informação. A universalidade é dos valores, dos direitos do homem, das liberdades, da cultura, da democracia. A mundialização nos parece irreversível, o universal nos parece em vias de extinção.

Sem dúvida, os acontecimentos recentes das eleições americanas e em seguida no Brasil são exemplos dessa confusão entre uma sociedade regida por ideais e uma sociedade regida por *gadgets* de consumo. No primeiro caso trata-se de questionar o Outro, dividi-lo, cingi-lo em seus valores, o que somente é possível, por mais revolucionário que seja possível, pela instauração de um discurso. Já no segundo caso, o Outro é reduzido a um *dealer* insaciável de instrumentos de gozo solitário, fracasso de toda tentativa de conversação. Afinal, não foram as *fake news* que definiriam estas eleições, mas o modo como cada receptor gozou dessas mensagens. Foram eleições definidas pelo gozo e não pelo debate de ideais.

Os novos modos de estabelecimento do mercado comum entre os países mudaram definitivamente a vida cotidiana, assim como a sua psicopatologia. O sofrimento por não ter o último modelo de iPhone é transcultural, ele pertence às redes sociais no que elas possuem de homogêneo. Esses efeitos mostram a inexorabilidade

do processo de globalização do mundo contemporâneo, por mais que as teorias sobre o que é, realmente, a globalização sejam discordantes entre si. Se aproximarmos o comentário de Baudrillard do pensamento de Lacan, perceberemos uma preocupação em sustentar que a mundialização promove a homogeneização dos modos de gozar. Menos gastronomia e mais bulimia. Sabemos que essa é uma questão para Lacan. O objeto a, lacaniano, provavelmente sua maior invenção teórica, é seu modo de marcar que, no fundo, todo objeto de desejo é dejetivo. Portanto, não é por essa via que se alcança o amor. Enquanto as adições dispensam as palavras, o amor, tal como nos romances do *finamor*, pedem uma ética do bem-dizer. Quando é ofertado em promoções e sem limites para o gozo, ele perde sua função de causar o desejo.

Por que a psicanálise interessa à democracia?

Não sei responder, ao menos no sistema problema/solução. Sou psicanalista, não me parece que apenas visto um papel quando vou trabalhar. Andar pelas ruas, escutar as angústias e inquietações de meus pacientes, perceber como elas ecoam naquele jovem estudante de medicina que um dia quis ser psicanalista, me fazem pensar que nada disso ocorreria sob a asfixia que marca a paranoia dos homens capturados por um único discurso. Nos anos 1980, tomado pela paixão de ser de esquerda em um Brasil ainda com ferimentos dos escombros de uma ditadura, assisti ao filme *A doutrinação de Vera*, do húngaro Pál Gábor. Saí daquela sessão de cinema decidido que minha vida seria tentar dar consistência a um frágil, débil, nó: meus ideais, meus olhos e ouvidos, e minha capacidade de amar. Sem minha psicanálise, nada disso seria possível.

Referências

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

BADIOU, A. *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

BAUDRILLARD, J. Le mondial et l' universel. *Libération*, 18 mar. 1996. Disponível em: https://www.liberation.fr/tribune/1996/03/18/le-mondial-et-l-universel_165520. Acesso em: 22 dez. 2020.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

LACAN, J. *A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

PRÉVERT, J. *Paroles*. Nouvelle édition. Paris : Gallimard, 1976.

RENAUT, A. *L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris: Hatier, 1995.

SOBRE OS AUTORES

ADRIANO CORREIA doutorou-se em filosofia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) em 2002 e desde 2006 é professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). É bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) desde 2010 e é autor, dentre outros, de *Hannah Arendt* (Zahar, 2006) e *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira* (Forense Universitária, 2014).

ALDO DINUCCI é doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), professor titular da Universidade Federal de Sergipe (UFS), editor responsável da Revista de Filosofia *Prometeus*, coordenador do GT Epicteto da ANPOF e pesquisador honorário da University of Kent (UK).

ANDRÉ J. L. A BERTEN é professor visitante no programa de Pósgraduação em filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), doutor em filosofia pela Universidade Católica da Louvain (UCL), graduado em filologia clássica pela mesma UCL e diplomado em economia financeira pública pelo Institut d'Études politiques

de Paris. Foi professor visitante em várias Universidades (Rio de Janeiro, México, Santiago, Montevideu, Bogotá). Entre suas publicações, *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, (em col. com J.Lenoble) LGDJ, Paris, 1990, *Modernidade e desencantamento. Nietzsche, Weber e Foucault* (Saraiva, SP 2011).

ANDRÉ LUÍS MOTA ITAPARICA fez bacharelado em filosofia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pós-graduação (mestrado e doutorado) na Universidade de São Paulo (USP). Publicou *Nietzsche: estilo e moral* (Discurso Editorial/Unijuí), *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche* (Editora da Unifesp) e coorganizou *Verdade e linguagem em Nietzsche* (Edufba), além de vários artigos em livros e revistas especializadas. Atualmente é professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

BRENO R. G. SANTOS é professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). É doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com concentração em Lógica e Epistemologia. É pesquisador na área de Epistemologia Social e Política, coordenador do Grupo de Pesquisa em Epistemologia Aplicada do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do Projeto de Pesquisa “Injustiças Epistêmicas e Democracia” (CNPq, 2019-2022).

CARLOS ENÉAS tem licenciatura em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) e é mestre em filosofia pela Universidade Federal de Fluminense (UFF).

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA é graduado em Filosofia e em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain (UCL), Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University

(New York) sobre a relação entre Dworkin e Habermas. Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) sobre o tema “Habermas's Critique of Kant and Hobbes”. É professor titular da UFSC. Publicou os livros *Razão e consenso em Habermas, A reformulação discursiva da moral kantiana e Manual de Filosofia do Direito*

EUNICE OSTRENSKY, professora de Teoria Política Moderna no departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, é doutora em filosofia. É autora de *As revoluções do poder* (Alameda, 2006) e, entre suas publicações mais recentes estão: “The Levellers’ Conception of Legitimate Authority” (*Araucaria*, 20, n. 39. 2018) e “Maquiavel: a ambição e o dilema das leis agrária. *Lua Nova*. 2019, n.107).

FELIPE ROCHA L. SANTOS, pesquisador Pós-Doc no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutor em Filosofia pela UFBA, com estágio de doutorado sanduíche na Universidade da Califórnia – Irvine (UCI), é autor do livro *Epistemologia e virtudes intelectuais: do conhecimento ao entendimento* (Editora Fi, 2018), além de ser autor de artigos sobre os mais diversos temas em epistemologia.

GENILDO FERREIRA DA SILVA, professor do Departamento de Filosofia na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA). É doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com estágio na Université Catholique de Louvain (UCL) da Bélgica. Realizou pesquisa de Pós-doutorado em Filosofia pela Université Paris X – Paris/França. Mestre em Filosofia pela Unicamp e graduado em Filosofia na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC.)

HILTON LEAL DA CRUZ, professor de Filosofia no Instituto Federal da Bahia (IFBA), campus Valença. É mestre e doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade

Federal da Bahia (PPGF-UFBA). Autor do livro *A Política Cultural de Richard Rorty* (Edufba, 2019).

ISRAEL ALEXANDRIA DA COSTA é professor no Núcleo de Estudos Humanísticos Transdisciplinares no *campus* Arapiraca da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). É doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e especialista em Aplicações Pedagógicas dos Computadores. Realizou pesquisa de Pós-doutorado em Filosofia na UFBA, é licenciado em Filosofia e bacharel em Direito pela Universidade Católica de Salvador (UCSal).

JOÃO CARLOS SALLES é professor titular do Departamento de Filosofia e atual Reitor da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Entre outros livros, publicou *A Gramática das Cores em Wittgenstein* (2002), *O Cético e o Enxadrista* (2012), *Filosofia, Política e Universidade* (2016), *A Cláusula Zero do Conhecimento* (2017), *Análise & Gramática* (2018) e *Universidade Pública e Democracia* (2020). É também bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), membro titular fundador da Academia de Ciências da Bahia e membro da Academia de Letras da Bahia.

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA possui graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (1997); mestrado em filosofia sobre a filosofia prática de Kant pela Unicamp (2000); e doutorado em filosofia sobre os juízos políticos de Kant e Fichte acerca da Revolução Francesa pela Universidade de São Paulo (USP) (2008). Desde 2009, é professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA); participa do Grupo de Pesquisa Filosofia Gênese crítica da Modernidade da USP, sob a direção do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra (USP) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlo - UFSCar). É líder do Grupo de Pesquisa - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq): Lógica, Ética e Ontologia. Atualmente, desenvolve dois projetos de pesquisa: (1) as relações entre os pensamentos de Kant e Fichte, a partir do tema da intersubjetividade; (2) mantém

um grupo de estudos sobre Platão e o platonismo, sobre o tema da dialética e sua relação com a retórica. Ainda atua como coordenador do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA), desde 2019.

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA, professor titular do Departamento de Filosofia e do PPGF da UFBA, doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas (Unicamp), com estágios de pós-doutorado nas UC-Berkeley, New School-NY e U. Humboldt-Berlim, vários livros e artigos publicados no Brasil e no exterior, nas áreas de filosofia geral, crítica e social, coordenador no Grupo Poética Pragmática, de pesquisa e elaboração em Filosofia, e propositor de um ponto de vista próprio, prático-poiético, sensível, para a disciplina.

JULIANA AGGIO tem graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. É professora de filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), mãe de Luã, poetisa, feminista, coordenadora do GT Filosofia e Gênero da Anpof, administradora da Rede brasileira de mulheres filósofas, tutora do PET-Filosofia/UFBA, pesquisadora de temas em torno da subjetividade moderna, com base, sobretudo, no estoicismo relido por Foucault, a noção de poder e liberdade em Foucault e de subversão e performatividade em Butler. Publicou o livro *Prazer e desejo em Aristóteles* (Edufba).

KÁTIA MARTINS ETCHEVERRY é mestre e doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), professora em estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, desenvolvendo pesquisa em Epistemologia da Virtude, tendo publicado artigos sobre o tema.

LEONARDO DA HORA é professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA). É doutor em Filosofia pela Universidade de Paris - Nanterre. Autor de artigos sobre temas em filosofia social e política.

MARCELO VERAS é psicanalista da Associação Mundial de Psicanálise, Psiquiatra Coordenador do PsiU - Programa de Bem-Estar e Saúde Mental da Universidade Federal da Bahia, autor dos livros *A loucura entre nós e Selfie, logo existo*.

PEDRO LINO DE CARVALHO JÚNIOR é professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É mestre em Direito (UFBA) e doutor em Filosofia (UFBA). Entre suas publicações, destaque para *Direito e Imaginação Institucional em Roberto Mangabeira Unger* (Edufba, 2020).

RAFAEL LOPES AZIZE é professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É licenciado em Letras Inglês/Francês pela Universidade de Lisboa, mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Organizou, pela Editora da UFBA (Edufba), o volume *Wittgenstein nas Américas – Legado e Convergências* (2018). É autor de artigos e ensaios nas áreas de estética, filosofia da linguagem e antropologia filosófica. Site pessoal: sites.google.com/site/rafaelazize.

RENATA NAGAMINE é doutora e mestre em Direito Internacional pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). É bolsista PNPd no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), e pesquisadora no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), onde desenvolve pesquisas sobre religião e espaço público no Brasil contemporâneo. Suas mais recentes publicações são: “Human Rights, Humanitarian Law and State Power” (*Revista de Direito Internacional*, v. 17, p. 418-431, 2020, em coautoria com João Henrique Roriz) e “Os direitos de pessoas LGBT na ONU (2000-2016)” (*Sexualidad, Salud y Sociedad*, v. 31, Rio de Janeiro, 2019, p. 28-56). Pela Editora da UFBA (Edufba) coorganizou a coletânea *Gênero, direito e relações internacionais*, em parceria com Denise Vitale.

RENATO LESSA é doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e foi pesquisador visitante na American University (EUA), Universidade de Lisboa (Portugal), École des Hautes Études en Sciences Sociales (França), Universidade do Piemonte Oriental (Itália) e Université de Paris IV - Sorbone (França). Foi presidente da Fundação Biblioteca Nacional e Diretor do Instituto Ciência Hoje e da Fundação Carlos Chagas de Apoio à Pesquisa do Rio de Janeiro e foi professor da Universidade Federal Fluminense (UFF) e IUPERJ. É professor da PUC-RJ. É autor, entre outros, de *O Cético e o Rabino: breve filosofia sobre a preguiça, a crença e o tempo* (2019), *A invenção republicana* (2015), *Presidencialismo de Animação* (2006), *Agonia, Aposta e Ceticismo* (2003), *Veneno Pirrônico* (1997)

TIAGO MEDEIROS ARAÚJO é professor no Departamento de Filosofia do Instituto Federal da Bahia (IFBA), *campus* Salvador. É mestre e doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA). Entre suas publicações, destaque para *Pragmatismo Romântico e Democracia: Roberto Mangabeira Unger e Richard Rorty* (Edufba, 2016).

VERÓNICA TOZZI THOMPSON é professora de Filosofia da História no Departamento de Filosofia da Universidade de Buenos Aires e de Epistemologia das Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Epistemologia e História da Ciência da Universidade Nacional de Trés de Fevereiro. Ela é pesquisadora sênior no Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Técnica. Entre suas publicações está *La historia según la nueva filosofía de la historia* (Prometeo, 2009) e numerosos artigos em revistas internacionais sobre temas de filosofia da história, epistemologia do testemunho e política de memória do passado recente da Argentina.

VINÍCIUS DOS SANTOS é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Mestre e Doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor adjunto do Departamento de

Filosofia e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, pesquisa as relações entre o pensamento de Marx e o problema da subjetividade (com um livro, no prelo, sobre o assunto).

WALDOMIRO J. SILVA FILHO é professor Titular de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Produtividade em Pesquisa - e Pesquisador Associado do *Cologne Center for Contemporary Epistemology and the Kantian Tradition* da Universität zu Köln (Alemanha); *visiting scholar* no Department of Linguistics and Philosophy do MIT e no Department of Philosophy na Harvard University. Publicou e organizou, entre outros, os seguintes livros: *Thinking about Onself* (Springer, 2019), *Sem ideias claras e distintas* (EDUFBA, 2013), *Consequências do ceticismo* (Alameda, 2012) e *Razones e interpretaciones* (Ediciones Del Signo, Argentina, 2008).

Este livro foi produzido em formato 160 x 230 mm e utiliza a tipografia Tiempos Text e Creative Vintage Regular, com miolo em papel Alta Alvura 75g/m² e capa em Cartão Supremo 300g/m², impressa na Gráfica3.

Tiragem: 300 exemplares.

Este livro reúne ensaios inéditos que tratam da contribuição da filosofia para o debate atual sobre a natureza e as *crises* da democracia contemporânea. Abordando a democracia a partir de diferentes ângulos (como a filosofia política, ética, filosofia da linguagem, história da filosofia, epistemologia e psicanálise), este livro se destina tanto ao leitor bem informado, interessado do debate intelectual sobre política e sociedade contemporâneas, quanto ao estudante, professor e pesquisador das humanidades. Escritos em uma linguagem que evita os jargões filosóficos, os ensaios não procuram apresentar a *melhor filosofia da democracia* ou a *melhor definição de democracia*, mas defender o lugar e o valor de uma atitude tipicamente filosófica diante da política: uma atitude baseada na crença do diálogo aberto e indeterminado, na busca e discussão das melhores razões, no respeito à diversidade de opiniões, no esforço de desfazer ilusões.

ISBN 978-65-5630-109-9



9

786556

301099