

Coneção

P O L Í T I C A

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí

15

ANO VIII - V. 8 - N. 02
TERESINA-PI, JUL./DEZ. 2019

ISSN 2317-3254



Filosofia política

Revista Conexão Política

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí

Ano - 8

2019

Filosofia Política



EDUFPI

Teresina- Piauí

Conexão Política - v. 8, n. 2 - jul./dez. 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

Pró-Reitor de Ensino de Pós-graduação

Prof. Dra. Regina Lucia Ferreira Gomes

Pró-Reitor de Pesquisa

Prof. Dr. João Xavier da Cruz Neto

Superintendente de Comunicação Social

Profa. Dra. Jacqueline Lima Dourado

Diretor da Editora da UFPI

Prof. Dr. Ricardo Alaggio Ribeiro

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL

Diretor: Prof. Dr. Carlos Sait Pereira de Andrade

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Coordenador: Prof. Dra. Olívia Cristina Perez

ENDEREÇO PARA CONTATO

Universidade Federal do Piauí

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

Centro de Ciências Humanas e Letras – CCHL

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Bairro: Ininga - Teresina – PI

CEP: 64049-550

E-mails: cienciapolitica@ufpi.edu.br

revistaconexaopolitica@ufpi.edu.br

Fone: (86) 3237-1692

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Serviço de Processamento Técnico

Conexão Política [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Piauí. — v. 8, n. 2 (jul./dez., 2019) — . — Dados eletrônicos. — Teresina: UFPI, 2019— . — 113p.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <http://www.revistas.ufpi.br/index.php/conexaopolitica>

Semestral.

ISSN: 2317-3254.

1. Ciência Política. 2. Relações Internacionais. I. Universidade Federal do Piauí-UFPI.
II. Título: Conexão Política

CDD: 320

Revista Conexão Política

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política
da Universidade Federal do Piauí



EDUFPI

Teresina- Piauí

Conexão Política - v. 8, n. 2 - jul./dez. 2019

EXPEDIENTE

Editor Responsável

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

Editor Assistente

Prof. Dr. Vítor Eduardo Veras de Sandes Freitas

Editor Especial para esta Edição

Prof. Dr. João Batista Farias Junior

CONSELHO EDITORIAL

Ana Beatriz Martins dos Santos Seraine – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)
Ana Paula Mauriel – Universidade Federal Fluminense (UFF – Brasil)
Arleth Borges – Universidade Federal do Maranhão (UFMA – Brasil)
Ana Paula Tostes – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ – Brasil)
Cleber de Deus – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)
Cristina Buarque de Holanda – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)
Flávio Resende – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)
Gabriela Tarouco – Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE – Brasil)
Gilmar Antônio Bedin – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ – Brasil)
Héctor Luis Saint-Pierre – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP – Campus de Franca – Brasil)
Jairo Marconi Nicolau – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil)
Luis Gustavo Grohmann – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS – Brasil)
Marcia Soares – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG – Brasil)
Mathew D. McCubbins – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)
Monique Menezes – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)
Odete Maria de Oliveira – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – Brasil)
Raimundo Batista dos Santos Junior – Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil)
Scott Desposato – Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD – Estados Unidos)
Taeko Hiroi – University of Texas – At El Paso (Estados Unidos)
Valeriano Mendes Ferreira Costa – Universidade Federal de Campinas (UNICAMP – Brasil)

CAPA

Sammy Lima, com interferências sobre a obra “Espelho da Alma”, do artista plástico Evaldo Oliveira. Técnica híbrida, 1mx1m, 2013.

REVISÃO TEXTUAL

Ilza Cardoso

EDITORIAÇÃO

José Anchiêta do Nascimento Lima

FOTO

Evaldo Oliveira

Sumário

Apresentação

João Batista Farias Junior & Raimundo Batista dos Santos Junior 7

O Homem e sua Fortuna: um Diálogo Perene

Eduardo Emanuel Ferreira Leal 11

Participação e Apatia Política: Reflexões sobre o Cidadão e o Exercício da Cidadania

Anderson Carvalho dos Santos 21

Republicanismo e Soberania Popular em Immanuel Kant

Paulo Rangel Araújo Ferreira 35

Schelling e a Aporia de um Direito Natural

Agemir Bavaresco & Danilo Vaz-Curado R. M. Costa 49

Concepções Procedimentalistas e Reconstitutivistas da Justiça

Francisco Jozivan Guedes de Lima 61

O Estado Totalitário e os Direitos Humanos: Reflexões a Partir da Obra *Origens do Totalitarismo* de Hannah Arendt

Aline Soares Lopes & Alexandrina Paiva da Rocha 73

A Fundamentação dos Direitos Humanos em Norberto Bobbio: do Problema Filosófico ao Problema Político

John dos Santos Freitas 91

Resenhas 103

MIGUEL, Luis Felipe. *Consenso e conflito na democracia contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Rafaella Santiago Sousa 105

APRESENTAÇÃO

Diante de tempos sombrios, pensar e, principalmente, pensar em concerto, torna-se uma atividade capaz de lançar alguma luz sobre nossas ações, já diria Hannah Arendt. Aqui temos os trabalhos de diversos pesquisadores e pesquisadoras que trazem algumas contribuições a respeito de questões políticas e sociais que, desde a antiguidade até os dias atuais, representam ainda questões relevantes. Esses trabalhos são norteados pelo presente dossiê, intitulado “Filosofia Política”.

A reunião da qual falamos aqui, em sentido arendtiano, ainda que não seja mensurável espacialmente, traz a potência de quem está comprometido em pensar e lançar aos seus iguais o fruto reificado de alguns desses pensamentos. Esse comum comprometimento poderá ser para nós uma luz, senão para guiar diretamente nossas ações, ao menos para nos inspirar a *pensar junto*, fazendo jus à ideia desta revista. Temos os seguintes trabalhos nesta edição da Conexão Política:

Eduardo Emanuel Ferreira Leal, no artigo “O HOMEM E SUA FORTUNA: UM DIÁLOGO PERENE”, retorna aos gregos e à rica contribuição destes à tradição do pensamento ocidental. A ideia de lembrar que já os gregos anunciavam o caráter agônico da ação humana nos ajuda a compreender, junto, por exemplo, de Marta Nussbaum, a quem o autor recorre para tratar da atualidade dos gregos, que temos diante de nós uma questão perene: a busca pela felicidade.

Buscando apoio dialógico em dois importantes filósofos, Anderson Carvalho dos Santos traz em “PARTICIPAÇÃO E APATIA POLÍTICA: REFLEXÕES SOBRE O CIDADÃO E O EXERCÍCIO DA CIDADANIA” um ensaio em que a compreensão de democracia e participação política nos ajudam a melhor diagnosticar e entender um fenômeno muito presente em nossa época, mas que pode ser encontrado nos diversos momentos de nossa tradição, qual seja: a apatia política.

Paulo Rangel Araújo Ferreira, com o artigo “REPUBLICANISMO E SOBERANIA POPULAR EM IMMANUEL KANT”, traz para discussão o pensamento político de Kant a partir das noções de república e soberania. Trata-se de uma pesquisa que explora a contribuição de um dos mais importantes filósofos modernos no debate sobre os alcances da soberania popular sob uma república.

Ainda próximo do pensamento filosófico moderno, o artigo de Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, “SCHELLING E A APORIA DE UM DIREITO NATURAL”, parte da obra de Schelling e do debate moderno acerca do direito natural. A ideia é apresentar as teses de Schelling a respeito do direito, destacando sua contraposição à noção jusnaturalista tão discutida por outros filósofos de sua época.

Francisco Jozivan Guedes de Lima, em seu artigo “CONCEPÇÕES PROCEDIMENTALISTAS E RECONSTRUTIVISTAS DA JUSTIÇA”, lança luz sobre duas concepções de justiça, que tradicionalmente são tratadas distintamente, a fim de imaginar uma leitura não polarizada das mesmas, ressaltando que princípios e contextos podem e devem ser considerados conjuntamente, possibilitando a realização de uma noção de justiça que traz o equilíbrio entre deontologia e historicidade.

O trabalho de Aline Soares Lopes e Alexandrina Paiva da Rocha, “O ESTADO TOTALITÁRIO E OS DIREITOS HUMANOS: REFLEXÕES A PARTIR DA OBRA ‘ORIGENS DO TOTALITARISMO’ DE HANNAH ARENDT”, realiza um sobrevoo sobre uma das obras mais importantes de Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (1951), destacando os impactos dos regimes totalitários nos direitos humanos. As pesquisadoras trazem uma interessante e atual contribuição junto à obra de Arendt que diz respeito ao fenômeno do totalitarismo: mesmo com o fim dos regimes totalitários ainda podemos encontrar em nossa democracia liberal diversos dos mecanismos totalitários. Trata-se de uma tarefa de importância singular atentar para os perigos inerentes à presença desses mecanismos, sobretudo quando vivemos uma retomada de antigas posturas fascistas por governos em nossa época e quando alguns direitos humanos fundamentais ainda não estão assegurados para todos.

Para somar junto a essa reflexão arendtiana acerca dos direitos humanos, John dos Santos Freitas apresenta seu trabalho “A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM NORBERTO BOBBIO: DO PROBLEMA FILOSÓFICO AO PROBLEMA POLÍTICO”. O autor faz o questionamento à proposição de Norberto Bobbio de que os direitos humanos prescindem qualquer fundamentação filosófica. Ainda que diante do efetivo resguardo dos direitos humanos (o que é problemático *per se*, dado que, mesmo dentro uma determinada sociedade, diferenças econômicas, de raça e de gênero, por exemplo, influenciam o alcance desses direitos), existirá sempre a possibilidade de subtração dessas garantias. Antes, podemos encontrar no debate acerca da fundamentação dos direitos humanos um importante aliado para a contínua ampliação de direitos e para a manutenção daqueles já alcançados.

Para finalizar, de modo a convidar o leitor a apreciar outra obra, Rafaella Santiago traz a resenha do livro “CONSENSO E CONFLITO NA DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA” (2017), de Luis Felipe Miguel. Essa resenha de Rafaella Santiago oferece cuidadoso corrimão para a leitura da obra de Luis Felipe Miguel que, além de tratar-se de um livro intimamente ligado a outras publicações do autor, exige acompanhar as teses de alguns dos pensadores mais importantes no cenário político contemporâneo.

Ficamos, assim, gratos por cada contribuição desta edição e torcemos pela continuidade

dos diálogos, pela manutenção das forças que lutam por espaços democráticos e, principalmente, esperamos que toda leitura sirva de inspiração para a defesa da pluralidade no mundo. Obrigado e boa leitura!

Teresina, dezembro de 2019.

Prof. Dr. João Batista Farias Junior

Professor de Filosofia – IFPI

Editor dos Cadernos Cajuína e da Entre Trópicos Editora.

Prof. Dr. Raimundo Batista dos Santos Junior

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política – UFPI

Editor da Revista Conexão Política

O HOMEM E SUA FORTUNA: UM DIÁLOGO PERENE

MAN AND HIS FORTUNE: A PERENNIAL DIALOG

Eduardo Emanuel Ferreira Leal*

Resumo: O presente trabalho tem por finalidade discutir os limites da ação virtuosa. Buscarei compreender as implicações e dificuldades de se discutir o pensar ético dentro de um contexto que admite ao mesmo tempo as potencialidades e limites da ação humana. Para tanto, utilizarei as fontes gregas, sobretudo as tragédias, que melhor que ninguém discutiram profundamente essa tensão constante da nossa existência, assim como alguns dos principais pensadores da antiguidade clássica e da modernidade, dando destaque às chaves de interpretação lançadas pela filósofa estadunidense Martha Nussbaum.

Palavras-chave: Ética. Fortuna. Tragédias. Filosofia Clássica.

Abstract: The present work aims to discuss the limits of virtuous action. I will try to understand the implications and difficulties in discussing ethical thinking within a context that simultaneously admits the potentialities and limits of human action. For that, I will use the Greek sources, especially the tragedies, which above all have deeply discussed this constant tension of our existence, as well as some of the major thinkers of classical antiquity and modernity, highlighting the keys of interpretation accomplished by the American philosopher Martha Nussbaum.

Keywords: Ethics, Fortune, Tragedies, Classical Philosophy.

1 Introdução

Antes de adentrar à temática trabalhada, é importante clarificar as questões que farão parte do presente trabalho. Vale dizer, problematizar a tensão entre o desejo humano por modelos firmes, esquemáticos, sistematizados, da boa vida ou vida eudaimônica ao revés do que chamarei de Fortuna. Fortuna aqui é compreendida como um sinônimo de acaso e das circunstâncias circunscritas pelo destino, como algo que não depende da ação humana para acontecer; o fato imprevisível que denota a fragilidade da razão diante da existência, que pode colocar, então, todas as normas do dever ser por água abaixo¹. Mais que isso, pretendo com

* Doutorando em filosofia, pela Universidade Federal de Goiás (UFG); mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: eduleal@hotmail.com.

¹ “Até o momento, falamos daquilo que poderíamos denominar “contingência externa” – da fortuna que atinge o agente a partir do mundo fora dele, e do seu próprio sistema de valores, na medida em que o vincula ao exterior.” (NUSSBAUM, 2009, p. 6).

esse trabalho analisar os limites da ação humana e a relação entre os nossos intentos e esse fator denominado Fortuna usando como fonte de pesquisa as tragédias clássicas que desde a antiguidade demonstram tal problemática, assim como o pensamento dos filósofos gregos que tinham por intuito prescrever um dever ser incontestável e perene – independente das situações circunstanciais –, ao utilizar como fonte principal de pesquisa a magnífica obra da filósofa estadunidense Martha Nussbaum (2009), intitulada *A fragilidade da bondade*.

“Eu sou eu e minha circunstância e se não salvo a ela, não salvo a mim” (ORTEGA y GASSET, 1967, p. 52). Nesse brilhante aforisma, Ortega Y Gasset coloca a problemática que abordaremos neste trabalho. Ora, o que é a circunstância? O que é este contexto cultural, histórico, econômico, que eu não escolhi nascer, que independe de mim e circunscreve em boa parte o raio de alcance e mesmo de pensamento que permeia todas as minhas ações? Neste contexto exógeno a minha vontade, o *Desein* (HEIDEGGER, 1986, p. 48-50), que é particular para cada pessoa, há como se pensar em uma forma de vida ideal comum a todos? Os filósofos gregos acreditavam que sim. Inclusive a despeito das contingências, que chamaremos de fortuna.

2 O super-homem clássico

Podemos iniciar com Sócrates, que acreditava que o objetivo da vida humana era alcançar a *eudaimonía*, quer dizer, a vida boa. O melhor modelo de vida independente das contingências: a vida boa em si mesma; o agir virtuoso independente dos fatos externos e das circunstâncias nas quais estamos inseridos. Como nas palavras de Martha Nussbaum (2009, p. I), “é famosa a afirmação de Sócrates de que uma pessoa boa não pode ser prejudicada – o que significa que, enquanto a virtude estiver a salvo, estará a salvo de todo o necessário para viver uma vida florescente”. A partir de tal conceito, como apresenta a autora, todo o ideário desde Sócrates, perpassado pelo período helênico, Idade Média, até o início da modernidade, deu-se no sentido de postular o que seria a vida boa, como alcançá-la através de um profundo cultivo da razão para além das contingências.

É verdade que antes de Sócrates os poetas, como Homero, na Odisseia, já delineavam alguns preceitos que podemos tomar como o início de uma “ética geral” (REALE, 2013, p. 14-17), afirmando a necessidade do homem de ser submisso aos deuses, mostrando então a fragilidade da condição humana. Desse modo, a vida boa se dava na submissão aos prelados divinos. No entanto, como afirma Giovanni Reale (2013, p. 15), essa visão ainda era por demais rudimentar e contraditória quando analisada sob a perspectiva dos próprios mitos, como explicita:

Contudo, é certo que, cantando ou ouvindo cantar a Homero, o grego ficará sempre fortemente impressionado pelo heroísmo de Aquiles, pela soberba de Nestor, pela engenhosidade e a audácia de Ulisses, pela fidelidade de Penélope, e assim por diante; e se perguntará até mesmo qual dos heróis é o melhor e, assim, porá problemas éticos e apurará progressivamente sua própria consciência moral.

Para o grego antigo, educado pelos poemas homéricos, pré-socrático, não havia separação

entre as esferas do sagrado, do artístico e do filosófico². Tudo estava misturado harmonicamente de modo que “tal indistinção, do intelectual e do afetivo, é uma constante do pensamento homérico, cujo vocabulário psicológico mais exprime atitudes do ‘homem como um todo’ do que distingue ‘faculdades’” (AUBENQUE, 2008, p. 249), conquanto que, como expus, nos próprios poemas homéricos (PLATÃO, 2000, 595a) já havia certos casos em que os heróis se utilizam de sua razão, colocando sua fraqueza perante os deuses de lado, muitas vezes os subestimando e ainda assim conseguindo parcialmente alguns de seus objetivos.

Porém, cedo ou tarde, esses mesmos homens que conquistaram tais vitórias parciais se percebiam perdidos entre os planos divinos e submissos à fortuna, como uma característica fulcral das tragédias. Nas tragédias, sobretudo nos poemas homéricos, havia uma intrínseca relação entre o mito, a poesia e o caráter educativo, de valor moral, como afirma Werner Jaeger (1995, p. 68): “O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu âmago alguma coisa que tem validade universal”. Com o passar do tempo, após séculos de “formação homérica”, Sócrates percebe que os mitos não eram suficientes para dar uma resposta clara ao melhor tipo de vida ou de como se alcançar a *eudaimonia*³, e a partir disso inicia sua busca por um modo mais claro, pautado no intelecto, a fim de alcançar a vida *eudaimônica*. Intenta tal realização através do cultivo da razão autônoma e livre dos intempéries da fortuna.

Ora, mas como encontrar essa ética perfeita, autônoma, que conduziria todos os homens à verdade e o bem-comum? Nesse momento, Sócrates realiza uma das maiores revoluções da história ocidental. Sócrates descobre que, para além das leis (*nomos*), da religião e de todas as convenções sociais, havia algo anterior a tudo que servia de base para todas essas formas de convenção, que ele irá chamar de natureza (*physis*)⁴. Ora, essa descoberta é alvo de debates calorosos desde a Grécia Antiga até os tempos hodiernos, e a partir de tal momento Sócrates iniciara a tradição filosófica ocidental. Mas o que é a natureza? A natureza seria o que chamamos de “ser em si” das coisas; a finalidade natural para qual todo ente deve se direcionar. Para Sócrates, descobrir então essa natureza do ser dava-se através do bom uso autônomo da razão, desvinculado das convenções sociais, necessitando então de um trabalho de acesso, de busca interior por si mesmo e pela natureza das coisas. Aquele que se dispusesse a tal busca zetética seria chamado de filósofo, pois amava a sabedoria, a verdade e a ele, a partir de Platão em sua República, caberia o governo dos demais, pois só ele, por ter contemplado o Bem, a fonte de toda a bondade, seria capaz de saber o que era melhor para si e para os demais. Somente com o Rei-filósofo o mundo encontraria a verdadeira paz.

Ouvimos Tirésias falar de *tekhné*, “arte” ou “ciência”; ouvimos também

² “A obra de Homero é inspirada, na sua totalidade, por um pensamento ‘filosófico’ relativo à natureza humana e às leis eternas que governam o mundo. Não lhe escapa nada do essencial da vida humana. O poeta contempla todo o conhecimento particular à luz do seu conhecimento geral da essência das coisas” (JAEGER, 1995, p. 76-77).

³ A partir dessa constatação, Sócrates e, posteriormente Platão, irão tecer duras críticas aos poetas. Não pretendo atentar a essas questões, que podem ser melhor apreciadas nos capítulos III, VII e X de *A República* (2000) e *Íon* (2008).

⁴ “Toda história da filosofia não é outra coisa senão o registro de tentativas incessantes de apreender completamente aquilo que estava envolvido na descoberta crucial feita por algum grego há 2600 anos ou mais. Diferentemente do mito, a filosofia surgiu quando se descobriu a natureza, ou por outra, o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza.” (STRAUSS, 2014, p. 98).

exemplo de artes mencionado na história lírica do progresso humano. Mas a *tekhné* de Tirésias determinou simplesmente que permaneçamos próximos às convenções estabelecidas. Não usou as técnicas das ciências em recente desenvolvimento para fazer progresso em nosso favor. Platão sentirá que esse conservadorismo é insuficiente; e verá no conceito de *tekhné*, propriamente desenvolvido, a ferramenta mais promissora para a salvação de vidas humanas. A *tekhné*, propriamente interpretada, salva precisamente por ir além da convenção. (NUSSBAUM, 2009, p. 72-73).

O que se apresenta é que, na concepção socrático-platônica, o “bem agir”, a vida boa ou *eudaimônica* só era acessível pelo conhecimento teórico dos princípios metafísicos universais. Esses princípios prescreviam um determinado conjunto ético-moral de ações virtuosas e pensamentos que conduziam qualquer indivíduo ou sociedade, se estritamente seguidos, ordenadamente para o mesmo fim: a vida eudaimônica⁵. Se a vida eudaimônica era fruto do exercício da razão, desvinculada de qualquer contingência, o “agir certo” por si mesmo, apenas o filósofo, aquele que ama o conhecimento, poderia alcançar tal modo quase beatífico de existência.

O problema que se apresentou é que com o passar do tempo percebeu-se uma polissemia indistinta de noções diferentes de como alcançar a *eudaimonia*. Para Platão, que ao fim e ao cabo mandava ignorar todas as contingências externas, ao recomendar ao filósofo voltar-se único e exclusivamente para si e, através de um autoconhecimento cada vez maior, poderia conhecer todas as coisas do universo. Ao contemplar o Sumo Bem, mesmo que à custa de uma vida material miserável, atingiria esse supremo ideal da vida boa (NUSSBAUM, 2009, p. 8). A vida que vale a pena ser vivida por si mesma. Uma vida voltada para a contemplação do Intelecto puro.

Esse ideal gnosiológico platônico foi radicalizado posteriormente pelos estoicos que prediziam o alcance da vida boa como aceitação da vida exatamente como ela é, buscando apenas compreender a “vontade universal” a fim de adequar-se a ela, alcançando então a *ataraxia*, ou seja, a extinção completa de suas paixões, desejos e o total autodomínio de si e de suas vontades. Resta claro que tal ideal clássico exigia uma vida totalmente desprendida, autônoma e baseada apenas no indivíduo para com ele mesmo, tendo por finalidade a contemplação do Bem Supremo⁶.

3 Aristóteles e a mudança realista

Aristóteles, discípulo de Platão, ao discordar de seu mestre, percebia que a proposta platônica se daria por uma sociedade totalmente voltada para a filosofia e isso seria alvo de várias críticas do estagirita, que encarava tal modo de vida utópico e até mesmo miserável. Um direito que transcenda a vida política, segundo Aristóteles, não pode ser um direito para o homem comum, animal que, por natureza, é político, ou seja, nasceu para viver em sociedade.

⁵ É por isso que um dos temas mais constantes da pedagogia platônica consiste em lembrar que o meio é sempre meio em vista de um fim, e que a administração dos meios deve ser subordinada à ciência do fim, ou seja, em última análise, do fim supremo, que é a Ideia de bem (AUBENQUE, 2008, p. 216).

⁶ “Platão, além de um filósofo, é também um místico (e também um poeta); Aristóteles, ao invés, além de filósofo, é também um cientista.” (REALE, 2013, p. 23).

Será possível imaginar um modo de viver tão desprendido para todos os indivíduos de uma mesma sociedade?⁷ Aristóteles não negava de forma alguma a contemplação filosófica como condição *si ne qua non* para a boa vida. Não negava os prazeres advindos do intelecto puro como meta superior. Porém, em contraposição ao seu mestre, tomando um posicionamento mais “realista”, Aristóteles postula que para uma boa vida ser concretizada é necessário também que o sujeito tenha algumas coisas que independem dele: como uma aparência física não tão feia, uma condição financeira minimamente segura, alguns bons amigos, etc. “Ele argumentará em favor de uma representação das causas da ação que nos permita ver nossa carência diante do mundo não como inimiga, mas sim no próprio cerne, do nosso valor ético” (NUSSBAUM, 2009, p. 231). Como exposto:

A socrática, “cura da alma” permanece, pois, também para Aristóteles, a única via que conduz à felicidade. Todavia, à diferença de Sócrates e, sobretudo, de Platão, Aristóteles considera indispensável ser suficientemente dotado também de bens exteriores e de meios de fortuna. De fato, se estes, com a sua presença, não podem dar a felicidade, todavia podem arruiná-la ou comprometê-la (pelo menos em parte) com a sua ausência (REALE, 2013, p. 103).

Ora, aqui Aristóteles abre um precedente para a ação da fortuna que vai de encontro ao posicionamento platônico, sua autossuficiência, ao revés do destino. Aristóteles antes de tudo é um pragmático ou o filósofo que iniciará esta tradição que vai se desdobrar a partir do advento da modernidade. Sendo assim, Aristóteles percebe que por mais que o sujeito tente contemplar o Sumo Bem, exercitar o máximo possível seu Intelecto puro, dificilmente alcançaria a vida eudaimônica se não tivesse o que comer ou sofresse um acidente grave, tornando-se paralisado e/ou desfigurado.

Na realidade, o que opõe Aristóteles aos socráticos não é um maior ou menor rigor no desenvolvimento do mesmo tema, mas um divórcio radical na visão de mundo. A intuição fundamental de Aristóteles é a da separação, da distância incomensurável entre homem e Deus. (AUBENQUE, 2008, p. 133).

Com esse caráter pragmático, mais realista e até mesmo humanamente praticável, Aristóteles se voltou para os antigos inimigos de Platão, os poetas, e tirou uma conclusão diferente da de seu mestre ao notar que a vida boa se dá como uma espécie de equilíbrio entre a função intelectual e a vida prática (AUBENQUE, 2008, p. 249-250). Aristóteles percebe, assim como Platão, que a poesia, assim como as tragédias, consiste de fato no ato de imitação; porém – diferentemente de seu mestre – apresenta que há na própria natureza humana um prazer em tal imitação que ele chamará de *mimesis*.

Na *Arte Poética* (1991), Aristóteles faz a distinção entre dois tipos: a comédia e a tragédia. Sendo a primeira uma imitação das ações de caráter mais baixos do ser humano, ao

⁷ Essa é a indagação de Nussbaum (2009, p. 4), ao dizer: “E minha questão geral será, com quanto de fortuna esses pensadores gregos acreditam que podemos viver humanamente? Com quanto deveríamos viver, para que vivamos a vida melhor e mais valiosa para um ser humano?”

passo que a segunda imita o que há de mais elevado nas ações humanas, como os heróis e seus grandes feitos. A partir disso percebe Aristóteles que há um caráter hierárquico na arte e, se bem conduzida pela sua forma mais elevada (para ele, as grandes tragédias⁸), a arte não só poderia como deveria ser utilizada com uma função educativa para toda a sociedade. Aristóteles analisava as coisas a partir de suas finalidades e como percebeu que todo ser humano sente prazer no mimetismo, na prática mimética, tentou aliar tal percepção elevando a arte a um papel jamais imaginado pelo seu mestre.

Aristóteles percebeu que a finalidade de toda tragédia é a *katharsis*. Ela teria um efeito quase medicinal, como deriva o seu próprio nome, que tem por função “expurgar”, “colocar para fora”, limpar o homem purificando-o de seus males, como apresentado:

É, pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do drama, que se efetua não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções (ARISTÓTELES, 1991, p. 205).

A análise aristotélica privilegia o poder da tragédia como esse processo de expulsão de um mal, com o objetivo de extirpar aquilo que está dentro do homem, como um resultado da identificação da dor e dos intempéries que acometem a trajetória de um herói. Ou seja, a tragédia demonstra nossas fraquezas e não há ação racional humana que possa deter a fortuna. “A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual. É o que os Gregos chamaram *psicagogia*”. (JAEGER, 1995, p. 63)⁹. Por isso, Aristóteles nos convida, em sua *Ética*, a uma vida mais prudencial¹⁰, buscando uma justa medida entre o extremo e a falta. A vida boa, para o nosso autor, deixa de ser uma prática da virtude e da contemplação pura, como pretendia Platão, mas uma atitude mais voltada para a práxis humana, “ditadas mais pelo bom senso (e pelo bom senso à maneira grega) que pelo realismo aristotélico, cuja natureza conhecemos o bem” (REALE, 2013, p. 103).

Com isso, Aristóteles afirma que a vida boa é um meio termo entre os extremos, não sendo esse meio termo algo fixo como uma espécie de regra rígida, mas um exercício da prudência, da faculdade especulativa, buscando de acordo com o contexto, ajustar-se entre a falta e o excesso. “A sabedoria é digna de Deus, a prudência não é. E, no entanto, ou talvez por causa disso, ela é a virtude intelectual propriamente humana, aquilo que permite ao homem dirigir a si mesmo segundo o bem realizável no mundo tal como ele é” (AUBENQUE, 2008, p. 154).

⁸ “Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre a felicidade e a virtude que não é, por assim dizer, analítica, como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irreduzível, do acaso” (AUBENQUE, 2008, p. 135).

⁹ “Só ela possui ao mesmo tempo a validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa. Pela união destas duas modalidades de ação espiritual, ela supera ao mesmo tempo a vida real e a reflexão filosófica. A vida possui a plenitude de sentido, mas as suas experiências carecem de valor universal”. (JAEGER, 1995, p. 63).

¹⁰ Mas essa prudência não é pusilanimidade, recusa em comprometer-se, fugir das responsabilidades da ação ou mesmo do julgamento. Simplesmente, o coro instruído pela experiência sabe que as verdades humanas são difíceis, não somente para nós, mas em si mesmas. (AUBENQUE, 2008, p. 259).

Ora, isso significa adaptar-se de acordo com as condições dadas pela própria fortuna. “Assim, a felicidade é uma espécie de especulação” (REALE, 2013, p. 113)¹¹.

Ao aceitar o poder da circunstância nas ações humanas de modo mais realista que o seu mestre, Aristóteles, embora concorde com a finalidade platônica, percebe que para que possamos atingi-la – além da reta prática da virtude – da busca incansável pelos princípios metafísicos, também dependemos da sorte, do acaso; ora, da Fortuna¹². Nesse momento é aberta uma problemática até hoje irresoluta dentro da história da filosofia Ocidental: ser bom, justo, sábio e virtuoso é acessível a todos do mesmo modo ou as condições imprevisíveis da existência particular de cada ser são determinantes para a consecução da vida boa? Essa é a grande diferença apresentada por Aubenque (2008) entre a pedagogia platônica e aristotélica. “Dito isso, Aristóteles se preocupa, sobretudo em seus tratados éticos, com um problema que Platão negligenciara: o da adaptação dos meios aos fins, adaptação que não é imediatamente dada, mas se impõe ao homem como uma tarefa difícil”. E, de outra forma, “Platão lembrava que o meio não é nada sem sua ordenação ao fim”. Por sua ótica, “Aristóteles insiste, antes, sobre a dependência inversa: o fim nada é se não se realizar pelos meios apropriados (AUBENQUE, 2008, p. 217)¹³.

4 Modernidade, retorno e crítica

No início da modernidade, com Kant, como um desdobramento das pretensões gregas do dever ser, a vida boa tornou-se uma questão da moral, de seguir a moral correta independente das circunstâncias, como diz Martha Nussbaum (2009, p. 4), “pois o kantiano acredita que há uma esfera do valor moral, que é inteiramente imune às investidas da fortuna”, que sem essa ação intrépida, e, para muitos, inocente, se é impossível falar da vida boa, gloriosa e segura. Aqui eu gostaria de começar com a problematização nietzschiana sobre a moral kantiana, ao apresentá-la como dogmática, já que tem o caráter de imperativo categórico e impeditiva de qualquer aperfeiçoamento¹⁴. Pois bem, Nietzsche nos propõe exatamente o oposto da ética do dever ser kantiana. Ele nos convida para uma transvaloração radical dos valores. Pensar os

¹¹A prudência será a virtude dos homens votados à deliberação num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade. A prudência, dirá a *Magna Moralia*, é uma “disposição para escolher e agir concernindo ao que está em nosso ‘poder fazer e não fazer.’” (AUBENQUE, 2008, p. 255).

¹²No exame preliminar das opiniões, Aristóteles lembra que, para alguns, “o acaso é uma causa oculta à razão humana porque seria algo de divino e demoníaco em um grau superior” (AUBENQUE, 2008, p. 117).

¹³Aristóteles apresenta pela primeira vez o problema da distância possível entre o fim e os meios e enfatiza, ao mesmo tempo, que a qualidade da ação é medida não somente pela retidão da intenção (como acreditava Platão), mas também pela conveniência dos meios. A propósito disso, ele diz: “existem dois domínios onde se produz o bem agir: um reside no estabelecimento correto do alvo (*okottós*) e do fim de nossas ações, o outro, na descoberta dos meios que conduzem ao fim. É possível, com efeito, que fim e meios estejam em desacordo ou, ao contrário, em acordo, pois acontece que o alvo seja bom, mas na ação falte o meio de atingi-lo; outras vezes, obtêm-se os meios apropriados, mas se põe um fim mau; em outros casos, enfim, engana-se sobre o fim e os meios simultaneamente, como acontece na medicina [...]” (AUBENQUE, 2008, p. 218).

¹⁴“Nietzsche considera a filosofia kantiana uma filosofia insidiosa, perigosa e dogmática, que alcança termo na definição que ele mesmo dá de Kant como sendo o típico operário da filosofia, o funcionário burocrático que cumpre rigorosamente seus horários e suas tarefas a bem do ‘serviço público’, que tem a razão – a coisa em si talvez –, como instância de governo e determinação” (MEIRELES, 2015, p. 30).

valores a partir das necessidades reais da existência na qual o sujeito está inserido e não a partir de uma regra imutável do “dever ser”. Também enxergou nos gregos antigos uma fonte inesgotável de questões e reflexões para que se pense a cultura e o homem moderno, que em sua visão, esse mesmo homem perdeu muito do seu gosto pela fruição natural da vida, dando lugar a uma vida pautada absolutamente no poder da razão castrativa.

A partir de Nietzsche, que era um profundo admirador da tragédia grega, se coloca em xeque toda e qualquer forma – tradicional ou moderna – de ética do dever ser. Há, então, um profundo reconhecimento da fragilidade humana. Do poder da existência e da fortuna perante qualquer modelo metafísico inquestionável; de verdade absoluta ou melhor forma de viver. A partir do exposto até aqui, ficamos em um empasse crucial, apresentado nas palavras de Nussbaum (2009, p. 5):

Que sou um indivíduo que age, mas também uma planta; que muito do que não fiz contribui para fazer com que eu seja tudo aquilo pelo qual eu deva ser culpado ou louvado; que devo constantemente escolher entre bens concorrentes e aparentemente incomensuráveis e que as circunstâncias podem forçar-me a uma posição na qual não posso evitar ser falso com respeito a alguma coisa ou fazer algum mal; que um evento que simplesmente acontece a mim pode, sem meu consentimento, alterar minha vida; que é igualmente problemático confiar seu bem a amigos, amantes ou ao país e tentar ter uma vida boa sem eles – tudo isso considero não apenas o material da tragédia, mas como fatos cotidianos da razão prática vivida. Por outro lado, parece igualmente impossível, ou igualmente inumano, evitar sentir a força da concepção platônica de um ser autossuficiente e puramente racional, purificado das “sarnas” e “ervas daninhas” da paixão, das “muitas coisas pétreas e selvagens que lhe foram incrustadas por toda a parte”, liberto das limitações contingentes de seu poder.

A questão é, se não podemos imaginar uma ética do dever ser comum a todos, e vivemos em sociedade, e não podemos imaginar um tipo de ética específica para cada sujeito, como evitar o problema do relativismo e ainda assim considerarmos a fragilidade da ação humana? Nussbaum nos propõe uma ética que retorna à concepção de mediania aristotélica. Uma ética que compreende a tamanha dificuldade que é prescrever um agir moral sem considerar o caráter fatídico da existência humana. Sua fortuna, sua contingência: suas necessidades materiais. Assim sendo, não há elemento demonstrativo maior que a tragédia. “Uma tragédia não revela os dilemas de seus prenunciados; ela os mostra em sua busca por aquilo que tem pertinência moral; e nos compele, como intérpretes, a ser igualmente ativos”. (NUSSBAUM, 2009, p. 13)¹⁵.

¹⁵Como pode demonstrar Werner Jaeger (1995, p. 72-73) nessa passagem: “A *Ilíada* deve à trágica figura de Aquiles o não ser para nós um venerável manuscrito do espírito guerreiro primitivo, mas sim um monumento imortal para o reconhecimento da vida e da dor humanas. A grande epopeia não representa apenas um progresso imenso na arte de compor um todo complexo e de amplo traçado; significa também uma consideração mais profunda dos conteúdos íntimos da vida e dos seus problemas, o que eleva a poesia heroica muito acima da sua esfera original e outorga aos poetas uma posição espiritual completamente nova, uma função educadora no mais alto sentido da palavra”.

5 Por uma ética real: conclusão

Ao olhar a tragédia grega enxergamos o ser humano e sua busca inefável pela felicidade dentro de suas contingências (NUSBBAUM, 2009, p. 21). A paixão pela vida em detrimento das fraquezas. A aceitação da vida como ela é e seus conflitos insolúveis. Nenhum sistema ético, por mais completo que seja, poderia realizar, como intentara Platão, um projeto de vida plena sem levar em consideração a tensão constante entre o dever ser e a realidade que se impõe. “A tragédia tende, na totalidade, a levar as situações muito a sério. Trata-as como casos reais de erro importantes para uma avaliação da vida ética do agente.” (NUSSBAUM, 2009, p. 21). Ora, aqui se considera o fato da deliberação humana – não de buscar a excelência – mas de errar. De colocar o seu bem-estar acima de qualquer outro bem superior e aprender com isso¹⁶.

A contingência parece então, mais uma vez, ter lugar nessa reflexão ética, que faz do uso da razão prática – como evitar os excessos e as faltas – de acordo com cada situação, ser um meio mais humano de se atingir a vida boa, pois há na nossa razão prática (quando bem cultivada) disposições naturais que nos impelem, de acordo com a situação, a busca da resolução circunstancial para conflitos morais entre um desejo egoísta e a necessidade real¹⁷, como afirma Nussbaum ao se referir ao pensamento do filósofo Bernard Williams (2009, p. 25):

Os conflitos “morais”, argumenta ele, diferem de outros conflitos de desejos na medida em que sentimos que a exigência moral é uma exigência que não se pode evitar pela eliminação do desejo. Certas exigências impostas à nossa atenção prática são obrigatórias, não importa como nos sentimos ou que desejo efetivamente temos.

Seguindo esta linha de raciocínio, que começamos a adotar como um desdobramento contemporâneo da ética aristotélica, percebemos o casamento entre teoria geral da ética e a contingência existencial como um modo de agir ético que não descarta a fortuna, tornando a ação moral humanamente plausível de acordo com a circunstância, de tal forma que o preceito moral “Não mintas” é reformulado, à luz da experiência de guerra, como o princípio mais adequado, “Não mintas, senão ao inimigo em tempos de guerra” (NUSSBAUM, 2009, p. 26). Reconhecendo o fato de que os preceitos morais absolutos podem, a depender da situação, ser modificados. Reconhecemos, então, a liberdade humana para agir dentro dos limites do possível.

Ainda sobre as discussões éticas pertinentes ao nosso debate, que reconhece o uso da razão e não nega os intempéries da fortuna, antes vista pelos gregos como a ação direta dos deuses na vida do homem, Nussbaum (2009, p. 31) nos faz lembrar da tragédia de Ésquilo, *Oresteia*, que debate questões sérias acerca da justiça, como dessa forma expressada:

¹⁶Como demonstra Aubenque (2008, p. 259), a Tragédia nos apresenta de forma drástica os efeitos maléficos advindos de concepções irrealistas, que ignoram as circunstâncias, ao demonstrar nesse modo de agir o exato motivo da derrota do rei Creonte: “O que condenará Creonte será sua segurança, sua presunção, sua pretensão de saber o que é bom em si e cúmplice do absoluto, seu desprezo pelas circunstâncias e contingências humanas.”

¹⁷“A poesia grega nas suas formas mais elevadas não nos dá apenas um fragmento qualquer da realidade; ela nos dá um trecho da existência, escolhido e considerado em relação a um ideal determinado” (JAEGER, 1995, p. 63).

a cerimônia do sacrifício animal, do qual a tragédia grega, segundo Burkert, deriva seu nome, expressa o terror e o medo sentidos por essa comunidade humana diante de suas próprias possibilidades assassinas.

Por isso, posiciona-se Nussbaum, a partir do que constatamos assumimos tal posicionamento acerca do pensar ético; se faz necessária a aceitação desse caráter frágil e ao mesmo tempo intuitivo e de livre ação, dentro dos limites existenciais da ação humana. A propósito, isso é, como já apresentara Aristóteles, o grande papel do trágico como um modo de pensar a ética do humano real, ou melhor, do humano e sua fortuna, de sua capacidade de fazer o bem ou o mal que esconde de si mesmo obrigando-o a pensar para além de sua vaidade: “é o trabalho da tragédia, canção do sacrifício da cabra, prosseguir e aprofundar essa função de ritual trazendo à luz a ameaça oculta, exprimindo em ações, repetidamente, as potencialidades de bestialidade encobertas e afastadas pela sociedade humana” (NUSSBAUM, 2009, p. 32).

Referências

ARISTÓTELES. *A poética/Ética a Nicômaco*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. 3. edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MEIRELES, Ildenilson. Nietzsche contra Kant: a vulgarização da filosofia transcendental. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 6, n. 1, p. 27-41, jan./jun. 2015.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Anibal Mari. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Editora Livro Ibero-Americano, 1967.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA: 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*. v. II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. de Bruno Costa Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

PARTICIPAÇÃO E APATIA POLÍTICA: REFLEXÕES SOBRE O CIDADÃO E O EXERCÍCIO DA CIDADANIA

POLITICAL PARTICIPATION AND APATHY: REFLECTIONS ON THE CITIZEN AND THE EXERCISE OF CITIZENSHIP

Anderson Carvalho dos Santos*

Resumo: Este trabalho se propõe a analisar os conceitos de cidadão, participação política, exercício da cidadania no contexto da Grécia Antiga, a partir das ideias de Aristóteles, e também em um contexto moderno, a partir das ideias de Rousseau. Além disso, buscaremos refletir sobre uma questão que, a nosso ver, parece mais atual, que é a apatia política. A intenção é compreender quais as implicações da quase nula relação dos indivíduos modernos com as questões que envolvem a política, como essa apatia afeta diretamente o que entendemos por democracia e quais as consequências disso para os próprios cidadãos.

Palavras-chave: Democracia. Participação Política. Apatia. Cidadão. Cidadania.

Abstract: This paper aims to analyze the concepts of citizen, political participation and exercise of citizenship in the context of Ancient Greece, from the ideas of Aristotle and, also in a modern context, from the ideas of Rousseau. In addition, we will seek to reflect on an issue that, in our view, seems more current, namely political apathy. The intent is to understand the implications of the almost nil relationship of modern individuals with the issues surrounding politics, how this apathy directly affects what we mean by democracy and the consequences for the citizens themselves.

Keywords: Democracy; Political participation; Apathy; Citizen; Citizenship.

1 Introdução

As discussões sobre o conceito de democracia, de cidadão e sobre o exercício da cidadania não são novas. Se fizermos uma regressão histórica na teoria política, veremos que as reflexões a respeito desses temas perpassam praticamente toda vasta literatura filosófica, social e política

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (2013) e Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Goiás (2016). Atualmente cursa Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. anderson_carvalho@ufg.br.

dos povos ocidentais, pois, em certa medida, se confundem com a sua própria história. Os conceitos de democracia e de cidadania são complexos. Não carregam uma significação única desde os tempos antigos até os dias atuais. Há diversas disputas conceituais e de sentido em torno de cada um deles. Desse modo, o que os modernos entendem como democracia, cidadania e participação política é bem diferente da compreensão dos antigos.

A democracia, de certa maneira, foi alçada a um patamar que a tornou por vezes um sinônimo de liberdade e igualdade, mas também, em outros momentos, sinônimo de ameaça, pois tirava a tranquilidade de um pequeno grupo privilegiado de certos Estados. Independentemente de como tenha sido a caminhada da democracia, e conseqüentemente do exercício da cidadania nos vários períodos da história, refletir sobre esses temas ainda é de uma relevância ímpar, pois diz respeito ao modo como nos relacionamos com os assuntos públicos que interessam ao bem estar social.

Se observarmos atentamente a política mundial, perceberemos que a grande maioria dos Estados atuais adota a democracia como uma das melhores formas para a convivência social. Em uma democracia, o povo deve tomar parte ativa nos assuntos políticos e nas tomadas de decisões que dizem respeito ao bom funcionamento e ao desenvolvimento do Estado. A soberania popular é, assim, colocada no centro do processo político, não podendo ser suprimida sem que isso descaracterize o que se entende por democracia.

No interior da democracia, o cidadão, portanto, emerge como elemento crucial, ou seja, é o indivíduo investido no papel de cidadão que fará com que a democracia seja, de fato, forte e consiga superar os obstáculos ao seu funcionamento, desenvolvimento e sobrevivência. Todavia, o cidadão não deve ser tomado como um particular, mas como membro de um corpo coletivo, o povo. É o engajamento do coletivo de cidadãos, isto é, do povo, que fará com que uma democracia seja, de fato, sólida. Desde a Grécia clássica até as democracias modernas, apesar de a definição de cidadão comportar detalhes bem diferentes, nos parece que um ponto em comum permanece: ser cidadão em uma democracia implica diretamente o envolvimento com os assuntos políticos.

Para ser mais enfático nesta relação, pode-se afirmar que não há democracia forte sem a participação do povo nos assuntos públicos, pois como bem afirma Amorim (2007, p. 366),

a participação da população constitui um pressuposto decisivo para o fortalecimento das instituições políticas e das organizações sociais, uma vez que favorece a competência cívica e a eficácia política, conceitos que se referem à capacidade do indivíduo de influenciar o processo decisório.

A análise profunda das democracias antigas e modernas é interessante e aponta para alguns detalhes que chamam a atenção, tais como a abrangência da definição de cidadão, o grau de participação política dos cidadãos antigos em relação aos cidadãos atuais, a forma de envolvimento nas questões políticas, dentre outras. Não se deve ser ingênuo a ponto de comparar às cegas a democracia, o *status* de cidadão e o exercício de cidadania dos antigos com os dos nossos dias. Há que se ter em mente que, ao tratar do conceito de democracia e de outros que estão diretamente ligados, como é o caso do conceito de cidadão, existem diferenças entre

democracias antigas e modernas, assim como na definição e atuação de cidadãos antigos e de cidadãos modernos.

Este trabalho se propõe, justamente, a analisar esses conceitos: cidadão, participação política, exercício da cidadania no contexto da Grécia Antiga, a partir das ideias de Aristóteles e, também em um contexto moderno, a partir das ideias de Rousseau. Além disso, buscaremos refletir sobre uma questão que, a nosso ver, parece mais atual, que é a apatia política. A intenção é compreender quais as implicações da quase nula relação dos indivíduos modernos com as questões que envolvem a política, como essa apatia afeta diretamente o que entendemos por democracia e quais as consequências disso para os próprios cidadãos.

2 Cidadão e participação política na Grécia Antiga

Não há cidadão sem cidade; não há *polites* sem *polis*. Assim, a discussão sobre o conceito de cidadão e a sua participação política necessita de uma compreensão, mesmo que propedêutica, do era a *polis*. Ou seja, é necessário primeiramente buscar entender o que era a *polis* grega, em particular a ateniense, e quais algumas de suas características para, então, compreender o conceito de cidadão. Aristóteles e Vernant (2013) nos ajudam nessa tarefa, o primeiro por meio da obra *Política*, o segundo por meio da sua obra *As origens do pensamento grego*.

Aristóteles (1998), no livro III de *A Política* (1274b, 35), adverte que uma questão prévia a ser colocada antes de qualquer reflexão sobre regimes políticos é “o que é a cidade”, e afirma que, em seus dias, essa era uma questão disputada. De acordo com o estagirita, “a cidade é, pois, uma realidade composta, da mesma forma que são todas as outras coisas que, não obstante possuírem diferentes partes, formam um todo composto [...] uma cidade é, por assim dizer um composto de cidadãos”. Dessa afirmação decorre, portanto, a compreensão de que cidade e cidadão perfazem uma relação tão íntima, de tal modo que a natureza mesma da cidade depende dos cidadãos que a compõem.

Vernant, por sua vez, afirma que um novo universo espiritual foi se formando, na medida em que as construções urbanas foram se distanciando dos arredores dos palácios e passaram a se centralizarem na *Ágora*, o “espaço comum”. Nesse espaço comum a palavra emerge como elemento de poder, e a cidade deixa de ter um sentido que remete simplesmente a um conjunto de construções, para ter um significado mais profundo de um conjunto de cidadãos livres que buscam o bem comum, a vida boa.

O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo [...] desde o seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos (VERNANT, 2013, p. 53).

O sentido do termo cidadão era, por sua vez, também, uma questão disputada, pois, segundo Aristóteles (1998), em *A Política* (III, 1275a 1-5), não havia “acordo geral, de facto, em torno de uma definição única de cidadão [...] o homem que é tido por cidadão numa democracia,

muitas vezes não o é numa oligarquia”. Algumas possíveis definições de cidadão são logo descartadas por Aristóteles: o status de cidadão não pode ser dado a um indivíduo apenas pelo fato de habitar em determinado lugar, e também não pode ser chamado de cidadão aquele que participa dos direitos cívicos, visto que os estrangeiros, em alguns casos, gozam desses direitos.

Uma célebre citação de Aristóteles (1998), no livro III de *A Política* (1275b, 17-19), ecoa até os nossos dias como a definição clássica de cidadão em uma democracia: “Chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade”. É esse o ponto que nos interessa neste trabalho, a capacidade de participação política de cada cidadão individualmente e de todos como um corpo capaz de deliberar sobre os mais variados assuntos que dizem respeito à cidade.

Cabe uma ressalva quanto às várias críticas que são levantadas ao povo grego, como a não participação com voz e voto das mulheres nas assembleias e também a existência de escravos. “O *demos* ateniense era uma elite minoritária da qual uma grande parte da população de escravos estava totalmente excluída” (FINLEY, 1988, p. 28). Contudo devemos entender que aquilo que os modernos entendem como cidadão e a quem é dado esse direito é bem diferente da compreensão grega desse conceito. O *status* de cidadão, ou talvez para ser mais claro, o direito à palavra nas deliberações, não era concedido a todos.

Por mais que isso possa parecer estranho aos ouvidos dos defensores da democracia contemporânea, que entendem que o exercício da cidadania engloba praticamente todos os habitantes de um Estado, na Grécia nem todos eram cidadãos e isso era plenamente normal e aceitável. Quando analisamos a fundo a constituição do povo e das *poleis* gregas, é fácil perceber que não havia uma democracia assim como entendemos atualmente. Mas isso não desmerece a contribuição política que o povo grego deixou na história do Ocidente.

De fato, o cidadão grego não é aquele que está diante dos nossos olhos. Como bem ressalta Paul Veyne (1984, p. 58):

Um cidadão da antiguidade não tinha os direitos do homem e do cidadão, não tinha liberdades, nem mesmo liberdade; tinha deveres. Se voltássemos a Atenas antiga, encontraríamos nessa cidade não o semi-ideal democrático dos países ocidentais, mas o clima mental dos partidos políticos ativistas.

Voltemos, no entanto, ao nosso assunto a respeito da participação política nas deliberações e decisões da *polis*, pois é esse ponto da democracia grega que nos interessa, principalmente quando parece não haver interesse na participação política por parte da maioria dos indivíduos.

“Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política” (VERNANT, 2013, p. 56). O direito à palavra era dado ao cidadão e este deveria usá-la para promover o bem da comunidade, para participar dos assuntos da polis. O lugar comum do uso da palavra era a *Ágora*. Nesse espaço comum, esfera pública, afastada dos domínios privados, todos os cidadãos tinham a oportunidade de participar ativamente dos debates.

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte da

oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. (VERNANT, 2013, p. 54).

O uso da palavra pelos cidadãos era tido como de fundamental importância. A esse uso da palavra dava-se o nome de *Isegoria*, “o direito universal de falar na assembleia” (FINLEY, 1988, p. 31). Dentro do escopo de cidadãos presentes nas Assembleias, todos tinham o direito de usar a palavra. No entanto a participação nos debates públicos não devia ser exercida de qualquer forma; havia meios de controle e punição como meio de resguardar a *polis* de certos males.

Finley (1988, p. 38, grifo do autor) nos informa sobre dois desses dispositivos institucionais, o ostracismo e o *graphé paranomon*. O primeiro consistia em exilar, por até dez anos, o “homem cuja influência fosse julgada perigosamente excessiva”, o segundo consistia em denunciar e julgar alguém por fazer uma proposta ilegal na Assembleia. Assim, “qualquer pessoa que exercesse o seu direito fundamental de *Isegoria*, corria o risco de ser severamente punida por algo que tinha direito, *mesmo que essa proposta fosse aprovada pela Assembleia*”.

Quais assuntos eram tratados nas assembleias? Todos aqueles que de alguma forma estavam relacionados à vida comum da cidade. Assim, questões sobre guerra, paz, assuntos financeiros, leis e obras a serem realizadas passavam diretamente pelo escrutínio do povo reunido. Para além de ser um cidadão que poderia possuir certos direitos, o cidadão da *polis* grega possuía deveres, e a estes deveres cívicos buscava dedicar-se de maneira profunda por meio da participação ativa nas Assembleias.

Não queremos, no entanto, dar tons de um paraíso à *polis* ateniense e à participação política dos seus cidadãos, pois compreendemos que, muito provavelmente, havia ausências nas assembleias e também existiam aqueles que não se interessavam pelos assuntos públicos, preferindo cuidar de suas obrigações particulares, mas, certamente, a participação política dos cidadãos atenienses forneceu e ainda fornece elementos relevantes para pensarmos o engajamento do indivíduo contemporâneo nas questões públicas.

Além das conhecidas críticas que já mencionamos a respeito da exclusão das mulheres e da existência de escravos, talvez alguns ainda objetem quanto à afirmação de que a *polis* grega, particularmente a ateniense, forneça elementos de valor seminal para a reflexão e prática política de nossa época, alegando que na Antiguidade havia características que possibilitavam uma participação política direta e mais efetiva, como a pequena extensão territorial dos Estados e o pequeno número de cidadãos, o que não é possível no mundo atual devido à grandeza dos Estados e ao grande número de habitantes.

Porém, independentemente dessas críticas e objeções, é crível afirmar que entre os gregos a participação ativa nas questões que envolviam a vida em comum na polis era atividade de suma importância e se relacionava com a própria essência do bem viver em comunidade. Como afirma Trabulsi (1998, p. 145), “a possibilidade de ação política é fundamental para o pensamento antigo e a cidadania um verdadeiro mel para o homem da Antiguidade clássica”. Assim, as possíveis justificativas para se eximir da participação das assembleias públicas eram

tidas como infundadas. Como nos esclarece uma célebre afirmação, “um homem pode ao mesmo tempo, cuidar de seus assuntos particulares e dos do Estado [...] consideramos aquele que não participa da vida de cidadão não como quem cuida de sua própria vida, mas sim como um inútil.” (TUCÍDIDES, II, 40, *apud* FINLEY, 1988, p. 42).

Não há base para afirmar que a não participação nas Assembleias acarretava alguma punição aos cidadãos, como a perda da própria cidadania. No entanto havia uma busca constante por incitar o cidadão a participar ativamente e de forma direta dos assuntos importantes para o bom andamento da democracia ateniense.

3 Cidadão e a participação política em Rousseau

Deixando a Grécia Antiga, passemos à discussão dos mesmos conceitos, entretanto, agora, com enfoque da modernidade. Uma rápida análise dos pensadores modernos, particularmente do século XVIII, nos mostrará a riqueza das reflexões a respeito da teoria política, porém, por mais que pareça atraente analisar e refletir sobre as várias ideias que nasceram nesse período, não é viável fazê-lo neste momento por questões de delimitação. Portanto, neste tópico do artigo, buscaremos compreender os conceitos de cidadão e participação política a partir do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, ilustre filósofo genebrino que contribuiu de forma significativa para essas reflexões, principalmente com a obra *Do contrato social*.

Não existe o Estado sem cidadãos, ao mesmo tempo em que não existe cidadão sem Estado, fizemos praticamente essa mesma afirmação no início do tópico anterior. A não existência de um parece implicar a inexistência do outro. Em Rousseau, a fundação do Estado se dá a partir de um pacto. Mas há, no caso do pacto definido por Rousseau, uma peculiaridade que o distingue daquilo que é posto por outros autores. Como se vê no *Contrato Social*, o pacto não é feito, simplesmente, entre os particulares, mas entre os particulares e o público. É como se esse público (o soberano/comunidade política) já existisse, de algum modo, como uma das partes contratantes do pacto que, na verdade, dá origem ao Estado. Essa existência virtual do público é uma espécie de ficção que Rousseau admite para as finalidades de sua obra (DERATHÉ, 2009, p. 330).

Duas coisas parecem decorrer a partir do ato de associação: 1 – nasce um corpo moral e coletivo; 2 – o homem deixa sua vida independente para *fazer parte* desse ente moral que acaba de nascer. Assim, nos parece que a consequência lógica da fundação do Estado é tornar os homens particulares em cidadãos. Antes eram homens em sua independência, e a partir do pacto são cidadãos pertencentes a um Estado. Como bem afirma o professor Salinas Fortes (1976, p. 103, grifo do autor), em seu livro *Rousseau: da teoria à prática*,

o corpo político só existe efetivamente quando se dá uma verdadeira união entre seus membros. Não há corpo político onde não há *cidadãos*, cuja virtude própria é o amor à pátria ou a capacidade de sacrifício em nome do bem público. Ora, o homem não é naturalmente *cidadão*.

Segundo o autor genebrino, os conceitos de cidade e cidadão haviam se perdido entre os modernos, que não raramente confundiam e faziam uso indevido desses conceitos, tomando

um burgo como cidade e um burguês como cidadão. Para Rousseau (2005, p. 71), “as casas formam o burgo [...] os cidadãos formam a cidade”. Tal compreensão se assemelha bastante ao que dissemos anteriormente quando discorremos sobre o conceito de cidadão e participação política na Grécia Antiga, isto é, não são prédios ou construções que formam a cidade; são os cidadãos que dão a ela uma existência significativa, um corpo complexo composto por todos eles.

Mas afinal, o que é o cidadão? Mais uma vez algo parece aproximar Rousseau da definição dada por Aristóteles. Salinas Fortes (1976, p. 90) afirma que “do ponto de vista jurídico, o *cidadão* se define como *participante da autoridade soberana*; concretamente ele se define como o indivíduo cuja virtude essencial é o *amor à Pátria*”. Tal afirmação de Salinas Fortes está baseada nas próprias palavras do cidadão de Genebra (ROUSSEAU, 2005, p. 71, grifo nosso) quando esclarece no capítulo VI, Livro I, do *Contrato social*, que “aos associados, recebem eles, coletivamente o nome de *povo* e se chamam, em particular, de *cidadãos* enquanto **partícipes** da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos a lei do Estado”.

Rousseau faz questão de distinguir o cidadão do mero habitante (particular) de uma cidade (*ville*), e nos leva a uma concepção próxima da ideia expressa pelo sentido social da vida do membro da *polis* grega. Daí por que podemos interpretar que ser cidadão, para Rousseau, é ser por essência *político*, como partícipe da autoridade soberana. A essência do cidadão não está, pois, em ter existência física na sociedade, em morar no burgo ou na cidade, mas em ter assumido a existência moral de membro ativo da associação (ULHÔA, 1996, p. 156).

Assim, nos parece que o conceito de cidadão guarda íntima relação com a ideia de pertencimento, de fazer parte do corpo, do mesmo modo que o cidadão da *polis* grega. É uma nova identidade formada no homem particular. Porém essa identidade e essa participação não são imediatas, ou seja, não há no ato de associação a mudança radical da natureza do homem que o faz esquecer seus desejos particulares para dedicar-se de forma engajada ao bem comum do corpo moral e coletivo. É por causa disso que há a necessidade de uma formação para o exercício da cidadania; do contrário, o corpo moral e coletivo fundado logo perece, pois “o ato primitivo, pelo qual esse corpo de forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se” (ROUSSEAU, 2005, p. 105).

A sobrevivência e a conservação do corpo político dependem, em grande medida, do grau de comprometimento de cada particular com o bem comum. Dessa compreensão decorre outro conceito que, em Rousseau, caminha interligado ao de cidadão, o de súdito. Se a fundação do corpo político faz nascer o cidadão com seus direitos, a busca pela conservação deste corpo por meio de suas leis e da autoridade soberana, e a ação do Legislador devem fazer nascer o súdito com os seus deveres em relação ao corpo político.

A noção de cidadão apenas com direitos não se relaciona muito bem com as ideias de Rousseau, pois os homens continuariam buscando apenas seus interesses e os “seus” direitos. Assim, é necessário, que o grau de comprometimento dos particulares com o público seja profundamente enraizado a ponto de tornar o cidadão também um súdito. Segundo Salinas

Fortes (1976, p. 106), o Legislador (figura complexa no *Contrato* e sobre o qual não nos convém falar neste artigo) desempenha papel fundamental para a formação dos cidadãos:

entre o simples estabelecimento do *contrato* & a existência de um verdadeiro corpo político interpõe-se um abismo, que só pode ser franqueado pela ação do Legislador. *Conservar* o corpo político quer dizer, assim: do ponto de vista do todo, dar-lhe, através de leis e de um governo, os instrumentos necessários para que ele subsista como todo dotado de um eu comum e de uma só vontade; do ponto de vista das relações entre os seus membros, significa promover entre eles uma verdadeira união afetiva, fortalecer o *laço social*, convertendo o sistema dos *besoin* numa Pátria; finalmente, considerando-se cada membro isoladamente, significa *alterar* sua constituição, desnaturá-lo, transformando os homens independentes em verdadeiros cidadãos.

Esses verdadeiros cidadãos, pelo exercício da cidadania que lhes é conferida, são os responsáveis por prolongar a vida do corpo político. “Não depende dos homens prolongar a sua própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter” (ROUSSEAU, 2005, p. 177). Para dar essa “melhor constituição” é necessária uma participação ativa por parte de cada um, sempre com vistas ao bem do todo. Assim, o cidadão, produto da associação entre particulares e da fundação do Estado, não deve tornar-se indiferente ao que é necessário para o fortalecimento do corpo político, pois o “princípio da vida política reside na autoridade soberana” (ROUSSEAU, 2005, p. 177), que, por sua vez, é exercida por todos os cidadãos.

Ulhôa (1996, p. 156, grifo nosso) afirma que a essência do cidadão está em “ter assumido a existência moral como *membro ativo* da associação”. As ideias de Rousseau permitem tal interpretação. O verdadeiro cidadão é ativo, participativo e contribui de forma significativa para o bem comum. O que possibilita essa participação ativa são dois elementos que formam o núcleo essencial do cidadão em um estado legítimo: a igualdade e a liberdade. Assim, a participação política remete diretamente a esses dois elementos, ou seja, a participação de todos os membros só é possível pelo fato de todos serem livres e iguais.

Essa igualdade e essa liberdade, porém, não são as mesmas do estado de natureza, mas novas formas que nascem com a fundação da sociedade civil por meio do pacto legítimo, em que os homens deixam a sua condição de igualdade e liberdade natural que tinham antes do pacto e ganham uma igualdade e liberdade convencional por meio da lei. Essa nova aquisição torna possível a atuação de cada um de forma ativa no exercício da soberania¹.

Fixar a constituição de um Estado é um dever dos cidadãos reunidos. Juntos eles aprovam as leis que devem reger o corpo político. Mesmo assim, de acordo com Rousseau, a participação não deve resumir-se a este momento, daí surge a questão: qual deve ser a frequência de atuação/participação dos cidadãos? O próprio Rousseau (2005, p. 181) parece responder à questão ao afirmar que

¹ Todos os cidadãos devem participar do exercício da soberania, mas não necessariamente do governo.

Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado sancionando um corpo de leis; não basta, ainda que tenha estabelecido um governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados; além das assembleias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja outras, *fixas e periódicas*, que nada possa abolir ou adiar, de tal modo que, no dia previsto, o povo se encontre legitimamente convocado pela lei, sem que para tanto haja necessidade de nenhuma outra convocação formal.

Não passa despercebida a Rousseau a dificuldade em reunir o povo quando o Estado é muito extenso, por isso sua ideia quanto à democracia é que ela, provavelmente, pode ser possível apenas em pequenos Estados. Ele é taxativo ao afirmar no capítulo IV, Livro III, do *Contrato* que “tomando o termo no rigor da aceção, jamais existiu e jamais existirá uma democracia verdadeira” e ainda “governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 2005, p. 150-151). Claro que se deve entender aqui que o genebrino fala de uma democracia pura², como nos esclarece Machado em nota³ no próprio *Contrato*.

A afirmação do genebrino quanto a Assembleias “fixas e periódicas” que visem a discutir as questões de interesse público, parece indicar uma preocupação que ele tem com a preservação do corpo político, pois em Rousseau “a participação revela funções bem mais abrangentes e é fundamental para o estabelecimento e *manutenção* do Estado democrático” (PATEMAN, 1992, p. 33, grifo nosso). Desse modo, a participação política por parte dos cidadãos reunidos parece indicar uma das formas de tornar saudável o Estado ou, pelo menos, remediar a sua degeneração, já que a morte do corpo político é “uma tendência natural e inevitável dos governos, mesmos dos mais bem constituídos” (ROUSSEAU, 2005, p. 177). Ele começa a morrer no momento de sua fundação. A participação política por parte dos cidadãos é, então, um dos remédios que evita a morte acelerada. Além disso,

não é bom para o Estado, nem para a democracia [...] que os cidadãos se retirem para gozar dos seus prazeres privados com aspiração de dedicação exclusiva, esquecendo as suas responsabilidades públicas, colectivas, que são as que permitem que possa desfrutar dos seus direitos individuais em paz e liberdade, para além de se realizar moralmente e de alcançar a felicidade (URIBES *apud* RIBEIRO, 2007, p. 101).

No capítulo XV, livro III, do *Contrato*, o cidadão de Genebra traz duas fortes afirmações que dizem respeito a essa relação *preservação do corpo político x participação do cidadão nos assuntos públicos*. Primeira, “desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, *o Estado já se encontra próximo a ruína*” (ROUSSEAU, 2005, p. 185, grifo nosso). Segunda, “quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?* – pode-se estar certo de que o Estado está perdido” (ROUSSEAU, 2005, p. 185, grifo do autor). Essas duas afirmações demonstram que

² Trata-se da democracia como forma de governo, em que todos os cidadãos, ou a maioria, participariam das atividades do poder executivo.

³ Ver nota 4 (p. 150), e nota 7 (p. 151) (ROUSSEAU, 2005).

um dos sinais mais fortes da iminente morte do corpo político e, conseqüentemente, da perda da liberdade, assenta-se no afastamento do povo dos negócios públicos.

Ao colocar, com certo destaque, a questão da participação política dos cidadãos nos assuntos públicos, o genebrino busca fortalecer o elemento essencial à vida do cidadão, que é a sua própria liberdade, pois o que a garante como um direito é justamente a participação ativa nas atividades políticas de interesse público. O cidadão, ao alijar-se de participar dos assuntos públicos, perde a sua própria liberdade que lhe garante voz ativa, passando, assim, a ser escravo, como afirma o próprio Rousseau (2005, p. 189): “no momento em que um povo se dá representantes, não mais é livre, não mais existe”.

Para finalizar esse tópico, cabe ressaltar alguns pontos importantes quanto à participação política: I. a participação política deve visar a busca do bem comum e não a busca por realização dos desejos particulares de indivíduos ou grupos; II. a deliberação, participação política, exige informação para que seja uma boa deliberação; III. o engajamento nas questões públicas não exige radicalmente a supressão da individualidade e o afastamento total da esfera privada de cada um, mas parece exigir prioridade sobre ela.

4 Apatia política, uma ameaça à democracia: considerações finais

Tendo feito essa primeira incursão, com reflexões sobre o cidadão e a participação política a partir das ideias de Aristóteles e Rousseau⁴, iremos finalizar este trabalho refletindo sobre algo que parece ser o contrário da participação ativa na política, a saber, a apatia política, particularmente em regimes democráticos. Primeiramente, definamos aqui essa expressão. De acordo com Giacomo Sani, no Dicionário de Política organizado por Noberto Bobbio (1998, p. 56),

o termo Apatia significa um estado de indiferença, estranhamento, passividade e falta de interesse pelos fenômenos políticos. É um comportamento ditado muitas vezes pelo sentimento de Alienação. As instituições políticas e as demais manifestações da vida política ocupam, no horizonte psicológico do apático, uma posição bastante periférica. Ele não é nunca ativo protagonista de acontecimentos políticos, mas acompanha-os como espectador passivo e, mais frequentemente, ignora-os inteiramente. A Apatia política é acompanhada do que se poderia chamar de uma baixa receptividade em relação aos estímulos políticos de todo o tipo, e, frequentemente, embora nem sempre, de um baixíssimo nível de informação sobre os fenômenos políticos.

Compreendemos que a *Polis* do tempo de Aristóteles e o Estado da época de Rousseau são, em grande medida, bem diferentes dos Estados contemporâneos. Todavia compreendemos também que, mesmo com as diferenças, a questão da participação nos assuntos públicos ainda hoje

⁴ A escolha desses dois autores se deu pelo fato de não ser possível abarcar toda uma história da filosofia política. Trata-se, com diz Ulhôa (1997, p. 24), de uma escolha arbitrária: que se “elega alguém que a tradição consagrou como ‘filósofo’ como tema de seu estudo, e aplica, sobre os textos do eleito, uma análise tanto quanto possível rigorosa para explicar o que esses textos propõem ou supõem”.

se mostra relevante para a construção de uma identidade como cidadão e para o fortalecimento da democracia.

Uma das primeiras observações que podem ser feitas quanto a essa questão é de que a apatia política tem relação com fatores como analfabetismo, pobreza e insuficiência de informação, porém, como comenta Pateman (1992, p.21), argumentos que tomam por base esses fatores já “foram refutados pelos fatos, assim como não foi constatada a sugestão de que ela pode resultar da falta de prática democrática”.

Outra observação que pode ser feita quanto a essa questão é a de que os Estados atuais, com sua grande extensão e número muito grande de habitantes, impossibilitam uma participação direta dos cidadãos nas questões públicas, o que contribuiria, em certa medida, para uma crescente apatia, já que há certa distância entre governo e povo, e conseqüentemente os assuntos públicos estariam distantes do horizonte de ação de cada cidadão. No entanto, não estamos colocando aqui a questão da *participação direta*, até pelo fato de que a pretensão de uma participação direta de todos os cidadãos parece não passar de uma quimera. De fato, se observamos de forma bem prática essa questão, veremos que é impossível reunir todos os cidadãos para que possam debater certas questões públicas.

Seria absurdo fazer qualquer comparação direta com uma sociedade pequena, homogênea, onde todos se conheciam, como a da antiga Atenas, sugerir ou até mesmo sonhar que pudéssemos reinstalar uma Assembleia de cidadãos como órgão supremo, com poder decisório de uma cidade ou nação moderna. (FINLEY, 1988, p. 47).

A participação direta era possível às democracias antigas, em particular a que temos registros, que era a dos gregos, com suas cidades de pequena extensão e um pequeno número de cidadãos⁵. O que está em questão nesta reflexão é o fato de que grande parte dos cidadãos se mostra indiferente às questões que vão muito além de discussões diretas, como as questões sociais, ambientais, que dizem respeito ao bem comum, ao bem estar social e são, também, questões políticas. Ao que parece, um individualismo exacerbado tem feito com que o cidadão se perceba como único, independente, autossuficiente e sem responsabilidades para com o bem de todos.

Talvez objetem que a melhor forma de participação política seja aquela em que os cidadãos têm o poder de escolher entre um ou outro político, a saber, as eleições. De fato, de tempos em tempos, as eleições, “dispositivo democrático”⁶, parecem cumprir o papel de promover a participação do povo nas questões políticas. No entanto, as eleições não tratam diretamente de questões políticas, mas de escolhas de representantes que, uma vez eleitos, discutirão os variados assuntos públicos, muitas vezes à distância dos cidadãos. Parece inegável que nas democracias atuais, o envolvimento do povo parece se limitar apenas a um momento de eleição de representantes para que estes exerçam atividades políticas durante um determinado período. Os intervalos entre essas “oportunidades” de participação se reduzem a uma quase completa

⁵ Apesar de que, possivelmente, pudesse se contar muitos habitantes nessas cidades, nem todos eram, de fato, cidadãos.

⁶ A expressão é de Moses Finley (1988, p. 20).

letargia política, em que o povo esquece quais são as suas reais funções e responsabilidades para com o bem comum.

Será, então, que essa primeira observação que colocamos anteriormente procede? A apatia é resultado da grande extensão dos Estados e do grande número de habitantes? Talvez esse possa ser um dos fatores, mas não o único, nem o principal. Segundo Moses Finley (1988, p 115-116, grifo nosso), a apatia política “surge de um sentimento de *impotência, da impossibilidade* de neutralizar aqueles grupos de interesse cujas vozes prevalecem nas decisões do governo”.

As palavras destacadas por mim são fortes e carregam um significado profundo quando se pensa a participação ativa nas questões públicas. Seria, provavelmente, um sentimento que, ao vislumbrar a possível participação ativa, não conseguisse enxergar um resultado dessa participação. Todo sentimento de *impotência e impossibilidade* tende a tornar um indivíduo desinteressado, pois, por mais que haja a possibilidade de ação, não haverá vislumbre resultados esperados. Podemos depreender, a partir disso, que a apatia não é um fenômeno que surge entre os cidadãos de forma espontânea; ela parece ter umnexo causal com certa decepção proveniente da relação entre a minoria dominante com os anseios dos cidadãos.

Apesar de a apatia política parecer totalmente desastrosa para uma democracia, nem todos os pensadores contemporâneos partilham dessa ideia. Finley (1988, p. 11) afirma que teorias elitistas compreendem que “a apatia política do povo é algo bom, um indício de saúde da sociedade”. Não é sua posição, pois segundo seu raciocínio, “a apatia, longe de ser uma saudável condição necessária à democracia, é uma reação de retraimento provocada pela desigualdade no acesso de diferentes grupos de interesse àqueles que têm o poder decisório” (FINLEY, 1988, p. 119). Os defensores dessa apatia afirmam que uma democracia só pode se manter estável na medida em que uma parte significativa dos cidadãos se mantenha apática em relação às questões políticas.

Como já afirmamos anteriormente, a participação política direta por parte de todos os cidadãos nos Estados contemporâneos é impossível, mesmo com todos os avanços tecnológicos que tornaram países continentais, de certa forma, pequenos. Porém, como afirma Rancière (2014, p. 96), “a multidão desobrigada da preocupação de governar fica entregue às suas paixões egoístas”, e é justamente isso que preocupa e ameaça a democracia, a liberdade e a igualdade, além de ameaçar também a própria preservação do Estado democrático.

O cidadão democrático é livre para fazer suas escolhas, inclusive para escolher não participar dos assuntos públicos, porém, quando grande parte dos cidadãos adota essa atitude e direciona a liberdade apenas para interesses particulares, sem levar em consideração a vida em comunidade, todos correm o risco de perder a liberdade que tanto prezam. Rancière (2014, p. 124) assegura que a democracia não é “nem forma de governo [...] nem forma de sociedade”, democracia é participação, é uma forma de ação que se contrapõe ao desejo infundável de uma pequena minoria elitista de governar segundo seus caprichos.

Finalizo lembrando que não se pretende aqui pensar a possibilidade de uma democracia participativa como a dos gregos, nem uma República ideal como a de Rousseau, mas um maior engajamento dos cidadãos em questões que dizem respeito ao bem comum, de forma que a participação política se mostre como elemento de proteção da liberdade e da igualdade, mas não

apenas isso, se mostre, também, como elemento de construção de uma identidade patriótica que veja na participação política a oportunidade de fortalecimento e preservação da sua pátria.

Referências

- AMORIM, Maria Salete Souza. Cidadania e participação democrática. In: II SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA. *Anais*. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. p. 366-379.
- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Ed. bilíngue grego-português. Lisboa: Vega, 1998.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UNB, 1998.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Bacarolla, 2009.
- FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RIBEIRO, Conceição Isabel Pinto. *A democracia em Jean-Jacques Rousseau*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Minho, Braga, Portugal, 2007.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social*. Coleção “Os pensadores”. v. II. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed Nova Cultural, 2005, p. 45 a 243.
- SALINAS FORTES, Luis Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- TRABULSI, José Antonio Dabdab. Cidadania, liberdade e participação na Grécia: uma crítica da leitura liberal. *Revista Tempo*. UFF, v. 3, n. 6, p. 139-155, 1998.
- ULHÔA, Joel Pimentel. *Reflexões sobre a leitura em Filosofia*. Goiânia: Editora da UFG. 1997.
- ULHÔA, Joel Pimentel. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- VEYNE, Paul. Os gregos conheceram a democracia? *Diógenes*, Brasília, n. 6, p. 57-82, 1984.

REPUBLICANISMO E SOBERANIA POPULAR EM IMMANUEL KANT

REPUBLICANISM AND POPULAR SOVEREIGNTY IN IMMANUEL KANT

Paulo Rangel Araújo Ferreira*

Resumo: O Estado Republicano de Kant está fundamentado na ideia de contrato originário e tem nas leis a sua principal fundamentação. Assim, o hipotético contrato que culmina no Estado deveria ser o fundamento para uma constituição republicana de onde derivaria toda a legislação jurídica de um povo, razão pela qual se fala que, no Estado de Kant, há uma “soberania de leis”. Ocorre que essa soberania, uma vez fundada no contrato originário, não é oriunda de outra fonte senão da vontade unida do povo, de onde pode-se arguir que são eles os reais soberanos. Assim, embora comumente descrito como um Estado no qual a soberania residiria nas leis, a proposta kantiana era fazer com que essa soberania legislativa caminhasse *pari passu* ao respeito à vontade unida do povo, ou seja, como fazer com que o Estado legal fosse também representante da vontade unida do povo? A hipótese desta pesquisa é a de que já seria possível notar, no modelo de Estado kantiano, bases de uma soberania popular em termos representativos. Esta pesquisa se propõe a analisar o republicanismo kantiano a partir de três obras fundamentais nas quais o pensador alemão propõe os elementos normativos do republicanismo e seus pontos concernentes ao tema da soberania popular, sendo elas: *Ideia de uma história universal sob um ponto de vista cosmopolita* (1784), *À paz perpétua* (1795) e *Doutrina do direito* (1797). A tese central de Kant é a de que apenas o republicanismo é capaz de equilibrar poder, liberdade e lei.

Palavras-chave: Immanuel Kant. Republicanismo. Soberania Popular.

Abstract: The Republican State of Kant is based on the idea of the original contract and the laws are its main basis. Thus, the hypothetical contract that culminates in the state should be the foundation for a republican constitution from which all the legal legislation of a people would derive, which is why it is said that, in the state of Kant, there is a “sovereignty of laws”. It happens that this sovereignty, once founded on the original contract, does not come from any other source than the united will of the people, from where one can argue that they are the real sovereigns. Thus, although commonly described as a state in which sovereignty would reside in laws, the Kantian proposal was to make this legislative sovereignty walk *pari passu* with respect to the united will of the people, that is, how to make the legal state also represent the united will of the people? The hypothesis of this research is that it would already be possible to notice, in the Kantian State model, bases of a popular sovereignty in representative terms. This research proposes to analyze Kantian republicanism from three fundamental works in which the German thinker proposes the normative elements of republicanism and its points concerning

* Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI); Professor de Direito Público da Faculdade do Baixo Parnaíba – FAP.

the theme of popular sovereignty: *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784), *On Perpetual Peace* (1795) and *Doctrine of Right* (1797). Kant's central thesis is that only republicanism is capable of balancing power, freedom and law.

Keywords: Immanuel Kant. Republicanism. Popular Sovereignty.

1 Introdução

O poder com liberdade e lei foi o que Kant denominou de *republicanismo* (KANT, 2006). O hipotético contrato originário que culmina no Estado deveria fazer coexistirem de forma harmônica duas forças opostas: de um lado a configuração de um Estado legal-racional instituído, aquele que dita os limites de atuação dos órgãos públicos; e, de outro lado, estaria a configuração de um Estado de direito, aquele em que vigorasse a plena liberdade dos cidadãos (as leis deveriam ser propiciadoras da liberdade dos cidadãos) (BOBBIO; PASQUINO; MATTEUCCI, 2007).

Por esse motivo, a chave de leitura para este trabalho é a afirmação de que seria o republicanismo um *governo das leis* e não o governo de um autocrata em específico (KANT, 1995). Assim, cumpre a este trabalho esclarecer que a proposta kantiana era fazer com que o Estado fosse um fiel cumpridor do interesse público, ou seja, *como fazer com que o Estado legal fosse também representante da vontade unida do povo?* Assim, a presente pesquisa tem o intuito de demonstrar que o modelo de Estado kantiano só se sustenta com base em um sistema normativo que não despreze a soberania popular.

O nascedouro do pensamento de Kant tem lugar nos séculos XVII e XVIII, período marcado pelas revoluções contrárias ao absolutismo do poder do príncipe, e que se caracterizaram por pregar a força normativa da constituição, movimento que ficaria mais tarde conhecido como *Constitucionalismo*, por buscar a limitação do poder político através de um instrumento jurídico que estivesse ligado à ideia de soberania popular.

Assim sendo, cumpre a este trabalho dissertar como a soberania popular serve de fiel entre esses dois lados opostos da balança, ou seja, como apenas a vontade unida do povo pode fazer coexistirem um Estado Legal e um Estado de Direito, no qual o uso do poder é feito em prol do bem comum (*República*).

A priori, o que se pode constatar é que a proposta kantiana está estritamente ligada à ideia de Direito, ou seja, a maior preocupação de Kant era que o Estado fosse erigido sobre um sistema normativo que garantisse a liberdade dos indivíduos. Assim sendo, embora estivesse fincado sobre o sistema normativo, a soberania dentro do Estado kantiano estaria nas mãos de todos os consortes, de maneira que a ninguém seria imposto obediência às leis externas conquanto não pudesse dar o seu consentimento (KANT, 1995, p. 128).

Kant, assim como os clássicos contratualistas, parte da ideia de um estado de natureza hipotético em que, buscando a garantia do seu direito inato de liberdade e da sua igualdade e independência civil, que são consequência daquele – os consortes, ao abrirem mão de sua liberdade natural, concordam em entrar em um Estado civil que lhes garantiria todos os direitos

que já detinham de forma provisória no estado de natureza e mais um: a garantia da proteção estatal (peremptoriedade dos direitos).¹

Nesse sentido, embora tenham sacrificado suas liberdades inatas ao adentrarem no Estado civil, todos os seres humanos ainda são os detentores da soberania e cabe aos três poderes, especialmente ao legislativo, velar por uma atuação que represente a vontade unida do povo e pela criação de leis que garantam a liberdade dos cidadãos, conforme fundamento do contrato originário.

Este trabalho é oriundo de uma pesquisa bibliográfica feita para uma dissertação de Mestrado Acadêmico em Filosofia na Universidade Federal do Piauí – UFPI e, aqui, apresenta-se organizado em quatro partes, a começar por esta breve introdução. O desenvolvimento está dividido em duas seções principais, além das considerações finais e, por último, as referências bibliográficas. O objetivo é demonstrar que, mesmo sacrificando sua liberdade inata, pode-se dizer que os seres humanos são os reais soberanos dentro do modelo estatal kantiano.

A discussão de temas como soberania e representatividade sempre estiveram no auge dos debates envolvendo a relação entre cidadão e Estado. O próprio Kant preocupou-se em afirmar que uma forma de governo na qual não se obedeceria à ideia de representação poderia se dizer uma não forma. Isso porque, partindo dos pressupostos contratualistas, é necessária a constante reafirmação da soberania popular, que não denota outra coisa senão a de representação do pacto maior. Em outras palavras, é sempre necessário lembrar quem são os verdadeiros soberanos dentro de um Estado e a quem serve a legislação positivada.

2 O republicanismo kantiano

O Republicanismo em Kant pode ser concebido como o princípio por meio do qual o Poder Legislativo aparece apartado do Poder Executivo, garantindo que o despotismo não se torne a forma de exercício do poder à qual estará submetido o bem público. Por sua vez, essa autonomia legiferante adstrita ao Legislativo seria a responsável por garantir a existência de um *governo das leis* e não o governo de um autocrata em específico (KANT, 1995, p. 130).

Imperioso se faz observar que essa configuração dada ao Estado Republicano de Kant está baseada nas clássicas teorias contratualistas das quais são responsáveis Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, tendo este último influenciado fortemente o pensamento kantiano. Logo, o modelo de Estado Republicano de Kant, parte da ideia de um estado de natureza hipotético em que, buscando a garantia desses direitos já conquistados, os consortes, ao abrirem mão de sua liberdade, concordam em entrar em um Estado Civil que lhes garantiria todos os direitos que já detinham no estado de natureza e mais um: a segurança.

Nesse contexto, a liberdade acaba ganhando uma posição de centralidade dentro do Estado Republicano de Kant, pois, segundo defende o filósofo alemão, todo o conjunto de

¹ Assim como em Rousseau, para Kant não se pode dizer que o ser humano ao adentrar no Estado Civil tenha sacrificado uma parte da sua liberdade externa inata (liberdade natural), ele abandonou completamente a liberdade de selvagem para encontrar novamente a sua liberdade, em geral não-diminuída numa dependência legal, ou seja, num estado jurídico, porque essa dependência surge da sua própria vontade de legislar. In: BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2 ed. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000. p. 208.

leis da República, a começar pela Constituição Republicana, deve primar pela liberdade dos membros daquela sociedade, de maneira que a ninguém seria imposta obediência às leis externas conquanto não pudesse dar o seu consentimento (KANT, 1995, p. 128).

A forte influência de Rousseau na filosofia política de Kant faz com que a sua matriz republicana esteja mais próxima da versão *Francesa* do que da *Romana*, *Italiana*, *Inglês* ou *Norte-americana*. Um exemplo disso é que tal qual posto por Kant em *À Paz Perpétua*, Rousseau também chamou de *República* todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa ser, pois somente então o interesse público governa e a coisa pública é importante. Logo, para Rousseau, todo governo legítimo é republicano (ROUSSEAU *apud* BIGNOTTO, 2013, p. 192).

A expressão *coisa pública* usada acima por Rousseau é a mesma empregada por Kant em sua *Doutrina do Direito* (1797) para se referir à forma pela qual todos estão unidos através de seu interesse comum de estar em uma mesma condição jurídica, ou seja, esta expressão “coisa pública” refere-se à materialização do ente *Estado* em algo de interesse comum (1993, p. 153).

Assim, a maior preocupação dentro do Republicanismo é a coisa pública; o governo de leis serviria para salvaguardar o interesse público. Logo, dentro da proposta republicana de Kant, a tríade composta pela *Liberdade* de todas as pessoas enquanto homens; a *Dependência* de todos os membros da sociedade a uma legislação comum enquanto súditos; bem como a *Igualdade* de todos os consortes enquanto cidadãos, copartícipes de um Estado de Direito, compõem os pilares de sustentação do modelo republicano de Kant. Isso porque, para ele, nenhum Estado se sustentará se não tiver como base a *liberdade*, a *igualdade* e a *mútua dependência* de todos os seus membros a uma *Constituição Republicana* (KANT, 1995, p. 11).

A esse respeito, Kant (*apud* BOBBIO, 2000, p. 208-209) asseverou que

[...] essa dependência surge da sua própria vontade de legislar. Nessa frase está a definição da nova liberdade, ou seja, a liberdade civil contraposta à liberdade natural. Trata-se de uma liberdade que consiste numa dependência. [...] Não é uma contradição, porque se trata da dependência da vontade coletiva, que é a resultante da vontade dos indivíduos reunidos no corpo político.

Nesse sentido, a forma de governo (*forma regiminis*) extraída dessa Constituição, e que dirá como o Estado fará uso da plenitude de seu poder, não pode ser outra a não ser a Republicana, pois é ela que melhor representa os ideais do contrato originário e que assegurará a *representatividade* de todos os consortes, uma vez que Kant opta pela Monarquia Representativa e coloca-se contrário à democracia, chegando a classificá-la como um despotismo, uma vez que, nela, funda-se um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, sem, no entanto, serem todos – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade (KANT, 1995, p. 14).

Assim, como se pode ver, o que faz com que Kant coloque a Democracia à margem, é a sua preocupação com a *representatividade*, pois torna-se de difícil constatação a questão da representatividade em meio a uma pluralidade de pessoas compondo a coisa pública. Por

isso, em outro trecho de *À Paz Perpétua* (1795), Kant deixa clara a sua insatisfação com a democracia, ao dizer que (1995, p. 14)

quanto mais reduzido é o pessoal do poder estatal (o número de dirigentes), tanto maior é a representação dos mesmos, tanto mais a constituição política se harmoniza com a possibilidade do republicanismo e pode esperar que, por fim, a ele chegue mediante reformas graduais. Por tal razão, chegar a esta única constituição plenamente jurídica é mais difícil na aristocracia do que na monarquia e é impossível na democracia, a não ser mediante uma revolução violenta.

A preocupação que ronda o Estado kantiano, no que concerne à forma de exercício do poder pelo Estado, gira em torno da preservação dos ideais do contrato originário, sobretudo a liberdade. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1785), por exemplo, o autor propõe quatro combinações sobre igualdade, poder e lei: a liberdade e a lei sem poder é uma *anarquia*; a lei e o poder sem a liberdade é um despotismo; o poder sem liberdade e lei é a *barbárie*; e o poder com liberdade e lei é o que ele designa de *republicanismo* (KANT apud LIMA; BAVARESCO, 2011, p. 125).

Essa mesclagem de *Poder Liberdade e Lei*, chamada por Kant de *Republicanismo*, pode ser entendida a partir da maneira pela qual os Poderes se organizam e fazem a gerência da vida dos cidadãos dentro do Estado de Direito.

Na *Doutrina do Direito*, por exemplo, Kant (1993, p. 158) esclarece que

os três poderes no Estado, em primeiro lugar, se coordenam (*potestates coordinatae*) entre si como uma multiplicidade de pessoas morais, ou seja, cada uma complementa as outras para completar a constituição do Estado (*complementum ad sufficientiam*); todavia, em segundo lugar, também se subordinam (*subordinatae*) entre si, de maneira que um deles ao assistir a um outro, fica impossibilitado também de usurpar sua função; em lugar disso, cada um possui seu próprio princípio, isto é, realmente comanda na sua qualidade de pessoa particular, porém ainda sob a condição da vontade de um superior; em terceiro lugar, através da associação de ambas cada súdito recebe sua porção de direitos.

Não obstante, a harmonia entre os Poderes no Estado Republicano de Kant somente pode ser entendida da perspectiva de organização Estatal, pois o filósofo alemão via no Poder Legislativo certa soberania em relação aos demais poderes, uma vez que era ele o real representante do povo e principal responsável por manter vivos os ideais do contrato originário.

A *Doutrina do Direito* traz o aludido de maneira clara, ao dizer que

todo Estado encerra três poderes dentro de si, isto é, a vontade unida geral consiste de três (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador; o poder executivo na pessoa do governante (em consonância com a lei) e o poder judiciário (para outorgar a cada um o que é seu de acordo com a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatória, rectoria et iudiciaria*). Estes são como as três proposições num silogismo prático:

a premissa maior, que contém a lei daquela vontade; a premissa menor, que contém o comando para se conduzir de acordo com a lei, ou seja, o princípio de subordinação à lei, e a conclusão, que contém o veredito (sentença), o que é formulado com direito no caso em pauta (KANT, 1993, p. 156).

O arguido por Kant no supracitado trecho extraído de sua Doutrina do Direito (1993) encerra na principal discussão que redundou na presente pesquisa, pois, ao falar em *soberania do poder legislativo*, o autor estava a falar do poder de todos os consortes do contrato originário enquanto formadores da vontade geral de entrar num Estado Civil (jurídico) e sair do estado de natureza e, portanto, da soberania que pertence àqueles e não a representantes investidos do poder de legislar.

Como bem salientou Lima, Kant substituiu o princípio absolutista pelo uso da razão prática. Por sua vez, pode-se arguir que a soberania deixou de ser atributo de um só homem, detentor exclusivo de poderes, e passou a ser fruto de convenções realizadas por indivíduos que se pressupõem livres e racionais, como se verá a seguir (HABERMAS apud LIMA, 2015, p. 64).

3 Da soberania popular

O necessário debate de assuntos que dizem respeito à soberania, bem como ao ideal de representação que envolve cidadãos e seus representantes deve sempre se fazer presente dentro dos Estados. Era uma preocupação do projeto ético kantiano que o pacto maior se fizesse presente dentro do Estado civil por meio do ideal de representação pensado por ele. Como dito no capítulo anterior, a Constituição Republicana deveria ser, dentro do Estado civil, a representação daquele que foi o pacto maior. Desse modo, é sempre necessária uma crítica da legislação positivada objetivando fazer com que ela reflita ao máximo os ideais do pacto originário e atendam à soberania popular.

Ao longo de toda esta pesquisa, objetivou-se demonstrar como, partindo de um hipotético contrato originário como fonte criadora do Estado, tudo dentro do modelo estatal kantiano objetiva redundar em uma paz perpétua que não pode ser alcançada sem uma fruição de liberdade, igualdade e independência civil que se oriunda da soberania popular.

Nesses termos, tendo os seres humanos saído de um estado de natureza em que todos os direitos lá existentes eram absolutos em sua determinada medida, e ainda que não protegidos, a entrada em um estágio superior (civil), no que concerne à segurança desses direitos, deveria lhe garantir, no mínimo, algo que não possuísse no estágio anterior, mas, obviamente, sem perder o que já detinham. Somente assim a equação faria sentido para todo e qualquer consorte daquele contrato.

O supracitado só faz sentido porque, nos moldes kantianos de origem do Estado, não se pode falar em um pacto de sujeição e cessão de direitos, mas de uma *representação de direitos* por meio do pacto originário. E é por esse motivo que os seres humanos, cidadãos no novo estágio, continuam a ser os soberanos dentro do Estado civil (TERRA, 1995, p. 49).

Assim,

[...] o conceito geral de Estado remete à república enquanto coisa pública no sentido lato, entendendo-se que o Estado é fruto da vontade geral do povo que sai da condição natural para a condição civil onde é possível um convívio sob leis jurídicas que preservem e assegurem sua liberdade. Isso de saída já indica veementemente que a soberania dentro do Estado de direito pertence ao povo [...] (LIMA, 2015, p. 64).

Como bem aduz Lima (2015, p. 64), “a soberania dentro do Estado de Direito pertence ao povo, soberania esta que se concretiza no legislativo enquanto poder capaz de oferecer leis à esfera pública”. Parte daí a premissa de leis que reflitam o ideário do contrato originário, ou seja, ainda usando argumentos do referido autor, qualquer ato de quaisquer dos três poderes que contrarie o contrato originário será considerado injusto (LIMA, 2015, p. 67).

Destarte, caracterizando-se como um republicanismo normativo, Kant pensou um Estado em que vigorasse o primado de leis garantidoras da liberdade dos indivíduos, ou seja, os cidadãos como fonte primária da lei moral e responsáveis pela existência do Estado deveriam ser, em sua essência, os soberanos no novo estágio. Logo, reafirmando o que já havia dito em *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, que “o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação a ele” (KANT, 1995, p. 36), Kant (1993, p. 153) prescreve em sua *Doutrina do Direito* que

o Poder Legislativo somente pode caber à vontade unificada do povo. Pois, uma vez que deve proceder dele todo direito, não deve ele por sua lei poder ser injusto simplesmente com ninguém. [...] Assim, somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide o mesmo sobre todos e todos sobre um, portanto apenas a vontade universalmente unificada do povo é legisladora.

Kant disserta no trecho colacionado acima sobre a capacidade legislativa e como ela não pode ser alienada em nome de outrem, uma vez que é um direito pessoal, ou seja, as leis jurídicas (assim como as leis morais) devem ser fiéis aos seus senhores. Em outros termos, enquanto não é possível a ninguém resistir às leis morais conquanto as mesmas provenham de si, devem as leis jurídicas serem, de igual modo, irresistíveis na sua forma, uma vez que devem elas serem dotadas de representatividade do pacto originário e da vontade de todos.

Aqui, mais uma vez, se faz presente a soberania que todos os cidadãos são detentores dentro do Estado de direito e como ela é a definidora das questões envolvendo cidadãos *versus* Estado e suas conseqüentes vontades, ou seja, como apenas a vontade unida de todos dá o parecer final acerca das decisões que devam ser tomadas dentro do Estado civil e que dizem respeito ao que é ou deixa de ser de interesse público.

Nesse sentido, para o contratualista John Locke,

[...] como não se pode jamais supor ser a vontade da sociedade que o legislativo tenha o poder de destruir aquilo que todos têm o propósito de proteger ao entrar em sociedade, e em nome de que o povo se submete aos legisladores tenham instituídos, sempre que tais legisladores tentarem violar ou destruir a propriedade do povo ou reduzi-lo à escravidão sob

um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra com o povo, que fica, a partir de então, desobrigado de toda obediência e deixado ao refúgio comum concedido por Deus a todos os homens contra a força e a violência. Logo, sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e, por ambição, seja por medo, insanidade ou corrupção, busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro um poder absoluto sobre a vida, as liberdades e as propriedades do povo, por uma tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito ao poder que o povo lhe depôs em mãos para fins totalmente opostos, revertendo ao povo, que tem o direito de regatar sua liberdade original e, pelo estabelecimento de um novo legislativo (tal qual julgar adequado), de prover à própria segurança e garantia, que é o fim pelo qual vive a sociedade [...] (LOCKE, 1998. p. 579-580).

Embora pensasse diferente de Locke, uma vez que para Kant não existe no seu modelo de Estado um direito de resistência ativo, ou seja, o direito de revolução, ele não nega a possibilidade de o cidadão resistir, caso a constituição assim autorizasse. Em outros termos, “para que um povo estivesse autorizado a oferecer resistência, seria necessário haver uma lei pública que lhe facultasse resistir” (KANT, 2008, p. 163).

Na visão de Kant (apud SANTILLÁN, 1992, p. 83), o que não se pode apresentar resistência é à constituição, lei soberana que representa o fundamento ético da formação do Estado, uma vez que “se se permitisse o direito de resistência se romperia a ordem jurídica; sendo a ordem jurídica produto da razão, a admissão do direito de resistência traria como consequência a possibilidade de sublevar-se contra a razão”.

Como esclarece Lima, no supracitado caso, a resistência à constituição é o mesmo que considerar a derrubada da condição jurídica à qual se colocaram todos os consortes ao adentrarem no Estado civil, ou seja, opor-se à constituição significaria um “retorno ao estado de natureza, onde a violência eliminaria o direito público” (LIMA, 2015, p. 70).

Todavia, às leis ordinárias o cidadão poderia usar do uso público da razão para criticá-las, reformá-las e até mesmo anulá-las, conforme prescreveu Locke, acima. Ademais, Kant (2008, p. 165) previu – como contrapartida da resistência ativa da qual ele era contrário – uma forma de resistência possível dentro do seu modelo de Estado, a que ele chamou de “resistência passiva”, sendo essa manifestação do próprio soberano e suas táticas reformistas, que se daria nos casos em que

[...] todas as exigências fossem sempre acatadas, seria indício certo que o povo é corrupto, de que seus representantes são subordináveis, de que o chefe do governo está governando despoticamente através de seus ministros e de que o próprio ministro está traindo o povo.

De igual modo Kant (1995, p. 91) previu em sua *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, ao asseverar que

[...] é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua

opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade. Com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súbditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo.

Para Lima (2015, p. 70), o prescrito por Kant sugere, pelo menos, quatro implicações fundamentais para a opinião pública, a saber: a) deve ser prevista na constituição; (ii) deve fazer frente às injustiças públicas; (iii) deve ser regrada, não contradizendo princípios constitucionais; e (iv) deve ser uma garantia dos povos em nível mundial.

O dito por Locke no trecho referido acima vai de encontro ao que Kant pensava sobre as leis jurídicas que não representavam a vontade popular e prescreviam ações que sequer obedeciam à constituição republicana. Tal qual acontece nos dias atuais, Kant pensara naquelas situações que as ações do legislativo, por meio das leis, violam o interesse público e beiram a imoralidade (daí um cristalino conflito entre leis morais e leis jurídicas), não estando, pois, o cidadão obrigado a elas.

Desse modo, nos casos em que as leis jurídicas forem opostas às leis morais, uma subsumirá à outra, e o motivo disso não será outra coisa senão a soberania popular, ou seja, o fato de uma lei jurídica não atender à vontade unida de todos e não representar os cidadãos. Então, eles podem resistir a essas leis, e o próprio Kant (1993, p. 190), que era contrário a um direito de resistência, asseverou que

o que o possui somente pode mandar pela liberdade universal do povo sobre o povo, porém não sobre essa própria vontade que é o primeiro fundamento de todos os pactos públicos. Um contrato, que obrigasse o povo a ceder seu poder, não lhe conviria como poder legislativo e, contudo, o ligaria, o que repugna, segundo o princípio de que ninguém pode servir ao mesmo tempo a dois senhores.

Kant não via a possibilidade de um cidadão conviver sadiamente com o conflito de leis morais e jurídicas dentro de um Estado, ou seja, ou as leis jurídicas positivadas representavam a vontade unida de todos, salvaguardando a soberania popular, ou as mesmas sucumbiriam às leis morais.

Por sua vez, embora contra um direito de resistência, conquanto contrariasse a própria razão legisladora, Kant não descartou a possibilidade de os cidadãos criticarem as leis de maneira a fazer com elas refletissem ao máximo o ideário do contrato originário, como bem aduziu Santillán (1992, p. 83-84), ao interpretar Kant: “as opiniões fundamentadas dos indivíduos servem para reformar, também racionalmente, as leis”.

O uso público da razão para fazer frente aos desmandos dos monarcas e reformar racionalmente as normas da sociedade é um dos mais célebres direitos do cidadão dentro do

Estado Republicano de Kant. Como bem demonstrado acima, o que não era permitido na sua visão era uma derrubada da Constituição Republicana quando não houvesse corrupção e comprometimento do interesse público, mas a crítica, a reforma e até mesmo um resistência negativa/passiva às normas sempre foram possíveis.

Oliveira Lima (2017. p. 101) também prescreveu algo semelhante ao dito por Santillán no trecho acima citado, em sua obra *O Estado de Direito em Kant & Kelsen*, ao afirmar que

um desdobramento do uso público da razão defendido por Kant pode ser expresso em nossa concepção como uma faculdade de “liberdade crítica” ao estado, uma ampliação da liberdade política de produzir juízos políticos com finalidade de normatizar pelo cidadão. De qualquer forma, a concepção de cidadania eleitoral de Kant foi qualificada e não numérico-universal; um homem jamais significou um voto. O exercício da cidadania eleitoral, para Kant, depende da independência cidadã do agente [...].

Como, para Kant, o ser humano sempre foi um fim em si mesmo e jamais poderia ser usado como instrumento para o que quer que seja, o dito por Oliveira Lima acima reafirma fielmente o pensamento do filósofo alemão, uma vez que, dentro de uma sociedade, o cidadão-eleitor jamais poderia ser visto apenas como um voto isolado e que sua opinião e ideal de representação não devessem ser respeitados, mas, acima de tudo ter sua dignidade respeitada, do ponto de vista de que a sua opinião e críticas fossem ouvidas, ponderadas e, caso possível, atendidas.

Decorre daí a necessidade de leis que garantam a soberania dos indivíduos enquanto detentores de um direito de liberdade inato e sobre o qual recai, necessariamente, o consentimento acerca do que vigora ou não na República em forma de leis. Nesse quadro, a soberania de uma legislação que advenha realmente da vontade popular reveste-se de enorme importância dentro do Estado republicano de Kant.

Aqui fica claro que, por mais soberanas que sejam as leis dentro de um Estado, acima delas está a vontade unida do povo que as fizeram possíveis. Vale lembrar o dito em capítulo anterior da diferenciação feita por Rousseau daquilo que é feito em nome do povo para aquilo que é feito representando a vontade unidade do povo. Enquanto, no primeiro caso, possam existir leis jurídicas que dizem representar a vontade de todos, enquanto toda a sociedade não se sinta representada por elas, no segundo caso, fala-se de leis que, realmente, preservam o interesse público e atendem à soberania popular e, na prática, já fazem parte da vida dos cidadãos, a exemplo do chamado direito consuetudinário.

Embora o direito consuetudinário não equivalha àqueles direitos advindos do estado de natureza, e nem seja possível fazer tal associação, uma vez que os primeiros dizem respeito a uma situação precária e que não pode ser contemplada – com os mesmos no mundo civil – os segundos falam de direitos que, por já serem intrínsecos à vida das pessoas, não podem ser ignorados. A complementação dessas duas posições leva a algo que é essencial para o Estado Republicano de Kant, que é o respeito à soberania popular e ao que vigora dentro do Estado em forma de leis.

Isto sucede porque é precisamente a vontade geral dada a priori (num povo ou na relação de vários povos entre si) a única que determina o que é de direito entre os homens; esta união da vontade de todos, porém, se proceder conseqüentemente na execução, também segundo o mecanismo da natureza pode ser ao mesmo tempo a causa capaz de produzir o efeito intentado e de pôr em prática o conceito do direito. – Assim, por exemplo, um princípio da política moral é que um povo se deve congregar num Estado segundo os conceitos exclusivos da liberdade e da igualdade, e este princípio não se funda na astúcia, mas no dever. (KANT, 1995. p. 161).

A fundação do Estado Republicano em Kant, portanto, não tem o propósito de ser um Estado em que irá vigorar o interesse e a vontade de um Monarca ou soberano apenas, mas de todos os consortes do contrato, ou seja, de todos os cidadãos. Como afirma Habermas (2003, p. 127), “mesmo as relações jurídicas, transformadas em única soberania e que são concebidas como a possibilidade de uma limitação recíproca [...] se originam da razão prática – contragolpe extremo contra o princípio absolutista: *auctoritas non veritas facit legem*”.

A lógica por trás do pensamento de Kant e comentada por Habermas é que, enquanto se possa pensar que a existência da lei em regimes despóticos depende da vontade absoluta do soberano, no modelo estatal kantiano essa soberania está espalhada e se junta em um só corpo naquelas decisões que representam a vontade unida do povo, ou seja, “Com isso a soberania deixou de ser atributo de uma pessoa detentora exclusiva de poderes e passou a ser fruto de convenções realizadas por indivíduos que se pressupõem livres e racionais” (LIMA, 2015, p. 64).

Portanto, falar em soberania popular em Kant é ter em mente que ela é, mais do que a vontade da maioria, a representação do interesse público; é a salvaguarda dos direitos inatos do ser humano em cada uma das decisões tomadas em seu nome. Falar da soberania popular em Kant é falar de republicanismo e da necessidade de uma separação obrigatória entre os poderes; é falar em decisões e aplicação da lei baseadas na constituição, na liberdade, igualdade e independência civil de todos os cidadãos, sem distinções; falar em soberania popular em Kant é falar da dignidade que todos os seres humanos são detentores e que impede que o Estado use os cidadãos como instrumentos ou use a máquina pública em seu desfavor.

4 Considerações finais

A gramática da filosofia política kantiana é a construção de um Estado Republicano que propicie a coexistência pacífica de todos os seres humanos sob leis de liberdade. A realização desse projeto político está ligado, sobretudo, à ideia de teleologia, ou seja, na crença de um fio condutor guiando toda a humanidade rumo a um Estado de paz perpétua que não estaria, por conseguinte, desvinculado da manifestação humana para efetivação do processo; o ser humano seria o agente que, por meio da moral e do direito, efetivaria o republicanismo.

Kant, como célebre representante do Iluminismo, viu nos seres humanos a capacidade de sair de um estado em que não lhes era possível garantir seus direitos – mesmo aqueles inatos, como a liberdade e igualdade – e escolherem adentrar em um Estado civil no qual pudessem fazer aflorar todas as suas potencialidades. O dito vale tanto como uma alegoria do estado de

natureza *versus* o Estado civil quanto como uma perfeita análise do período em que viveu o filósofo alemão.

Ao apresentar o seu modelo de republicanismo como sendo um princípio por meio do qual o poder legislativo se encontra separado do poder executivo, Kant objetivou, desde logo, proteger os súditos de um poder absoluto por parte do seu administrador. Ademais, ao partir da hipotética ideia do contratualismo, já muito disseminada por filósofos como Hobbes, Locke e Rousseau, Kant foi além desses e acrescentou aos requisitos da liberdade, igualdade e independência civil (direitos inatos advindos do estado de natureza) de que são detentores todos os homens ao escolherem entrar em um Estado civil, a soberania, que esses continuariam a ser possuidores por terem sido eles, por ato de sua própria vontade, que deram forma ao Estado.

É, pois, a salvaguarda dos supracitados direitos que fez com que os seres humanos abandonassem o estado precário em que viviam e entrassem em um Estado de direito. Neste, a liberdade, a igualdade e a independência civil deveriam ser os norteadores de um texto Constitucional Republicano que protegeria a existência humana e a soberania popular acima de qualquer outro poder (e aqui se está a falar do poder legislativo que é o poder supremo dentro do Estado kantiano *versus* os poderes executivo e judiciário, que se originam daquele), tendo por fundamento um pacto originário, que é *um fim em si mesmo*, ou seja, o da criação de um Estado de paz que não é escolha, mas um dever que se impôs aos seres humanos na forma de um imperativo categórico.

Nesse processo, a soberania nesse Estado de direito não poderia ser possuída por um, como nos regimes autoritários, mas por todos que são o fundamento do Estado. A existência de um representante escolhido pelo povo para administração da coisa pública não anula ou substitui os verdadeiros soberanos, o povo. Uma vez que pertence a ele a origem do Estado, é a ele que as decisões devem reportar e, assim, toda e qualquer forma de governo deverá ser representativa, reportando-se a uma força maior que vem do povo e que deve salvaguardar a soberania popular.

Nesse entendimento, não seria imposta obediência dos cidadãos a nenhuma lei que não levasse em conta a sua soberania. E a lógica aqui não é a de uma consulta individual ou de resistência à lei, mas uma exigência aos representantes do povo e feitores das leis jurídicas para que todas as leis respeitassem a soberania do povo e fossem fiéis aos preceitos originários do Estado, especialmente ao de liberdade de todos os cidadãos. Decorre daí a obrigação de que todas as leis ordinárias fossem baseadas na Constituição Republicana, pois só assim se garantiria que os ditames constitucionais foram cumpridos e a soberania popular salvaguardada.

Portanto, é necessário que todos os âmbitos do novo Estado confluem para a harmonia da vida em sociedade, ou seja, o ideal de representatividade, que é o meio pelo qual se efetiva a soberania popular, só será possível se houver uma estrita separação entre os poderes dentro do Estado (as funções típicas de cada poder devem primar pelo prescrito em lei e as funções atípicas devem obedecer aos limites da discricionariedade); a Constituição Republicana deverá ser sempre a base legal de todo o ordenamento jurídico e símbolo de representação, dentro do Estado, daquele que foi o pacto maior; e a liberdade, a igualdade e a independência civil devem ser sempre o fiel entre os dois lados da balança (decisões estatais *versus* soberania popular). Só assim o corpo político se desenvolverá de forma sadia e se garantirá “a soberania de leis” e não

de homens.

Referências

ALESSIATO, Elena. “Um tremendo espetáculo”: Kant e Fichte frente à Revolução Francesa. *Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 21, p. 37-53, 2016.

BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A concepção kantiana de republicanismo e suas implicações normativas para o estado de direito. *Revista Guairacá*, n. 27, p. 123-141, 2011.

BIGNOTTO, Newton. *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2 ed. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

BOBBIO, Norberto; PASQUINO, Gianfranco; MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política A-K*. v. 1. 13. ed. Trad. Carmen C. Varriale; Gaetano Lo Mônaco; João Ferreira; Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Brasília: UnB, 2007.

BOBBIO, Norberto; PASQUINO, Gianfranco; MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política L-Z*. v. 2. 13. ed. Trad. Carmen C. Varriale; Gaetano Lo Mônaco; João Ferreira; Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Brasília: UnB, 2007.

CICCO, Cláudio de. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. 3. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

GAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. *Revista Dissertatio*, n. 19-20, Pelotas, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2. ed. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. 3. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1948.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Novaes & Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A normatividade do direito de resistência no contratualismo: Hobbes, Locke, Kant. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 9, n. 18, 2018.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos morais, jurídicos e políticos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- OLIVEIRA LIMA, Newton. *O Estado de direito em Kant & Kelsen*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2017.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PINZANI, Alessandro; MONETTI, Maria. Kant on sovereignty. *Kant E-Prints*, Série 2, v. 3, n. 2, p. 229-236, jul./dez., Campinas, 2008.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SANTILLÁN, José Florencio Fernández. *Locke y Kant: ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, S. A., 1992.
- WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- Conexão Política, Teresina v. 8, n. 2, 35 – 48, jul./dez. 2019

SCHELLING E A APORIA DE UM DIREITO NATURAL

SCHELLING AND THE APORIA OF A NATURAL LAW

Agemir Bavaresco*
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa†

Resumo: A pesquisa introduz o debate sobre a periodização da obra schellinguiana para compreender o contexto em que se insere, primeiramente, o problema do direito natural em Schelling: Sua teoria opõe-se à tradição *jusnaturalista* da filosofia clássica alemã. Em seguida, descrevemos o princípio supremo do direito e sua dedução. Enfim, fazemos a análise do princípio supremo do direito e a dedução dos direitos originários. Schelling conclui que o direito é um sistema de princípios em última instância heterônomos.

Palavras-chave: Direito Natural. Idealismo Alemão. Ação moral. Estado.

Abstract: The research introduces the debate on the periodization of the Schellingian work to understand the context in which, at first, the problem of natural law in Schelling is inserted: His theory is opposed to the naturalistic tradition of classical German philosophy. Next, we describe the supreme principle of law and its deduction. Finally, we analyze the supreme principle of law and deduct original rights. Schelling concludes that law is an ultimately heteronomous system of principles.

Keywords: Natural Law. German idealism. Moral action. State.

1 Introdução

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nasce em 27 de janeiro de 1775, em Leonberg, Württemberg, Alemanha, e morre em 20 de agosto de 1854, em Ragaz, no Cantão de St. Gallen, na Suíça, já octogenário. Sem sombra de dúvidas, Schelling é o mais enigmático, pouco conhecido e prolífico filósofo do assim denominado *Idealismo Alemão*.

De família protestante, seu pai era Pastor luterano, homem de letras, conhecedor dos clássicos, da Bíblia e reconhecido orientalista. Sua mãe também descendia de uma família com fortes ligações com a Igreja.¹ Sua infância é quase toda vivida em Bebenhausen, em Tübingen,

* Professor do PPG FII da PUCRS, abavaresco@puers.br

† Professor do PPG FII da UNICAP, danilo.costa@unicap.br

¹ Para maiores detalhes da vida de Schelling, é sempre útil consultar Xavier Tilliette (2010, p. 16 et seq.).

para onde se transfere com sua família aos dois anos de idade e, precocemente, aos quinze anos, entrará para o *Stift*, onde encontrará Hölderlin e Hegel.

Provindo de uma família profundamente marcada pelo ambiente luterano tipicamente suábico, ao receber, ainda em sua adolescência, no *Stift* de Tübingen, o forte impulso que lhe permitirá tematizar a tensa relação existente entre o conceitual e o existencial, entre a revelação da fé e a explicitação da razão, encontrará Schelling, ainda em tenra idade, a plenitude intelectual que seus colegas Hegel e Hölderlin apenas conhecerão na maturidade de suas vidas.²

Durante todo o percurso de suas sucessivas fases, os interesses de Schelling quase que naturalmente gravitavam em torno da relação existente entre a filosofia, a religião, as línguas clássicas ocidentais e orientais.

A maturação interna à reflexão de Schelling, as fases de seu pensamento, os motivos de ruptura em seu modo de filosofar, comportam na atualidade ampla controvérsia na *Schelling Forschung*. Não entraremos nos méritos e fragilidades das referidas periodizações, atualmente propostas, dado que há uma grande lacuna nas línguas modernas de obras que versem sobre a filosofia de Schelling, em geral, e de temas e problemas, em particular, porém apresentaremos na presente pesquisa a aporia do direito natural em Schelling.

Dessa perspectiva o texto defenderá que há uma estreita relação entre a revelação e o direito natural na evolução do pensamento de Schelling e que o direito natural pode ser compreendido na mesma dignidade que temas como mitologia, filosofia positiva, revelação etc. Assim, pensa-se, permitirá ao leitor situar-se no edifício filosófico schellingniano na atualidade, desde um ponto específico.

2 A gênese do edifício schellingniano

No ano de 1923, Nicolai Hartmann (1983, p. 134) publica sua importante obra *Die philosophie des deutschen idealismus* e propõe uma importante periodização do pensamento de Schelling em “[...] cinco períodos filosóficos, que nem são simplesmente cinco partes dum sistema nem tão-pouco cinco sistemas”, a saber:

1. A filosofia da natureza, até 1799; 2. O idealismo transcendental, por volta de 1800; 3. A filosofia da identidade, de 1801 a 1804; 4. A filosofia da liberdade, cerca de 1809; 5. O último sistema filosófico-religioso de Schelling, a partir, mais ou menos de 1815.

A importância da periodização de Nicolai Hartmann reside no fato de ela romper com uma tradição corrente à sua época de sobrevalorizar Schelling e compreendê-lo apenas nos limites da reflexão idealista. Tal perspectiva vigorante se apoiava na forte crítica que lhe é dirigida por Richard Kroner em sua épica obra *Von Kant bis Hegel*.

Em *Von Kant bis Hegel*, apesar de Kroner reconhecer os méritos de Schelling, afirma que “este ocupa uma posição filosófica relativamente mais baixa se comparado com Kant,

² Uma interessante fonte para compreensão do contexto de formação pré-filosófico e filosófico de Schelling é o capítulo *Schelling I - Life and writings: the successive phases in Schelling's thought*, de Frederick Copleston (1994, p. 94-104).

Fichte e Hegel”, e arremata ainda Richard Kroner que “Schelling contribui sem dúvida para o desenvolvimento e a amplitude do princípio idealista, mas não o aprofunda” (KRONER, 1921, p. 535-536).

Na atualidade e seguindo a tessitura das mais recentes problematizações da obra de Schelling, seja em sua amplitude, seja na sua profundidade, há o importante estudo *Das andere der vernunft als ihr prinzip*, de Christian Iber (1994, p. 6 et seq.), em que se propõe periodizar a reflexão de Schelling em sete distintos períodos, respectivamente nesta ordem: 1. Escritos Juvenis (1794–1795-96); 2. Escritos sobre filosofia transcendental e da natureza (1796-1799); 3. Sistema de idealismo transcendental (1800); 4. Filosofia da Identidade (1801-1809); 5. Filosofia da liberdade e das idades do mundo (1809-1820); 6. Preleções de Erlanger (1821-22); 7. Filosofia tardia (1822 et seq.).

Uma outra sugestiva proposta de periodização do pensamento de Schelling é a elaborada por Christian Iber, que aprofunda aquela de Nicolai Hartmann, cobrindo com maior rigor e profundidade as fases, as temáticas e as questões propostas pela reflexão schellingniana, constituindo-se como um guia seguro, tanto para pesquisadores especialistas quanto para neófitos.

De modo mais esquemático, Juan Cruz Cruz (1993, p. 8), em sua introdução à tradução das oito primeiras lições sobre a *Filosofia da revelação*, ao espanhol, de Schelling, propõe o seguinte modelo de delimitação do *corpus*: (i) época primeira 1794-1805 (Iena e Würzburg); (ii) época intermediária 1806-1820 (Erlangen e Munique); e, por fim, (iii) época final 1821-1854 (Erlangen, Munique e Berlim).

Na proposta de Juan Cruz Cruz, há três fios condutores que justificam sua divisão, que são: um princípio incondicionado que explicita o todo; uma contínua batalha entre dois sistemas irreduzíveis (*vg.* criticismo *x* dogmatismo; filosofia positiva *x* negativa) e, por fim, novos princípios e categorias com forte influência do cristianismo.

Na literatura filosófica brasileira há também uma consistente tentativa de explicitar a totalidade do pensamento de Schelling através de um esquema de periodização, tal como presente na interessante obra de Fernando Rey Puente (1997).

Partindo principalmente das considerações de Horst Fuhrmans, é proposto por Rey Puente a divisão da filosofia de Schelling em três etapas: a primeira, dominada pelo conceito de intuição intelectual e que se estende até a obra *Sobre a essência da liberdade humana* (1809); uma segunda, que vai de 1809 até 1821, nas Preleções de Erlangen, considerado por Rey Puente como o mais fecundo e difícil período de compreensão da reflexão schellingniana, profundamente marcado pela desconfiança de Schelling na capacidade da razão em se erigir como fundamento da realidade; e, por fim, a terceira e última fase, na qual Schelling, segundo Rey Puente (1997, p. 15-16), consoma o *suprassumir* da *intuição intelectual* na *êxtase do eu*, e na qual predominam temas teológicos.

Após apresentarmos em grandes linhas a contextualização das leituras e interpretação da obra de Fichte, assumiremos que é o conceito de *revelação* a chave para o estabelecimento do fio condutor na gênese do pensamento de Schelling. Em todas as propostas de periodização, o

princípio-guia conduz o leitor ao conceito de revelação em Schelling como centro aglutinador dos temas e problemas por ele trabalhados.

Defende-se que o direito natural oferece um acesso privilegiado às complexidades e aos níveis e dimensões metafísicas do sistema de Schelling. Construiremos nosso argumento de modo genético, através das primeiras reflexões de um dos seus primeiros escritos, que, por razões aparentemente marginais, geralmente é ignorado.

Argumentaremos que o texto acerca da *Dedução do direito natural* antecipa alguns dos temas e conclusões de trabalhos posteriores sobre a metafísica da liberdade e seus escritos sobre a revelação.

Seguimos, no geral, a tese de que a revelação em Schelling se explicita no todo de sua obra por três metaconceitos, quais sejam: destino, direito natural e providência, tal como defendida por Devin Zane Shaw (2010, p. 84), em *Freedom and nature in Schelling's philosophy of art*, que explicitamente argumenta:

He provides three progressive stages of revelation: destiny, natural law, and providence. Schelling argues for a historical development of consciousness itself; each era's selfconscious point view is transformed by a later era, so the sense of the preceding era changes. In this progress that which appears as destiny then appears as natural law and then as providence. Hence the first period, of destiny, is that of blind fate. He calls the era the "tragic age", which is that of antiquity and its glories and downfall, which itself appears as tragic. The second is that natural law, beginning with the Roman Empire and that, Schelling implies, still holds sway through his era, in which freedom operates under a "mechanical conformity to law". The final stage is providence, which has yet to come.

Estaremos distantes de Shaw em razão do hiperprivilégio que ele confere à Filosofia da Arte, pois nossa pesquisa apresentará o problema do direito natural na juventude ou na primeira fase de Schelling, assumindo-o como chave hermenêutica para o todo da reflexão da obra de Schelling, dado que o destino, o direito natural e a providência são esses conceitos de esfera extrema no pensamento de Schelling, que, ao refleti-los, colocou-os nos limites da racionalidade humana, e não como Shaw defende a filosofia da arte.

3 O problema do direito natural na obra de Schelling

A Filosofia clássica alemã pensada a partir de seus principais representantes, *v.g.* Kant, Reinhold, Fichte, Hegel e Schelling, sempre esteve preocupada com as questões relativas ao problema do que a tradição convencionou denominar de *direito natural*. A centralidade do problema do direito natural apresentava-se como um tema urgente à reflexão filosófica, sendo publicadas quase que simultaneamente as principais obras dedicadas ao tema desse período.

A lista das publicações sobre o *direito natural* nesse momento da *filosofia clássica alemã* é extensa, mas assumiremos que ela se inicia com Fichte, que publica as duas partes de seus *Fundamentos do Direito Natural*, respectivamente em 1796 e 1797, quase simultaneamente a

Kant, o qual, em 1797, publica seus *Princípios metafísicos da doutrina do direito*³, e nos anos de 1796 e 1797 são publicados por Schelling os dois fascículos que a posteridade conhece por *Nova dedução do direito natural*. É digno ainda de nota assinalar que Hegel estampa em 1802 seu artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*.

Em geral, o direito natural moderno, anterior a Schelling, se constituía das questões relativas a três problemas centrais relativos a sua racionalidade, a sua juridicidade e a sua normatividade. Esses três problemas apenas se compreendem em relação à fonte da qual, ou das quais, eles provêm que são: (i) o objeto do direito natural: a propriedade e o poder; (ii) o sujeito do direito natural moderno: a pessoa; (iii) a meta do direito natural: a instituição política (ZARKA, 2006, p. 13-21).

Se à época de Schelling em virtude das mudanças que a Europa vinha vivenciando, especialmente a revolução francesa, o direito natural emergia como um objeto privilegiado aos filósofos, e, atualmente, com o intenso processo de reorganização institucional, gerado pelo fenômeno da globalização, ele ressurgiu com toda sua força.

O artigo de Schelling, *Nova dedução do direito natural*⁴, foi originalmente publicado no *Jornal Filosófico (Philosophisches Journal)*, de Niethammer e de Fichte, de quem Schelling fora, por certo tempo, discípulo, se constituindo mediante um conjunto de aforismos didaticamente preparados para o uso em sala de aula.

A entrada em cena de Schelling no debate sobre o direito natural num periódico organizado por Fichte, numa fase de sua reflexão de clara adesão ao novo clarão da filosofia alemã que Fichte representa, poderia suscitar ao leitor menos experiente na filosofia clássica alemã a expectativa de identificar em Schelling uma adesão oportunística ao *Naturrecht* de Fichte. Entretanto ocorre exatamente o inverso, e Steven Hoetzel (2019, p. 212-213), em recente, mas já clássico artigo *Transcendental conditions and the transcendence of conditions: Fichte and Schelling on the foundations of natural right*, delimita essa distinção entre as propostas do direito natural em Fichte e Schelling, nos termos que se seguem:

In Fichte's *Foundations of Natural Right*, right is grounded as a co-enabler, in the manner of a transcendental condition, of the a priori articulation of empirically individuated selfhood. In Schelling's *New Deduction of Natural Right*, by contrast, right is grounded as an enabler of an ideally-envisioned a posteriori escape from individuated status, by way of an unceasing endeavor to transcend the conditions definitive of the finite selfhood.

A estrutura da *Nova dedução do direito natural* demonstra uma clara filiação metodológica a Espinosa e ao modo da estruturação de sua *Ética*, e os motivos que orientam sua *nova dedução* relacionam a liberdade à moral, à ética e ao direito, como deduzi-lo, e gravitam do próprio Espinosa a Fichte, passando por Rousseau e a tradição *jusnaturalista*.

³ Primeira parte de sua *Metafísica dos costumes*.

⁴ Edições utilizadas: Schelling (1856). Na *Sammliche Werke* (SCHELLING, 1856), a *Nova dedução do direito natural* encontra-se nas páginas 245 a 280. Há edição *on-line* disponível da edição alemã no endereço: <https://ia800307.us.archive.org/5/items/p1smtlichewerke01sche/p1smtlichewerke01sche.pdf>. Há também uma versão em espanhol: Schelling (1993).

Composto de 163 aforismos e um pequeno *post scriptum*, a *Nova dedução* divide-se em duas partes: a primeira, contida nos 75 aforismos iniciais, nos quais se deduz o fundamento e princípio do direito e da ciência do direito; e uma segunda parte, na qual Schelling opera a análise do princípio supremo do direito e explicita propriamente a dedução analítica dos direitos originários a partir do conceito de direito.

Juristas e politicólogos entendem o texto da *Nova dedução* como uma incursão de Schelling no importante debate do direito natural e das nuances nele envolvidas, pois os temas do objeto, do sujeito e da meta do direito natural animavam as reflexões, que, em geral, em suas abordagens coloquiais, gravitavam nas figuras da propriedade, pessoa de direito e da instituição do laço social ou da constituição do estado.

Fritz Berolzheimer, em seu clássico *The world's legal philosophies* (2004, p. 204), defende que

His work *Die Neue Deduktion des Naturrechts*, consist of a serie of principles and brief considerations wich in the main present, in an altered form, Kant's and Fichte's legal philosophy; it reflects Schelling's extreme idealism [...] representing the definitive break with the position of "natural law".

A importância da *Nova dedução do direito natural* é de uma amplitude hermenêutica ainda não devidamente explorada,⁵ seja pela filosofia e pelos filósofos, seus destinatários imediatos, seja pelos juristas, sociólogos e cientistas políticos, destinatários a quem a aporia fundamental da *nova dedução do direito natural* se impõe a exigir resposta, qual seja aquela referente à tese conclusiva do escrito de que o “direito natural se destrói necessariamente a partir de suas consequências, suprimindo todo o direito” (§ 162).

E essa mesma tese da aporia está conexa à gênese do pensamento de Schelling de sua juventude à sua maturação, pois o ir ao fundamento do direito natural e sua autoaniquilação será a condição de possibilidade de uma ulterior filosofia da revelação.

Dividiremos nossa incursão no direito natural na perspectiva schellingniana em dois momentos, seguindo a ordem de exposição e gênese dos conceitos, tal como proposto por Schelling, de modo a apresentar as principais linhas de força do escrito.

4 O princípio supremo do direito e sua dedução

Os 75 aforismos iniciais da *Nova dedução* exigem para sua devida compreensão que o leitor entenda que *direito natural* em Schelling não trata exatamente daquilo que Hobbes, Rousseau, Locke, e, em geral, a tradição *jusnaturalista* pensa sobre o direito natural.

Em Schelling, com o direito natural, “[...] se quer individualizar uma esfera na qual a vontade do indivíduo seja liberada da sujeição a um querer universal, para afirmar o seu

⁵ Importantes comentários sobre o texto são de: Claudio Cesa (1969, p. 114-130); Leonardo Alves Vieira (1996, p. 257 et seq.), em que o autor explicita os nexos fundamentais da *Nova dedução do direito natural*, e aquele de Franck Fischbach (2001, p. 31-48), assim como a interessante introdução *La nueva deducción del derecho natural* (SCHELLING, 1993, p. 217-253).

domínio sobre a natureza e a sua independência dos outros homens” (CESA, 1969, p. 116). Os primeiros 10 (dez) aforismos tratam de individualizar essas notas que determinam a natureza da subjetividade livre.⁶

Toda a primeira parte da *Nova dedução* tem por escopo a determinação do incondicionado como eu (absoluto)⁷, a determinação da esfera da subjetividade pelo próprio agente livre e não por alguma força heterônoma, o domínio da natureza e a sujeição desta à causalidade da liberdade, a compreensão do mundo como propriedade moral (*moralisches Eigenthum*, §7), e por fim, a compreensão da vida, como revelar-se da causalidade da liberdade na causalidade física.

Ao explicitar o mundo como propriedade moral, Schelling encontra a aporia de que a causalidade da liberdade enquanto determinação autônoma é causa promotora da conflitividade. A gênese de dada natureza aparentemente antinômica decorre, pois, do fato de que, ao fazer-se fenômeno, em seu esforço empírico de se efetivar, ela “condiciona e limita os demais seres morais” e assim se têm o início do conflito no exato momento em que se começa a “opor minha liberdade à liberdade de todos os demais seres humanos” (§21).⁸ E, por mais paradoxal que seja, Schelling conclui que apenas nessa conflitividade é que o ser humano constitui sua humanidade, chegando a poder afirmar-se um indivíduo moral.

Nessa tensão entre o esforço incondicionado da causalidade absoluta de determinar o mundo de modo moral e a causalidade empírica através da qual a primeira deve se efetivar, os seres humanos renunciaram à segunda, a natural, de modo a poder realizar-se efetivando a primeira, a absoluta ou moral.

Michael Vater (2006, p. 202), de modo semelhante à nossa hipótese, afirma que a Nova Dedução possui duas partes e faz uma síntese fantástica do escopo da obra, tal como se segue:

Structurally, there are two parts to Schelling’s *Neue Deduction des Naturrechts*, a “deduction” of the science of right and its principles, which is followed by an application of these to original right, natural right in its pre-political shape. Schelling begins in a frankly metaphysical vein, asserting that what theoretical philosophy cannot reach, the unconditional or the absolute, the individual rational agent must realize practically. In so doing, the unconditional must disappear as object and reappear in the place of the subject: accordingly, I must identify the ultimate ground of being with what is ultimate in me, my freedom.

Na compreensão delineada por Schelling na *Nova dedução*, abandonar a causalidade empírica é salvar a liberdade, pois se a causalidade empírica é sem limites, ela também é privada de liberdade. Aqui há um movimento interessante no qual reside para Schelling a distinção entre a moral e a ética.

⁶ Aqui há uma clara influência fichteana, especialmente a Doutrina da Ciência. Sobre Fichte e o tema da autodeterminação do eu, permita-nos citar a obra *10 Lições sobre Fichte* (COSTA, 2016).

⁷ Schelling (2019), em *Nova dedução do direito natural*, no § 6: “Proclamando-se como ser livre, me proclamo como um ser que determina tudo o que se lhe opõe, não obstante ele mesmo não é determinado por nada”.

⁸ Schelling (2019), em *Nova dedução do direito natural*, no §21: “Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im empirischen Streben widerstreitend, und ich fange an, meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzufessen.”

A *Nova dedução* diferenciará moral e ética, estatuidando que a moral estabelece um comando que se direciona ao indivíduo e somente exige a egoidade absoluta do indivíduo; enquanto a ética, para Schelling, na *nova dedução*, estabelece um comando que pressupõe um reino de seres morais assegurando a egoidade de todos mediante uma exigência que se dirige ao indivíduo (SCHELLING, 2019, § 31).

A distinção em Schelling entre *ética e moral* se aprofunda ante ao fato de que o comando ético deve exprimir a vontade universal através da individual. Entretanto, em Schelling, o privilégio será sempre da vontade individual sobre a universal e não o inverso. Isso ficará bem explícito em expressões contidas no escrito, tais como “a vontade universal é condicionada através da individual e não a individual através da universal” (SCHELLING, 2019, § 33) e “a matéria da vontade universal é determinada pela forma da vontade individual” (SCHELLING, 2019, § 34). E é da antítese entre a moral e a ética, ou, entre a vontade individual absoluta e a vontade individual mediada pela vontade universal, que emerge a ciência do direito enquanto ciência problemática (SCHELLING, 2019, §53, 68 et seq.).

O caráter problemático da ciência do direito reside em que esta se afirma em oposição à ciência do dever, da moral (SCHELLING, 2019, § 69 c/c §6) e que, além de ser uma ciência do *possível*, dado que todos os comandos do direito são comandos normativos (devem ou não devem, pode ou não pode), ainda se colocam na mediação dos problemas oriundos da relação da liberdade através de suas expressões *moral e ética*.

A conclusão da primeira parte da *Nova dedução* encontra-se enigmaticamente posta no § 72, no qual Schelling (2019) afirma que

A ética soluciona o problema da vontade absoluta convertendo a vontade individual em idêntica à universal; a ciência do direito a soluciona convertendo a vontade universal em idêntica à individual. Tivessem ambas realizado plenamente sua tarefa, já não seriam então ciência opostas.

Schelling demonstra cabalmente que a ciência do direito se deduz das insuficiências da moral e da ética em realizar a liberdade, enquanto princípio supremo de todo o filosofar, insuficiência que também o direito doravante demonstrará.

5 Análise do princípio supremo do direito e a dedução dos direitos originários

Na segunda seção da *Nova dedução*, Schelling (2019) explicita o princípio supremo e sua dedução por uma via descendente mediante diversas análises, procedimento segundo sua concepção próprio da *Filosofia prática*. Assumindo com Schelling o princípio supremo da liberdade como fundamento do direito, tal como contido no § 85, onde é afirmado que “a forma do meu querer em geral é a liberdade”⁹, e que a forma do querer enquanto liberdade se dá mediante a vontade individual, os problemas da filosofia do direito e da dedução dos direitos

⁹ “Die Form meines Willens überhaupt ist Freiheit”. (SCHELLING, 2019, § 85).

originários a partir do princípio supremo se colocam desde a oposição da vontade do indivíduo às demais vontades, sejam elas uma outra individual, uma geral ou a universal.

A oposição do direito face à vontade enquanto condição de constituição do direito a partir do princípio supremo do direito se dá em três ordens: (i) do direito em oposição face à vontade universal; (ii) do direito em oposição face à vontade individual; e (iii) do Direito em oposição face à vontade em geral. A análise do princípio supremo do direito e de sua dedução conduz à conclusão de que apenas no mundo moral pode haver o direito, pois é a partir da autonomia da moral e não da heteronomia do mundo natural que a vontade pode se fazer fenomenalizar como *querer*.

As ordens de oposições conduzem à explicitação dos direitos originários contidos no § 140 da *Nova Dedução* (SCHELLING, 2019), como sendo: (i) a liberdade moral enquanto direito da vontade individual se realizar como liberdade plena; (ii) a igualdade formal consistente no direito à afirmação da individualidade em oposição a qualquer outra; e (iii) o Direito natural em sentido estrito, enquanto direito *sobre o mundo dos fenômenos*, coisas e objetos em geral. Os direitos originários abarcam a totalidade do espaço de razões que permitem o exercício da possibilidade prática, a qual permite aos indivíduos se reconhecerem mediante a liberdade de seu querer.

Todo o direito enquanto exercício da liberdade do querer conduz ao problema de fazer isomórfica a potência moral do direito àquela física, conduzindo o direito natural a entrar em contradição, qual seja àquela de sua destruição pela conversão do direito em coação.

Agora se faz mais clara a tese de Schelling (2019) contida no § 162 de que “o direito natural se destrói necessariamente ele mesmo a partir de suas conseqüências (enquanto torna-se direito de coação) [...]”, a qual consiste em síntese apertada no fato de que a superioridade moral do direito somente se faz efetiva mediante a potência física, subordinando a liberdade à natureza.

6 Considerações finais

A conclusão a que Schelling (2019) chega em sua *Nova dedução* é que o direito é um sistema de princípios em última instância heterônomos, pois retira seu fundamento de modo imediato da relação insuficiente entre *ética* e *moral* e, de modo mediato, da *filosofia prática* que elucida seu fundamento e explicita seu espaço de razões.

Essa sua natureza antitética, pois baseada em oposições, permite a Schelling concluir que o direito se autoimplode, pois, se o direito objetiva ser o reino da liberdade realizada, sua efetivação se coloca a partir de seu contraprincípio, a *coação*, reconduzindo o mundo do direito e da liberdade àquele da natureza.

Em Sentido semelhante a nossa conclusão, mas mediante mediações opostas, Ernst Bloch (1986, p. 92), em *Natural law and human dignity*, defende que

Schelling thus shows that he is still working within a system of judicial capacities in a apriorism of rational law. This is the same philosopher who, through his historical sense, would later dissolve rational law even within philosophy itself.

A perspectiva de tal conclusão colocará Schelling em franca oposição à tradição *jusnaturalista* da filosofia clássica alemã (pensa-se em Fichte Kant, Reinhold e Hegel), aproximando-o de Espinosa, e quiçá, por que não, de Hobbes.¹⁰

Referências

BEROLZHEIMER, Fritz. *The world's legal philosophies*: translated from german by Rachel Szold. New Jersey: The Lawbook Exchanfe Ltd., 2004.

BLOCH, Ernst. *Natural Law and human dignity*. Translated by Dennis J. Schmidt. Cambridge: The Mit Press, 1986.

CESA, Claudio. La nuova deduzione del diritto naturale. In: CESA, Claudio. *La Filosofia Política di Schelling*. Bari: Laterza, 1969.

COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy*. v. VII (Modern Philosophy - from the post-kantian idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche). New York: Image, 1994.

COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M. *10 Lições sobre Fichte*. Petrópolis: Vozes, 2016.

CRUZ, Juan Cruz. *Estudio Preliminar*. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Filosofía de la Revelación*. Trad. Juan Cruz Cruz. Cuadernos de Anuario Filosofico, Universidad de Navarra, n. 8, 1993.

DENKAR, Alfred. Freiheit ist das höchste gut des meschen: Schellings erste auseinandersetzung mit der Jenaer wissenschaftlehre Fichtes. In: ASMUTH, Christoph (org.). *Sein - reflexion - freiheit*: aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Amsterdam/Philadelphia: Grüner, 1997, p. 60.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1983.

HOETZEL, Steven. Transcendental conditions and the transcendence of conditions: Fichte and Schelling on the foudations of Natural Right. In: ROCKMORE, Tom; BREAZEALE, Daniel. *Rights, bodies and recognition*: new essays on Fichte's foundations of Natural Right. Burlington: Ashgate, 2019.

IBER, Christian. *Das andere der vernunft als ihr prinzip*: grundzüge der philosophischen entwicklung Schellings mit einem ausblick auf die nachidealistischen philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos. Berlim: Walter de Gruyter, 1994.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tubingen: J.C.B.Mohr, 1961.

PUENTE, Fernando Rey. *As concepções antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁰Acerca da relação entre Schelling e Hobbes há interessantes reflexões no texto de Alfred Denkar (1997, p. 60).

- ROCKMORE, Tom; BREAZEALE, Daniel. *Rights, bodies and recognition: new essays on Fichte's Foundations of Natural Right*. Burlington: Ashgate, 2019.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Nova dedução do direito natural*. Lisboa, Edições 70, 2019.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *La nueva deducción del derecho natural*. Trad. Faustino Oncina Coves, In: *Thémata: Revista de Filosofia*, n. 11, 1993.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sämtliche Werke*. Org. Karl Friedrich August Schelling. V. 1, (textos de 1792/1797). Stuttgart: Editora Cotta, 1856.
- SHAW, Devin Zane. *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of art*. Continuum Studies in Philosophy, 2011.
- TILLIETTE, Xavier. F. W. J. *Schelling Biographie*. Paris: CNRS Editions, 2010.
- VATER, Michael. Schelling's aphorisms on natural right (1796/97): a comparison with Fichte's grundlage des naturrechts. In: BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom. *Rights, bodies and recognition: new essays on Fichte's Foundations of the Natural Right*. Aldershot, Aldershot, Hampshire, England: Ashgate, 2006, p. 195-211.
- VIEIRA, Leonardo Alves. Ein neuer horizont der allgemeinheit der freiheit. In: VIEIRA, Leonardo Alves. *Freiheit als kultus: aporien und grenzen der auffassung der menschlichen freiheit bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.
- ZARKA, Yves Charles. Hegel et la crise du droit naturel modern. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis; ZARKA, Yves Charles. *Hegel et le droit naturel modern*. Paris: Vrin, 2006, p. 13-21.

CONCEPÇÕES PROCEDIMENTALISTAS E RECONSTRUTIVISTAS DA JUSTIÇA

PROCEDURAL AND RECONSTRUCTIVIST CONCEPTIONS OF JUSTICE

Francisco Jozivan Guedes de Lima*

Resumo: Este artigo propõe duas abordagens da justiça, uma procedimental e outra reconstrutivista. A justiça procedimental toma por base a premissa deontológica de que os princípios universais de justiça são anteriores às concepções diversas de bem. O modo como indivíduos, culturas e povos determinam o que é vida boa não pode preceder ao que a razão pura prática impõe verticalmente como princípio justo. A justiça reconstrutivista parte do pressuposto de que o justo não pode ser dado previamente de modo independente dos contextos nos quais os sujeitos históricos e concretos estão engajados e traçam os seus planos do que seja uma vida boa. Concepções reconstrutivistas refutam o universalismo a priori, que impõe de cima para baixo princípios de justiça. Contrário a isso, reconstróem o justo a partir da tessitura dos processos sociais. Defenderei uma concepção de justiça equilibrada que supere a polarização entre procedimentalismo e reconstrutivismo.

Palavras-chave: Justiça. Procedimentalismo. Reconstrução. Normatividade.

Abstract: This paper proposes two approaches to justice, one procedural and the other reconstructive. A procedural justice is based on the deontological premise that universal principles of justice are prior to diverse conceptions of good. The way which individuals, cultures and peoples determine what a good life is cannot precede what pure practical reasoning vertically imposes as a just principle. Reconstructive justice assumes that the just cannot be given in advance regardless of the contexts in which the historical and concrete subjects are engaged and outline their plans for what is a good life. Reconstructivist conceptions refute a priori universalism that imposes principles of justice. Contrary to this, they reconstruct the just from the fabric of social processes. I will defend a conception of balanced justice that overcomes the polarization between proceduralism and reconstructivism.

Keywords: Justice. Proceduralism. Reconstruction. Normativity.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pós-Doutorado em Filosofia e em Direito pela PUCRS. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professor do Departamento de Filosofia da UFPI. Contato: Jozivan2008guedes@gmail.com

1 Introdução

Proponho neste artigo que as teorias da justiça modernas e contemporâneas são marcadas por duas concepções básicas concernentes à justificação normativa do justo e às suas implicações sociais e políticas para a esfera pública: de um lado, a versão procedimentalista, que tem seu ponto de ancoragem em Kant e sua recepção reelaborada por Rawls (1971) a partir de *A Theory of Justice*; e por outro lado, a versão reconstitutivista de Habermas e Honneth, ancorada no projeto de eticidade de Hegel.

Tal tipo de discussão tem sua base primeva na filosofia social e política contemporânea desde os embates entre liberais e comunitaristas a partir da década de 80¹, e de modo mais originário dentro da modernidade mediante as articulações das propostas de Kant e Hegel, o primeiro apontando para a necessidade de fundamentação de normas a partir de um balizamento transcendental, e o segundo enfatizando a imprescindibilidade do engajamento histórico e social da liberdade como *conditio sine qua non* para o êxito da vida ética (*Sittlichkeit*).

A justiça procedimental parte da premissa do deontologismo, segundo a qual os princípios universais de justiça são anteriores às concepções diversas de bem, ou seja, àquilo que indivíduos perseguem em seus planos particulares de vida como vida boa. Isto é, o modo como indivíduos, culturas e povos determinam o que é vida boa não pode preceder ao que a razão pura prática impõe verticalmente como princípio justo.

A justiça reconstitutivista, por sua vez, parte da suposição de que o justo não pode ser dado previamente de modo independente dos contextos nos quais os sujeitos históricos e concretos estão engajados e traçam os seus planos do que seja uma vida boa (concepções eudaimonistas). Concepções reconstitutivistas refutam o universalismo *a priori* que impõe de cima para baixo princípios de justiça. Contrário a isso, reconstroem o justo a partir da tessitura dos processos sociais.

A minha hipótese central de pesquisa é a de que teorias da justiça pensadas sob um enfoque somente procedimental sofrem de um déficit contextual, no sentido que projetam de modo *a priori* e mediante um eu transcendental normas desacopladas da realidade social; de outro lado, teorias da justiça pensadas sob um enfoque apenas reconstitutivista excedem no apego contextual, porém sofrem de um déficit de universalidade normativa, de modo que podem resultar numa concepção de justiça fragmentária e relativista.

A consequência disso é que uma concepção de justiça equilibrada deve evitar os extremos entre o apego contextual e o transcendentalismo. Ela deve contemplar os contextos, porém sem renunciar à universalidade. Do contrário, seria difícil corrigir contextos injustos a partir deles mesmos, o que implica pensar normas universais funcionando como faróis normativos e parâmetros imprescindíveis, mediante os quais a justiça deve trilhar. O fiel da balança da justiça

¹ Em *Contextos da justiça* (2010), Rainer Forst reconstrói esta discussão. Segundo ele, os liberais são comumente rotulados como aqueles que são indiferentes e esquecedores do contexto (*kontextvergessen*) e os comunitaristas comumente rotulados como os obcecados pelo contexto (*kontextversessen*). Forst tenciona uma posição equilibrada perante essa polarização a partir dos contextos normativos de justiça em que o indivíduo é pensado mediante uma concepção normativa de pessoa enquanto pessoa ética (dimensão cultural), jurídica (esfera dos direitos), política (esfera da cidadania e da participação), e moral (dimensão da universalidade).

deve, assim, ocupar um espaço de equilíbrio entre a norma e o contexto sem dar peso excessivo a um ou a outro extremo, o que para muitos pode ser uma mera utopia ou aporia.

2 Justiça procedimental e justiça reconstrutiva

As concepções procedimentalistas da justiça têm um ancoramento normativo de base deontológica, isto é, defendem a *primazia do justo sobre o bem*. Kant (1793), em *Über den Gemeinspruch*, defendeu veementemente que a moralidade não poderia ser fundada na felicidade, na utilidade (maximização do prazer e minimização do sofrimento) ou em outras contingências, pois tais condicionamentos não teriam validade universal.

Tais condicionamentos no máximo alcançariam um patamar de generalidades porque são bens determinados individualmente e de modo distinto por cada sujeito moral. Portanto, são sujeitos ao relativismo, isto é, o que vale para um dado caso ou contexto não vale para outro. Tal empreendimento é recepcionado na *Grundlegung* (1785), e o imperativo categórico é posto como o procedimento (*Verfahren*) mediante o qual o agente moral converte suas máximas (*princípios subjetivos de ação*) em leis práticas (*princípios objetivos de ação*) que deveriam ter a pretensão de validade universal a fim de embasar as ações éticas nos contextos nos quais os sujeitos estão inseridos.

Atrelado a isso está o conceito de “autonomia” definido como sendo a capacidade racional de o indivíduo dar leis a partir de sua própria consciência, mediante a submissão formal ao procedimento de universalização normativa, que é o imperativo categórico. Para Korsgaard (1998), nisso reside a fonte da normatividade (*source of normativity*). Ao invés de se deixar guiar de modo heterônomo pela tutela de um pastor, de um tutor, de um déspota, um indivíduo e uma sociedade autônomos agem de acordo com razões oriundas a partir de um processo crítico e reflexivo.

Kant (1784) é claro ao dizer em *Was ist Aufklärung* que a autonomia, a capacidade de usar de seu próprio entendimento sem a tutela de outrem é a chave do esclarecimento, isto é, a transição da menoridade à maioridade crítica da razão. Isso requer não apenas um processo de amadurecimento epistêmico, mas também a ruptura com um estado de letargia. Para o autor, ingressar no processo de esclarecimento significa um ato de coragem e de superação da covardia. Portanto, a passagem para a maioridade crítica da razão, para a autonomia, requer também uma disposição moral e uma virtude, a saber, a de romper com a preguiça e a covardia.

Rawls (2005, p. 272) recepciona de um modo deliberado e estratégico o procedimentalismo moral kantiano ressignificado naquilo que ele designou de “construtivismo moral”. Como deixou claro em *História da Filosofia Moral*,

um dos traços essenciais do construtivismo moral de Kant é que os imperativos categóricos particulares que fornecem o conteúdo dos deveres de justiça e de virtude são vistos como especificados por um procedimento de construção (o procedimento do IC).

A recepção é estratégia porque Rawls (1971) pretende desde *A Theory of Justice* uma concepção política de justiça sem conotações metafísicas e abrangentes. Ele concorda com Kant

no que diz respeito ao procedimento: os princípios de justiça não podem derivar de doutrinas éticas abrangentes variáveis e conflitantes entre si, mas devem derivar de uma posição original na qual as partes artificiais escolhem princípios de justiça sob um véu de ignorância destituído de informações sobre cor, raça, *ethos* social etc., princípios esses que qualquer doutrina razoável poderia endossar.

Porém Rawls também discorda de Kant quanto ao escopo e ao alcance da moralidade. Ele entende que a moral kantiana é uma doutrina abrangente (*comprehensive*), pois se aplicaria a tudo na vida. Opondo-se a isso, propõe um filtro político para sua teoria: o procedimento é útil para estabelecer princípios básicos de justiça objetivando a institucionalização de sociedades democraticamente estáveis tanto em nível nacional quanto em nível do direito dos povos (*The Law of People*).

Michael Sandel (2000, p. 46), em *El liberalismo y los limites de la justicia*, tece uma crítica ferrenha ao liberalismo deontológico de Rawls – e penso que isso também atinge o formalismo moral kantiano: no seu ponto de vista, a prioridade do justo sobre o bem em nível procedimental de uma posição original obliteraria todo o arcabouço comunitário, pois os princípios seriam deduzidos por meio de uma abstração e a partir de um eu desengajado e, *ipso facto*, desacoplado dos contextos sociais dos sujeitos.

Como alternativa ao “eu” rawlsiano, Sandel propõe um “eu” radicalmente situado (*radikal situierten Selbst*), que tem como pressuposto basilar um senso de comunidade (*Gemeinschaftlichkeit*) que lhe é constitutivo. Como bem sublinha Forst (2010, p. 27), Sandel “[...] propõe, como um contraconceito a um eu atomístico sem qualidades, um eu comunitário como um macrosujeito no qual todas as qualidades individuais são essencialmente qualidades comunitárias”.

Na mesma esteira crítica de Sandel, todavia a partir da *Kritische Theorie*, encontra-se Axel Honneth com sua teoria da luta por reconhecimento e o seu projeto de eticidade democrática. Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth (1992) tomando por base alguns aspectos do pensamento do jovem Hegel, propõe repensar o reconhecimento a partir de padrões intersubjetivos inerentes às dimensões afetiva, jurídica e da solidariedade.

A autonomia não está atrelada a um procedimento de universalização, mas doravante deve ser pensada a partir de processos sociais e intersubjetivos dentro de contextos de vida nas interações afetivas, na luta por direitos e na estima social que indivíduos recebem e dão uns aos outros em grupos sociais de lutas por reconhecimento. Retira-se assim o invólucro procedimental e monológico da autonomia, de modo que essa só poderá ser pensada como resultado de interações sociais. A própria identidade é resultado de processos sociais. Sem sociedade, sem sujeitos plurais, não há autonomia, não há identidade.

Para Honneth, não há um primado do justo sobre o bem como propõem as versões procedimentalistas da justiça, mas um primado das relações sociais nas quais se estabelece uma gramática que lê os conflitos a partir do enfoque da luta por reconhecimento. Assim, a luta por direitos cria normas em vez de princípios *a priori* criarem leis e direitos.

A normatividade não precede o social, mas é reconstruída a partir dele. Isso distingue fundamentalmente as versões reconstitutivistas das versões construtivistas da justiça, no sentido

que na construtivista o procedimento e os princípios são primazes no estabelecimento do que é o justo anterior a qualquer contexto, e nas reconstrutivistas a norma é extraída de contextos.

Em síntese, na versão reconstrutivista do justo, o não reconhecimento é o motor da luta social e política e a partir dessas lutas emerge um espaço de juridificação em que são positivados direitos a fim de assegurar o reconhecimento de dadas pessoas e de segmentos sociais. Direitos não caem do céu, mas se originam de lutas e conquistas históricas. Esse é o cerne da reconstrução normativa.

Como afirma Honneth (2015a, p. 630), em *O direito da liberdade*, “o motor e o meio dos processos históricos da realização dos princípios da liberdade institucionalizada não é o direito, ao menos em primeiro lugar, mas as lutas sociais pela adequada compreensão desses princípios e as mudanças de comportamento daí resultantes”. Assim, não tem sentido pensar o direito desvinculado de lutas sociais.

O propósito central de Honneth no livro acima consiste em reconstruir normativamente a liberdade a partir das lutas sociais dos agentes efetivos e históricos que buscam emancipar-se. Tal empreendimento demanda que a liberdade seja pensada como liberdade social (*soziale Freiheit*) ancorada numa eticidade, algo que faz com que o autor busque em Hegel – especificamente naquele dos escritos da juventude de Jena – a sua inspiração teórica. O Hegel da maturidade, sobretudo aquele da *Filosofia do Direito* (1820), na apreciação de Honneth, recaiu em justificações metafísicas porque relegou a escolha democrática a um plano ínfimo e elevou o espírito absoluto como o apogeu de sua filosofia, incorrendo, destarte, numa substancialização da eticidade.

Em *Sufrimento de indeterminação*, obra que constitui uma tentativa de reatualização da filosofia hegeliana do direito, Honneth (2007, p. 144) é categórico ao afirmar que “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade”. O projeto de Honneth vai além do de Hegel e propõe uma *eticidade democrática* assentada no protagonismo dos cidadãos e em suas dinâmicas de conflito e reconhecimento.

No que diz respeito às teorias da justiça fundamentadas proceduralmente, Honneth – motivado pela crítica de Hegel ao formalismo kantiano – defende o pensamento de que Kant recaiu numa *patologia social*, no sentido de que construiu sua teoria embasada numa concepção de autonomia monológica, pautada numa concepção de indivíduo solipsista, portanto, plasmada num déficit intersubjetivo. Como assegura em *Das Recht der Freiheit*, “a autonomia moral da qual fala Kant consiste nesta forma negativa, na liberdade de rechaçar imposições sociais ou circunstâncias que não passem no teste feito subjetivamente de universalização social” (HONNETH, 2011)². Penso que há dois pontos importantes nessa interpretação de Honneth:

(i) a de saber se sua crítica também atinge Rawls, já que este pressupõe uma concepção política de autonomia que, por sua vez, demanda sujeitos cooperativos, e isso afastaria a possibilidade de quaisquer monologismo e subjetivismo que Honneth julga ter encontrado na proposta kantiana de autonomia;

² “Die moralische Autonomie, von der Kant spricht, besteht daher in dieser negativen Gestalt in der Freiheit, soziale Zumutungen oder Verhältnisse abzulehnen, die den subjektiv durchgeführten Test der Gesellschaftlichen Verallgemeinerbarkeit nicht bestehen” (Tradução nossa). (HONNETH, 2011, p. 180).

(ii) a de saber se sua crítica a Kant de fato é exitosa. É possível – e eu o fiz de um modo justificado em minha tese de Doutorado publicada em formato de livro – pensar uma moral social mitigada em Kant partindo-se da ideia que a moralidade kantiana tem como ponto de partida irrecusável as máximas e as suas pré-condições sociais, algo também destacado por Beate Rössler na sua crítica à compreensão honnethiana da moralidade de Kant. Diz Rössler (2013, p. 17), em defesa desse último: “para Kant, liberdade moral, ou autonomia pessoal, é situada no mundo social no qual os sujeitos seguem seus fins, vivem de acordo com suas máximas e orientam-se a si mesmos mais ou menos de forma autônoma em suas relações sociais”.

De todo modo, Honneth (2015a) propõe uma justiça pensada em termos reconstitutivos (*resultantes de conflitos sociais da luta por reconhecimento*) como uma alternativa à justiça procedimental ou construtivista:

podemos nos referir a este procedimento como “reconstutivo” porque a teoria já não constrói um ponto de partida imparcial a partir do qual os princípios de justiça podem ser justificados, mas os constrói a partir do processo histórico das relações de reconhecimento [...].

O cerne da referida reconstrução aponta para a tese de que os princípios fundamentais de justiça (*Grundgerechtigkeitsprinzipien*) não podem ser gestados a partir de um experimento mental, mas devem ser fruto de um processo real reconstruído no mundo social. A autonomia, assegura Honneth, não é uma conquista monológica, mas intersubjetiva. Honneth (2015a, p. 22) chama as versões convencionais de justiça – que obtêm princípios do justo independente da realidade social – e de “versões kantianas da justiça” o que eu chamo aqui neste artigo de “concepções procedimentalistas”.

Em *O direito da liberdade*, Honneth (2015a, p. 157) traduz todo esse arcabouço mediante a proposta de liberdade social e de uma eticidade democrática opondo-se à liberdade negativa ou positivista (*liberdade enquanto ausência de impedimentos externos*) de Hobbes, à liberdade reflexiva ou moral de Kant, ambas as concepções de liberdade tomadas por ele como socialmente patológicas:

no contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente.

Seguindo as linhas fundamentais da argumentação habermasiana na crítica ao procedimentalismo de Kant e Rawls, Honneth defende a ideia de que os princípios de justiça não devem se originar a partir de um procedimento verticalizado, mas devem, pelo contrário, ser plasmados mediante processos deliberativos, de modo que as expectativas de todos os afetados sejam devidamente consideradas em nível histórico de reconhecimento recíproco.

Princípios distributivos não são, portanto, determinados por meio de uma teoria, mas a partir do consenso entre aqueles afetados, obtido através de um processo justo e equitativo de deliberação. [...]. Ao invés de ‘bens’ nós

devemos falar em relações de reconhecimento; ao invés de ‘distribuição’, nós devemos pensar em padrões de garantia de justiça³.

A teoria do reconhecimento de Honneth também não está isenta de críticas; em *Redistribution or Recognition* (2003) – escrito em parceria com Honneth – Nancy Fraser tece duas críticas fundamentais à concepção honnethiana de justiça: (i) a de que sua teoria tem um cunho fortemente restritivo porque se dedica apenas ao tema do reconhecimento sem contemplar o problema da redistribuição. Opondo-se a Honneth, Fraser propõe uma *concepção dual ou bidimensional de justiça* afirmando que “a justiça hoje requer redistribuição e reconhecimento. Nenhum por si só é suficiente”⁴; (ii) a de que o reconhecimento honnethiano incorre numa *psicologização* das relações sociais e, assim, recai num subjetivismo ao se centrar na necessidade de autoestima social.

Eu penso que Forst tem apresentado uma concepção mais ampla de justiça que engloba componentes das propostas de Honneth e de Fraser, inclusive num sentido de superação, ao propor uma justificação normativa enquanto crítica das relações de poder. Para ele, a questão da justiça precede à redistribuição e ao reconhecimento; ela centra-se na justificação de normas. Normas não devidamente justificadas são arbitrárias e injustas e, conseqüentemente, geram problemas redistributivos e de não-reconhecimento. São normas que instituem um poder violento (*Gewalt*) que resulta em dominação arbitrária. Normas devidamente justificadas geram um poder legítimo reconhecido publicamente como justo (poder enquanto *Macht*).

Falamos de *dominação arbitrária* [*Beherrschung*] quando essa ordem é formada por relações assimétricas que se baseiam no fechamento de espaço de justificações a favor de determinadas legitimações não fundamentadas que apresentam essa ordem como se fosse justa, como a expressão da vontade de Deus ou como algo inalterável (FORST, 2018, p. 27).

Mas onde entraria Habermas nesta discussão entre teorias e concepções procedimentalistas e reconstrutivistas da justiça? Habermas, apoiando-se sobretudo nos frankfurtianos da primeira geração (especialmente Adorno e Horkheimer), no arcabouço marxiano, num diálogo interdisciplinar com as ciências sociais, projeta uma ética discursiva em parceria com Apel, que viria a subverter as éticas deontológicas de matriz procedimentalista que tomavam o eu como fonte de normatividade.

Ele se propôs a ir além de éticas fundacionistas com pretensões metafísicas de fundamentação última e a ir além de éticas embasadas no paradigma da intencionalidade. Habermas aposta num pensamento pós-metafísico que parte do fato do pluralismo e do secularismo. Em *Nachmetaphysisches Denken* (1988), ele entende que anterior ao século XX e especialmente à

³ “Distributional principles are therefore not determined by means of a theory, but by a consensus among those affected, arrived at through a fair and just process of deliberation. “Instead of ‘goods’ we should speak of relations of recognition; instead of ‘distribution’ we should think of other patterns for granting justice”. (HONNETH, 2015b, p. 166, tradução nossa).

⁴ “It is my general thesis that justice today requires *both* redistribution *and* recognition. Neither alone is sufficient” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 9).

Linguistic Turn, os filósofos antigos, medievais e modernos (incluindo Kant e Hegel) caíram numa metaficização da filosofia.

Nessa hiperinflação metafísica subsiste como fonte de argumentação o Uno, o Ser, ou mesmo um Espírito Absoluto, espírito absoluto este que Feuerbach (1988) na sua crítica a Hegel rotulou de “o espírito defunto da teologia”. Além do rechaço à metafísica do absoluto, Habermas também se afasta de uma normatividade pensada em termos de autorreflexividade e, desse modo, pensa a razão prática a partir de interações entre os concernidos no discurso e na busca por um consenso mesmo que mínimo acerca de normas fundamentais de ação. Tal giro irá ecoar de modo forte também nas reflexões sobre o direito, a política e sobre a sua visão acerca da justiça.

Para Habermas, Kant e também Rawls, não alcançam o *Lebenswelt* devido seus deontologismos estritamente procedimentais, isto é, ficam presos a um *self* – seja no imperativo categórico, seja na posição original – que projeta normas sem ater-se às circunstâncias práticas da vida e independente de contextos e do *ethos* social do agente. Habermas entende que uma teoria normativa da justiça para obter êxito não pode partir de um procedimento desacoplado do contexto vital dos afetados, mas a partir da esfera de debate – e isso será de fundamental importância para sua defesa da democracia deliberativa.

Uma norma legítima não é aquela advinda da discricionariedade de um soberano (*auctoritas, non veritas facit legem*), mas aquela oriunda do jogo argumentativo de – como diz Brandom – “dar e pedir razões”. Há, assim, uma reformulação discursiva da moral kantiana, mantendo o procedimento de universalização (PU) e do discurso (PD) como bases metodológicas para o êxito normativo; os agentes que entram na “roda do discurso” devem estar a par das regras, da contradição performática, e do consenso como o escopo do jogo.

Desde *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”* – livro publicado em homenagem a Marcuse –, Habermas (1968) se preocupou em sobrepôr a razão comunicativa, direcionada ao entendimento mútuo e à emancipação, à razão instrumental-teleológica voltada para o mero convencimento do oponente. O capitalismo, diz ele, assegurou a lealdade das classes proletárias em troca da falsa promessa de “qualidade de vida” tornando obsoleta a categoria marxiana “luta de classes”. Com isso, a economia invadiu com mais força a administração, o Estado, a justiça e todas as esferas da vida chegando a ponto de “colonizar” o discurso do *Lebenswelt*. A partir disso operacionalizou-se uma “despolitização da esfera pública”.

Habermas, opondo-se a Kant (1992), em *Faktizität und Geltung*, entende que a esfera pública burguesa encontrara no filósofo de Königsberg sua máxima expressão ao limitar a participação e a razão pública a um grupo de letrados. Em *Mudança estrutural da esfera pública*, conjectura que “a esfera pública burguesa se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública, da qual certos grupos fossem *eo ipso* excluídos, não é apenas, digamos incompleta: muito mais além, ela nem sequer é uma esfera pública” (HABERMAS, 2003, p. 105).

Assim, Habermas avalia que, diferente de Kant, não pensa justiça e esfera pública a partir de um princípio transcendental, mas mediante a participação de sujeitos concretos, de modo que sua proposta não se resume a meros procedimentos, já que demanda a reconstrução

de normas e das condições possíveis de entendimento mútuo a partir de contextos particulares de discurso.

3 Considerações finais

Quero afirmar – enfatizando a hipótese inicial de pesquisa – que teorias da justiça pensadas sob um enfoque somente procedimental sofrem de um déficit contextual, no sentido que projetam de modo *a priori* e mediante um eu transcendental normas desacopladas da realidade social; de outro lado, teorias da justiça pensadas sob um enfoque apenas reconstrutivista excedem no apego contextual, porém, sofrem de um déficit de universalidade normativa, de modo que podem resultar numa concepção de justiça fragmentária e relativista.

Essa conclusão hipotética defendi no meu livro *A Teoria da Justiça de Immanuel Kant*, no qual afirmo:

Normatividades éticas e concepções de justiça pensadas apenas mediante o contextualismo poderiam resultar em circularidades deficitárias e reprodutoras de um *status quo* excludente, repressivo e, *ipso facto*, patológico; de outro lado, propor teorias normativas tomando apenas o procedimentalismo como base legitimadora poderia conduzir à cegueira contextual e a hipóteses estéreis. Nesse sentido, esta tese opta por uma articulação entre o procedimental e o social tencionando um ponto de equilíbrio normativo (LIMA, 2017, p. 27).

Em termos práticos que, inclusive, tocam em questões de decisões jurídicas, deliberar sobre o justo requer a superação de polarizações e uma apreciação equilibrada entre princípios e contextos, entre lei e casos, de modo a não dar prevalência apenas à lei em si, o que poderia resultar num positivismo cego aos contextos nos quais se inserem as normas, nem menos prescindir do aparato normativo dando foco exclusivo apenas ao contexto e às consequências da ação.

Desse modo, quero concluir afirmando que, em termos de justiça, decisões ponderadas que buscam equilibrar a relação entre princípios, normas e ação são deliberações mais próximas ao justo, mesmo que se tenha em vista a conjectura segundo a qual a justiça perfeita seja uma mera ilusão, devaneio ou utopia de normativistas e idealistas.

Referências

FEUERBACH, Ludwig Andreas. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: FEUERBACH, Ludwig Andreas. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FORST, Rainer. *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. 1. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. *Das recht der freiheit: grundriß einer demokratischen sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. The fabric of justice: on the limits of proceduralism. In: OLIVEIRA, Nythamar; HRUBEC, Marek; SOBOTTKA, Emil; SAAVEDRA, Giovanni (ed.) *Justice and Recognition: on Axel Honneth and Critical Theory*. Edited by: Nythamar Oliveira et al. Porto Alegre: PUCRS; Prague: Institute of Philosophy, 2015b, p. 155-180.

KANT, Immanuel. Beantwortung der frage: was ist aufklärung? In: WEISCHEDEL, Wilhelm (ed.). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1874.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Edição bilingue. Trad. Raimundo Vier e Floriano S. Fernandes. Petrópolis (RJ): Vozes, 1974.

KORSGAARD, Christine Marion et al. *The sources of normativity*. Edited by Onora O'Neill. New York: Cambridge University Press, 1998.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Organizado por Barbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RÖSSLER, Beate. Kantian autonomy and its social preconditions: on Axel Honneth's *das recht der freiheit*. *Krisis: Journal for contemporary philosophy*, Universiteit van Amsterdam, 2013, 1. ed., p. 14-17.

SANDEL, Michael J. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.

O ESTADO TOTALITÁRIO E OS DIREITOS HUMANOS: REFLEXÕES A PARTIR DA OBRA ORIGENS DO TOTALITARISMO DE HANNAH ARENDT

THE TOTALITARIAN STATE AND HUMAN RIGHTS: REFLECTIONS ON HANNAH ARENDT'S THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM

Aline Soares Lopes*
Alexandrina Paiva da Rocha†

Resumo: O Estado Totalitário é a forma de governo mais perversa que a humanidade já presenciou. De acordo com as reflexões da teórica política Hannah Arendt, em sua obra *Origens do totalitarismo*, tal forma de governo utiliza-se de diversas estratégias e estruturas de Estado para atingir seus objetivos. Arendt considerou em suas obras a existência de duas experiências totalitárias, a ditadura do nacional-socialismo, a partir de 1938, e a ditadura bolchevista, a partir de 1930. Apesar dos objetivos dos governos totalitários e suas ideologias terem aparências de ficção, seus danos foram drásticos e muito reais. Para atingir seus objetivos, foi criado um mecanismo de tornar os seres humanos supérfluos, e nesse aspecto a dignidade humana foi amplamente prejudicada. Este trabalho fará uma apresentação das estruturas totalitárias, no sentido de compreender a relação entre o totalitarismo e a perda da dignidade humana.

Palavras-chave: Estado-totalitário. Hannah Arendt. Direitos humanos.

Abstract: The Totalitarian State is the most perverse form of government that humanity has ever witnessed. According to the reflections of the political theorist Hannah Arendt in her work *The Origins of Totalitarianism*, this form of government utilizes different strategies and structures of the State in order to achieve its goals. Arendt considered, in her works, two totalitarian experiences: the dictatorship of National Socialism as from 1938 and the Bolshevik dictatorship as from 1930. Although the goals of totalitarian governments and their ideologies are apparently “fictional expressions”, they caused very drastic and real damage. In order to achieve their objectives, they worked out mechanisms to reduce the humanity of individuals to

* Graduada em Direito (UEPG), Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas (PUC-PR), cursou Direitos Humanos e Valores Éticos na Universidade Pontifícia de Comillas em Madrid-ESP (ICAI-ICADE), atualmente é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas (UEPG). Conta com o apoio de bolsa da CAPES. E-mail: alinesoareslopes89@gmail.com

† Graduada em Filosofia (UFPI) e direito (ICF), mestre em Cultura Literária Europeia – CLE pelo programa Erasmus Mundus (Université de Haute-Alsace, Alma Mater Sudiorum Bologna e Aristoteleion Panepistimion Thessaloniki), Mestre (UFSCar) e Doutora (USP) em Filosofia. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Tribunais da Faculdade Direito da Universidade de São Paulo (NETI-USP). E-mail: alexandrina_paiva@yahoo.com.br

a superfluous level. As a consequence, human dignity was heavily damaged. This work aims to present the totalitarian structures from the standpoint regarding the relationship between totalitarianism and the loss of human dignity

Keywords: Totalitarian State, Hannah Arendt, Human Rights

1 Introdução

Dentre as muitas interpretações do fenômeno totalitário, podemos destacar os filósofos que pensaram o Regime Nazista a partir da situação política dos anos 30, como Ernst Jünger, Carl Schmitt e Martin Heidegger, de um lado, e os filósofos que refletiram sobre o nazismo após a II Guerra Mundial, como Michel Foucault, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue Labarthe, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. No entanto, os autores considerados clássicos nas interpretações sobre o fenômeno totalitário são Hannah Arendt, em *The Origins of Totalitarianism* (1951), e a de Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski, em *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956) (STOPPINO, 1998).

Na tentativa de compreender o incompreensível, escolhemos a interpretação de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, por meio de sua obra de mais prestígio, *Origens do Totalitarismo* (1951). A essa obra juntamos dois outros textos, que são ensaios inéditos entre os anos de 1930 e 1954, *Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)* e *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, que fazem parte do livro *Compreender: formação, exílio e totalitarismo – Ensaios* (1930-1954). Tais escritos são importantíssimos para a compreensão do fenômeno totalitário.

A obra *Origens do totalitarismo* possui relatos históricos sobre os antecedentes dos governos totalitários, bem como os acontecimentos que ocorreram sob os mandos do totalitarismo, e, mesmo diante de tanto horror, Arendt consegue realizar uma análise da sistemática totalitária sobre até que ponto o horror conseguiu chegar e como tais acontecimentos nunca antes imaginados ainda podem nos afetar, uma vez que já aconteceram.

A autora foi alvo de várias críticas por conta de *Origens do Totalitarismo*, dentre elas vale ressaltar seu método de reconstituição das origens do totalitarismo e seus critérios historiográficos, reconhecidas por Arendt ao declarar que “uma das dificuldades do livro é a de que ele não pertence a nenhuma escola e quase não utiliza quaisquer dos instrumentos oficialmente reconhecidos ou controversos”¹, embora o totalitarismo possua três principais expressões – o fascismo italiano (1922-1945), o nazismo alemão (1933-1945) e o estalinismo russo (entre meados da década de 1920 e 1953). As reflexões sobre tais críticas referentes à metodologia arendtiana da interpretação do totalitarismo foram realizadas em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. E em sua defesa, Seyla Benhabib (1994, p. 134-135) afirma que, em suas análises das origens do totalitarismo, Arendt não trata de modo satisfatório do totalitarismo stalinista russo:

¹ Cf. a coletânea de ensaios e escritos de Arendt *Essays in Understanding* (1994, p. 402).

[...] quaisquer que sejam os méritos deste conceito [totalitarismo] para nos ajudar a compreender este último tipo de sociedades [União Soviética de Stálin], há pouca dúvida de que a consideração histórica de Arendt não ilumina o estalinismo e o nazismo na mesma extensão e da mesma forma. Enquanto poderia ser argumentado que há mais unidade entre as experiências do imperialismo, antissemitismo e o conseqüente triunfo do nacional socialismo, estes dois fenômenos, quer dizer, o imperialismo e o antissemitismo moderno, não desempenham o mesmo papel hermenêutico-formativo na emergência do estalinismo.

Vale ressaltar que Arendt possuía um posicionamento sobre o conceito de história distinto do tradicional, isso porque para nossa autora o fenômeno totalitário estabeleceu uma ruptura na história ocidental, uma vez que deve ser compreendido como um evento inédito, sem precedentes, por isso não fundamentado em paradigmas filosóficos, historiográficos, jurídicos, políticos e, sobretudo, científicos. De acordo com nossa autora, os cientistas naturais investigam fatos recorrentes por meio do princípio da causalidade de maneira distinta do campo de estudos dos historiadores que investigam eventos novos como o totalitarismo e, por isso, não podem tratá-lo como os cientistas naturais tratam seus objetos de estudos, ou seja, não podem explicar os eventos históricos em uma cadeia causal, porque a categoria da causalidade é estranha às ciências históricas. O evento único deve esclarecer seu passado sem precisar recorrer à causalidade (ARENDDT, 1989, p. 342).

O objetivo deste artigo é apresentar a interpretação arendtiana do fenômeno totalitário em *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo* e em *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo – Ensaio (1930-1954)*, em contraposição ao das características fundamentais do Estado de Direito presentes até aquele momento – entre as quais a separação dos poderes, o pluralismo político-partidário, a existência de instituições representativas, as garantias constitucionais das liberdades fundamentais dos indivíduos –, que foram completamente negadas (TRAVERSO, 2001).

2 Contextualização

A Europa do século XIX e especificamente a Alemanha tiveram mudanças no cenário econômico, político e social decorrentes do declínio da forma moderna de organização política daquele período. As comunidades dos países europeus presenciaram um processo de desintegração geral na vida política que não possuía nenhum sujeito – governo, burguesia ou potência estrangeira – detentor da responsabilidade pelas atrocidades cometidas pelo Estado Totalitário, que destruiu a estrutura da civilização europeia e rompeu com a tradição. O Estado-nação, que levou à formação massiva de povos sem Estado no entreguerras (I e II guerras mundiais) – minorias, apátridas e refugiados –, foi uma situação sem precedentes, decorrente da ineficácia das estruturas legais e institucionais para garantir os direitos de tais indivíduos.

A análise arendtiana do Estado Totalitário na obra *Origens do Totalitarismo* inicia-se por meio de um relato histórico sobre a relação entre a crise do Estado-nação e a comunidade judaica, principalmente sobre a aversão aos judeus e o surgimento e proliferação do antissemitismo,

assim como do Estado totalitário. Desde o Estado Déspota, os judeus têm papel importante nas finanças dos governos, e, ao financiar as atividades do Estado, estes também eram vistos como os culpados pelos fracassos econômicos ou os escândalos de corrupção. Essa próxima relação dos judeus com o Estado influenciou a proliferação do antissemitismo que corroborou com o surgimento de um Estado totalitário, fortaleceu o argumento do nacionalismo e da expatriação, a ponto de enviar sujeitos para a morte. Mas Arendt explica que não só o fenômeno do antissemitismo preparou o terreno para o governo do terror, mas sim um conjunto de fatores econômicos, sociais e políticos.

Outro fator salientado por Arendt é o fenômeno das sociedades de massas e de como essas, consideradas apáticas e indiferentes às questões políticas, foram cooptadas pelos ideais dos movimentos totalitários, tanto nazista como comunista. Podemos observar que as crises políticas mexem com os ânimos das massas, propiciando ideologias totalitárias ou proposições de regimes ditatoriais. No caso do Estado totalitário, ocorre com a justificação de se fazer necessário ao movimento histórico, e, no caso da Ditadura, a repressão desmedida aos que se opõem ao governo. A diferença das massas modernas para as do século passado é expressa por Arendt (1989, p. 497) de modo até mesmo poético:

os piores elementos perderam o temor, os melhores perderam a esperança. Incapazes de viver sem temor e sem esperança, as massas são atraídas por qualquer esforço que pareça prometer uma imitação humana do Paraíso que desejaram e do Inferno que temeram.

A partir dessa trajetória da formação moderna de organização política do Estado-nação para o Estado totalitário, observaremos as estruturas que garantem as experiências de domínio-total efetuadas nos campos de concentração, tornando os indivíduos supérfluos. Refletir sobre o caminho feito pelos Estados-totalitários, desde sua ascensão até as experiências de domínio-total efetuadas nos campos de concentração, é fundamental para pensarmos em políticas e construções de Estado mais humanitárias. Arendt demonstra como o isolamento do indivíduo no Estado Totalitário é capaz de torná-lo supérfluo para a humanidade.

3 Estado Totalitário e suas estruturas

Apenas duas experiências totalitárias foram analisadas por Arendt – o governo de Stálin na antiga União Soviética e o de Hitler na Alemanha nazista –, ambos considerados totalitários. A autora apresenta que, embora tivessem muitas semelhanças, também tinham suas particularidades. Nesse panorama, os aspectos comuns desses Estados e o que fazem deles Estados Totalitários serão o foco deste estudo. Ambos pretendiam dominar o mundo com sua ideologia e seus objetivos, e para alcançarem suas pretensões utilizaram-se da estrutura estatal.

Ideologia, terror e logicidade, atrocidades executadas pelo nazismo alemão e o estalinismo russo, como nos apresenta Arendt, são resultantes dos elementos do totalitarismo que surgem do fracasso da moralidade e da inversão da legalidade, prevista pelo filósofo francês do século XVIII, Montesquieu. Mais especificamente no regime nazista, guiavam-se pela máxima de que

tudo era possível, auxiliadas pelas instituições – burocracia, exército (polícia) e Igreja –, que tinham estreita relação com o poder.

Os Estados totalitários acreditavam estarem acelerando um processo histórico, executando leis, as da História ou da Natureza: os alemães acreditavam estar criando uma espécie superior de homem, e, se eles não intervissem, tal espécie iria se perder. Por seu turno, os soviéticos acreditavam que o mundo deveria se tornar socialista. Portanto o Estado totalitário era apenas um meio de atingir um objetivo maior.

As referidas ideologias já se encontravam presentes no Estado Democrático de Direito antes do aparecimento da noção do totalitarismo, no entanto como podemos explicar que ideias ou opiniões viraram ideologias? Isso ocorreu porque as ideologias “são sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta”, ou seja, foi o caráter de totalidade que fez de opiniões irresponsáveis sobre outra raça – como o racismo ou o antissemitismo, exaltando arianos e odiando os judeus – ideologias que passaram a explicar o curso da história. Tais ideais totalitários tiveram sua instalação facilitada em virtude da crise econômica, da inquietação das massas e, por consequência, da crise política.

O antissemitismo do Partido Nazista e as leis de Nuremberg (Nürnberger Gesetze) aprovadas pelo governo nazista em 15 de setembro de 1935² foram um dos passos na direção da implementação do método nazista de extermínio dos judeus durante o totalitarismo. Essas leis baniram determinados grupos (ciganos, homossexuais, judeus, entre outros) de todos os aspectos da vida nacional, de toda condição jurídica com a morte legal do indivíduo destituído de nacionalidade e de personalidade jurídica, levando milhares de indivíduos à “condição de completa privação de direitos, antes que o direito à vida [seja] ameaçado” (ARENDR, 1989, p. 402), fornecendo um terreno adequado ao regime totalitário na Alemanha.

Após a ascensão dos novos Estados ao poder esperava-se que tais governos criassem uma estabilidade, no sentido de refrear o ímpeto dos movimentos totalitários, mas isso não ocorreu; o terror apenas aumentou. Os Estados adequaram a administração pública criando novas estruturas, imprescindíveis à manutenção da ideologia. Os novos regimes contavam com uma forte estrutura burocrática, uma polícia secreta e os campos de concentração e extermínio, os quais foram essenciais às experiências de domínio total.

Uma das formas de administração estatal adotada pelos regimes totalitários foi a multiplicação de órgãos, criados para realizarem as mesmas funções, gerando uma certa confusão na autoridade dos membros do governo. Tal movimento dentro do aparato de domínio totalitário deriva a sua mobilidade do fato de que a liderança está continuamente transferindo o verdadeiro

² As leis de Nuremberg (Nürnberger Gesetze) aprovadas pelo governo nazista em 15 de Setembro de 1935 foram um conjunto de leis antissemitas estabelecidas na Alemanha pelo Reichstag durante o comício anual em Nuremberg do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), que estabeleceu uma série de restrições aos direitos civis da população judia: “Leis para a Proteção do Sangue Alemão e da Honra Alemã” e que determinou a proibição: 1. de casamentos entre judeus e alemães, invalidando os casamentos já realizados; 2. de relações sexuais fora do casamento entre judeus e alemães; 3. o trabalho de mulheres alemãs com menos de 45 anos de idade em casas de judeus; e 4. a “Lei da Cidadania do Reich”, que estabeleceu que o indivíduo deveria ter sangue alemão ou sangue relacionado para ser considerado cidadão do Reich, e aqueles fora dessa classificação eram considerados sujeitos sem Estado, sem qualquer tipo de direitos de cidadania e classificados como “inimigos do estado racial”.

centro do poder, muitas vezes para outras organizações, sem dissolver e nem mesmo denunciar publicamente os grupos cuja autoridade foi eliminada (ARENDR, 1989, p. 450).

O habitante do Terceiro Reich de Hitler não apenas vivia sob a simultânea e

frequentemente contraditória autoridade de poderes rivais, tais como a administração estatal, o partido, a SA e a SS, como também nunca sabia ao certo, e nunca se lhe dizia explicitamente, qual autoridade deveria considerar acima de todas as outras. Tinha de desenvolver uma espécie de sexto sentido para saber, a cada momento, a quem devia obedecer e a quem devia ignorar (ARENDR, 1989, p. 449).

Uma das principais diferenças técnicas entre o sistema soviético e o sistema nazista é o fato de que, sempre que se transferia a ênfase do poder dentro do movimento de um aparelho para outro, tendia-se a liquidar o aparelho juntamente com seu pessoal. Aliás, Hitler mantinha o pessoal, porém em outra função (ARENDR, 1989, p. 451). “A única regra segura num Estado totalitário é que, quanto mais visível é uma agência governamental, menos poder detém; e, quanto menos se sabe da existência de uma instituição, mais poderosa ela é” (ARENDR, 1989, p. 453).

A multiplicação de órgãos pode ser observada inclusive na polícia secreta, uma vez que chegou a existir uma polícia secreta dentro da polícia secreta, ou seja, os próprios policiais secretos não sabiam de todos os setores secretos que foram criados. Os órgãos perdiam e ganhavam autoridade com muita facilidade e nem chegavam a desconfiar de haver perdido sua autoridade, pois continuavam exercendo sua funcionalidade fantasma e inútil ou eram exterminados. “O princípio de autoridade é, no essencial, diametralmente oposto ao da dominação totalitária”, a qual conduz não a uma restrição da liberdade, mas a uma “eliminação de toda espontaneidade em geral”. (CHATELÊT, 1983, p. 588).

O seu caráter primigênio já aparece na história romana: ali a autoridade, sob qualquer forma, visa a restringir ou limitar a liberdade, mas nunca a aboli-la. O domínio totalitário, porém, visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade. (ARENDR, 1989, p. 455).

Diferente dos regimes autoritários, o Estado Totalitário não estabelece nenhuma hierarquia, Arendt alerta que não há hierarquia sem autoridade, e existem algumas confusões do entendimento de “personalidade autoritária”. Essa ausência da autoridade hierárquica no sistema totalitário é demonstrada pelo fato de que, entre o Führer e os outros órgãos, não há uma gradação de autoridade e de obediência, ao invés disso, a vontade do Führer pode encarnar em qualquer órgão a qualquer momento. E isso era propositalmente executado para que todos se sentissem próximos ao Führer, mas de certo modo impossibilitados de alimentar intensões de substituí-lo.

Se considerarmos o Estado totalitário unicamente como instrumento de poder, e deixarmos de lado as questões de eficiência administrativa,

capacidade industrial e produtividade econômica, então o seu “amorfismo” passa a ser instrumento ideal para a realização do chamado princípio da liderança. A contínua rivalidade entre órgãos, cujas funções não apenas se sobrepõem, mas que são encarregados das mesmas tarefas [...]. (ARENDDT, 1989, p. 454).

Tal multiplicação de órgãos, como nos elucida Arendt, é uma peculiaridade nas ditaduras totalitárias, bem sucedida na medida em que isolava os indivíduos e os faziam crer em sua importância aparente.

A multiplicação de órgãos era extremamente útil para a constante transferência do poder; além disso, quanto mais tempo um regime totalitário permanece no poder, maiores se tornam o número de órgãos e a possibilidade de empregos que dependem exclusivamente do movimento, uma vez que nenhum órgão é abolido quando a sua autoridade é liquidada. (ARENDDT, 1989, p. 451).

Nesse cenário, “as ditaduras de Hitler e de Stálin mostram claramente o fato de que o isolamento de indivíduos atomizados não apenas constitui a base para o domínio totalitário, mas é levado a efeito de modo a atingir o próprio topo da estrutura” (ARENDDT, 1989, p. 457). Essa massa atomizada, preparada historicamente na Alemanha e criada artificialmente da União Soviética por Stalin, explica as características da propaganda e da organização totalitária que “elevou o cientificismo ideológico e sua técnica profética a um grau desconhecido de eficácia no método e de absurdo no conteúdo” (CHÂTELET, 1983, p. 587).

Não havia hierarquia política; os funcionários podiam ser rebaixados ou promovidos. “O totalitarismo usa o poder exatamente para disseminar essa cumplicidade entre toda a população, até que o povo sob seu domínio esteja totalmente unido por uma só culpa.” (ARENDDT, 1989, p. 457). Arendt nos conta que, sob esse aspecto do governo totalitário, Hitler fazia muitas nomeações, sendo numerosas delas sem qualquer validade, e Stálin fez de suas nomeações algo a se temer, pelo fato de que seus funcionários eram facilmente exterminados.

Como técnicas de governo, os expedientes do totalitarismo parecem simples e engenhosamente eficazes. Asseguram não apenas um absoluto monopólio do poder, mas a certeza incomparável de que todas as ordens serão sempre obedecidas; a multiplicidade das correias que acionam o sistema e a confusão da hierarquia asseguram a completa independência do ditador em relação a todos os subordinados e possibilitam as súbitas e surpreendentes mudanças de política pelas quais o totalitarismo é famoso. A estrutura política do país mantém-se à prova de choques exatamente por ser amorfa. (ARENDDT, 1989, p. 458).

Havia uma razão simples para tal modo de governo nunca ter sido experimentado antes dos governos totalitários aparecerem. A justificativa é que tal prática destrói todo senso de responsabilidade e de competência, além de se ter muitos órgãos onerosos, sem produtividade. Mas a lógica totalitária não é nem da utilidade nem da produtividade, como será visto a seguir.

A verdade é que nenhum tirano havia sido, antes de Hitler e de Stálin, suficientemente louco para sacrificar os interesses locais (econômicos, nacionais, humanos, militares), para atingir um objetivo em um futuro tão distante e indefinido (ARENDDT, 1989, p. 462).

O caso é que nosso espanto em face da natureza antiutilitária da estrutura estatal do totalitarismo se deve à falsa noção de que, afinal, estamos lidando com um Estado normal – uma burocracia, uma tirania, uma ditadura –, e ao fato de não levarmos em conta a enfática afirmação dos governos totalitários de que consideram o país no qual galgaram o poder apenas como sede temporária do movimento internacional a caminho da conquista do mundo; de que, para eles, as vitórias e as derrotas são computadas em termos de séculos e milênios; e de que os interesses globais sempre terão prioridade sobre os interesses locais do seu próprio território. A famosa frase “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão” destinava-se apenas à propaganda de massa; o que se dizia aos nazistas era que “o direito é aquilo que é bom para o movimento”, e os dois interesses absolutamente não coincidiam. Os nazistas não achavam que os alemães fossem uma raça superior, à qual pertenciam, mas sim que deviam ser comandados, como todas as outras nações, por uma raça superior que somente agora estava nascendo. (ARENDDT, 1989, p. 461).

Mesmo a estrutura estatal sendo amorfa era uma estrutura eficiente que inspirava confiança na população. Hitler mentia, mas como ele mesmo dizia em seus escritos, para que acreditem em uma mentira, ela precisa ser grande. Hitler e Stálin mentiam sobre seus inimigos, e as massas acreditavam. Hitler teve o apoio das massas por apelar aos sentimentos nacionalistas, e Stálin culpava Trótski por suas próprias mentiras. Mentir de forma sistemática e segura só é possível no regime totalitário, isso porque há uma qualidade fictícia na realidade. Enquanto o totalitarismo era apenas um movimento, não se podia mentir descaradamente, pois havia uma propaganda para conquistar as massas e notas de verdade. Mas, à medida que o totalitarismo foi se estabelecendo, a propaganda já não era mais tão necessária, nem as verdades.

Quanto mais visível o poder do totalitarismo, mais secretos são seus verdadeiros objetivos. Para que se conhecessem os objetivos finais do governo de Hitler, era muito mais sensato confiar nos seus discursos de propaganda e no *Mein Kampf* do que na oratória do chanceler do Terceiro Reich; da mesma forma como teria sido mais sensato desconfiar das palavras de Stálin acerca do “socialismo num só país”, inventadas com a finalidade passageira de tomar o poder após a morte de Lenin, e levar mais a sério a sua constante hostilidade contra os países democráticos. (ARENDDT, 1989, p. 464).

Os governos totalitários visavam conquistar o globo e trazer todos os países para baixo do seu jugo. Contudo não deixavam isso claramente nos seus programas ideológicos. É de se ressaltar que eles jamais perderam o foco; mantiveram um mesmo objetivo final do princípio ao fim. Não consideravam os outros países como permanente estrangeiro, mas como potencialmente parte de seu território.

Após as conquistas da Alemanha, os territórios recebiam um tratamento tal como se já estivessem sob sua jurisdição, a qual o exército se portava de modo apenas a representar um órgão administrativo, que fazia cumprir a lei que tacitamente existia antes (ARENDRT, 1989, p. 266). Porém a anexação de territórios não mudava a visão totalitária não utilitária; apenas adicionava um grau de crueldade. No dizer de Arendt, além do problema da crueldade, e maior que este, têm justamente os seus objetivos camuflados. Tal forma de governo é sem precedentes, trazendo conceitos inteiramente novos à realidade política, mais nocivos do que a mera agressão, tantas vezes utilizada pelos governos tirânicos.³

As técnicas totalitárias podem até ser subestimadas, mas o fato é que o totalitarismo não mede esforços para alcançar seu objetivo final. Suas características estruturais, como desprezo pelas riquezas e o lucro, utilizando-se de uma lógica não utilitária, na verdade tem a utilidade de isolar os indivíduos tirando-lhes as características humanas e tornando-os supérfluos.

Como vimos, o totalitarismo no poder apropria-se do Estado e se utiliza dele como fachada, para poder atingir seu objetivo final. Arendt observa o quanto a polícia secreta é importante para essa nova forma organizacional, a qual tem de manter o foco na internacionalização do totalitarismo. O primeiro estágio da polícia secreta no governo totalitário é semelhante ao papel desempenhado pela polícia nos regimes autoritários: achar os inimigos e alertar as massas sobre eles. Com o fim desse primeiro estágio é realizada a liquidação de tais inimigos. “Só depois do completo extermínio dos reais inimigos e após o início da caça aos ‘inimigos objetivos’ é que o terror se torna o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários.” (ARENDRT, 1989, p. 472). E é a partir daí, quando então não se encontra qualquer resistência da população, é que o domínio total é posto em prova, e o governo totalitário novamente afasta-se de um governo autoritário.

A escolha dos inimigos é completamente diferente. O inimigo no governo autoritário é o inimigo suspeito, o qual possa cometer algum crime contra o Estado. No caso do governo totalitário, o inimigo é objetivo, porque, por mais que não tenha cometido qualquer crime, este último é definido pela política do governo. Arendt demonstra que a categoria de inimigo objetivo permanece com o avanço do regime totalitário, e o inimigo objetivo pode ir se renovando com o passar do tempo. A escolha de tais categorias não se dá de forma arbitrária. Por serem utilizadas para fins de propaganda, devem ser, no mínimo, plausíveis (ARENDRT, 1989, p. 475).

O conceito de “oponente objetivo”, cuja identidade muda de acordo com as circunstâncias do momento – de sorte que, assim que uma categoria é liquidada, pode declarar-se guerra à outra –, corresponde exatamente à situação de fato reiterada muitas vezes pelos governantes totalitários, isto é, que o seu regime não é um governo no sentido tradicional, mas um movimento, cuja marcha constantemente esbarra contra novos obstáculos que têm de ser eliminados. Se é que se pode falar de algum raciocínio legal dentro do sistema totalitário, o “oponente objetivo” é a sua ideia central. (ARENDRT, 1989, p. 475).

³ Supremo desprezo pelas consequências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse; “idealismo”, ou seja, a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder – tudo isso introduziu na política um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão (ARENDRT, 1989, p. 467).

Como nos aponta Arendt, em um último estágio inteiramente totalitário, o conceito de inimigo objetivo é abandonado, dando lugar à escolha de vítimas ao acaso, sem preocupações com a aceitação ou não desse extermínio. “Essa consistente arbitrariedade nega a liberdade humana de modo muito mais eficaz que qualquer tirania jamais foi capaz de negar”. (ARENDDT, 1989, p. 483). Nos governos tirânicos, era necessário que se fosse um inimigo, para ser punido, mas no regime totalitário isso nem é necessário. Outra diferença é que nos regimes tirânicos a liberdade de expressão ainda é garantida àqueles que se dispõem a arriscar a vida; por sua vez, nos regimes totalitários, a única hipótese de liberdade é o suicídio. Arendt cita o exemplo de Hitler, que, se conseguisse colocar todo seu plano em prática, mataria todo e qualquer doente, até um homem com um pulmão doente. “O inocente e o culpado são igualmente indesejáveis” no regime totalitário (ARENDDT, 1989, p. 483).

No regime totalitário, como em outros regimes, a polícia é uma das instituições mais importantes. Mas, no regime totalitário, ela não possui prerrogativas, pois apenas executa as normas políticas. “O dever da polícia totalitária não é descobrir crimes, mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população.” (ARENDDT, 1989, p. 476). A polícia secreta é um dos poucos setores dentro do regime totalitário que tem acesso a algumas informações vitais para o regime, mas não tem poder de discricionariedade, uma vez que se limita a executar a vontade do Líder. “Em termos de poder, a polícia desceu à categoria de carrasco.” (ARENDDT, 1989, p. 477). Diferentemente das outras estruturas administrativas, a polícia secreta tinha essa importância maior, porque de fato era muito útil ao regime totalitário.

Nem dúvida nem supérflua é a função política da polícia secreta, o “mais bem organizado e mais eficiente” dos departamentos do governo, no sistema de poder do regime totalitário. É ela o verdadeiro ramo executivo do governo, através do qual todas as ordens são transmitidas. (ARENDDT, 1989, p. 480).

Além do extermínio dos inimigos objetivos, outra função da polícia secreta é apagar os vestígios das suas execuções, no caso apagar a memória dos familiares que perderam seus entes, e, caso não esquecessem, desapareceriam da mesma maneira. Arendt comenta o fato de os russos sofrerem de amnésia total, tento em vista que a prática de terror realizada pela polícia era muito comum.

Os movimentos totalitários imitam algumas características das sociedades secretas, mas se instalam à luz do dia. Após galgarem o poder, criam uma verdadeira sociedade secreta, tratando-se da polícia secreta. E se servem do socialismo ou do racismo, esvaziando-os de seu conteúdo utilitário e apresentando-os sob a forma de “previsão infalível” (CHÂTELET, 1983, p. 587).

4 Domínio total e destruição.

Para Arendt, o que fez o mundo não totalitário não enxergar a tamanha loucura que eram as criações dos regimes totalitários é o fato de que as ações dos regimes totalitários eram tão

exageradas que davam aparência de irreais, fictícias, fazendo com que as pessoas não acreditassem no que estava ocorrendo. E o mundo totalitário fortalecia essa incompreensão na medida em que publicava falsas propagandas e informes subjetivos sobre seus países mortos-vivos (ARENDRT, 1989, p. 487). Toda construção do regime totalitário e sua estrutura de ficção têm a intenção de eliminar a espontaneidade humana e, junto, a responsabilidade. As estruturas do Estado totalitário são criadas de modo a exterminar as características do ser humano por excelência, como a liberdade de agir e a sua espontaneidade. De acordo com Arendt, o totalitarismo é um atentado contra a humanidade.

O domínio total, que procurava sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única “liberdade” consista em “preservar a espécie”. O domínio totalitário procura atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos; e as atrocidades para as quais as formações de elite são impiedosamente usadas constituem a aplicação prática da doutrina ideológica – o campo de testes em que a última deve colocar-se à prova -, enquanto o terrível espetáculo dos campos deve fornecer a verificação “teórica” da ideologia. (ARENDRT, 1989, p. 488).

Os campos de concentração foram o modelo social perfeito encontrado para a dominação total. Nesses campos, a espontaneidade humana era eliminada. Na medida em que o isolamento dos indivíduos e o sofrimento eram empregados, o sentimento de superfluidade da vida, os homens perdiam cada vez mais suas características humanas por excelência e acabavam se transformando em “animais que não se queixam” (ARENDRT, 1989, p. 488).

Arendt diferencia os campos de concentração em regimes totalitários dos modelos anteriormente existentes, como os extermínios de povos da colonização e a escravidão, uma das mais antigas instituições da humanidade. Os campos de concentração surgiram durante a guerra dos Boêres e continuaram a ser utilizados por outras comunidades para os “elementos indesejáveis”.

Os campos de concentração são uma esfera em que tudo é possível, em que a psique humana é destruída, mesmo sem a destruição física do homem. Os campos de concentração são a instituição que mais caracteriza o governo totalitário (ARENDRT, 1989, p. 491); uma instituição que, devido ao seu horror, torna possível que o ser humano perca a vontade de viver. A experiência dentro de um campo é pior do que o homicídio, pois há uma intenção não apenas de controle da vida, mas um apagamento da existência do indivíduo.

Em qualquer caso, a imaginação amedrontada tem a grande vantagem de anular as interpretações sofisticado-dialéticas da política, que partem da premissa de que algo de bom pode advir do mal. Enquanto o pior que o homem podia infligir ao homem era o homicídio, essa acrobata dialética tinha ao menos uma aparência de justificação. Mas, como sabemos hoje, o

homicídio é apenas um mal limitado. O assassino que mata um homem – um homem que, sendo mortal, tem que morrer um dia de qualquer modo – habita o nosso mundo de vida e morte; entre ambos – o assassino e a vítima – existe de fato um elo que serve de base à dialética, mesmo que esta nem sempre o perceba. Mas o assassino que deixa atrás de si um cadáver não afirma nem pretende impor a ideia de que sua vítima nunca tenha existido; se apaga quaisquer vestígios, são os da sua própria identidade, e não a memória e a dor daqueles que amaram a vítima; destrói uma vida, mas não destrói o fato da própria existência. (ARENDDT, 1989, p. 493).

Nessa mesma linha de raciocínio, a autora descreve:

Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido. (ARENDDT, 1989, p. 503).

A diferença entre um campo de trabalho forçado e a instituição da escravidão é que, no campo, os indivíduos eram isolados; de outro modo, na escravidão, “foi uma instituição dentro de uma ordem social; os escravos não estavam, como os internos dos campos de concentração, longe dos olhos e, portanto, da proteção de seus semelhantes” (ARENDDT, 1989, p. 494). Os campos também tinham a caráter não utilitário do totalitarismo. O trabalho exercido dentro deles não era nenhum pouco lucrativo. O que se fazia ali podia ser realizado em outro lugar de modo mais eficiente e mais barato. “A incredibilidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica.” (ARENDDT, 1989, p. 495). Mas, embora essas características deem ao campo uma aparência de inutilidade, isso seria um julgamento equivocado, porque na verdade os campos eram essenciais ao regime totalitário.

É apenas aparente a inutilidade dos campos, sua antiutilidade cingidamente confessada. Na verdade, nenhuma outra de suas instituições é mais essencial para preservar o poder do regime. Sem os campos de concentração, sem o medo indefinido que inspiram e sem o treinamento muito definido que oferecem em matéria de domínio totalitário, que em nenhuma outra parte pode ser inteiramente testado em todas as suas mais radicais possibilidades, o Estado totalitário não pode inspirar o fanatismo das suas tropas nem manter um povo inteiro em completa apatia. (ARENDDT, 1989, p. 507).

O que precedeu a produção em massa de cadáveres feitos em campos de concentração foi a produção de cadáveres vivos. Mas isso também só foi possível porque os Direitos do Homem apenas foram filosoficamente formulados e nunca estabelecidos. Apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos, e, quando mais se precisou deles, eles não tiveram validade (ARENDDT, 1989, p. 498).

Arendt demonstra que os acontecimentos nos campos de concentração, ferimentos graves aos direitos do homem, só foram possíveis porque lhes foram retiradas a sua personalidade jurídica. Certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e desnacionalizadas. O que aponta para a crítica aos direitos do homem, que, na verdade, eram direitos destinados aos cidadãos e não a todos os seres humanos, como a ideia própria aos direitos humanos pós-segunda guerra mundial.

O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados. A destruição dos direitos de um homem, a morte da sua pessoa jurídica, é condição primordial para que seja inteiramente dominado. (ARENDR, 1989, p. 502).

As técnicas utilizadas nos campos, como a divisão dos internos por categorias eram todas com a intenção de não criar qualquer tipo de solidariedade entre os indivíduos, e de matar suas personalidades individuais. O modo como deviam ficar nus, os cortes de cabelos e o transporte realizado como se fossem animais iam matando aqueles indivíduos aos poucos. Eram testados todos os limites do homem e lhes foi retirada toda e qualquer dignidade humana.

Em diversas de suas obras, Hannah Arendt aborda o tema da condição humana e ressalta como condição por excelência - a ação, a qual está ligada a possibilidade do discurso, a pluralidade humana, a liberdade política dentro do espaço público. O que ocorreu nos regimes totalitários estudados por Arendt, dentro dos campos de concentração, é a morte da vida política, a retirada de todas as características humanas por excelência. Para concluir o domínio total, o totalitarismo retirou qualquer individualidade humana e qualquer traço de humanidade, e isso não só para os inimigos objetivos dentro do campo: os funcionários do regime totalitário também abandonaram suas individualidades e suas personalidades políticas, para exercer suas funções meramente burocráticas. Qualquer traço de espontaneidade precisava ser extirpado da sociedade, afinal a espontaneidade, com toda a sua imprevisibilidade, representava uma grande ameaça ao regime totalitário (ARENDR, 1989, p. 507).

Embora tudo no regime totalitário pareça supérfluo, a verdade é que toda essa estrutura é criada para tornar o ser humano supérfluo.

A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra super povoada. O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada. No entanto, na estrutura da ideologia totalitária, nada poderia ser mais sensato e lógico. Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população; se têm “almas escravas” (Himmler), ninguém deve perder tempo tentando reeduca-los. Vistos através do prisma da ideologia, os campos parecem até ser lógicos demais. (ARENDR, 1989, p. 508).

Nesse quadro, as ideologias totalitárias que aparentemente não faziam sentido são retomadas com um supersentido: “as ideologias somente são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se as leva a sério”. Nesse sentido, o bom senso desenvolvido pelo raciocínio utilitário é muito importante para que se evite a lógica totalitária, que cria um mundo demente, mas que funciona (ARENDDT, 1989, p. 509). Fica comprovada a real intenção do totalitarismo, que não é o desejo de poder, como antes tão comumente visto nas demais formas de governo, e suas intenções de expandir, não para obter lucro, e sim por motivos ideológicos.

É principalmente em benefício desse supersentido, em benefício da completa coerência, que se torna necessário ao totalitarismo destruir todos os vestígios do que comumente chamamos de dignidade humana. Pois o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum. (ARENDDT, 1989, p. 509).

Os homens têm como características fundamentais a espontaneidade e a criatividade, o que faz com que o futuro seja imprevisível. O homem pode contar com a possibilidade do novo. Mas, com a existência dos campos de concentração, não se visa à mudança ou transformação da sociedade e sim da própria natureza humana (ARENDDT, 1989, p. 510). Não conseguindo a transformação da natureza humana, o que foi possível dentro da experiência totalitária foi a destruição. Trata-se de um ato tão terrível e sem precedentes que, segundo Arendt, a humanidade se viu diante de um crime impossível de se punir e até mesmo de ser perdoado.

A partir do momento que a experiência totalitária se fez presente no mundo, há sempre a chance de que a mesma ressurgja, como nos dita Arendt: “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDDT, 1989, p. 511).

5 Direitos Humanos após o Totalitarismo.

Após se ter visto a possibilidade de uma forma de governo que é capaz de destruir a humanidade, como pensar os direitos humanos nesse contexto? Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, aponta que a concepção que se tinha, na época, de direitos do homem não teve qualquer efetividade na proteção dos que mais precisavam. O problema da fundamentação e o da proteção dos direitos humanos continuam a nos rondar. Hoje em dia, milhares de pessoas no mundo estão em campos de refugiados ou estão na condição de apátridas. Se ainda não tiveram sua humanidade destruída, estão pelo menos com a mesma prejudicada.

Para Arendt, o fato de não participar livremente do que hoje pode ser considerado um espaço público é estar limitado apenas às necessidades da vida biológica, não tendo liberdade para agir perante seus semelhantes. O indivíduo está despojado de sua humanidade. Os refugiados e apátridas estão nessa situação em que a preocupação com a vida é essencial, pois habitam um mundo de incertezas e de total instabilidade, levam uma vida de violência, sem poder exercer

qualquer atividade política que lhes devolva a humanidade, que lhes garanta a cidadania. Falta dignidade humana para essas pessoas, algo que é imprescindível ao humano.

Bauman demonstra que o isolamento de indivíduos, método eficaz na destruição da espontaneidade humana utilizado pelo totalitarismo, ainda faz parte de nossa sociedade. Em seus estudos sobre a globalização, ele aponta a condição dos refugiados que acabam perdendo a visibilidade diante do mundo:

Bauman exemplifica citando o vertiginoso aumento no número de pessoas aos cuidados do Alto Comissariado da ONU para Refugiados, que passou de 2 milhões em 1975 para 27 milhões em 1995 (p. 95), para ele destinadas a “afundar cada vez mais no desespero, fruto de uma existência sem perspectiva” (p. 78), contidas por leis que visam evitar “o movimento daqueles que em consequência perdem, física e espiritualmente, suas raízes”, remetidas ao “isolamento reduz, diminui e comprime a visão do outro”. (RIBAS, 2013, p. 177).

Parece que um novo tipo de domínio total está presente nas relações internacionais. “Soluções totalitárias” brotam um pouco por toda a parte, sem um centro de emanção identificável, tão pulverizadas quanto onipresentes, revestidas da ilusão da inevitabilidade (RIBAS, 2013, p. 101). Retirando o senso de responsabilidade humana, algo completamente prejudicial no campo do juízo e da ação. Nas palavras de Christina Ribas (2013, p. 114),

Talvez o aspecto mais cruel de todo este processo seja a crença na sua inexorabilidade, prejudicando a capacidade de amor mundi, dissolvendo a disposição de transformar o mundo num lugar onde não apenas eu e tu, não apenas nós – mas os seres humanos pudessem, afinal, sentir-se em casa.

Rever os direitos humanos posteriormente ao sucesso dos Estados totalitários e a eterna ascensão de traços totalitários nos atuais regimes democráticos é uma tarefa difícil, mas evidentemente necessária. As tensões entre totalitarismo e direitos humanos ainda ocorrem, e por isso defender e melhorar as estruturas basilares que protegem e propiciam a realização do indivíduo como ser pertencente e conectado a uma humanidade é urgente. A abdicação da atividade do pensar, como bem ressaltou Arendt, pode desembocar em graves danos.

6 Considerações finais

Após a compreensão de como os estados totalitários infringem os direitos humanos, devemos ressaltar que a estrutura totalitária atinge a dignidade humana de diversas formas. De acordo com a crítica de Arendt, o totalitarismo visa a uma homogeneidade em sua população., uma vez que a comunidade das massas facilita o emprego das políticas totalitárias. O extermínio de partes da população ataca a humanidade como um todo, sendo contrária à própria condição humana da pluralidade.

Não permitir que algumas pessoas façam parte da vida pública, matando primeiramente sua personalidade jurídica e posteriormente isolando-as da visão do mundo, retirando qualquer

característica que identifique o sujeito como singular para a humanidade, destrói qualquer ideal de dignidade humana. E, não bastando, após chegar ao ponto da desumanização, ainda se tem o domínio total, em que o Estado pode desfazer-se de seres humanos, como se eles já não o fossem. O totalitarismo permite que seres humanos indesejáveis sejam descartados como supérfluos.

Percebemos o holocausto e também os expurgos soviéticos como realizações desse domínio total por parte do Estado contra a dignidade humana, e a crítica de Arendt nos permite revisitar esse passado não tão distante para que possamos nos precaver e pensar alguns atos futuros. A extrema potencialização do que um Estado com diferentes poderes e estratégias pode realizar já nos foi apresentada. Cabe agora à humanidade estabelecer acordos e estratégias para que se evitem essas medidas totalitárias que vão contra a própria humanidade. O diálogo e fortalecimento de políticas humanitárias internacionais são, sem dúvida, um passo em direção à preservação da dignidade humana para a humanidade como um todo.

Referências

- AGUIAR, Odilio Alves. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 7-20, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. New York: Harcourt-Brace, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (org.). *Hannah Arendt: critical essays*. Albany, NY: SUNY Press, 1994, p. 134-135.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CHÂTELET, François; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *As concepções políticas do século XX: história do pensamento político*. Rio Janeiro: Zahar, 1983.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos. *Revista de Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, p. 9-28, 1985.
- CORREIA, Adriano. A vitória da vida sobre a política. *Revista Brasileira de Cultura-CULT*, São Paulo: Editora Bregantini, n. 129, p. 61-63, out. 2008.
- Conexão Política, Teresina v. 8, n. 2, 73 – 89, jul./dez. 2019

FERRAZ JR, Tercio Sampaio. A trivialização dos direitos humanos. *Novos Estudos*, n. 28, out. de 1990, p. 99-115.

FERRAZ JR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 1988.

RIBAS, Christina Miranda. Apontamentos em torno da ideia de liberdade em Hannah Arendt. *O cinquentenário da Declaração Universal de Direitos do Homem*. São Paulo: EDUSP, 1999.

RIBAS, Christina Miranda. Os direitos humanos no mundo do animal laborans. *Argumentos: Revista de filosofia*, ano 5, n. 9, Fortaleza, jan./jun. 2013.

TRAVERSO, Enzo. *El Totalitarismo*: Historia de un debate Buenos Aires. Buenos Aires: Editora Eudeba, 2001.

A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM NORBERTO BOBBIO: DO PROBLEMA FILOSÓFICO AO PROBLEMA POLÍTICO*

THE FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS IN NORBERTO BOBBIO: FROM THE PHILOSOPHICAL TO THE POLITICAL PROBLEM

John dos Santos Freitas[†]

Resumo: Este artigo questiona a proposição de Norberto Bobbio segundo a qual os direitos humanos não necessitam mais de fundamentação filosófica. Apresenta o pressuposto que essa discussão já teria sido superada sendo apenas necessária a garantia política e efetivação desses direitos. Entretanto há uma necessidade constante de fundamentação filosófica, dada a condição dinâmica de indivíduos e sociedades. A fundamentação filosófica constante dos direitos humanos é uma condição *sine qua non* para a defesa política e ampliação do escopo desses direitos. Discutem-se condicionantes dos direitos humanos e a trajetória de cada um dos conceitos que formam um arcabouço indispensável na filosofia do direito. Apresenta-se uma relação conceitual entre direitos humanos e democracia, questão fundamental dentro do pensamento político de Bobbio e a similaridade de sua proposição sobre a fundamentação com o historicismo de Hegel. Propõe-se, ainda, um contraponto assentado no pensamento de Heidegger no conceito de *Dasein* (ser-aí).

Palavras-chave: Direitos Humanos. Democracia. Bobbio. Hegel. Heidegger.

Abstract: This article questions Norberto Bobbio's proposition according to unused human rights, more of a philosophical foundation. It presents the assumption that this discussion would have already been overcome, requiring only the political guarantee and enforcement of these rights. However, there is a constant need for philosophical foundation given the dynamic condition of individuals and societies. The constant philosophical foundation of human rights is a *sine qua non* condition for the political defense and expansion of the scope of these rights. Conditions of human rights and the trajectory of each of the concepts that form an indispensable framework in the philosophy of law are discussed. A conceptual relationship between human rights and democracy is presented, a fundamental issue within Bobbio's political thought and

* Artigo escrito como requisito para conclusão de especialização em Filosofia e Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUCMINAS, orientado pelo Prof. Dr. Leonardo Goulart Pimenta.

† Graduação em Filosofia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI; Graduação e Mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal do Piauí – UFPI; Professor do Instituto Federal do Maranhão – IFMA; Pesquisador do Núcleo de Estudos em Desenvolvimento e Pobreza – NUDEP/UFPI.

the similarity of his proposition on the foundation with Hegel's historicism. It also proposes a counterpoint based on Heidegger's thought on the concept of *Dasein* (being-there).

Keywords: Human Rights; Democracy; Bobbio; Hegel; Heidegger.

1 Introdução

Norberto Bobbio (1909-2004), filósofo político italiano, teve grande relevância no século XX devido, principalmente, às suas contribuições acerca da história do pensamento político, da democracia e dos direitos humanos. Sobre este último tema Bobbio (2004) aponta como principal questão na atualidade a proteção e garantia dos direitos humanos e não mais a sua fundamentação. Ele argumenta que houve uma transição na qual a discussão sobre os direitos humanos permutou da seara filosófica, que visava a discutir seus fundamentos e definições, para a esfera jurídica e política, que debatem sua efetividade, garantia e ampliação do seu escopo em um contexto de violações.

O marco histórico dessa transição é a Declaração Universal dos Direitos do Homem aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas de 1948 e que estabelece a resolução quanto à fundamentação dos direitos humanos como consenso. Assim, segundo Bobbio, os direitos humanos são um problema político e não mais filosófico, ligado aos problemas da democracia e da paz, pois os direitos humanos são reconhecidos nas constituições democráticas modernas e a paz é um pressuposto desse reconhecimento e necessária para a efetiva proteção de direitos.

Frente a essa argumentação de Bobbio, de que a fundamentação filosófica não é mais necessária, aponta-se a questão da dinamicidade e da pluralidade das sociedades contemporâneas. Isto é, apenas o fator político é possível para a fundamentação dos direitos humanos como norma universal? Ainda, a concepção de pessoa humana, correspondente principal dos direitos humanos, e a concepção dos próprios direitos humanos tornam-se estáticas a partir da normatização de princípios considerados universais e básicos?

Nesse sentido, o objetivo do presente trabalho é analisar criticamente a asserção de Norberto Bobbio sobre a não necessidade da fundamentação dos direitos humanos atualmente. A ideia determinística e estática do filósofo italiano aproxima-se do historicismo de Hegel, que propôs etapas para a história e a evolução em cada uma dessas etapas. Para isso, visamos questionar a validade dessa afirmação a partir da compreensão de que a sociedade ocidental é plural e dinâmica, tendo como fundamento o conceito de Heidegger sobre a existência do ser-no-mundo, isto é, o *Dasein* (ser-aí), de modo que se faz necessário um movimento duplo de constante fundamentação e proteção dos direitos humanos já difundidos, e, nesse sentido, torna-se uma tarefa tanto política quanto filosófica.

2 Direitos humanos em Norberto Bobbio: conceituação e história

O esforço intelectual de Bobbio em tratar de um tema tão importante como o dos direitos humanos estabelece uma convergência com a própria teoria política do autor, isto é,

naquilo que Bobbio consolidou ao longo de sua trajetória acadêmica: conceitos que demandam um entendimento claro e amplo sobre a transição entre o problema filosófico para o problema político. O autor menciona que nunca se afastou de três aspectos fundamentais:

- 1) De que os direitos naturais são direitos históricos; 2) De que estes direitos nascem no início da era moderna, em consonância com um ideário individualista da sociedade; 3) De que estes direitos se tornam um dos principais indicadores de progresso histórico (BOBBIO, 2004).

Os aspectos mencionados acima são bons marcadores para se compreender qual o lugar da discussão para o autor. Abordando uma significativa transição da relação do Estado com seus cidadãos – e não mais súditos –, Bobbio esteve à frente desse tema em 1967, 1987 e 1988, quando palestrou em diferentes universidades a fim de aprofundar a relação transitada entre Estado-súditos para Estado-cidadãos. Em primeiro lugar, Bobbio apresenta diferentes definições para os direitos humanos:

1. Tautológicas – estabelecem que direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem. Não indicam qualquer elemento que os caracterize; 2. Formais – desprovidas de conteúdo e meramente portadoras do estatuto proposto para esses direitos. Assim, direitos do homem são aqueles que pertencem, ou deveriam pertencer, a todos os homens, ou dos quais nenhum homem pode ser despojado; 3. Teleológicas – embora tragam alguma menção ao conteúdo, pecam pela introdução de termos avaliativos, ao sabor da ideologia do intérprete, como direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana, ou para o desenvolvimento da civilização etc. (BOBBIO, 1992).

A necessidade de contextualização é imprescindível, uma vez que a dimensão histórica da evolução dos direitos humanos está associada aos desdobramentos dos regimes políticos nos quais eles foram estimulados ou repreendidos. O reconhecimento da pessoa humana, ou melhor, do indivíduo enquanto detentor de direitos é o ponto central da questão, que amplia de sobremaneira os marcos que o autor estabelece. Compreender que ninguém deve subjugar o outro ou se interpor fisicamente ao outro, agredir, envergonhar ou constranger o outro é um dos marcos importantes para que pudéssemos superar hierarquias sociais construídas ao longo dos séculos. Assim, Bobbio articula a dimensão histórica com a teórica – renovando argumentos e os localizando em períodos cronológicos que são decisivos para a sustentação do seu argumento.

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas. (BOBBIO, 1992).

É nessa linha que o autor defende que não existem garantias pétreas para os direitos humanos, ou seja, de que o cerceamento das liberdades é sempre possível, pois há uma luta

política constante orbitando sobre esse ponto. Sarlet (2009) traz uma contribuição pertinente para a distinção entre direitos dos homens e direitos humanos, apoiada em discussões internacionais e no amadurecimento institucional dos regimes para assegurar liberdades dos indivíduos.

Assim, como base no exposto, cumpre traçar uma distinção, ainda que de cunho predominantemente didático, entre as expressões “direitos dos homens” (no sentido de direitos naturais não, ou ainda não positivados), “direitos humanos” (positivados na esfera do direito internacional) e direitos fundamentais (direitos reconhecidos ou outorgados e protegidos pelo direito constitucional de cada Estado) [...] A utilização da expressão “direitos dos homens”, de conotação marcadamente jusnaturalista, prende-se ao fato de que se torna necessária a demarcação precisa entre a fase que, nada obstante sua relevância para a concepção contemporânea dos direitos fundamentais e humanos, precedeu o reconhecimento destes pelo direito positivo interno e internacional e que, por isso, também pode ser denominada de uma era “pré-história” dos direitos fundamentais (SARLET, 2009).

O debate sobre as gerações de direitos é um dos marcos importantes para entendermos qual a dimensão que Bobbio defende entre direitos humanos e democracia. Em a Era dos Direitos (2004) a colocação sobre a passagem histórica é assim definida em quatro gerações.

1^a Geração: Direitos Individuais – o pressuposto da igualdade formal perante a lei e a concepção abstrata do sujeito; 2^a Geração: Direitos Coletivos – os direitos sociais, o sujeito de direito é entendido inserido no ambiente social, isto é, analisado em um contexto concreto; 3^a Geração: Direitos dos Povos ou os Direitos de Solidariedade: os direitos transindividuais, também chamados direitos difusos, e que compreendem os direitos do consumidor e os relacionados à questão ecológica e étnica; 4^a Geração: Direitos de Manipulação Genética – relacionados à biotecnologia e bioengenharia, tratam de questões sobre a vida e a morte e requerem uma discussão ética prévia.

O desenvolvimento dessas gerações, afirma esse filósofo, só é possível em países democráticos e essa é a principal vinculação entre democracia e direitos humanos, sendo estes últimos uma das características da cidadania emulada pelos regimes políticos. O autor entende “que hoje o método democrático é necessário para a salvaguarda dos direitos fundamentais da pessoa, que estão na base do Estado liberal e que a salvaguarda desses direitos é necessária para o correto funcionamento do método democrático” (BOBBIO, 1994).

Podemos entender a cidadania a partir de três marcos conceituais: liberdades civis, direitos humanos e garantias políticas. Embora este artigo se debruce em específico sobre apenas um desses aspectos, é importante ressaltar que ele se localiza num espectro maior dentro da teoria de Bobbio. A capacidade dos indivíduos de desenvolverem suas potencialidades em sociedades livres é o que se deve chamar de cidadania. Embora não exista liberdade absoluta fora do estado de natureza, entenda-se liberdade a partir de instituições que garantam a vida e o desenvolvimento de cada cidadão no interior de uma sociedade.

O pensador em tela argumenta em favor de sua proposição:

O fundamento de direitos — dos quais se sabe apenas que são condições para a realização de valores últimos — e o apelo a esses valores últimos. Mas os valores últimos, por sua vez, não se justificam; o que se faz é assumi-los. O que é último, precisamente por ser último, não tem nenhum fundamento. De resto, os valores últimos são antinômicos: não podem ser todos realizados globalmente e ao mesmo tempo. Para realizá-los, são necessárias concessões de ambas as partes: nessa obra de conciliação, que requer renúncias recíprocas, entram em jogo as preferências pessoais, as opções políticas, as orientações ideológicas (BOBBIO, 2004).

Bobbio destaca uma preocupação latente com a fundamentação de direitos, estabelecidos sobre uma dimensão consensual e alicerçados em valores últimos, isto é, amplamente definidos no contexto de uma sociedade civil autônoma. O aspecto do consenso é intimamente ligado à historicidade existente dentro da teoria política do autor. Sobre esse ponto, Bobbio pontua que não devemos ter medo do relativismo relacionado aos direitos assegurados em um regime político, pois não se concebe como seja possível atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos. De resto, não há por que ter medo do relativismo. A constatada pluralidade das concepções religiosas e morais é um fato histórico, também ele sujeito à modificação. O relativismo que deriva dessa pluralidade é também relativo. E, além do mais, é precisamente esse relativismo o mais forte argumento em favor de alguns direitos do homem, dos mais celebrados, como a liberdade de religião e, em geral, a liberdade de pensamento (BOBBIO, 2004).

Fica evidente aqui que o ponto central da discussão proposta pelo autor é a pluralidade de concepções que comportam o entendimento sobre o tema e principalmente de como não há espaços para absolutismos. Bobbio observa bem que o relativismo é o traço marcante de uma sociedade pautada na liberdade religiosa e, também, de pensamento — já assinalados anteriormente como liberdades civis. Nesse sentido, a busca de fundamentação última dos direitos humanos é um pressuposto distante. O equivalente a essa fundamentação contemporaneamente seria a busca da aceitação pela comunidade política dos direitos já consolidados. Contudo, abandonar a atividade filosófica de fundamentação dos direitos, mesmo sem a necessidade de um fundamento último, é um risco em sociedades plurais que comportam todos os tipos de ideias.

3 A transição do problema filosófico para o político: a historicidade dos direitos humanos

O principal argumento de Bobbio (2004) acerca da transformação dos direitos humanos em problema político devido à superação da necessidade de fundamentação filosófica é que esses direitos são resultado da historicidade e assim, têm fundamentação inquestionável, já resolvida. Em outras palavras, em algum momento na história a ideia de direitos surgiria, mais cedo ou mais tarde; fazia parte da trama da historicidade. Sendo assim, surgiu e permanece sem que possa ser afetado pelas ações individuais e sociais. Esse acordo de que os direitos humanos possuem fundamento nasce de questões históricas e está posto.

Nessa perspectiva, existem três modos de fundamentação de valores: i) dedução a partir de um dado objetivo constante; ii) consideração de que são verdades evidentes em si mesmas; e

iii) em um dado momento histórico são geralmente aceitos como prova do consenso (BOBBIO, 2004, p. 17). O primeiro caminho para fundamentar valores é baseado numa ideia de natureza humana, a essência do comportamento humano passível de observação e dedução, entretanto é sabido que a noção de natureza humana foi amplamente debatida ao longo do tempo e não é possível o estabelecimento de uma definição única.

A segunda opção de fundamentação diz respeito ao apelo à evidência, porém é falha ao situar-se historicamente, pois a noção do que é evidente varia de acordo com a história, bem como ainda varia de acordo com as sociedades. A dificuldade de determinar uma natureza humana que seja válida em qualquer lugar e a qualquer tempo é um problema complexo, pois é bem sabido, de acordo com as investigações em filosofia moral, que regras, padrões, valores e leis não têm um desenvolvimento a modo evolucionista. Em outras palavras, a sociedade não se comporta como a natureza seguindo regras determinísticas.

O terceiro e último modo de fundamentação corresponde à construção de um consenso histórico de modo que sua validade fica objetivamente comprovada. Esse modo também se apresenta complexo em demasia. A construção de consensos é problemática pelo fato de os envolvidos no consenso não estarem em grau de paridade, seja na capacidade de conhecimento seja em capacidade de exercer o poder. A não paridade em diálogos causa fragilidades consensuais, isto é, aquele que argumentar melhor terá mais vantagens, bem como a não paridade de poder impede a execução ou não do pacto consensuado.

O processo de transição dos direitos humanos de um problema filosófico para um problema político se dá a partir da construção histórica do consenso acerca de sua fundamentação. A fomentação dessa universalidade resoluta dos direitos humanos está expressa documentalmente na Declaração Universal dos Direitos Humanos, que comprova a “certeza histórica de que a humanidade partilha alguns valores comuns e podemos, finalmente crer, na universalidade dos valores, no sentido único em que tal crença é historicamente legítima” (BOBBIO, 2004, p. 18).

Contudo, esse universalismo foi construído em três distintas e cumulativas fases relacionadas à formulação de declarações de direitos. Primeiro, essas declarações têm origem nas reflexões filosóficas, que têm na liberdade e na igualdade ideais almejados, mas que não são valores de fato. Essas teorias filosóficas são esforços individuais, de modo que não expressam noções universais. Segundo, quando as teorias filosóficas encontram abrigo na realidade social a partir de legisladores. Expressas de modo objetivo através de uma concepção moderna de Estado, temos a germinação de um sistema de direitos. É a passagem da teoria para a prática. Terceiro, quando a afirmação dos direitos é “universal e positiva”, pois os direitos do cidadão se tornam, de fato, direitos do homem, de qualquer homem, independente do Estado.

A partir da explicação de como ocorreu a universalização do consenso em relação aos direitos humanos e sua fundamentação, Bobbio contesta a legitimidade e a eficácia prática na busca por uma fundamentação desses direitos. Assim, ele aponta três questões: a) qual é o sentido do problema acerca do fundamento absoluto dos direitos do homem?; b) se um fundamento absoluto é possível; c) se, caso seja possível, é também desejável. Há neste sentido, uma linha tênue entre a necessidade absoluta dos direitos humanos e a necessidade de qualquer fundamentação, mesmo que seja plural. Aí reside uma ameaça à efetivação dos direitos.

Compreende-se que os direitos humanos são desejáveis e que não são plenamente reconhecidos e garantidos, assim presume-se que a busca por fundamentação é o modo adequado para ampliar seu reconhecimento. Desse raciocínio empreende-se a busca por um fundamento absoluto, criticado por Bobbio (2004) pela ilusão que gera por ser de difícil definição, pela variação e heterogeneidade de direitos. Ele argumenta que há uma diversidade entre os direitos existentes, e por isso uma série de razões que valem para sustentar uns não valem para outros. Há direitos, segundo o autor, que servem para quaisquer homens em quaisquer situações, como o direito a não ser escravizado ou torturado, por exemplo.

Bobbio rebate o argumento de fundamentação natural e absoluta do jusnaturalismo a partir do questionamento sobre dois dogmas dos valores últimos assentados na potência da razão e no primado da simples demonstrabilidade sobre a primeira potência. Para o autor o jusnaturalismo se assegura apenas com a demonstração dos valores últimos, sem precisar explicar suas fundamentações. O “dogma do racionalismo ético” é desmentido pela própria experiência histórica. A maioria dos governos pactuou direitos, segundo ele, por uma série de questões mutuamente benéficas e de boas razões para o seu estímulo. Tão importante quanto compreender a dimensão dos direitos humanos é garantir sua efetivação bem como sua extensão a todos os indivíduos.

Para Bobbio, as condições de garantias dos direitos humanos não dependem apenas da vontade política dos governos, muito menos de razões para demonstrar suas essências. Aqui se tem a principal tese do autor, a de que o desafio atual é a proteção desses direitos e não a busca por uma fundamentação absoluta. Entretanto é possível indagar: a necessidade de fundamentação dos direitos humanos foi de fato superada? E é possível defender sua garantia prática sem a renovação constante de seus fundamentos?

Apesar da fundamentação dos direitos humanos ter se tornado um fato inquestionável, decorrente de uma construção histórica, visualizamos atualmente uma série de violações e ameaças a eles. Os direitos humanos são consenso teórico, mas não são realidade absoluta. Assim, aponta-se que é preciso um movimento duplo de fundamentação e defesa, a teoria e a práxis simultaneamente estabelecidas. De toda forma, entende-se que culturas mudam, concepções mudam e perspectivas de ser humano também mudam, logo, partir do pressuposto de que a fundamentação última não é mais necessária por conta de uma aceitação histórica dos direitos humanos é imprecisa. Levanta-se a questão, também, que novos direitos vão sendo arrogados diante de novas demandas, logo, a falta de fundamentação contínua implica não aceitação histórica e institucional.

A teoria, ou seja, a fundamentação filosófica dos direitos humanos, é um exercício individual, que alcança a esfera coletiva ao ser expresso objetivamente na forma de legislação. Porém o exercício prático da defesa dos direitos humanos não está desconectado dessa argumentação teórica. É válido e necessário que os argumentos garantidores desses direitos sejam reformulados de acordo com as próprias transformações históricas, tendo em vista que os valores sociais são dinâmicos e passíveis de significativas mudanças. Assim, a afirmação de Bobbio não encontra sustentação, pois as violações aos direitos humanos demandam a atualização dos argumentos de validade que fundamentam a defesa política desses direitos.

Na impossibilidade de trabalhar com o conceito de natureza humana, portanto imutável e estável, lancemos mão do conceito de condição humana, imputando a esse conceito as características de mutabilidade e instabilidade. Ora, se a condição humana implica mudanças constantes, vale deduzir que as sociedades também são mutáveis, logo a mudança constante de entendimentos e consensos. Nessa feita, aplica-se a questão da fundamentação constante dos direitos humanos, porque, se a condição humana muda, as bases da manutenção da condição humana também mudam.

O que se observa também é que os direitos humanos como problema político, logo prático, não elimina a função filosófica da fundamentação desses direitos defendidos. Aliás, considere-se que o próprio exercício filosófico de fundamentação de direitos universais é uma ação política, portanto ação filosófica e ação política se complementam e se retroalimentam. Dito isso, Bobbio apresenta em seu pensamento a impossibilidade de coexistência das duas atividades, a atividade teórica de fundamentação e a atividade prática da defesa.

A ideia da não necessidade de fundamentação filosófica dos direitos humanos descola de modo radical o ser da existência. Toma de modos diferentes sujeito/ser portador de direitos e o cidadão que experiencia ou tem esses direitos negados no cotidiano. A fundamentação dos direitos humanos não é um estágio anterior e superado da defesa política dos direitos humanos. A inclusão dos direitos humanos no ordenamento jurídico de uma Nação não garante permanência perpétua apenas pelo simples fato da luta constante dos direitos, mas também da mutação constante da ideia de sujeito e de quais direitos esse sujeito é portador. Portanto, tanto a fundamentação quanto a defesa dos direitos humanos são atividades dinâmicas e necessárias em todos os momentos históricos.

O historicismo apresentado por Hegel é ideia que dificulta a percepção dinâmica dos indivíduos e sociedade. Nesse sentido, deve ser abandonado quando se trata da fundamentação dos direitos humanos e da sua garantia. O historicismo hegeliano torna-se inimigo da defesa dos direitos humanos quando considera que o futuro está contido no seu passado e presente e aquele é inevitável da forma como estes o determinam. Há um entendimento segundo o qual a história se desenrola por etapas, de forma que a etapa posterior finaliza a etapa anterior, e não há outra forma senão aquela. E, assim, o argumento da etapa posterior e a evolução da etapa anterior não se aplicam à condição humana.

Ainda o historicismo hegeliano apresenta um atenuante: a ideia de etapas da história humana desenvolvidas de modo evolutivo. Ao sabor de Hegel, essa evolução dá a falsa ideia de que as sociedades mudariam sempre para o melhor. Desse modo, a etapa da fundamentação dos direitos fora completada e superada, sendo iniciada a etapa de defesa da inclusão dos direitos no ordenamento jurídico, a etapa anterior nunca seria modificada, pois é estável. O que ocorre é que sociedades não “progridem” tal qual uma tecnologia. Sociedades são dinâmicas e o sujeito portador de direitos desenhado no século passado muda constante de acordo com as variações sociais.

Ajuda na argumentação de dinamicidade e pluralidade do indivíduo o existencialismo e o conceito de *Dasein* (ser-aí), de Martin Heidegger. Para o filósofo existencialista, a indagação sobre o “ser enquanto ser” leva o sujeito ao encontro com o existente. Dessa forma, um argumento

em favor do devir do ser humano é ideia de ser-no-mundo do existencialismo alemão, ou seja, o ser humano é o único dotado de história e temporalidade, portanto, não vive um presente constante, mas vive presente, passado e futuro. O atenuante do futuro heideggeriano é que, ao contrário da natureza, o futuro humano não está determinado, há inúmeros possibilidades de existência entre o Ser e o Nada, a existência humana é dada nesse átimo entre a totalidade do Ser e a totalidade do Nada entremeado pela história.

Heidegger tenta abordar a questão do Ser por meio de uma análise do ser humano que desvela as estruturas fundamentais da existência humana, que mostre não o que o homem é, mas como ele existe, como ele é no e através do tempo. Heidegger principia com uma análise da existência cotidiana que se concentra no fato de que o homem, em toda parte e sempre, se vê lançado em um mundo que se caracteriza por uma particular ontologia ou ordenação de tudo o que é. Enquanto ser humano o homem é, portanto, o que Heidegger chama de “ser-no-mundo”. (STRUSS; CROPSEY, 2013, p. 799).

O pensamento existencialista de Heidegger impactou fortemente a filosofia ocidental. Perguntas elaboradas como “Qual o sentido do ser? O que significa o ser?” (OLIVEIRA, 2006, p. 259) translada qualquer pensador a problemas seminais da filosofia. Em suma, Heidegger “produziu verdadeiro abalo na Filosofia e nos filósofos, ao responder que o Ser é tempo” (OLIVEIRA, 2006, p. 259). Em outras palavras, a temporalidade do ser implica mutabilidade constante e reflexão constante sobre a própria existência do ser em um mundo que também é mutável e em sociedades com regras sociais também influenciadas pelo tempo e pelo espaço. Esse pressuposto não pode ser esquecido quando da discussão a respeito da condição humana e dos direitos humanos.

Considere, portanto, que a filosofia, ou teoria, seja o espaço do pensamento; e a política o espaço da existência. Dito isso, imputa Bobbio temporalidades distintas aos dois espaços, contudo a coexistência é condição crucial para a fundamentação do sujeito correspondente de direitos. Em outras palavras, a fundamentação dos direitos humanos continua, em qualquer tempo e espaço, como problema filosófico e político simultaneamente. Em resumo, pensamento e existência são o próprio ser, portanto o problema filosófico e o problema político acompanham o sujeito em sua existência completa até o abismo do Nada.

4 Considerações finais

O desenvolvimento de sociedades contemporâneas traz novas demandas cotidianamente. Mudanças sociais, econômicas e culturais demandam, necessariamente, mudanças individuais e coletivas na própria perspectiva de ser humano. Portanto, conceber um direito que seja humano pressupõe as concepções de ser humano. Essa percepção é construída socialmente de acordo com valores e práticas de comunidades locais e partilhadas universalmente. Nesse sentido, a fundamentação de um direito considerado humano traz em si a necessidade de fundamentação teórica que possibilite a sua universalização.

O historicismo não é um argumento possível para trabalhar com indivíduos e sociedades. Esse argumento impõe ao pensador concepções estáticas da realidade e separa a essência da existência. O futuro está aberto; a existência significa possibilidade. Isso posto, é adequado entender o ser humano como um ser existente no mundo. A ideia heideggeriana de *Dasein*, o ser-aí, o ser-no-mundo, carrega consigo todas as possibilidades e mudanças. Mudam-se as situações, mudam-se as sociedades e mudam-se os seus fundamentos. A condição humana é constante fundamentação, pois é plural e dinâmica.

O argumento de Bobbio de que o exercício teórico pode ser substituído pelo reconhecimento político dos direitos humanos é válido, mas insuficiente como argumento da destituição do exercício teórico. A pluralidade de culturas e concepções traz à tona a necessidade de especulações teóricas constantes para que, na prática, as argumentações a favor da manutenção dos direitos humanos sejam aceitas. Urge, portanto, a ação combinada, teórica e política, as duas são paralelas e complementares e não excludentes como quer o autor em pauta.

Referências

- BEDIN, Gilmar Antonio. *Os direitos do homem e o neoliberalismo*. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Política e cultura*. Torino: Giulio Einaudi, 1955.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho; Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise*. 4. ed. Brasília: UNB, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2001.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRITO, Fausto. *A ruptura dos direitos humanos na filosofia política de Hannah Arendt*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 177-196, jun. 2013.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo Caminho*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da bio-política. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, p. 267-308, dez. 2008.
- Conexão Política, Teresina v. 8, n. 2, 91 – 101, jul./dez. 2019

- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1980, (Coleção Os Pensadores).
- MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- OLIVEIRA, Odete Maria. *Conceito de homem: mais humanista, mais transpessoal*. Ijuí: Unijui, 2006.
- OLIVEIRA, Samuel Antonio Merbach de. Norberto Bobbio: teoria política e direitos humanos. *Revista de Filosofia*, v. 19, n. 25, 2007.
- PEQUENO, Marconi. *O fundamento dos direitos humanos*. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/01/02_marconi_pequeno_fundamento_dh.pdf. Acesso em: 5 maio 2016.
- PIOVESAN, Flavia. Direitos sociais, econômicos e culturais e direitos civis e políticos. Sur: *Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 20-47, 2004.
- SALATINI, Rafael. Bobbio, a paz e os direitos do homem. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 333-340, jun. 2011.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.
- VIANA, Wellistony C. *Filosofia dos direitos humanos*. Disponível em: <http://www.revistateofilo.com.br/rv/index.php/n1/article/view/1/1>. Acesso em: 5 maio 2013.

Resenhas

MIGUEL, Luis Felipe. *Consenso e conflito na democracia contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Rafaella Santiago Sousa[†]

A obra de Luis Felipe Miguel é um complemento do livro “Democracia e representação: território em disputa” (2014) e está estruturado em sete capítulos, que compõem uma teia teórica de debate sobre o sistema político na contemporaneidade e como este cada vez mais se mostra menos afetivo para valores humanistas, pautando-se em teorias mais conservadoras. O livro traz um constructo voltado ao debate sobre o não consenso na democracia enquanto um dos aspectos constitutivos do processo democrático que leva ao conflito e à pluralidade de posições.

O primeiro capítulo, “Consenso e conflito na teoria democrática”, se volta para a análise dos debates contemporâneos e de sua percepção desencantada e estática das relações de força. Nesse capítulo já é possível identificar o objetivo do livro, que visa a responder sobre a ideia de consenso, que paira desde os anos 80, a partir de dois pontos de análise: a) exílio das noções de conflito e de interesse e o predomínio do espaço de cooperação e de solidariedade; e b) crescente despreocupação com a qualidade democrática das instituições políticas, em que igualdades políticas são substituídas por mecanismos “deliberativos” e em que as elites acabam assumindo papéis de representantes.

Para fins de análise sobre a ideia de consenso, Miguel reporta-se a dois autores que fazem parte da criação da democracia deliberativa, Jürgen Habermas e John Rawls, a fim de servir como base para contraponto à sua análise. Apesar de discutirem elementos divergentes, Rawls e Habermas tem em comum, além da democracia deliberativa, a ideia de superação de dilemas e conflitos. Nesse momento o autor inicia sua análise crítica tomando por base a autora contemporânea Chantal Mouffe. Essa autora enfatiza que as regras e procedimentos para canalização/institucionalização do conflito político não são neutros. Dessa forma, a obra pondera as discussões de Rawls e Habermas para exemplificação dessa posição.

A análise de Rawls volta-se para a concepção de que o conflito político é esvaziado e que o pluralismo não é valor, mas um problema a ser enfrentado. Rawls, a partir da ideia definida por ele como véu da ignorância, põe em destaque a imparcialidade e extingue a ideia de conflito de interesses, assim como pondera a ideia de consenso, a partir do princípio da razoabilidade, que tem um certo limite de aplicabilidade pelo limite da razão. Dessa forma, destaca-se que o

[†] Assistente Social da Pró-reitoria de Assuntos Estudantis e Comunitários da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Mestre em Ciência Política pela UFPI; Especialista em gestão social: políticas públicas, saúde e assistência social pela Faculdade Ademar Rosado (FAR), Bacharel em Serviço Social pela UFPI. E-mail: rafaellasantiago@ufpi.edu.br.

pluralismo não é visto como “valor” em Rawls, mas como um problema decorrente da limitação humana.

Na análise de Habermas, apenas o que é argumentado racionalmente é levado em consideração e o objetivo principal é o consenso. Sendo assim, Habermas enfatiza a igualdade entre os que falam e a busca pelo consenso, considerando que a abertura para fala é um processo essencial da comunicação. Dessa feita, Miguel destaca em sua obra o ponto chave da crítica pautada por Mouffe a tais pensadores, que é o componente antipolítico e a ideia de que o conflito de interesses deve ser banido das disputas políticas, partindo-se do pressuposto de que este não seja um importante elemento da constitutivo da democracia.

Tomando as obras de 1990 de Mouffe foi possível elencar as críticas frente às teorias democráticas recentes como: a) obscurecimento da “soberania popular” no concernente a Estado de direitos e direitos humanos; b) tendência a dirimir a distinção entre política e moral; e c) o conflito concebido como problema na sociedade democrática e que precisa ser suplantado. Mouffe pondera ainda que se não são proporcionados espaços de expressão dos antagonismos, de uma maneira agonística, desemboca-se em contexto de violência. Nesse ponto, o agonismo como respeito às ideias divergentes, destaca-se por vigorar o ideal de reciprocidade entre as partes, em que é dado o direito de defesa ao outro, reconhecendo a legitimidade da outra parte, diferentemente do antagonismo, em que a relação entre as partes é de inimigos que não compartilham referencial comum. Mouffe alerta sobre o “paradoxo democrático” como resultante das tensões entre democracia e liberalismo, não sendo um campo neutro, e nem imaginário, de valores concebidos de forma harmônica nas relações políticas. Miguel encerra esse capítulo afirmando que o agonismo pontuado por Mouffe não dá conta de valores como liberdade e igualdade, tendo em vista que precisam de uma aceitação unânime da compreensão sobre política e sobre democracia.

O segundo capítulo, “Desigualdade e representação”, traz consigo o debate sobre o paradigma da democracia representativa. A partir desse ponto, traz a discussão sobre representação política formal e a extensão desta através de diferentes grupos sociais, destacando que, ampliando o leque de representação, também são ampliadas as dificuldades para o exercício de um modelo democrático. Ressalta a necessidade de dissociar o entendimento sobre representação, democracia e legitimidade, pois são conceitos diferentes e devem ser melhor compreendidos. Nesse capítulo há a discussão com base nas contribuições de Anthony Downs e Joseph Schumpeter no que tange à democracia: Schumpeter com o posicionamento de que o povo não sabe e nem deseja governar, enquanto Downs acredita que é possível conceber o mecanismo eleitoral como um instrumento da vontade do povo.

Downs pautava-se no modelo de democracia concorrencial, mesmo que desprezando os ideais democráticos. Apesar das fragilidades do modelo apresentado por Downs, destaca-se por sua importante contribuição frente à Schumpeter a partir da inserção do mecanismo *accountability*. No governo Downsiano, o processo eleitoral cria um governante que serve à população, mas não a representa. Destaca ainda que os mecanismos de autorização e *accountability* não se simplificam em procedimentos eleitorais. Almeja chamar a atenção sobre espaços de representação como

conselhos, conferências e orçamentos participativos, por exemplo, a fim de instigar o debate sobre os discursos dos agentes que constituem esses espaços.

Miguel destaca nesse capítulo a falta de instrumentos que permitam o controle dos representantes por seus possíveis representados, mostrando-se ausentes mecanismos de autorização e *accountability*. Analisando esse aspecto aponta que os que ocupam tais espaços são em maior ou menor escala representantes dos grupos/setores pelos quais representam. Ressalta a preocupação com a qualidade do discurso e que um dos grandes problemas é a baixa qualificação média dos cidadãos que, ao invés de ser sanada com a ampliação da interlocução política destes, acaba sendo substituída por agentes que muitas vezes se colocam em uma posição paternalista. Esclarece que formas de autorização e *accountability* são carentes nesses modelos, no entanto, também enfatiza que essas novas formas de representação não devem incorporar procedimentos eleitorais, mas reforça que eles são importantes e devem ser aprimorados, ao invés de serem substituídos por agentes superiores.

Miguel destaca três dimensões da representação política para discutir essa ideia: 1^a transferência formal de poder decisório (aquela que passa por eleições, pelo Estado e sindicatos ou associações); participação no debate público e na formação da agenda (os alvos seriam os meios de comunicação, “opinião pública” e espaços formais de decisão); e a terceira dimensão, o diálogo interno, destaca a relação horizontal entre os representados. Miguel traz um debate que enseja uma análise esclarecedora de que autorização e *accountability* são processos dialógicos e as eleições são meios para que o diálogo seja alcançado. Menciona que um dos efeitos colaterais decorrentes da expansão do sentido de representação política para além da delegação formal de poder são suas fronteiras que são pouco definidas. Nesse capítulo, Miguel reforça ainda que os mecanismos de controle precisam ser melhorados ao invés de serem descartados, pois se constituem como um elemento indispensável para o aprimoramento da democracia.

O terceiro capítulo, “O representante como protetor”, visa a analisar a compreensão acerca da representação política por parte dos eleitores, voltando-se às suas expectativas em relação ao comportamento dos governantes. Partindo desse pressuposto, a obra analisa, neste capítulo, cartas encaminhadas a Getúlio Vargas e a Jânio Quadros. O sentimento em que se pauta Miguel para a realização de tal análise está ancorado em três vertentes: 1) representação “formalista” (voltada aos processos de autorização e *accountability* com eleitorado capaz de identificar os seus interesses, de analisar as propostas e de monitoramento); 2) representação “descritiva” (semelhança entre representantes e representados); e a 3) representante como porta-voz de interesses mais ou menos difusos (*advocacy*).

No entanto, Miguel volta-se para uma análise alternativa às vertentes supracitadas, considerando a concepção “popular” que dialoga entre essas, principalmente a primeira e a última vertente. A alternativa apresentada destaca-se com um significado de proteção, em que o representante é aquele que medeia e intercede. O seu foco não é a classe operária brasileira, mas sim a impermeabilidade do sistema político quanto às demandas dos cidadãos comuns. Destaca James Scott para frisar sobre a ação individual. Segundo essa análise, ações pontuais são menos ofensivas e não desafiam o poder dominante, e, sendo assim, o ato de redigir uma carta não se

caracteriza como resistência, tornando-se apenas uma brecha para as regras do jogo vigente.

A partir de Bourdier, Miguel afirma que os cidadãos comuns são colocados fora do campo político, como meros consumidores, e suas demandas são marcadas como inferiores em relação à ordem dominante. As cartas analisadas não são de fontes primárias; são de bibliografias já disponíveis. Destaca que há a presença marcante de subserviência nas cartas, de benevolência e de sensibilidade às classes subalternas. É notória a constituição de cartas contendo conselhos e/ou pedido por justiça. A maioria das cartas apresentam testemunhos pessoais e pedidos: são pedidos camuflados com imperativos morais. Nesse plano, destaca três argumentos de sustentação das demandas: necessidade, lealdade e justiça.

Encerrando esse capítulo, Luis Felipe Miguel afirma que as cartas analisadas discrepam da compreensão existente na teoria política. Balizando sua análise a partir de Pitkin, destaca a precariedade dos mecanismos de autorização e *accountability*, já que são notórias as obrigações coletivas geradas pelo vínculo eleitoral que acarretam em acertos pessoais pautados na lealdade e na sensibilidade entre as partes. Segundo Miguel, as cartas revelam que não há uma mera acomodação com a situação, mas sim foram encontrados outros meios de comunicação, direta com o governante. Há a demonstração clara de uma cidadania incompleta, que em muitas cartas os direitos são pedidos como favores, no entanto também existem muitas cartas que compreendem favores como direitos.

Nessa perspectiva, a ação de envio de cartas é analisada como racional, ao passo que outros canais para processamento de suas demandas não têm sido eficiente ou apresentam-se muito burocráticos, sem contar que, pela relação custo-benefício, o envio direto de cartas é mais vantajoso. Sendo assim, mesmo com tais elementos favoráveis, destaca que esse formato de representação popular não contribui para a configuração de uma democracia. Acaba negando a ação política coletiva, realçando as desigualdades, as assimetrias das relações e a impotência entre governantes e governados.

O quarto capítulo, “Oligarquia e representação no pensamento de Michels”, traz um diálogo a partir da obra “Sociologia dos partidos políticos”, de Robert Michels. Mesmo considerando Michels conservador, integrante da teoria clássica das elites e com posicionamento de desencantamento com as formas de mediação política, destaca que é viável fazer uma análise que não abandone o ideal democrático feito por Michels, considerando ainda que este autor pode contribuir com suas análises feitas aos aspectos não problematizados do pensamento liberal ou aspectos relacionados à representação política que continuam sendo merecedores de análise. No entanto, Miguel deixa clara a necessidade de uma análise antielitista da obra de Michels a fim de galgar um melhor caminho de análise.

Ainda nesse capítulo, Miguel traz uma discussão sobre elitismo e futilidade. Menciona Albert Hirschman, com a “tese de futilidade”, um dos discursos reacionários que afirma que qualquer tentativa de mudança é fútil, pois o mundo volta ao seu modo de ser, à sua essência que é formada por um mundo em que a elite domina as massas. Destaca teóricos importantes que convergem para a teoria da futilidade: Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca e Robert Michels. Evidencia que não almeja analisar tais teóricos e suas teorias, mas sim analisar que essa teoria

da futilidade surge em um momento de possível ameaça, quando o movimento democrático e socialista se expande na Europa. Enfatiza que a doutrina elitista é apenas uma forma de justificativa ideológica para a desigualdade política.

Miguel destaca Michels em sua análise, pelo seu método de trabalho, a partir de um estudo parcial minucioso realizado sobre a social-democracia alemã. Sendo assim, Michels faz uma análise mais profunda e dá mais importância à relação elite e a base do que Pareto e Mosca e incita, ainda, a discussão sobre representação política. Ressalta que o distanciamento entre a base e a elite se amplia quanto mais complexo o jogo político vai se apresentando. Esse distanciamento se dá pelo comprometimento da comunicação, em que a massa não entende e a relação torna-se de obediência, ao invés de uma relação de controle. Nesse contexto, anota que Michels traz à tona um problema central: a autonomização dos representantes em relação a seus representados. No entanto, acrescenta que é fundamental ampliar a capacidade de interlocução entre representados e representantes e amortizar tendências à autonomização, pois a representação, apesar de ser um caminho para o governo popular, também é sempre um problema para a democracia.

Esse capítulo Miguel encerra destacando que Michels contribui para o processo crítico acerca da representação política e que não sejam feitos atalhos para a construção da democratização efetiva da política, assim como é preciso combater constantemente formas de dominação e desigualdades, tendo em vista que a democracia é um processo inacabado.

O quinto capítulo, “Bourdieu e o ‘pessimismo da razão’”, traz para reflexão a obra de Bourdieu com enfoque na reprodução e naturalização das hierarquias sociais, estando em destaque a questão da dominação social. Dessa forma, pelo pensamento de Bourdieu a dominação precisa ser legitimada e, para que isso ocorra, ela vem imbuída em um processo de naturalização, sendo esta decorrente da condição social, na qual aqueles mais providos têm qualidades que justificam suas pretensões.

A partir de Bourdieu, a aceitação da legitimidade por parte do dominante está diretamente ligada ao reconhecimento da sua superioridade. Isso posto, delimita dois campos de funcionamento: 1) exclusão e 2) mais dotado de capital simbólico. Ressalta que o espaço da política não é cedido, mas construído e moldado historicamente de acordo com interesses de seus agentes. Esse espaço envolve embates, hierarquias, influências e privilegia algumas posições em detrimento de outras. A política promove a reprodução de suas próprias assimetrias. Os grupos dominados possuem uma percepção limitada do mundo, menor acesso aos espaços como escola e mídia, ficando limitados para um pensamento crítico e propositivo, acabam se voltando a códigos alheios que não condizem com sua realidade.

Na obra, menciona modelos de experimentação democrática no Brasil, que são modelos pra outros países como: orçamentos deliberativos e conselhos gestores, apesar de apresentarem problemas em sua execução. A partir daí aborda duas observações: 1) não ocorrem isolados das instituições (relação direta com formas tradicionais de tomada de decisão); e 2) muitas das instituições funcionam a partir de uma “lógica de substituição”, em que organizações mais articuladas ou qualificadas no processo de discussão tornam-se porta-vozes de populações às quais não possuem tais habilidades, acarretando em inserções de demandas de grupos e ausência

do processo de autonomia. O capital político é mencionado como uma forma de capital simbólico, tendo em vista que entidades e autoridades dependem da crença socialmente construída de que possuem autoridade, sem se apresentar simbólico.

A título do que define Luis Felipe Miguel, para o funcionamento de um regime político é preciso que haja legitimidade, mesmo que pautada no terror e na repressão. Argumenta ainda que existem duas características que moldam o caminho para um processo democratizante da política: sensibilidade do campo das ações dos agentes e fechamento incompleto em si mesmo. Encerra retomando Bourdieu, quando se refere ao “pessimismo da razão”, chamando atenção para soluções fáceis que são apresentadas ao invés de uma ação política transformadora realmente efetiva.

O sexto capítulo, “Democracia e sociedade de classes”, apresenta uma discussão sobre o capitalismo, destacando três elementos que correspondem à crise de uma sociedade alternativa ao capitalismo: a queda do Muro de Berlim (o colapso do mundo soviético), a crise do marxismo e a cooptação do proletariado (acomodação da classe operária à classe dominante). A partir da análise de tais fatos Miguel traz à tona uma discussão inicial do seu livro sobre a ideia projetada de superação de conflitos, pautando-se em uma política de consenso, indo na contramão do que ela tem de efetivamente político. Pondera sobre a participação local, como uma esperança pós-capitalismo, como os conselhos, conferências e orçamentos participativos e como esses canais viabilizam a possibilidade de transformação social. No entanto também chama atenção para as suas limitações e acaba destacando duas dessas: inexistência de um projeto transformador (voltam-se pra questões específicas e pontuais e pautando-se na ordem vigente) e disputa por controle de recursos do estado, ao invés do foco em problemas estruturais da desigualdade e da relação capital e trabalho.

Nessa mesma linha, traz à tona reflexões de John Locke, Isaiah Berlin e Hannah Arendt para concluir que a organização social nas normas de uma sociedade só é dotada de sentido ao estar ligada à realidade de mulheres e homens que a compõem. Menciona como três elementos limitantes decorrentes da ordem capitalista: dependência estrutural, influência “pervasiva” do poder econômico e socialização inadequada dos trabalhadores para a ação política democrática. Destaca que na democracia a construção coletiva de regras envolvendo a coletividade é a peça principal, no entanto, em decisões econômicas há o monopólio decisório, estando a autonomia coletiva ameaçada. Finaliza com a reflexão de que a ausência de preocupação com a desigualdade de classe acaba retirando das teorias “críticas” a capacidade de fazer uma análise das democracias atuais.

O sétimo e último capítulo, “Utopias do pós-socialismo”, traz a discussão de diferentes correntes a partir de quatro propostas utópicas: socialismo de mercado, sociedade de tempo liberado, renda básica universal e sociedade lotérica. Menciona ainda uma quinta utopia, uma proposta que se apresenta na contramão do espectro político: a universalização do mercado (os anarcocapitalistas). Dessa forma, o debate realizado desemboca na diferenciação das cinco propostas apresentadas em que o anarcocapitalismo (David Friedman, Rothbard) volta-se para a independência, através de mecanismos de universalização das relações de mercado e abolição

do Estado, enquanto a proposta da renda básica incondicional (Van Parijs) tem seu foco na renda e, para tal, é necessário renda distribuída a todos os cidadãos. O socialismo de ações (Roemer) tem o enfoque na propriedade dos meios de produção em que se volta para o duplo padrão monetário, dissociação entre controle do capital e riqueza material e extinção do direito de herança. A sociedade dual (Gorz) afirma que o bem a ser distribuído é o tempo livre e, para tanto, faz-se necessário alocação equitativa do trabalho socialmente necessário e economia “dual”, com setores heterônomo e autônomo e a proposta de uma sociedade lotérica (Goodwin) em que o foco é a chance. Daí é preciso alocação de bens sociais por sorteios e dissociação entre renda, status e conforto. Para cada tipo foram também discutidos os aspectos benéficos e problemáticos de cada proposta.

Os cinco modelos apresentaram limitações e, segundo Miguel, o de Gorz se destaca pela redução das relações instrumentais entre as pessoas. O modelo de Gorz é contrário ao anarcocapitalismo e às propostas de esquerda que mantêm as trocas econômicas, mas ao mesmo tempo apresenta um desafio mais elevado que os demais, tendo em vista o alcance de uma perspectiva de mundo social bem diferente. Dessa forma, conclui afirmando que as sociedades atuais apresentam limitações no cumprimento dos seus ideais como: liberdade, democracia, igualdade etc. e que as utopias, com sua criticidade, acabam mostrando outros caminhos além do posto pela classe dominante. A obra de Miguel trouxe reflexões importantes por trazer à tona a questão do conflito e as desigualdades que ainda perpassam a democracia, assim como viabilizar a discussão acerca da qualidade dos atuais modelos concebidos como democráticos.



DOSSIÊ: Filosofia política

1 Apresentação

João Batista Farias Junior; Raimundo Batista dos Santos Junior

2 O homem e sua fortuna: um diálogo perene

Eduardo Emanuel Ferreira Leal

3 Participação e apatia política: reflexões sobre o cidadão e o exercício da cidadania

Anderson Carvalho dos Santos

4 Republicanismo e soberania popular em Immanuel Kant

Paulo Rangel Araújo Ferreira

5 Schelling e a aporia de um direito natural

Agemir Bavaresco

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

6 Concepções procedimentalistas e reconstrutivistas da justiça

Francisco Jozivan Guedes de Lima

7 O Estado totalitário e os direitos humanos: reflexões a partir da obra origens do totalitarismo de

Hannah Arendt

Aline Soares Lopes

Alexandrina Paiva da Rocha

8 A fundamentação dos direitos humanos em Norberto Bobbio: do problema filosófico ao problema político

John dos Santos Freitas

Resenhas

6 MIGUEL, Luis Felipe. Consenso e conflito na democracia contemporânea. São Paulo: Editora Unesp, 2017

Rafaella Santiago

APOIO:



SALTHER