



Ozanan Vicente Carrara
Organizador

José André da Costa
Paulo César Carbonari
Coorganizadores

A democracia e seus desafios em tempos de crise


saluz



**A DEMOCRACIA E SEUS DESAFIOS
EM TEMPOS DE CRISE**



Conselho Editorial

Dr. Paulo César Carbonari
Presidente
Dr. Iltomar Siviero
Secretário

Área Ciências Humanas

Dr. Adriano Correia (UFG); Dr. Agostinho Both;
Dr. Castor Bartolomé Ruiz (UNISINOS); Dr. Eldon Henrique Mühl (UPF);
Dr. Johannes Doll (UFRGS); Dra. Maria Nazaré Tavares Zenaide (UFPB);
Dr. Miguel García Baró López (UPC, Madrid);
Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS); Dr. Robinson dos Santos (UFPEL);
Dr. Sandro Chignola (UPA, Itália); Dra. Vanderleia Pulga Daron (UFFS)

Área Ciências Sociais Aplicadas

Dr. Antônio Carlos Wolkmer (UFSC); Dr. Astor Diehl (UPF);
Dr. Henrique Aniceto Kujawa (IMED); Dr. Jandir Pauli (IMED);
Dr. João Carlos Tedesco (UPF); Dr. Joviles Vítório Trevisol (UFFS);
Dr. Solon Eduardo Annes Viola (UNISINOS); Dr. Theofilos Rifiotis (UFSC)

Área Saúde

Dra. Alacoque Erdmann (UFSC); Dr. Leocir Pessini (CUSCSP);
Dra. Lia Mara Wibelinger (UPF); Dr. Luiz Antônio Bettinelli (UPF);
Dra. Marilene Rodrigues Porttella (UPF); Dr. Roque Junges (UNISINOS)

Área Linguística, Letras e Artes

Dra. Adriana Dickel (UPF); Dra. Claudia Stumpf Toldo Oudeste (UPF)

Ozanan Vicente Carrara
Organizador

José André da Costa
Paulo César Carbonari
Coorganizadores

**A DEMOCRACIA E SEUS DESAFIOS
EM TEMPOS DE CRISE**

Passo Fundo
Saluz
2017

3 de 244



© 2017 Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE)

Edição: Editora do IFIBE
Capa e projeto gráfico: Diego Ecker
Diagramação: Diego Ecker e Rodrigo Roman
Normatização: Elias Fochesatto e Israel Rodigheri
Revisão: Gisele Giandoni Wolkoff

Editora do IFIBE
Rua Senador Pinheiro, 350
99070-220 – Passo Fundo – RS
Fone: (54) 3045-3277
E-mail: editora@ifibe.edu.br
Site: www.ifibe.edu.br/editora

Editora filiada



CIP – Catalogação na Publicação

D383 A democracia e seus desafios em tempos de crise / Ozanan
Vicente Carrara, organizador ; José André da Costa, Paulo
César Carbonari, coorganizadores – Passo Fundo: Saluz,
2017.
244 p. :il ; 14x21 cm.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-69343-37-0

1. Democracia. 2. Sociologia. 3. Filosofia. I. Carrara, Ozanan
Vicente, organizador. II. Costa, José André da, coorganizador.
III. Carbonari, Paulo César, coorganizador.

CDU: 316

Catalogação: Bibliotecária Angela Saadi Machado - CRB 10/1857

2017
Proibida reprodução total ou parcial nos termos da lei.
Instituto Superior de Filosofia Berthier – Editora do IFIBE

SUMÁRIO

<u>Prefácio</u>	7
<i>Ozanan Vicente Carrara</i>	
<u>Os direitos, o homem, os direitos do outro homem</u>	15
<i>Gérard Bensussan</i>	
<u>Religião e tecnociência a partir de um texto de Jacques Derrida</u>	29
<i>François-David Sebbah</i>	
<u>Desafeição e política: para outra gramática cidadã - Anotações de trabalho</u>	41
<i>Pablo Salvat Bologna</i>	
<u>O reconhecimento seria suficiente para pensarmos os direitos humanos?</u>	59
<i>Magali Mendes de Menezes, Pedro de Almeida Costa</i>	

<u>Para a superação da condição de vítima: uma reflexão à luz de Paulo Freire, Walter Benjamin e Enrique Dussel</u>	79
<i>Paulo César Carbonari</i>	
<u>Aportes para pensar a democracia a partir de Jonas e Levinas</u>	100
<i>Ozanan Vicente Carrara</i>	
<u>Sartre, democracia e liberdade</u>	126
<i>Luciano Donizetti da Silva</i>	
<u>Democracia e direitos humanos no espaço prisional</u>	148
<i>José André da Costa</i>	
<u>Política e teoria social na concepção de Ortega y Gasset</u>	161
<i>Fábio Murat do Pillar</i>	
<u>A singularidade e os direitos humanos na sociedade democrática: um estudo a partir de Michel Henry</u>	174
<i>Silvestre Grzibowski, Josimar Cassol</i>	
<i>Aline Caçapava Hernandes Grzibowski</i>	
<u>A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida</u>	191
<i>Dirce Eleonora Nigro Solis</i>	
<u>Norberto Bobbio e a questão da liberdade face a era dos direitos</u>	209
<i>José Luiz de Oliveira</i>	
<u>Um regime de homens cínicos</u>	224
<i>André Luiz Pinto da Rocha</i>	
<u>Autores e autoras</u>	239

PREFÁCIO

A democracia enquanto uma das instituições mais caras ao Ocidente tem sofrido reveses por toda parte. Se outrora eram os totalitarismos políticos, fossem os de direita como o fascismo e o nazismo, fossem os de esquerda como o Stalinismo, que a ameaçavam, no presente ela se vê ameaçada em vários níveis: pelo questionamento e desrespeito aos direitos humanos fundamentais, pelos integristas religiosos que resultam em práticas terroristas, pela crise dos sistemas de representatividade da democracia indireta, pela influência decisiva do poder econômico, sobretudo em sua versão neoliberal, pelas guerras e as consequentes levas de imigrantes e refugiados que batem às portas das nações mais prósperas à procura de abrigo e de condições dignas de vida, pelos conflitos ocasionados pela economia globalizada, pelas desigualdades sociais, econômicas e étnicas, pelos conflitos ambientais trazidos pelas disputas pela exploração das riquezas naturais dos países em desenvolvimento, pelo enfraquecimento do Estado de direito e do Estado de bem-estar social, etc.

A Democracia e seus desafios em tempos de crise traz a reflexão de professores universitários da França, do Brasil e do Chile que buscam uma chave de interpretação dos conflitos pertinentes às democracias ocidentais e de seus desafios atuais a partir da reflexão filosófica de Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean-

-Paul Sartre, Norberto Bobbio, Ortega y Gasset, Michel Henry, Judith Butler, Raul Fornet-Betancurt, Paulo Freire, Walter Benjamin, Enrique Dussel, Hans Jonas e outros nomes do pensamento contemporâneo.

Gérard Bensussan coloca a questão dos direitos humanos a partir dos direitos do outro, tendo como pano de fundo as filosofias de Levinas, Kant, Marx e Nietzsche, mostrando como há imbricações entre a questão dos direitos, a questão do Homem e a do outro homem as quais o filósofo franco-lituano articula de um modo original ao sugerir uma tensão entre a ética e a política que não se perde nem se esgota jamais e que passa inevitavelmente pelos direitos humanos. Ele invoca o contexto histórico de sua afirmação no Ocidente desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, passando pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e as sucessivas críticas que lhe seguiram fossem aquelas dos tradicionalistas, fossem as dos revolucionários. Levinas, mais que todos os outros, deixa ver a heterogeneidade entre a ética, a justiça e a política. Qual é, então, o aporte que a filosofia da alteridade traz para repensar os direitos humanos? Eis a questão de fundo do capítulo!

François-David Sebbah debate as ameaças dos integristas religiosos às democracias, sobretudo à democracia francesa, buscando em um texto de Jacques Derrida uma chave de interpretação da problemática a partir da relação entre Religião e Tecnociência. A modernidade que tentou subjugar a religião, confinando-a à vida privada ou vendo-a como antípoda da técnica, vê essa aparente contradição desmentida pelos conflitos religiosos que assolam por toda parte num mundo dominado pelas tecnologias mais sofisticadas. É preciso, portanto, tomá-las não mais como contraditórias, mas como duas faces do mesmo problema. A pulsão destrutiva habita ambas e uma convivência secreta as atravessa, levando-as a se manifestar em rejeição a toda forma de alteridade. Para ele, Derrida convida a afrontar o problema, fazendo-nos ver que a modernidade democrática e técnico-científica deve não somente se opor a essa pulsão de destruição, mas antes assumir esse conflito para que religião e tecnociência se

deem as mãos a fim de reverter a destruição em preservação de si e do outro.

Pablo Salvat chama a atenção, em sua reflexão, para os desafios éticos que se colocam às democracias contemporâneas. A ausência de uma dimensão moral compromete-lhes a credibilidade, a aceitação, a legitimidade e sua capacidade de resolver conflitos. Sugere que um eixo normativo se imponha a partir de três eixos, quais sejam: o princípio do reconhecimento que admita cada cidadão indistintamente como sujeito de direitos e de deveres, o reconhecimento de todo outro como interlocutor válido na tomada de decisões, dentro de um contexto participativo, e a Justiça que supõe o reconhecimento de todo outro como sujeito de direitos além da responsabilidade comum que exige a tomada em consideração das consequências das decisões presentes a médio e longo prazo. Não seriam justamente esses elementos de que carecem as democracias atuais?

Magali Mendes de Menezes e Pedro de Almeida Costa tomam o reconhecimento do outro como fio de sua reflexão, mostrando a estreiteza e a incapacidade de compreender o outro não-europeu por parte da dialética do reconhecimento de Hegel. Assim, recorrem às contribuições da filósofa Judith Butler para pensar a problemática do reconhecimento que, a partir de Adorno, acusa o ethos universalizante de violentar as particularidades. Como, então, pensar o reconhecimento dentro do contexto histórico de colonização de nossa América que violentou o outro no indígena e no negro? Por fim, recorrem a Raul Fornet-Betancourt que propõe caminhos para pensar a descolonização do próprio pensamento de raiz europeia, procurando reconstruir uma racionalidade que perdeu a relação com a natureza, com o místico e com o simbólico, a partir das culturas ameríndias. Provocam-nos a buscar um modelo latino-americano de democracia inclusiva e reconhecadora do outro.

Paulo César Carbonari, por sua vez, quer pensar a condição da vítima, buscando caminhos de superação dessa condição a partir de Paulo Freire, Walter Benjamin e Enrique Dussel, visando afirmar o sujeito que emerge desde a condição de vítima.

Como, então, ser sujeito ético a partir da condição de vítima? Um tal processo passa pela afirmação por parte da vítima de seu poder de viver e viver bem, por sua participação ativa no diálogo em que ela afirma seu poder de falar e de comunicar sua visão de mundo e, enfim, por seu poder de organização e de luta a partir dos quais ela cria uma nova realidade não vitimária. O processo de construção da libertação é, no entanto, permanente, não podendo nunca um estágio transitório se afirmar como realidade total e acabada, sob o risco de dar vazão a um novo regime totalitário.

De sua parte, Ozanan Carrara procura usar as reflexões de Jonas e Levinas para pensar a democracia a partir das exigências trazidas pela crise ambiental e pela negação das alteridades que o filósofo franco-lituano denuncia no que ele denomina “totalitarismo ontológico”. Aborda as críticas de tendências ao totalitarismo político que alguns veem em Jonas em nome da salvação da natureza e reúne elementos fundamentais que apontam para um pensamento da democracia respeitadora das alteridades a partir de um modo inusitado de pensar a relação entre ética e política que se encontra na filosofia da alteridade.

Luciano Donizetti da Silva usa sua experiência e conhecimento da filosofia sartreana para reunir os elementos que, a seu ver, seriam um pensamento sartreano em torno da questão da democracia, trazendo o filósofo ao debate contemporâneo, embora J.P. Sartre jamais tenha se identificado com qualquer modelo político. O fio que o conduz é que “ser homem é ser liberdade situada” e daí se pode pensar tanto os limites quanto as supostas benesses da democracia. No entanto, o filósofo tece críticas pertinentes à democracia representativa hoje tão criticada por toda parte como insuficiente e incapaz de representar a vontade e os interesses dos cidadãos – quando não se volta contra eles – e sugere que a melhor forma de democracia é a direta que melhor representa a liberdade.

José André da Costa, por sua vez, traz a reflexão sobre democracia, literatura e direitos humanos para o espaço prisional, mostrando como a literatura, a religião e a própria democracia

podem ajudar os apenados a se humanizarem e descobrirem os direitos humanos negados pela instituição estatal. Mais do que atual diante das rebeliões e assassinatos em massa de apenados em várias cidades brasileiras, o autor propõe repensar o projeto moderno de emancipação e o Estado democrático de direito à luz dos direitos humanos.

A concepção política de Ortega y Gasset é o tema do capítulo de Fábio Murat do Pillar. O filósofo de Madri lê a sociedade contemporânea a partir de uma falta de identidade comum, ausência de uma meta única que reúna todos os seus membros, constituída basicamente por indivíduos que buscam seu próprio bem-estar, voltados à expansão de seus próprios desejos vitais, sem normas, valores nem princípios. Lamenta a falta de homens de personalidade e de vitalidade superiores, pois o homem médio vive sem se dar conta de como se construiu a sua própria civilização e usufrui meramente de suas benesses fechado em sua própria autossuficiência. Ressente a ausência da “vida nobre” a partir da qual os indivíduos se esforçariam por superar-se, por transcender-se rumo a algo superior. Nesse tipo de sociedade, a política deve ter como fim a “vida nobre”, isto é, transcender o que é rumo à realização do que deve ser ou rumo a um dever, a um ideal. Na falta disso, os diversos grupos que integram a sociedade se esfacelam por não terem um programa comum. Deste modo, propõe a formação de um novo “aristocrata”, isto é, um homem novo voltado para a própria perfeição e, resultando disso, de grupos sociais que se uniriam na busca do melhor e do mais nobre, saindo do marasmo, da insensibilidade ou da indiferença que os mecaniza.

Michel Henry, um filósofo menos conhecido, mas não menos importante, e sua visão de direitos humanos é o tema de que se ocupam Silvestre Grzibowski, Josimar Cassol e Aline Herndandes. A partir de um texto do filósofo francês, os autores procuram mostrar os laços indissociáveis entre direitos humanos e democracia, sendo aqueles propedêuticos a esta e não criados por ela. Partindo da vida como o primeiro plano e dos direitos inerentes a cada indivíduo em particular, Henry mostra como a

democracia ou a noção do homem como animal político é grega indubitavelmente, mas a ciência galilaica acabou por destruir a transcendência tão viva na religião primitiva – e com ela a ética que lhe era inerente – reduzindo tudo à imanência ou priorizando o material em detrimento do vital. Com isso, a democracia moderna decompôs a sociedade religiosa, afetando também o absoluto da vida como princípio originário. A consequência disso foi que a democracia se colocou, a partir da modernidade, contra a religião como reino do indivíduo vivo e concreto e mais ainda a democracia representativa acabou por extirpar o particular/individual em benefício do universal/abstrato, além de ter instalado um abismo entre representantes e representados. Como resultado disso, as democracias contemporâneas carecem do valor absoluto do indivíduo ou da pessoa, deixando de respeitar sua singularidade e diferença. Por conseguinte, afastaram-se também da ética, sacrificando os direitos humanos que são originários. Como sair desse impasse?

Dirce Solis desenvolve suas reflexões sobre a “democracia por vir”, explorando, a partir do filósofo argelino-francês Jacques Derrida, as implicações ético-políticas dessa noção. Desconstruindo a identidade europeia tal como ela foi tradicionalmente entendida, contrapõe-lhe a noção de *différance* para nela incluir o outro que não se encaixa nos padrões ocidentais. Com a noção de democracia por vir, Derrida pretende desconstruir os discursos universalizantes que ocultam interesses particulares que resultam na exclusão do outro ou do diferente. Mostra em seguida a corrupção das atuais estruturas democráticas, buscando formas de abri-las para o outro, para o inesperado e para o imprevisível, assim repensando as instituições, a justiça e a política, aproximando-as da noção de democracia inclusiva da qual o Estado-nação e a cidadania não mais dão conta. Não é este o desafio que se impõe não somente às ditas democracias ocidentais, mas também às jovens democracias latino-americanas instadas a imitar a xenofobia, a inospitalidade ou a hospitalidade seletiva e a intolerância das primeiras? Como fazer da inclusão das diferenças linguísticas, étnicas e culturais uma realidade aceite nas

democracias atuais? O ético não lhes impõe uma hospitalidade incondicional e irrestrita? A autora constata que a democracia está sendo banida dos assim chamados atuais regimes democráticos e conclui suas reflexões recorrendo às concepções de humano/inumano de Max Stirner para se entender o tipo de homem que se impõe nas democracias presentes.

José Luiz de Oliveira traz à reflexão Norberto Bobbio e a questão da liberdade face à era dos direitos. O filósofo piemontês aborda a questão das liberdades e dos direitos que visam assegurá-las nos mais diversos campos da vida individual e social. Não há democracia sem direitos e instituições que visam assegurá-los e Bobbio é otimista quanto ao avanço dos direitos humanos e das liberdades civis no contexto europeu do pós-guerra, admitindo um certo progresso moral, embora admita as ameaças provindas do aumento excessivo da população, da crise ecológica e da corrida armamentista. Admite que é preciso passar de uma prevalência de deveres para uma admissão ampla e irrestrita de direitos inerentes aos indivíduos. O Estado de direito é o estado em que os indivíduos têm seus direitos reconhecidos. Não estaríamos na contramão do Estado democrático de direito quando é justamente o Estado, no caso brasileiro, que ainda não reconhece nem garante os direitos sociais solidificados pelo Estado do bem-estar social?

Por fim, André Luiz Pinto conclui nossa passagem pelos mais diversos filósofos aqui evocados com uma reflexão que destaca as incongruências dos discursos democráticos presentes que aproximam direita e esquerda, confundindo-nos em uma massa informe e neutra que deixa o eleitor perplexo e confuso, tendo de escolher, algumas vezes, seu próprio carrasco ou de classes dirigentes que governam segundo interesses estrangeiros sem nenhum orgulho nacionalista ou ainda a distorção operada por esses discursos que transformam direitos sociais em privilégios descabidos ou injustificáveis, fazendo-os se voltarem contra aqueles que deveriam proteger. Tais aspectos e muitos outros levam A.L. Pinto a caracterizar a democracia como um regime de cínicos. De fato, sabermos-nos representados nessa “representati-

vidade” é o maior ultraje que se nos podem fazer. Resta o sonho de que tal representatividade dê lugar à participação para que as nossas democracias possam recuperar a credibilidade e se tornar modelos políticos viáveis.

Nosso intuito, ao organizar o presente estudo, é o de que ele sirva para aprofundar a compreensão de alguns dos elementos que podem estar por trás da crise atual da democracia, mostrando-lhes os conflitos e contradições, as deficiências e limitações para que se possa buscar aperfeiçoá-la e reconstruí-la, renovando nossa esperança de que, apesar dos pesares e de tantos retrocessos, ela ainda é o regime que melhor pode atender às necessidades dos povos. Para isso, é preciso que ela se critique, admita suas incoerências, modifique suas estruturas, deixe-se reformular e se abra a estruturas mais participativas, livrando-se do entulho que impede a participação popular, a transparência, o reconhecimento das alteridades e dos direitos humanos. Uma tal postura se impõe como condição da credibilidade e viabilidade da própria democracia como as páginas que se seguem vão sugerir ao leitor perspicaz.

Volta Redonda, fevereiro de 2017.

Ozanan Vicente Carrara
Organizador

OS DIREITOS, O HOMEM, OS DIREITOS DO OUTRO HOMEM

*Gérard Bensussan**

Para toda uma geração, aquela de “1968” como se diz de maneira menos rigorosa, aquela que estudava a filosofia enquanto a “morte do homem” lhe orientava o curso e as questões, o título desse texto esboça alguma coisa como um itinerário improvável. É que o conteúdo teórico que ele indica, e suas escansões sucessivas e articuladas, sustentam, mas em sentido oposto, o que foi uma trajetória política. Como ir com efeito de um anti-humanismo filosófico radical, aquele de Althusser por exemplo, ao menos para mim, de uma posição na teoria, dito de outro modo de **uma tese filosófica**, a uma **defesa prática** dos direitos do homem, ou mais precisamente dos direitos políticos, das liberdades de agir e de se exprimir dos oponentes que nós entendemos então sustentar sem falha em seu combate contra tal ou tal ditadura, URSS ou China incluída, mesmo que, eu o repito, nós nos reconhecêssemos como “marxistas” no “anti-humanismo teórico”? A questão então neste momento era: como pensar este afastamento entre a teoria e a prática, entre uma tese filosófica e um combate político? Eu creio poder dizer que é ao menos em parte esta perplexidade insatisfeita que comandou os deslocamentos fecundos, as retomadas e os desvios a partir do marxismo althusseriano,

* Tradução do francês por Ozanan Vicente Carrara.

partindo deles, no entanto. A tripartição que eu proponho, os direitos/o homem/o outro homem, esboça uma maneira de entrar em nosso tema, os direitos do homem, a partir desta experiência teórica e política de longo fôlego, e a partir de noções, de pensamentos e de pensadores que a terão nutrido. Ela se sustenta de um outro ponto de vista de uma hipótese de leitura da assimetria levianasiana, como triplamente sedimentada, que está no centro de nosso problema.

A antropologia, o direito, a ética parecem então poder ser convocados como tais, a título de seus objetos respectivos: o homem, os direitos, o outro homem. Este percurso, todo ocupado de questões amarradas em torno da ética (uma moral?) e do outro homem (os outros homens?), pela via da questão dos direitos do homem, iria assim **do homem ao outro homem**. O operador dele, eu acabo de o sugerir, foi em grande parte Levinas. Eu digo “o operador” para evitar passar a ideia de que Levinas teria permitido levantar pura e simplesmente a dificuldade que eu assinalava ao começar, aquela que atesta o caminho que vai do “anti-humanismo teórico” à defesa dos “direitos do homem”. Com o tempo que correu e o espaço distanciado que assim se efetuou, pelo tempo, no tempo, pode-se mesmo considerar que Levinas terá antes ampliado as dificuldades, fazendo-as ver melhor e arrancando-lhes certas “verdades” ao seu estatuto de evidência.

Uma observação prévia, de ordem histórica. A declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 que não se deve confundir, eu a invoco de passagem, com a declaração universal dos direitos do homem de 1948, foi objeto de um intenso debate em julho/agosto de 1789, entre aqueles mesmos que estavam em vias de redigi-la. O objeto deste debate é altamente instrutivo. Eu não pretendo aqui entrar no detalhe de confrontações e oposições, mas simplesmente observar que os promotores da declaração não estiveram de acordo entre eles sobre o lugar que devia ser o seu **na**, ou **ao lado** da constituição. Os adversários tradicionalistas da declaração se opõem mesmo a seu princípio, pois eles duvidam que fórmulas muito ambiciosas, quer dizer muito universais, exponham os problemas dos franceses que não estariam ainda

“maduros” para dele acolher o espírito nem para compreender seu sentido. Há em seguida aqueles que não querem um texto separado, por razões que não estão muito distantes daquelas dos oponentes tradicionalistas à declaração em seu princípio mesmo; defensores do que se chamaria hoje a direita parlamentar, eles preferem um texto que não excederia a forma de uma lei constitucional. Outros, enfim, a esquerda patriótica poder-se-ia dizer, são favoráveis a um estatuto separado da declaração, quer dizer à distinção formal entre uma lei e uma declaração de princípio, a qual viria assim marcar a inauguração revolucionária de um mundo novo que abriria ao povo direitos indo de uma vez além do direito. Todas as discussões que se desenvolvem durante os dois meses do verão se dão sob o fundo dessas oposições sobre o estatuto, separado ou não, legislativo ou não, da declaração, ou sobre a função política e civilizacional dessa declaração. Deve ela implicar ou não uma organização particular dos poderes? Tem ela o valor de lei simplesmente ou ela obedece já ao excesso sobre toda política da qual Levinas resgatou o máximo em sua fórmula do “politique après”? Os debates se realizam de maneira improvisada: sobre a proposição dos deputados Bouche e Mougins de Roquefort, a assembleia decide *suspender provisoriamente* os debates até o fechamento da constituição. É este “provisório” que então tomou a forma de um texto congelado no mármore de uma quase eternidade quando ele foi deixado à sua própria sorte e à espera de sua forma verdadeira.

As primeiras linhas da declaração fazem do Homem o princípio mesmo do qual convém lembrar aos “membros do corpo social”, aos homens, então, a dignidade, contra a “ignorância, o esquecimento e o desprezo”. É este princípio do “homem, este humanismo” penhorado após 1789 como *antropologia dos direitos*, que é imediatamente tomado por meta por todos os tipos de críticas, de natureza ontológica e ideológica diversas, mas, no entanto, ordenadas segundo uma mesma linha de mira e um mesmo ângulo de tiro. O empirismo de Burke adianta que a experiência que nós podemos ter disso que é a história destitui de uma vez a abstração humanista. Para o providencialismo de De

Maistre, a ordem universal é comandada por uma mão invisível e divina. De Maistre retoma aqui os temas agostinianos, que se reencontram também em Bossuet. Inscrevem-se em seguida nesta mesma história contrastada o historicismo racionalista de Constant ou de Comte, o historicismo organicista de Savigny ou mesmo de Hegel, o extraordinário retorno revolucionário da crítica contra-revolucionária dos direitos do homem no jovem Marx, ao qual se deveria associar resolutamente Nietzsche para quem o movimento democrático, donde provêm os direitos do homem, ele mesmo herdeiro do judaísmo e então do cristianismo, promovendo como “consequência da Revolução” a “produção de direitos iguais, a superstição de ‘homens iguais’”¹, ridiculariza a vida mesma no jogo de forças que a constitui. Sempre então, pode-se vê-lo nessa sucessão de sequências pós-revolucionárias tão prematuramente sugerida, é um anti-humanismo, teórico e/ou prático, que é ele mesmo a reprodução de um anti-universalismo principal, que organiza esta crítica, e isso até hoje.

Há aí então um embate considerável e interrogações cruzadas e talvez confusas, se se sonha por exemplo que a recusa da antropologia e a “morte do homem” de ciências estruturais ditas paradoxalmente “humanas” dos anos 60 parecem concordar com a crítica da abstração humanista que anima e a crítica reacionária dos direitos do homem, e seu retorno por Marx na *Question juive* em particular, segundo uma operação propriamente epocal já que ela era chamada a engendrar uma florescente posteridade. Meu propósito não é expor essas posições por elas mesmas nem empreender uma crítica filosófica aprofundada delas, embora ela seja ainda necessária. Eu as menciono enquanto elas constituem um primeiro elemento fundamental na topologia geral da questão tal como eu gostaria de a tratar pois elas dizem junto o Homem da declaração de 1789 e sua recusa quase imediatamente contemporânea, uma afirmação política e ideológica e sua negação historial.

O outro elemento dessa topologia, se se o desloca do Homem e de sua morte anunciada em direção à questão do direito

1 *Fragments posthumes*, Printemps, 1888, 14, 182.

(eu reenvio aqui às três inflexões do tríptico proposto no início), é bem sobre Kant. Não é de ordem histórica propriamente falando, e aliás se pode convocá-lo fora de toda cronologia. De uma certa maneira, ele vem após a crítica de Marx, por exemplo, dos direitos do homem.

O que é um homem, segundo Kant? Ou mais precisamente o que é uma pessoa na perspectiva por ele aberta? É um ser que tem direitos. E isso porque a natureza do homem o designa como um fim em si mesmo, um fim objetivo que tem um valor intrínseco, que Kant nomeia dignidade. Se convém, para ser justo, respeitar esta dignidade de pessoas, é porque, contrariamente às coisas que só têm valor relativamente, como meios, as pessoas são livres, quer dizer que elas são sujeitos que, porque são independentes e anteriores às determinações do mundo sensível, escapam à heteronomia.

O sujeito transcendental é ao mesmo tempo um pressuposto da liberdade, então, e a condição de possibilidade do sujeito de direito. Ser justo, é respeitar a pessoa e a respeitar, é reconhecer sua dignidade eminente. Toda reflexão moral assim como a jurídico-política gravita assim, após Kant, em torno da ideia de pessoa. Dever-se-ia antes dizer: de pessoa razoável. A pessoa razoável é o sujeito de direito. Ela carrega também uma razão pessoal: o primeiro sujeito de direito sou eu. Se, como eu o dizia, uma pessoa é um ser que tem direitos, compreende-se muito bem que logo que eu sou hostil a uma outra pessoa, por exemplo, é porque eu me estimo prejudicado por ela nos direitos que são meus e dos quais eu afirmo que não podem ser violados, pois eles são “naturais, inalienáveis e sagrados” como diz a declaração de 1789. Para dizer as coisas de outra maneira ou tomá-las por uma outra vertente: as relações de direito, a estrutura jurídica da relação entre as pessoas, têm necessariamente e legitimamente vocação a se substituir às fontes complexas onde se originam as relações de força, os afetos violentos, os conflitos interegóicos. É a razão pela qual é importante de se reportar aqui, quer dizer desde que se trate de fundamentos, a Kant. A assunção kantiana do contratualismo é exatamente isso. A paz deve ser estabelecida

pela pertença comum à cidadania, a qual é garantia da segurança comum. No estado de natureza, eu sou privado dessa segurança *em razão da existência mesma do outro* “simplesmente porque ele está ao meu lado e me ameaça constantemente” pelo fato da ausência de leis que caracteriza o estado de natureza. Blanchot, comentando *Totalité et Infini*, dizia em *L'entrelien infini* que o homem face ao homem não tem outra escolha senão a de falar ou a de matar. Plagiando-o, poder-se-ia dizer que com Kant igualmente, eu não teria senão duas possibilidades, não mais o assassinato ou a palavra, mas o assassinato ou o direito. Ou bem eu obrigo o outro a entrar comigo numa comunidade de direito ou bem eu o nego em sua proximidade de próximo e ele fará o mesmo. “O homem no estado puro de natureza me prejudica em razão deste estado mesmo, se encontrando ao meu lado, mesmo sem agir em consequência de sua condição de fora-da-lei que faz com que eu esteja perpetuamente sob sua ameaça; e eu posso obrigá-lo seja a fazer parte comigo de um estado de comunidade legal, seja a fugir de minha vizinhança”.²

De qualquer maneira, todo o pensamento de Levinas terá consistido num esforço singular e insistente para se manter acima dessa forte alternativa posta por Kant, mas da qual se vê bem que ela é mais largamente articulada por toda a tradição da filosofia política e moral e que ela colore, por assim dizer, os pensamentos dos direitos do homem os mais diversos. Levinas representa um tipo de ponto de chegada, pois ele não pode ser associado àquilo que se nomeia ordinariamente e mais vulgarmente o “direito-de-humanidade” nem à crítica pura e simples dos direitos do homem como ideologia em que se reencontram e se reconhecem mutuamente as tradições opostas da reação conservadora e tradicionalista e a da revolução social.

Eu gostaria, para mostrá-lo, insistir sobre um ponto particular, mas que é também um traço central da ética levinasiana, a

2 *Projet de paix perpétuelle*, 2ème section, note 1, Paris, Vrin, 1992, p. 13; “*Der Mensch aber im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig, doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes, wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen.*”

saber a *assimetria*, a dessimetria que caracteriza o face a face – e por onde, após Levinas, se abre a possibilidade muito estranha na verdade que seja dado a pensar *um direito que não é o meu*, um direito que eu não tenho de reivindicar ou de afirmar, o que seria a marca característica e indelével do Último Homem nietzschiano, o democrata, o socialista, o anarquista. Este “direito” trazido pela assimetria, e que não é dela, é um direito que só me obriga.

A assimetria, então. Começemos por sublinhar, negativamente, que ela indica por si mesma a que ponto a proximidade e o duo ético levinasianos são profundamente diferentes daquilo que se tem o costume de chamar intersubjetividade ou interpessoalidade. Não há *entre* na assimetria, pois então estar-se-ia já no *direito* que é antes de tudo um *entre*, no sentido em que Kant lhe determina a emergência. Dizer do face a face que sua curvatura assimétrica, e ela somente, lhe traz a dimensão estritamente ética, é evidentemente pensar este face a face como pré-jurídico, pré-político, pré-social e eu diria igualmente *pré-pessoal*. Isso que a assimetria designa é o nó ético de uma diferença, de uma desigualdade a dois, onde eu sou todo comandado pelo outro e trazido neste comando mesmo à minha insuspeitada unicidade de alguém. O face a face assimétrico, segundo sua estrutura mesma, está então à parte de toda coletividade de semelhantes onde o outro e eu estaríamos justapostos em torno de uma partilha comum, de uma fonte central. Ele é então evidentemente refratário a toda extensão “natural” em direção à política, a toda transição de um sujeito, cuja liberdade condicionaria a submissão à lei racional, em direção a uma moral universal. *Este duo ético é sem máxima universalizável*. Para dar razão, enquanto se pode, a esta dificuldade de todo considerável, Levinas convoca o terceiro, os terceiros dever-se-ia dizer, quer dizer o imediatamente após a relação ética, esta instância em que a pluralidade dos outros do outro, a partilha, a reciprocidade, objetam e apelam e, apelando, trazem a questão dos direitos do homem enquanto eles são a expressão adequada da Justiça e que eles vêm assim, como questão, após a resposta dada ao apelo do rosto. Permitindo a produção da igualdade, a reciprocidade de direitos e de deveres, a reversibili-

dade de lugares e de funções, a simetrização política, ou político-societária, vem imediatamente após corrigir a assimetria ética, prevenir talvez sua possível violência. Inscrito a meu turno na esfera multiplicada da justiça, eu poderia com efeito me permitir tornar por minha parte o outro do outro, o diferente, o sujeito de direito, igual, anonimamente, a todos os outros sujeitos – em síntese *tornar pessoa*, como todas as pessoas.³ O francês deixa claramente ressoar a impessoalidade da pessoa, justamente lá onde o rosto não é jamais ninguém, mas sempre alguém, e lá onde, em sentido oposto, a interpessoalidade não conecta entre elas senão figuras extrassensíveis, *nobody, nobodies*.

As fisionomias indispensáveis ao desfazimento do Rosto da igualdade e do direito não deverão jamais fazer acepção de pessoas para que ninguém, ou nada, venha lhe perturbar o exercício universal. O desinquietamento político consistiria, em suas formas mais felizes, em inventar um espaço homogêneo, um mesmo tempo para todos e para ninguém, de direitos para todos, para todos os homens, para o Homem, e para garantir minha possível inscrição pessoal numa ordem universal – e isso permite já perceber que o Homem dos direitos do homem é sempre já uma categoria política, comunitária, pós-ética, a categoria que permite passar ao político. Ela só o permite, entretanto, porque já está sempre lá. Mas este Homem de direitos que é a condição de possibilidade dos direitos do Homem não é, para Levinas, uma figura originária. Ela só é derivada, essencialmente não originária. Derivada de que? De Outrem, ou do Rosto, os quais são fundamentalmente originários – e mesmo, para dizê-lo nas palavras mais precisas de Levinas, an-árquicos, pré-originais. Sob esta condição, o direito pode bem ser “originário”, no sentido em que ele constitui um começo, mas um começo que não começa em si: “o direito do homem, absolutamente e originalmente, não toma sentido senão em outrem, como direito do outro homem”.⁴

3 Eu me permito reportar sobre esses pontos a *Ética e Experiência. A política em Levinas*, Passo Fundo, Editora IFIBE, 2009.

4 “Interdit de la représentation et ‘droits de l’homme’”. in: *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 135 (cf. Igualmente no mesmo volume “Les droits de l’autre homme”).

Há nesse vocábulo a possibilidade e o risco de uma grande confusão. Para ir direto à questão, eu diria que esse direito do outro homem não é evidentemente um direito. Eu acrescento que aqueles, entre os leitores e intérpretes de Levinas, que acham que Levinas não é claro nem rigoroso sobre esse ponto, carecem de uma regra elementar de boa leitura desse pensador tão exigente. Este “direito” não é um direito, que não seja! Mas como toda minha “relação” a outrem não é uma relação, Levinas não cessa de o explicar pois ele vai mesmo até falar de uma “relação/não-relação”. Levinas evoca, entretanto, um “direito do outro homem” que seria necessário então entender em primeira aproximação como um “direito/não-direito”. Como compreender a expressão e como desfazer essa aparente dificuldade?

Não perdendo jamais de vista que, para Levinas, o direito não é jamais primeiro. Constituído pela e na “Justiça”, ele é precedido por um “comando inaudito”,⁵ aquele de ter de amar seu próximo sem trégua nem demora, até a substituição, até ao des-interesse, até à assunção de uma perseguição, até à obsessão desse outro que me sustenta de dentro de mim mesmo, segundo o registro próprio de *Autrement qu’être*. Mas resta a saber ou a apreender como o que vem depois (o direito) se articula, ou não se articula, com o que se mantém antes (o rosto do outro homem). O problema é complexo e os elementos de que dispõe Levinas não bastam certamente para regrá-lo. Parece-me que se pode distinguir em Levinas dois tipos de “secundaridade”. Eu venho sempre depois, o Eu vem sempre depois: isso é certo! Esse vir-depois se deixa descrever e talvez pensar ou bem sob o modo da *filialidade* ou bem sob o modo da *fraternidade*. Segundo o primeiro tipo de derivação, eu sou o filho de Deus o pai, se se quer, quer dizer que eu sou o filho de uma palavra que me comanda tão radicalmente que ela será sempre mais antiga que eu mesmo. No segundo modelo de derivação (e enquanto essa palavra “derivação” convém aqui, o que eu receio!), Eu passa após, certo, mas segundo este “após vós senhor” do qual Levinas fez

5 *Altérité et transcendance*, éd. cit., p. 136.

um tipo de emblema. Se eu passo após (que “o senhor” passou), não é em virtude de uma palavra que me comanda an-arquicamente, é em função de um direito do outro homem que passa antes de meu direito, por onde somente a Justiça pode ainda permanecer na “inspiração” ética daquilo que a precede sempre já. Esses dois “modelos” de articulação são muito claramente distinguidos em Levinas, mesmo se essa diferença não é explicitada até o fim. Entre o comando (do pai) e o direito (do irmão), se estabelece uma não-homogeneidade onde se joga, contudo, uma inter-implicação, este, o direito, pressupondo aquele, o comando: “a fraternidade humana [...] implica ... a comunidade de pai [...]. O monoteísmo significa este parentesco humano”.⁶

É necessário nesse ponto tentar diferenciar mal ou bem entre dois estratos ou três usos distintos do *homem* e de *direito* (s) em Levinas ou antes a partir de seu pensamento.

O *Homem dos direitos do homem* é uma abstração necessária (uma ilusão vital diria Nietzsche) pois ela forma a condição de possibilidade dos direitos efetivos, jurídicos se se pode dizer. Seu estatuto (necessário, vital) é fortemente ambivalente. Eu lembrei ao começar que não era considerado de maneira unânime ou uniforme pelos promotores da declaração de 1789 que hesitam e não chegam a decidir. Os direitos do Homem, deste Homem de direitos, devem eles ser integrados à lei constitucional ou bem separados do regime habitual do direito? Essa questão recorta a questão de Levinas que se diz, em suas palavras, “direito ou comando”. Em seu artigo 16, a declaração estipula que “toda Sociedade na qual a garantia dos Direitos não está assegurada, nem a separação dos Poderes determinada, não tem nada de Constituição”. A constituição não se põe então, em seu sentido mais forte, senão a partir dos direitos do homem, os quais darão lugar, para que sejam garantidos, aos textos da lei. Esta relação (não-relação) circular é pensada, de 1789 aos nossos dias, numa tensão e numa extrema dificuldade da qual Levinas restitui mais que qualquer outro a instável e talvez ameaçadora dinâmica.

6 *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, p. 236.

É que a não-homogeneidade do “direito” e do “comando” constitui um problema que não se deixa jamais resolver de maneira transitiva e simples. O *homem do rosto* forma o outro polo do homem de direitos, seu “antípoda”. A qualificação do homem não convém, eu o emprego por comodidade. O rosto prepondera com efeito sobre o homem, ele é bem mais antigo que ele, quer dizer que Eu. Como para Burke, De Maistre ou Marx, “o homem” não saberia então deter a menor originalidade metafísica fundadora de um humanismo. Mas Levinas não o abandona pelo caminho, ele o desloca, ele o expulsa do lugar da origem para o reencontrar alhures, transfigurado. Mais velho que esta categoria “ontológica” do homem, o rosto me comanda e me submete, sem jamais poder ser uma instância ou uma fonte de direito (s), pois seu caráter ético não se mantém senão no fio da assimetria. Não pode aí ter direito inscrito na “Justiça” senão sob a condição da simetria, da igualdade e da intercambialidade. Se a ética é absolutamente primeira, “é necessária”, depois, a Justiça e os direitos – por onde Levinas se distancia de críticas reacionárias e revolucionárias dos direitos do homem, os quais ignoram soberbamente o constrangimento deste “é necessário” levinasiano.

Distinto do Homem dos direitos, abstração ontologizante, e determinado por Levinas como uma modulação ou uma torsão singular do Rosto, após sua concretude sensível em direção à emergência de uma equidade, o *outro homem* apela daí à minha responsabilidade afirmando a *inalienabilidade pré-verbal de um direito*: “rosto como mortalidade, mortalidade do outro para além de seu aparecer; nudez mais nua, se se pode dizer, que aquela que descobre o desvelamento da verdade: além da visibilidade do fenômeno, abandono de vítima. Mas, nessa precariedade mesma, o “Tu não matarás!”, que é também o sentido do rosto; nessa *retidão* da exposição, a proclamação – antes de todo sinal verbal – de um *direito* que de uma vez convoca daí à minha responsabilidade pelo outro homem”.⁷ Este texto, de uma interpretação difícil, esboça a possibilidade de uma passagem de

7 *Altérité et transcendance*, éd. cit., p. 147.

2 a 3 e igualmente de 3 a 2 – pois se trata a cada vez do “rosto”. Mas como para a “relação” ou ainda o “direito”, esta “passagem” não é uma passagem. Por que? Porque isso que era uma *mitsva*, como diz a tradição judaica, quer dizer um comando que me era endereçado, me assignava e me constrangia, antes de toda assunção, a me reconhecer como criatura, como filho do pai, essa “sensatez” bíblica, “o sentido do rosto” como diz aqui Levinas, *se converte em direito do outro* inaugurado pelo “tu não matarás” (teu irmão).

Se nossa hipótese dos três estratos tem qualquer sentido, ela obriga a complicar a estrutura, habitual em Levinas, de duas esferas heterogêneas, Justiça e proximidade, Rosto e Terceiro, Ética e política. E isso sob o constrangimento de ter de pensar isso que pode bem ser o direito do outro homem que não é um “direito” pois ele não pode se afirmar, se reivindicar, se legitimar a partir de si. Eu remarco que essa pretensão a ter direitos para si, da qual Levinas expõe o limite, é exatamente o que causa horror a Nietzsche. Ele vê aí com efeito o resultado do ressentimento de um sujeito que reclama qualquer coisa para ele mesmo, seja a partir da “superstição” da igualdade que conduz à reivindicação política ou sindical de direitos idênticos para todos seja a partir do direito natural proclamado à sua *vantagem* exclusiva pelos pseudo-fortes como o Calicles ou o Trasímaco de Platão. O direito do outro homem segundo Levinas escapa evidentemente a esta leitura genealógica – que vale para o sujeito de direito – pois não há nenhum conteúdo que dependeria do ressentimento ou da reivindicação para si. É exatamente nessa medida que ele não é, ou não inteiramente, um “direito”. Não somente ele não afirma o sujeito em sua procura daquilo que lhe vem, mas ele o desafirma ou o enfraquece de qualquer maneira (por onde se reencontraria uma diferença fundamental com Nietzsche). Além do mais o dispositivo levinasiano (é seu imenso mérito, e eu o digo tendo na mente toda uma série de posições e de proposições avançadas em torno do caso dos *Cahiers noirs* de Heidegger!) – este dispositivo não se contenta, como em Nietzsche, em provocar a questão da igualdade, e então do direito, dos direitos do homem, ou de

simplesmente deslegitimá-los. Ele lhes desloca inteiramente, e, curiosamente, os conteúdos e as expectativas.

Um gesto semelhante, seja a suspeita levada ao lugar de uma reivindicação para si mesmo de direitos, desemboca sobre duas consequências em todos os pontos dessemelhantes: uma intensificação da questão do Si, como excesso sobre si da vontade de potência, em Nietzsche – com a abertura de uma perspectiva “ética”; uma intensificação da questão do direito, como excesso sobre a lei enraizada na ética de dois, em Levinas – com a abertura de uma perspectiva “política”. O paradoxo só existe aos olhos daqueles que não sabem ler nem Nietzsche nem Levinas. Para este, e é a razão pela qual seu pensamento nos parece central em toda meditação dos direitos do homem, a questão deve ser reposta em torno da relação entre o depois da política e seu antes ético, entre o “estar-juntos num lugar”, a comunidade tópica onde viriam se inscrever o homem e seus direitos, e “aquilo que não saberia se manter em lugar nenhum”, a utopia do humano.⁸ Eu lembrei ao começar que a declaração de 1789, para somente trazer à luz, teve de ser suspensa, posta no provisório, para nunca mais aí voltar, pois uma certa indeterminação permanece quanto ao seu estatuto, legislativo ou extra-legislativo, integrado ou separado. Pode-se aí ver o emblema da relação/não-relação da ética à política. Entre a irredutível proximidade do duo e a Justiça para todos, entre o comando e o direito, uma articulação impossível prevalece. Impossível mas sempre efetiva, como o real mesmo, dito de outra forma fazendo a cada vez acontecimento segundo o afastamento puramente temporal de um “mais-velho-que” da realidade (do rosto) em relação à possibilidade (da razão). Esse afastamento do tempo significa um deslocamento entre um pré-original que me assigna assimetricamente, na desigualdade, e um direito que me persegue, como o fazem os terceiros, quer dizer “os homens”, todos aqueles que me reclamam, eles, uma igualdade, enquanto eu sou subjogado pelo rosto de um só outro. É ainda esse afastamento do tempo que autoriza uma “inspiração” da política pela

⁸ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, M.Nijhoff, 1974, *in fine* et p. 200.

ética, para utilizar a bela palavra que Levinas opõe, de fato, a toda tentativa de articulação dialética entre duas instâncias tão distintas quanto duas línguas estrangeiras. A relação impossível entre ética e política, entre utopia do humano e comunidade, pode se deixar descrever como um desvio, uma desancoragem, uma diferença interminável, tanto como uma tradução, quanto como a realização mesma de direitos.

Que significa aqui este impossível (o contra-exemplo de Heidegger ilustra o *possível*, *muito possível* de uma desastrosa transição da metafísica à metapolítica)? Em primeiro lugar que a “relação” emerge dessa impossibilidade mesma, impossibilidade se fazendo relação de qualquer tipo. Em seguida, e sobretudo, que a dita “relação” não se rege sob a ordem de uma representação. A “inspiração” a faz escapar tanto à colocação em presença de um objeto por um ato do espírito quanto à sua delegação ou à sua transferência de uma cena, o duo ético e o face a face, a outra cena, a política dos direitos, a multiplicidade inomeável dos outros homens. Nem trânsito, nem dialética, nem passagem. Suspense definitivo no provisório.

RELIGIÃO E TECNOCIÊNCIA A PARTIR DE UM TEXTO DE JACQUES DERRIDA

*François-David Sebbah**

A questão parecia resolvida: a modernidade se inaugurou como trabalho da razão, a razão libertadora e fornecedora de felicidade para indivíduos enfim saídos da minoridade, pensando por eles mesmos, e capazes de ultrapassar os limites de seus egoísmos respectivos na universalidade da Razão. “Razão racional” (a razão como motor das ciências e das técnicas) e “razão razoável” (a razão como faculdade da sabedoria, busca de harmonia e de felicidade para o maior número) eram o inverso e o lugar de uma mesma realidade, não podiam deixar de se acompanhar uma da outra. Nessas condições, as práticas religiosas pareciam ser 1) o outro da modernidade e 2) entregues a um declínio inelutável, compelidas ao fim. Elas não podiam ter esperança de achar um lugar senão renunciando a organizar a vida pública, senão sob a condição de se curvar sobre o “sentido da vida” e ainda nos estritos limites da “vida privada” do indivíduo.

Assim poder-se-ia resumir, numa generalidade certamente caricatural, mas sem falsidade, a representação dominante que a modernidade no Ocidente tende, ou antes, tendia, a produzir dela mesma. Inútil sublinhá-lo, este cenário entrou em crise (assinando-o, nós não emitimos nenhuma avaliação que lhe diga

* Tradução do francês por Ozanan Vicente Carrara.

respeito), e não se imporá ou difundirá além do Ocidente sem dificuldade: o “fim da história” como realização última de uma humanidade tendo enfim encontrado sua forma acabada no homem “democrático-capitalista-tecnocientífico”; esse fim da história não parece se impor sobre o planeta Terra como o acreditava Francis Fukuyama na virada dos anos 1990 (Fukuyama, 1992).

Fragilidade, *de um certo ponto de vista*, da democracia, do capitalismo, das ciências e das técnicas dos quais não é mais evidente que seu progresso seja inelutável, ou ainda que sua complexificação inovante crescente seja progresso no sentido moral e político. Se as sociedades ocidentais repousam de diversas maneiras sobre este tripé, elas se descobrem frágeis e o “retorno do religioso” em seu seio teve parte com esta fragilidade.

Mas é a religião puramente e simplesmente o outro da modernidade, essa modernidade que se desdobra em certa racionalidade em que as ciências e as técnicas figuram em bom lugar? Religião e “tecnociência” são elas contraditórias e tais que o impulso de uma significa necessariamente o enfraquecimento da outra? São elas forças antagonistas não podendo se desdobrar cada uma senão como o desaparecimento da outra?

A coisa mesma aqui considerada não exige ela de nós que nos decidíssemos a renunciar à simplicidade de um tal face a face entre protagonistas que se pretende identificar todavia nos limites claros e distintos, sem contaminação (“a religião”, “a tecnociência”)? O que não saberia certo servir de pretexto à confusão: não se trata em nada de transigir sobre a radicalidade e o corte que implica uma realidade que para ser complexa, ou mesmo ambígua, não é nem indeterminada nem confusa.¹

Escrutar as relações entre religião e tecnociência, isso será também escrutar as relações entre vivente e mecânica, e ainda

1 Escrevendo este texto, escrutando, com Derrida, a complexidade da maneira como a destruição habita o coração da vida, após a afirmação mesma da vida, proibindo toda partilha simples entre a vida e o que a destrói, toda partilha simples entre destruição e preservação no comando mesmo da preservação da vida, eu tinha bem certo “sempre em mente” (eu conservo de propósito esta expressão vaga) os atentados que abateram o coração de Paris em janeiro de 2015, como ele toca o coração, no mais íntimo, sempre, por toda a parte no mundo.

entre vida e morte, ao menos se se lhe segue a abordagem derridiana que nós nos propomos restituir e interrogar em seguida a partir de um texto preciso: *Fé e Saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão* (Derrida; Vattimo, 1996, p. 9-86).

Este texto de Derrida – difícil – esconde desde seu título três referências alusivas. Uma ao texto de Hegel, *Fé e Saber*; outra ao texto de Kant, *A religião nos limites da simples razão*, e enfim, de maneira evidente, ao *Duas fontes da moral e da religião*.

Eu proponho aqui privilegiar o fio por onde, à maneira de Bergson, Derrida destaca as dualidades de fontes, mas, à diferença de Bergson, delas destaca mais de uma.²

O propósito de Derrida sobre a religião é muito complicado. A interpretação com a qual ele vem em direção a este fenômeno é a seguinte:

No coração da Religião, há a fé. E a fé provém nas descrições de Derrida, em sua raiz, em sua proto-forma se se pode dizer, de um “sim” originário, um consentimento inaugural, ou ainda de um engajamento que diz “sim”, sem pedir garantia ou prova. Este “crer” se redobra, segundo Derrida, em um “creia-me”, um “creia-me porque eu acreditei”, todo incalculável, incontrollável, sem garantia de que o crer que ele redobra – não se crê se não há garantia e o crente é já testemunha de sua fé, naquilo em que seu testemunho não pode se garantir em nada mais que em sua pura performance.³ Eu não desenvolvo aqui todas as implicações

2 Tomar consciência do fundo bergsoniano constituído por *Duas fontes da moral e da religião*, isso seria também guardar na memória a distância que separa, no seio de uma proximidade todavia reivindicada, a maneira como Bergson inscreve a consideração da morte – pelo viés de uma retomada filosófica do princípio de entropia – no coração do *elá vital (sempre finito)*, mas sobre o fundo de um ato criador absoluto e inquebrantável, da maneira como Derrida complexifica estas relações entre a morte e a vida, a morte e o vivo, na lógica da auto-imunidade – uma lógica mais inquietante sem dúvida, menos otimista se se pode dizer, se bem que ela não se deixa em nada acabar num pessimismo radical. Sobre as relações entre estes dois textos, respectivamente de Bergson e de Derrida, poder-se-á se reportar com proveito a Vries (2004, p. 255-260).

3 Pensa-se em São Paulo: “pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus” (1 Cor. 3,19). O engajamento na fé, já redobrado ou continuado por seu testemunho (o testemunho de fé), faz voltar a sabedoria do mundo, a construção de sentido e do razoável, em particular na argumentação e na prova manifesta que, de um certo

disso que está então em jogo: não se crê senão no inacreditável; o crer não pode ser inaugurado senão nesta radicalidade sempre já emancipada do regime da prova e da argumentação...

Mas “em que” então é que eu creio? Este “sim” inaugural, a quem ou a que se dirige ou responde ele? A quem ou a que é que eu me exponho assim dizendo “sim”? Precisamente, em certa abertura primeira, eu me entrego ou me rendo – o que equivale a dizer, no mínimo, que o “eu” que surge nesse “sim” inaugural não é em nada o poder de tomar ou de compreender, de manipular ou, em geral, de “dominar”. Desde então, o correlato do “sim”, o isso a quem ou a que “eu” digo “sim”, provém do não-manipulável, não tocado ou contaminado (pelo eu): o sagrado⁴, que Derrida recobra no registro semântico do “puro”, do “incólume”, do “salvo” – incalculável e não apreensível, não alcançável, não contaminável então.

Se se segue a associação semântica proposta por Derrida, o incólume, o que não sofre alteração ou prejuízo, o que se preserva, está ligado à vida: um vivente é primeiro, nessa descrição, o que se relaciona a si e se preserva em sua autonomia, sua integridade, sua “incolumidade”.

Logo, Derrida identifica na relação originária que relaciona o “sim” inaugural da fé ao sagrado – ao incólume, ao salvo, ao santo que se mostra ser também o “são” da vida preservada – a primeira dualidade de fontes (o “sim” e aquilo ao qual ele diz “sim”) de onde jorra a “Religião”.

O “sim” inaugural, exposição, é *performatividade* vivida; é um “se entregar a” que embreia toda possibilidade de confiança: e é um afeto, um vivido, um se “relacionar a si” – um sentimento neste sentido.

Ora, diz Derrida, a inscrição do “sim”, seu desdobramento em um “sim, sim” é necessário – senão ele se desfaz já na instantaneidade de sua realização. Ele é só *performance* e supõe, por-

ponto de vista, esta sabedoria é loucura, e que esta loucura da fé que, de um certo ponto de vista, é sabedoria.

4 Segundo uma certa etimologia, pode-se traduzir o termo latino “sacer” como “separado”, que está então fora do alcance, fora da “esfera profana”.

tanto, a *repetibilidade*: a confiança que ele embreia supõe poder ser confirmada, repetida.

Cruza-se aqui – nós não lhe indicamos senão o estritamente necessário ao propósito – a descrição que Derrida (1972) dá da escritura em sua relação à palavra a partir do *Fedro* de Platão, descrição que Bernard Stiegler (1994) retomou, reelaborou, e redesdobrou em uma descrição da técnica como tal. A desenvoltura oral onde se prova o vivido daquele que pensa e diz é submetido ao devir e se apaga à medida em que é proferido. É a consignação escrita – sua inscrição sobre um apoio (como tal “morto”) – que salva a palavra de sua desapareição, de sua anulação no instante: a palavra viva não é então salva da desapareição senão à condição de ser mudada em letras – inscrições mortas sobre apoio morto. Mais radicalmente, o que torna possível a escritura, é a repetibilidade indefinida. A escritura é repetição da forma tornada possível de uma parte pela inscrição sobre um apoio material, e, de outra parte, pela operação de repetição exata que o seguir de regras formais torna possível – operação mecânica e de resultado exato. Desse ponto de vista, toda técnica deriva num certo sentido da escritura; no sentido em que a técnica é performance na repetibilidade de operações produzindo efeitos – e, deste ponto de vista, a potência contemporânea dos computadores calculando a uma velocidade vertiginosa faz culminar este poder da técnica.

Tal é um dos paradoxos que se mantém no coração do pensamento de Derrida todo inteiro e que nós abordamos aqui a partir do par palavra/escritura: o vivente se deve ao sempre já de sua inscrição mecânica e da repetibilidade que esta última assegura.

No contexto preciso de nossa problemática, este paradoxo se oferece a nós como repetição sempre já necessária do “sim” originário “vivido” e “vivo” que embreia toda “fé”, toda “confiança”; como mecânica assegurando sempre já a perenidade disso mesmo que se opõe a ela, a vida em sua imediaticidade e sua integridade. Este paradoxo permite num sentido pôr que a vida pura, a pureza da vida, é uma ilusão ingênua – neste sentido preciso que a vida não se preserva senão à condição de se deixar tocar, inscrever e mecanizar.

Se se segue esta análise derridiana, então não é mais possível opor de uma parte a “religião” e de outra a “tecnociência” como duas figuras antagonistas, puras uma da outra, se excluindo reciprocamente. Longe de poder simplesmente de uma parte fazer recuar a “religião” exclusivamente sobre o polo “imediatividade viva”, e, de outra parte, fazer recuar exclusivamente a tecnociência sobre o polo “repetibilidade mecânica”, resulta que a vida e a repetibilidade mecânica em sua relação mesma são identificáveis como fazendo uma segunda dualidade de fontes da religião.

Assim as relações entre “fé” (como “sim” inaugural, consentimento primeiro) e confirmação, repetibilidade, se mantêm no coração da religião na análise derridiana. E se compreende que essa problemática se deixa dilatar até esclarecer as relações *entre* religião e tecnociência (além da estrutura imanente da religião).

A tecnociência mesma, em sua imanência, se deixa esclarecer por essa segunda dualidade de fonte (vida incólume/contaminação por repetibilidade mecânica).

É hora de esclarecer um ponto. Nós retomamos aqui, seguindo Derrida, a noção de “tecnociência” para esclarecer o fato contemporâneo das ciências e técnicas. Não seria questão de entrar aqui em detalhes.⁵ Sublinhar-se-á justamente que os teóricos da “tecnociência” levantam a hipótese de que há alguma coisa de enganador na distinção entre ciência “pura”, “fundamental”, “desinteressada” (“conhecer por conhecer”) e ciência dita “aplicada”, ciência aplicando um saber – puro em relação a ela e em direito anterior – na ordem do útil e do eficaz; uma “ciência aplicada” – nome para a técnica moderna – que não consistiria por sua parte em nada mais que nesta aplicação (dependendo então integralmente da ciência dita fundamental). Fundindo os termos de “ciência” e de “técnica” (ou “tecnologia”) no termo de “tecnociência” – pode-se radicalizar a fusão indo até a omitir o hífen, até a escrever “tecnociência” e não “tecno-ciência”.

Esta operação teórica é discutível – e não se poderá entrar aqui nos detalhes dessa discussão. Digamos simplesmente para

5 Para enquetes recentes, Bensaude-Vincent (2009), e Sebbah (2010), onde nós nos alimentamos da análise desse texto de Derrida continuada aqui.

nos ater ao que é menos discutível e o mais esclarecedor que ela pretende mostrar que na época contemporânea de muito numerosas práticas que se qualifica de científicas e/ou de técnicas não se deixando dobrar a esta partilha limpa e estanque entre “ciência” como saber desinteressado da natureza de uma parte, e, de outra parte, aplicação eficaz e útil. Tratar-se-ia de mostrar que, transversalmente a estes dois “domínios” e mais profundamente, não se trata com a tecnociência nem de um saber desinteressado, nem mesmo, de um outro lado, da utilidade e da eficácia, mas da *eficiência* – quer dizer de uma potência que maximiza a produção de efeitos (de manipulação, de transformação, de produção...).

Desde que a tecnociência revela este rosto, que ela se mostra como pura performatividade de uma potência eficiente, o esquema descritivo derridiano se deixa empregar. De maneira evidente, a “tecnociência” implica a potência de repetibilidade mecânica de suas operações. Mas ela não se sacia exclusivamente dessa única fonte: segundo Derrida, importa no máximo ao ponto de tomar em conta a performatividade que a habita. E, a este título, ela supõe que a potência seja inaugurada e entretida pela fé que lhe faz confiança; ela supõe que seja embreada a performance na qual ela consiste, e que um “sim” aí consinta: a tecnociência provém ela também da pureza incólume da vida como da fé que aí se relaciona; ela provém também da primeira dualidade de fonte identificada no coração da “religião”.

Sem dúvida as acentuações visíveis são elas invertidas – a religião parece realçar de maneira mais evidente a “fé jurada na vida incólume” e a tecnociência da potência de repetibilidade mecânica – dela não resta menos que esta dualidade de fonte ela mesma (por onde cada fonte torna possível a outra em sua “pureza” mesma, contaminando-a assim, ou ao menos comprometendo-a...) atravessa os dois protagonistas.

Essa dualidade estruturante (ela mesma contaminada/contaminante...) entre o vivo e o morto ou o mecânico, o “sim” da “fé” e sua repetição mecânica, é esquema de inteligibilidade para a “religião”, a “tecnociência”, e para as relações entre “religião” e “tecnociência”.

Não há a potência mecânica sem o “salvo”, o “incólume” que o inicia – de lá vem a força, o *elã*. Então mesmo que a tecnociência possa parecer se opor à imediaticidade da vida, há vida, e “fé na vida”, no coração da tecnociência – sua *performance* lhe vem de lá.

Mas inversamente o paradoxo quer que não haja, jamais, a “vida pura”; para se preservar a vida deve *se mecanizar*, se repetir – se comprometer com a morte da técnica. Eis porque a potência do religioso enquanto ela tem parte vinculada com a repetição mecânica compromete necessariamente a performance do “sim” à vida pura com processos garantindo sua repetição e sua confirmação – exemplarmente rituais e instituições – que num sentido a contradizem e portanto a tornam possível: é necessário calcular o incalculável, localizar o inassinalável, incorporar em instituições e dogmas... Assim os ritos e as preces inscrevem, incorporam ou encarnam o “sim” inaugural, garantindo a repetibilidade mecânica, estabilizando uma forma determinada, limitada, que reúna a comunidade estável partilhando-os.

Derrida aprofunda sua descrição da maneira seguinte: além do compromisso – que é também condição de possibilidade – da vida pura por sua instituição, sua mecanização, Derrida assinala que esta mecanização como preservação do puro, pode vir a se voltar contra o puro, o “incólume”; que à força de (se) preservar, este movimento pode daí vir a ser não mais que exclusão.

Perseguindo a exploração do modelo da vida e/ou do vivente, Derrida designa o movimento por onde o vivo se preserva em sua autonomia, em seu caráter de “incólume”, de “são e salvo”; por onde também ele “se indeniza”, restabelece sua incolumidade num movimento de imunidade. Um ser vivo se preserva em seu “exclusivo”, ele é governado por uma lógica de imunidade e mesmo de auto-imunidade. É então que Derrida evoca o caso das doenças ditas “auto-ímmunes”: acontece que num corpo vivo as defesas imunitárias se desregulam e se voltam contra o organismo mesmo, que elas se colocam não mais a rejeitar elementos estranhos ao corpo e o perturbando, a rejeitar corpos estranhos prestando atenção à integridade do corpo em sua au-

tonomia, mas a identificar por erro componentes imanentes ao corpo como estranhos a serem expulsos ou destruídos. Numa passagem ao limite, poder-se-ia imaginar um corpo que em vista da defesa de sua integridade e no movimento mesmo dessa defesa venha daí a se auto-destruir; poder-se-ia imaginar que a obsessão exclusiva da preservação do “exclusivo”, do “puro”, se volte contra ela mesma, que nada daquilo que ela é lhe apareça mais como bastante puro, ou “exclusivo”. *A lógica da auto-imunidade se embala e um organismo se volta contra ele mesmo.* A afirmação da vida se reverte em destruição da vida, a afirmação do vivente como perseverante em sua individualidade se converte em auto-destruição.⁶

Pode-se organizar os fios da análise derridiana da maneira seguinte. A vida pura, o “salvo”, o “santo”, se deve à sua inscrição e sua mecanização. A defesa imunitária pode exemplarmente parecer provir do mecanismo e da operação que habita o vivente, comprometendo-o com seu “outro” e o garantindo assim. Mas seu mecanismo, mesmo absolutamente a serviço da vida pura e incólume – porque absolutamente a serviço da vida pura e incólume – parece inelutavelmente, estruturalmente, aguardada pelo risco de se voltar contra o organismo vivo, todo componente do corpo podendo aparecer como suspeito de não ser bastante puro ou incólume, pois ele está precisamente comprometido com a operatividade mecânica!

Reunamos o essencial dessa travessia da descrição derridiana da religião, da tecnociência e de suas relações.

Vê-se então que a tecnociência é também sempre da vida (a força, a performance que embreia) – mesmo se ela é também o que, num certo nível de descrição, se opõe a esta última.

Vê-se, inversamente, que a religião (a vida viva se preservando em sua absolutez incalculável e chamando a “fê”, o “sim” ele mesmo incalculável) não está jamais sem relação com o mecânico e então com alguma coisa da tecnociência; vê-se que alguma coisa desta última o habita intimamente.

6 A propósito da lógica infernal do incólume, Neyrat (2008).

A dualidade intrincada por onde os polos da “vida salva” e da “inscrição mecânica” se opõem, mas também se contaminam e se tornam possíveis um ao outro, atravessa tanto a religião como a tecnociência e governa suas relações.

E se compreende, ao ler Derrida sobre essa questão, que a destruição, que o mal neste sentido, que pode surgir tanto no seio de uma como no seio de outra – violência inaudita produzida em nome de religiões desdobradas em versões que se qualifica precisamente de “integristas” de uma parte⁷, “promessas” da tecnociência se revertendo em ameaças (nucleares, etc.) de outra parte –; compreende-se então que a destruição provém do desregramento do equilíbrio precário, sempre estruturalmente possível, da relação de uma à outra fonte. Então o mecanismo de autoimunidade pode virar em autodestruição.

Em todo caso, se se concorda com a descrição que Derrida propõe, não é mais possível opor *simplesmente* por exemplo a religião degenerada em obscurantismo violento à tecnociência necessariamente conexa com as luzes da razão e à sabedoria que não pode deixar de dela resultar.

Já em 1996, nesse texto, esboçando uma reflexão sobre as condutas de violência destrutiva associadas àquilo que se pode chamar os integrismos religiosos, Derrida queria mostrar que se manter à altura do embate em sua complexidade prevenia instruir o questionamento após uma dualidade simples, de face a face; implicava em não poder se conceder a facilidade de estanques separações iniciais.

Caracterizando a tecnociência como sendo exemplarmente teletecnociência – e de fato as tecnociências da comunicação à distância têm por assim dizer a potência inaudita de manipular e distorcer o tempo e o espaço mesmos – ele notava que os movimentos religiosos “conservadores” e “integristas”, reivindicando precisamente a radicalidade de uma tradição conservada em sua

⁷ Derrida oferece assim uma certa leitura da pulsão destrutiva, que em linguagem freudiana pode-se nomear “pulsão de morte”, que pode percorrer a religião enquanto que esta última parece primeiro portando afirmação da vida –uma vida se preservando ao ponto de nada tolerar como outro, e finalmente como “si”.

integridade, não contaminada por uma modernidade modelada em particular pelas tecnociências à qual se trata para eles de se opor, eram *de fato* com frequência muito hábeis em fazer uso dessas teletecnociências, como se uma convivência secreta atravessasse os dois adversários aparentes. Observemo-lo de passagem, no tempo da web e das ditas “redes sociais”, esta análise parece mais que nunca pertinente.

Derrida notava também que estes “integristas” podem se deixar descrever como provindo da lógica autoimunitária: defender o corpo exclusivo de uma tradição religiosa em sua pureza e sua integridade supostas ao ponto que o contato com alguma alteridade qualquer que seja se revele intolerável. O terror exercido pelo fanatismo religioso poderia provir desse movimento de alergia a todo outro, todo outro necessariamente ameaçado pela integridade, o “salvo”, o intocável – o sagrado precisamente. E isso até este ponto de embalo, onde segundo a lógica do terror analisada por Hegel,⁸ jamais algum ser existente será bastante puro, bastante “exclusivo”, “apropriado”, ao ponto que a preservação do “exclusivo” ou do “si” se reverte em destruição de tudo, e de “si” de passagem.

Não evitando em nada a radicalidade dessa pulsão destrutiva – pois ela está inscrita no coração da religião, atando a uma de suas dualidades de fonte – o pensamento derridiano a afronta, convidando a não considerá-la como a “outra” da qual se estaria si-mesmo puro ou incólume. Ele convida a pensar que se a modernidade democrática e tecnocientífica deve se opor à pulsão de destruição, não fugindo em nada desse combate, ela não o fará de maneira legítima e fecunda a menos que ela ignore que ela é dele parte interessada, que ela é ela mesma atravessada pela dualidade de fontes em jogo e à mercê do desregramento sempre possível dessa dualidade de fontes. Se ela o ignora, ela poderia produzir no espelho o mesmo gesto auto-imunitário, que vê a legítima preservação se reverter em destruição do outro e de si.

8 Conforme as análises do momento do Terror (o momento da Revolução Francesa que se nomeia assim) na *Fenomenologia do Espírito*. (Nós operamos essa aproximação à qual não procede explicitamente Jacques Derrida nesse texto).

Referências

- BENSAUDE-VINCENT, B. *Les vertiges de la technoscience*. Paris: La Découverte, 2009.
- DERRIDA, J. La pharmacie de Platon. In: _____. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Dir.). *La religion*. Paris: Seuil, 1996.
- FUKUYAMA, Francis. *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*. Paris: Flammarion, 1992.
- NEYRAT, F. *L'indemne, Heidegger et la destruction du monde*. Paris: Sens & Tonka, 2008.
- SEBBAH, François-David. *Qu'est-ce que la technoscience ?*. Le Kremlin-Bicêtre: Les Belles Lettres, 2010.
- STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps*. Paris: Galilée, 1994. Tome 1.
- VRIES, Hente de. *Deux sources de la 'machine théologique': note sur Derrida et Bergson*. Paris: L'Herne, 2004.

DESAFEIÇÃO E POLÍTICA: PARA OUTRA GRAMÁTICA CIDADÃ - ANOTAÇÕES DE TRABALHO

*Pablo Salvat Bologna**

1. Além do cético e do emotivista: precisamos deliberar sobre a construção de um quadro ético

1.1. Tanto no domínio das políticas e suas expressões, quanto no que tange à economia, a cultura, a natureza, ou as mídias, etc, a interrogação do tipo ético (i.e., aquela que se preocupa com a pergunta sobre o bom ou mau, justo ou injusto, correto ou incorreto de ações, decisões, pensamentos ali envolvidos ou com a possibilidade de se envolver) manifesta-se como uma demanda pública e às vezes urgente. Não só em nível local ou regional, mas também em nível mundial. Ainda mais, após os acontecimentos do outro onze de setembro. Não deixa de resultar paradoxal que a humanidade reaja mediante ao que H. Jonas chamou de “heurística do temor”. Na época de uma globalização modernizante, o distintivo parece vir enquadrado na ambiguidade e na opacidade: ao mesmo tempo que se demandam orientações valórico-normativas, o próprio terreno da moral e a ética estão

* Texto traduzido do espanhol por Emmanuel Rojas Benítez, professora de Língua Espanhola e Linguística Românica, Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, Universidade Federal do Paraná.

questionados, postos em dúvida quanto as suas possibilidades, esvaziados de referentes compartilhados.

A dialética entre fatalidade e normatividade parece ser um sinal desses tempos no campo da vida comum, ou do que resta dela. A atual situação no domínio da política¹ revela-se, pelo menos, paradoxal. Ao mesmo tempo que a ideia democrática parecia abrir espaço em todo lugar, após a queda do Muro, novos muros levantaram-se, e apesar dessa conquista generalizada, os cidadãos percebem de outro modo o exercício do poder e a possibilidade democrática. Em muitos casos, como em América Latina, a ordem mais bem oscilante e sem adesões sólidas, como uma possibilidade dada para não ser modificada, senão muito pouco da sua própria realidade (citações do relatório PNUD de 2004). Ao mesmo tempo, enquanto caíam as barreiras para uma aceitação quase geral da democracia como sistema legítimo e expressivo da política, a dialética do processo globalizador, em termos de capitalismo generalizado, introduzia as sementes do descontentamento, da desafeição e da distância.

1.2. Esta situação paradoxal de liberdades recuperadas e ao mesmo tempo enquadradas em lógicas invisíveis difíceis de transgredir desde o seu exercício; da necessidade de recriar um quadro ético comum de convivência e, ao mesmo tempo, de dificuldade para ser assentado ou encontrado, faz que se desenhe na cena política e nas suas opções um certo destino encarnado em tendências centrífugas: por um lado, um pólo mais liberal, no qual, ao mesmo tempo reclama e reivindica liberdades, desenrola-se envolvido na anomia que aflige os seus partidários. Por outro lado, a frágua de uma resistência conservadora, refugiada em diferentes enclaves, nos quais se supõe que estão ainda a salvo as virtudes, os bons costumes, as tradições e os valores. A primeira vista, em ambos casos, liberais e comunitaristas repreendem-se um ao outro por gerar modos de vida com problemas de significação e sentido: em um caso, porque se renuncia propor um

1 Tanto na sua aceção referida as suas definições essenciais (o político), como no relacionado com as suas expressões mais sistêmicas institucionais (a política).

conteúdo mais decididamente normativo para as formas de vida, em outros casos, porque a ideia que possuem do bom, como o sentido de vida a seguir, tem traços de heteronomia, que aparece como algo imposto por coação externa. Por enquanto, a cena pública é ocupada em muitos casos pelos ecos do aparelho mediático.

1.3. A pergunta pelas conexões entre ética, política e democracia² propõe-se, então, em um contexto de formas vitais habitado pela incerteza de referentes e significações compartilhados no espaço público. A crescente insegurança individual e coletiva³ vai de mãos dadas com uma demanda por assuntos relacionados com o ético/moral, ao mesmo tempo em que no devir do próprio processo modernizador e as suas lógicas prevaletentes, questiona-se a possibilidade de chegar a um bom porto nestas matérias.

Contudo, apesar deste cenário de ceticismo e emotivismos, parece não ter mais remédio que fazer de novo a tentativa de uma busca ética com mais ou menos urgência (mesmo tendo conhecimento de que hoje, uma busca nessa direção é também, indefectivelmente, política)?

Estamos à frente de um novo começo? “Povo, dizia um verso de Neruda, do sofrimento nasceu a ordem”. Da ameaça eventual do outro tem nascido o leviatã moderno. No entanto, ao que parece não nos restam mais começos (*Incipit*), mais momentos criadores. Segundo Jonas as experiências fortes e o sofrimento atual, passado ou eventual são sementes de um recomeço.

Diferentes matizes tiveram essas situações de sofrimento, ligados a fenômenos históricos permanentes de desigualdade, exclusão e não participação em nossos povos. Mas essa experiência comum vivenciada de maneira oposta nos diferentes sujeitos e atores é talvez justamente o que marca a aparente impossibilidade de construir um discurso comum compartilhável no plano de uma ética política: como fazer possível esse discurso comum de

2 Ligamos política e democracia de maneira fundamental. As situações em que o poder manda baseado na pura força acumulada no pré-político.

3 E, portanto, a demanda para a democracia para que proporcione também segurança, não só no social, senão também na vida urbana.

que precisamos, se as condições de vida são tão diferentes que as expectativas de uns e a sua eventual realização freiam e limitam a de outros? Então, pode entender-se as várias argumentações éticas, tendentes a justificar uns discursos e a desacreditar outros.

Desde este ponto de vista a reflexão e ação ética passam por momentos difíceis, no meio de um sem fim de formas de ações que apontam para outro lugar e que deseja despojar-lhe de seus atributos. Práticas com viés de violência ou de instrumentalização, seduções da imagem, da fama ou do poder pelo poder, deslealdades, formas de apatias e apoliticismo, terrorismos, etc. Tudo isso nos demanda voltar a visualizar tarefas de reconstrução nesse plano, ou o que chamamos de ir em busca de uma nova gramática.⁴ Claro, desde que não seja para voltar ao mesmo, para poder saltar além da paz hobbesiana.

No entanto, o que hoje se demanda não é tanto uma nova pregação em torno de valores, senão dicas para a sua recriação e justificativa e, portanto, avançamos fazendo uma aproximação desde a sua problematização. Neste ponto seguimos o aserto hegeliano que reza *Der Weg die Wahrheit ist Umweg*, isto é, o caminho, método da verdade que é justamente o encerramento.

2. Intermediário: a dialética modernidade/modernizador ou da subordinação da razão democrática à aliança economia-ciência-tecnologia.

2.1. As discussões atuais em torno de normas e valores na democracia e na política enquadram-se ao interior do contexto dos finais do século, que pode ser lida como expressão e resultado, em muitos sentidos paradoxal, de uma dialética de modernidade/modernização em termos de globalização. Esta situação abre espaço a uma nova experiência de si, do outro, da natureza e do transcendente. Um tipo de experiência que está à espera de

4 O que denominamos também reconstruir uma virada ética.

sua caracterização, do seu adequado entendimento na mente e no coração dos homens.

Na atualidade, o bloco de economia, ciência e técnica, que de algum modo conservavam âmbitos de independência mútua, tendem a se coordenar agora com especial força e velocidade desde o século que recém termina, numa única *figura*, uma estranha figura para a qual não possuímos uma maneira clara e comparilhada de nomear.⁵

Como país e continente nos vemos envolvidos, sem sempre estar incluída nossa própria vontade, num processo de globalização imposto como inevitável, produto da aliança entre um capitalismo generalizado, e uma revolução tecnológica aplicada à produção, a comunicação e a vida privada. Esta situação é que o último Relatório do Clube de Roma qualifica como *primeira revolução mundial*, “moldada por uma mistura sem precedentes de terremotos geoestratégicos, de fatores sociais, econômicos, tecnológicos, culturais e éticos” (King, Schneider, 1991, p. 22). Em um fundamento *neoliberalizante*, este processo tende a mostrar uma subordinação e impotência crescentes da política a respeito dos mandatos da economia, ou da tecnologia, uma aliança que faz difícil distinguí-los.

Se olharmos rapidamente o âmbito *sociocultural*, não resultam afastados da realidade os diagnósticos que sustentam que vivemos, ao final e começo do século, na “era do vazio” (Lipovetsky, 1983) ou, como afirmado por Castoriadis, num tempo marcado por “ascensão da insignificância” (Castoriadis, 1998). A crescente difusão e predomínio de critérios técnico-instrumentais cruzado com interesses econômicos na definição da economia, da política, ou das mídias, termina corroendo os sentidos de pertencimento e comunidade, constitutivos do tecido cultural e base da interação significativa entre sujeitos. Este reforça tendências à fragmentação social, a exclusão, e ao dualismo societal. Segundo Lipovetsky, nosso tempo tem alcançado evacuar o tema

5 Diversas denominações recebem a nomeação de nova sociedade: pós-industrial, da informação, do risco e da comunicação.

da mudança e a sua esperança via uma revolução permanente do cotidiano e do indivíduo, através de uma *privatização* da existência, uma erosão das identidades sociais, a desafeição das ideologias, etc. Estaríamos, na opinião do mesmo, em presença de uma espécie de segunda “revolução individualista” (Lipovetsky, 1983, p. 9).

2.2. Porém não só no terreno da cultura em geral e da economia percebem-se as influências do impulso modernizador em termos de globalização. É importante tomar nota também das modificações produzidas no âmbito ético/moral, as que afetam as tradições, costumes, modos habituais de convivência e valoração dos cidadãos. Alguns dos sinais desta nova situação, que MacIntyre por exemplo define como expressão de um predomínio do “emotivismo” (Mac Intyre, 1987), manifestam-se como um estendido politeísmo de valor (a luta de todos contra todos pelo sucesso de seu próprio deus, dinheiro, poder e prestígio), que consagra a dificuldade por exemplo para falar do bem comum (não se sabe qual bem nem o que é o comum); um ceticismo moral que aponta à impossibilidade de dar um fundamento validável e compartilhável das opções/decisões; uma separação entre convicções e responsabilidades no plano da ética política (com o conseqüente aumento de fundamentalismos de diferente espécie); uma privatização dos valores e seu refúgio no imediatismo emotivista.

2.3. A globalização afeta o *autocontrole democrático* das sociedades nacionais, em especial, pela incidência que possui o fator econômico-financeiro. Alguns traços desta nova situação podem ser vistos refletidos em:

- a. A presença de um Estado reduzido, cada vez com mais problemas para fazer frente as novas demandas e realidades, as quais provêm não só a partir do interior das nações, senão, cada vez mais a partir das fontes extra-fronteiriças;
- b. Os sintomas de fragmentação política que acompanham o enfraquecimento ao interior das fronteiras dos outros Estados-Nações. Com isso emerge o desafio do multiculturalis-

mo e o ressurgimento das identidades locais ou geográficas, questões que conduzem à proposta de uma cidadania “multicultural”, e a prática de uma “política do reconhecimento” (Taylor et al, 1993). Todo este processo tende a minar a ideia substancialista de uma nação que possui uma comunidade de origem histórica e cultural comum a todos os seus habitantes;

- c. A ação de um “liberalismo transnacional”, que nos anos oitenta e noventa empurra à desmontagem do Estado social e ao desperfilamento de suas funções distribuídas através de políticas sociais, no entanto quanto a redução de impostos fiscais afeta à viabilidade dessas políticas. O que estamos presenciando é uma forte liberalização dos mercados, uma mobilidade de capitais sem fronteiras, o surgimento de poderosas corporações multinacionais, em muitos casos, mais fortes que os próprios Estados-Nações (Dieterich; Chomsky, 1995);⁶
- d. Por último, constatar uma tendência à deslocação da política por parte dos mercados, exemplificadas nas dificuldades das políticas sociais e na carreira por desregulamentação e privatização, que invade muitos governos nacionais (Habermas, 2000; Beck, 1998; Ianni, 1999).

Talvez entre os traços do tempo presente, há algo mais que acompanhe a hegemonia de uma razão instrumental encarnada na aliança entre economia-ciência e técnica: a manifestação de uma vontade de poder, mas não como algo metafórico ou retórico, senão como uma realidade, que se faz presente na dominação, na perpetuação do poder sobre o fraco, indefeso,⁷ irascível, refletindo uma espécie de nova versão da conhecida lei do mais forte, só que esta “lei” aumenta a insegurança dos fracos e dos

6 Por exemplo, os rendimentos combinados das 500 mais poderosas empresas multinacionais tiveram no ano 94 um 50% maior que o PIB dos USA, dez vezes maior que o PIB de toda América Latina.

7 Exemplificados em fenômenos como o protecionismo unilateral, a iniquidade nas regulações do livre comércio, os regimes de investimento estrangeiro, etc.

fortes, também em nível global. E o melhor exemplo aconteceu faz muito pouco: vinte sujeitos podem sequestrar quatro aviões e bater de frente contra símbolos e centros chave do poder político, econômico e militar do país com os maiores e melhores sistemas de segurança do mundo, criando um estado de choque na população que trouxe consequências, nem sempre positivas, para o próprio exercício de seus direitos.

A estratégia do “salve-se quem puder” parece não melhorar a segurança de ninguém, nem ainda dos mais fortes. No meio da atual situação tudo parece apontar a que, para sobreviver como humanidade, necessitaremos a formação de uma nova ética,⁸ com um renovado imperativo categórico (eis um problema do original: o que isso significa no original? Fui lá ler e também não me fez qualquer sentido!), bem como também, de uma recomposição da imagem do humano. Não parece haver possibilidades de uma segurança sem cooperação e mútuo reconhecimento.

3. Elementos para outro ideário normativo no plano ético-político

*Que seria a felicidade senão se medisse com a incommensurável
tristeza do que acontece? Porque o curso do mundo esta transtornado.
O que se adapta com cuidado a ele se converte em participante da loucura,
enquanto somente o excêntrico pode se sustentar e conter o absurdo*
Adorno. *Minima Moralia*.

3.1. No campo político em geral, a transição às democracias em um nível quase mundial surge no meio do impacto destas mudanças (as que provêm do processo de globalização modernizante, da ideia em termo mais ou menos neoliberal, ou lida como um processo inelutável, conduzido pelas forças anônimas

8 Isto é, da criação de novas regras compartilháveis de convivência a nível local e mundial.

de ciência, técnica e economia), e acusam a sua influência. Hoje resulta quase comum falar da *crise da política*⁹ e da noção habitual de representação ou contrato social. Este fenômeno mostraria não tanto uma desafeição com o ideal democrático *per se*, quanto com um tipo de democracia que resulta cada vez mais cooptada (nacional e globalmente) pelas lógicas unilaterais do poder, do dinheiro ou da administração. Partimos fazendo uma distinção que pode ser útil neste debate, a que pode ser feita entre o político e a política. Consideramos útil pela razão que permite diferenciar o espaço de mediação institucional da atividade política e dos poderes, a sua regulamentação e códigos próprios (constituição, funcionamento político, eleições, partidos, congresso, etc), sim, pode, o momento mais sistêmico, do aspecto ou dimensão ético-normativa, de definição essencial de seus afazeres, que transcende o sistêmico, e localiza-se em nível da intercompreensão ou entendimento de sujeitos-cidadãos em razão de que seja ou signifique para eles a coisa pública. Na atualidade esta distinção tende a se esfumçar com as consequências previsíveis para, especialmente, o momento intersubjetivo-definitório (legitimador) do que se entenda por política ou coisa pública; por isso, a imagem da política em geral tende a se identificar com os seus aspectos instrumentais, institucionais, de intermediação; *a razão política democrática volta-se razão gestonária; gere a organização dos poderes ad maiorem totum gloriam, no pretendido campo da neutralidade e o inelutável de uma veloz dinâmica sem fim, deixando na penumbra a construção e processo legitimador de seus afãs, isto é, dos poderes sociais existentes, ocultando, velando, ou fazendo neutral a referência;*¹⁰ [talvez a partir daí podemos entender melhor os processos de desidentificação com a marcha da democracia realmente existente e inclusive com o próprio sistema democrático, que manifestam as pesquisas por

9 Há que tomar em conta a respeito do termo de “crise” que sempre existe uma dupla possibilidade: ou dissolução por descomposição, ou abertura para uma nova possibilidade, sempre que se reaja a tempo.

10 Vistos como mutuamente unidos à política e democracia, uma política propriamente tal se reflete de maneira democrática, uma política autoritária reflete melhor o manuseio do poder como força e domínio sobre outros, como imposição.

exemplo da corporação latinbarómetro a nível latino-americano, ao menos, e o relatório sobre a democracia do PNUD regional ano 2004, vd.cifras.

3.2. Daí para mais perto do cidadão de nossos países e do mundo, sendo que à hora de avaliar o trabalho da política e a democracia, encontramos coincidência em diferentes expressões de “mal-estar”¹¹ e insatisfação com respeito a suas atuais formas de expressão e prática. A respeito, a pesquisa da Corporação Latinobarómetro indica que na América Latina o apoio cidadão à democracia passou de 60% em 2000, a 48% em 2001. E que a satisfação com o sistema democrático baixou de 37 a um 25% no mesmo período. Ao mesmo tempo, é possível observar diferentes maneiras através das quais hoje os cidadãos tentam recuperar um papel próprio no espaço público.¹² Como dizíamos no ponto anterior, talvez em boa medida isso tenha que ver com a gestão política, em que se transformou a política em ato, o qual termina induzindo os políticos ao abandono de programas, e o cidadão a uma apatia ou ceticismo.

Sem pretensão de exaustividade podemos dizer que esse “mal-estar” tem a ver, entre outras coisas, com:

- a. Uma tendência a uma *tecnocratização* da política e do político, em que parece mandar o uniformismo de uma razão funcionalista/sistémica, acima do público enquanto expressão/mediação do diálogo e participação cidadã;

11 O que tem sido detetado, por exemplo, em alguns trabalhos do grupo do PNUD relativo a Chile (ONU, 1998).

12 Por exemplo, com o descrédito de nomenclaturas, lideranças e partidos, os cidadãos atendem e reúnem-se em torno de problemas específicos dando lugar a novas formas de associação e reivindicação, por exemplo, via a manifestação em prol da ecologia, dos direitos humanos, direitos da mulher, minorias étnicas, problemas do bairro, etc. Expressados às vezes em movimentos sociais, e no ressurgimento do interesse pela sociedade civil, e o que se passou a chamar “terceiro sector”. Habermas afirma a esse respeito que, “...os novos conflitos desencadeiam-se não em torno de *problemas de distribuição*, senão em torno de questões relativas à *gramática das formas de vida*”. Como latinoamericanos, diríamos, nem tanto nem tão pouco. Para nós o tema da distribuição, isto é, da justiça social, continua sendo importantíssimo e impostergável (Habermas, 1987, p.556s).

- b. Um questionamento generalizado aos partidos políticos, da sua capacidade para veicular interesses generalizáveis e expectativas cidadãs, enquanto encapsulados em meras lógicas de poder;
- c. Uma prática crescente e ampliada de diversas formas de corrupção;
- d. Estas situações ou outras de similar natureza, que afetam a qualidade da democracia e a política em nossos países, induzem em muitos momentos os políticos ao abandono de seus programas, e o cidadão à apatia ou o ceticismo.

Daí a tendência de muitos novos líderes a apresentar a si mesmos como gerentes e defensores de fórmulas (vazias) como *It's Time for a change*. Ao esvaziamento programático corresponde-lhe um abstencionismo ou indiferentismo cidadão, e o realçamento unilateral das condições particular-pessoais dos políticos (carisma, caudilhismo, e conhecemos quais são os perigos que aqui espreitam). Ou, também, conversão do espaço público em marketing de espetacularização e sentimentalismo induzido.

3.3. Se esta descrição-avaliação não está bem longe da realidade, então o mundo da política e as suas instituições tendem a funcionar cada vez mais desde uma *racionalidade de cálculo de poder autofinalizado*, que termina negando o que consideramos próprio e diferenciador de uma atividade político-democrática: o ser é um produto da construção intersubjetiva, mediada pelo diálogo, o discurso crítico, a deliberação ativa, participada e associada de cidadãos, em função, não só de cálculo de meios ou da estabilidade, senão também de algum ideário normativo, ou de alguma perspectiva de boa sociedade.¹³ Por isso, a situação atual que enfrentamos, pode ser vista também como uma crise de legitimidade, desatando, por esta via, uma *crise de legitimidade* que não termina de se superar.

A propósito, representa uma crise de legitimidade para quem deseja ir além da identificação da política e do político, da demo-

¹³ Poder é uma variável que tem existido sempre, mas política e democracia são criações humanas que tentam persuadir e orientar esse poder em função de algo mais que sua própria manifestação ou uso. O poder como mera força é pré-político.

cracia com seu caráter de método político, de meios, para atingir corretas decisões em função de interesses em jogo, e que pode inclusive se autoavaliar merecedora da ocasião histórica ou não; ao dizer o que dizemos mais acima tentamos voltar a reunir, a combinar meios e propósitos de maneira argumentalmente compartilhada e válida; é diferente, como se sabe, professar uma adesão a uma filosofia política democrática porque ela de algum modo se sustenta em certo ideário (por ex. dignidade, liberdade, direitos, participação) que acatar unicamente em tanto método político que eventualmente poderia cumprir com certos desejos de liberdade ou justiça.

Dupla modificação identitária, portanto: a que vai desde a marcha das instituições reputadas democráticas para os cidadãos; a que vem desde a necessária redefinição do novo cidadão desacomodado a frente dos novos tempos em direção a própria expressão da razão democrática.¹⁴ A propósito, estas pretensões de criticidade da marcha do fático supõem alguns critérios normativos. Por esta via, então, abrimos caminho à questão de uma reconstrução de um ideal de referência, que nos encaminha para a necessidade de esboçar ingredientes para um novo ideário normativo ou de adiantar fragmentos dele. Entre outros motivos, porque sabemos que limitamos a uma explicação do presente, no referente ao fenômeno da política e a democracia deixa-nos, como se dito mais de uma vez, sem metas, sem perspectiva, e isto o requeremos para apontar para o que não podemos ainda chegar. Era Max Weber creio quem dizia que “o humano não consegue o possível sem tentar ao mesmo tempo atingir o impossível”.(onde, referências do original; ou, sem aspas e acrescentar: “parafaseando Max Weber...)

As avaliações anteriormente vistas têm por base, de maneira mais ou menos consciente, a demanda crescente por uma reconversão ética na política e a democracia (e por que não dizer,

¹⁴ Deixando em claro que modificações identitárias não tentam em nosso caso a busca de manutenção ou reencontro com essências culturais atemporais e ahistóricas desde uma vez e para sempre; estamos sempre no terreno da elaboração e genealogia histórica de sentidos e significados.

às vezes, também na economia e nas mídias) que compõem os cidadãos do continente e de boa parte da humanidade. É no próprio mundo social onde podemos encontrar uma junção para os julgamentos realizados. Por isso, parafraseando Bauman (2001), deparar-se com a origem da insegurança e desigualdade generalizadas é uma tarefa que demanda, ao menos, repensar e renegociar alguns orçamentos fundamentais de nossas sociedades, em particular no âmbito valórico/normativo. Questão nada evidente toda vez que se apresentam difíceis agitações, dado seu carácter de presença tácita, invisível, situadas para além de toda a discussão ou disputa.

3.4. Os elementos anteriores, em particular, os relativos aos dados e ajuizamentos práticos desde um nível descritivo-avaliativo, abrem para uma reflexão normativo-prescritiva, a partir da qual se trabalham critérios de crítica e prospectiva do presente. Com isso voltamos a pensar o começo destas anotações: apesar do ceticismo e o emotivismo reinantes, é inevitável que deliberemos sobre um quadro ético.

Nesse sentido, a hipótese que esboçamos aponta à necessidade de reflexionar em torno de outro ideário normativo para uma política democrática. Temos que trabalhar estratégias que apontem a uma resignificação moral da democracia, se queremos que nossas sociedades tenham ainda um futuro como tais.¹⁵ A reformulação do ideário normativo da política e da democracia trabalha no marco mais amplo de descoberta e fundamentação intersubjetiva de um novo imaginário.¹⁶

15 Castoriadis deu-se conta bruscamente das modificações que enfrenta a relação entre o humano contemporâneo e sua ideia de sociedade: “o que hoje está em crise é precisamente a sociedade como tal para o homem contemporâneo (...) quer o homem contemporâneo a sociedade em que vive? Quer outra? Quer alguma sociedade? A resposta lê-se nos atos, e na ausência dos mesmos. O homem contemporâneo comporta-se como se a vida em sociedade fosse uma odiosa obrigação que só uma desgraçada fatalidade lhe impede evitar” (Castoriadis, 1998, p.24-25).

16 Imaginários normativos que funcionariam como representações coletivas que regem a integração social e que permitem, e isto é muito importante, fazer visível a invisibilidade dos que ficam de fora, excluídos, preteridos, ou postergados, ou alumiarmos aquelas situações sociais que se apresentam como negação da dignidade dos sujeitos. Para esta noção de imaginário social, veja-se Pintos (1995).

Enunciar a urgência de uma tarefa desta envergadura não significa estar sempre em condições de realizá-la. Em nossa América, o que se rotulou na velha Europa como crise de imagens mágico/religiosas, se é que entre nós se deu, não tem trazido ainda de maneira mais perfilada ou suficiente o desenvolvimento de uma *racionalidade autónoma, aberta e responsável* como eixo do agir de pessoas e instituições públicas. Bem como também não, pelo demais, temos podido gerar os substitutos que se deram no norte mais rico: Estado de bem-estar, um nível de rendimentos e consumo mais que aceitável, igualdade de oportunidades, estabilidade sociopolítica (ao menos após a segunda guerra). Entramos nas modernizações – ou, temos estado sempre nelas? – na sua versão nacionalista, populista, desenvolvimentista, socialista ou neoliberal, sem passar pelas premissas que permitem arraigar de maneira firme o ideário normativo da modernidade (autorrealização, autodeterminação, igualdade, responsabilidade) no ethos das sociedades e das instituições. Para muitos esta situação põe um ponto de interrogação sobre as possibilidades mesmas de desdobramento do argumento ético entre nós.

3.5. Pois bem, os pontos esquematicamente expostos apontam à necessidade e pertinência de se encaminhar a formulação de alguns ingredientes normativos que recomponham ou rearticulem ética e política no quadro de uma democracia sustentada num projeto de autodesenvolvimento do humano, participativo e deliberativo, portanto. Sabe-se que esta tarefa encontra também detratores, seja no plano reflexivo, ou no prático. Que na realidade de todos os dias ética e política não vão de mãos dadas, ou que a primeira nem sempre tem incidência na segunda, e que isso tudo não invalida a pertinência e/ou necessidade de uma proposta como esta. Diz-se que teoricamente não se podem articular; então, estamos falando de um imperialismo do modelo de verdade empírico-analítico.

Entre esses ingredientes principais de outro ideário normativo, teríamos que considerar a articulação de três eixos normativos:

- um, montado sobre o princípio do reconhecimento;
- um segundo, em torno da justiça;
- o terceiro, relacionado com a responsabilidade comum.

De certeza, articulados com o tema da luta contra as novas formas de assimetria, apoiados e mediados desde a dinâmica dos direitos humanos. Por certo, a ênfase que faço nestes eixos ou princípios normativos, como critérios referenciais de crítica do presente da acção política e suas instituições, ancoram em parte na experiência dos próprios atores sociais em sua vida quotidiana, em nossa experiência histórica, em particular, nos conceitos morais que têm presidido nossa história, estabelecidos no menosprezo, na exclusão ou na marginalização mais ou menos reiteradas; em todo o caso, numa forma de construir a sociedade em que a desigualdade tem sido até hoje uma variável mais ou menos permanente.

Brevemente, com respeito ao eixo normativo do *reconhecimento*, dizemos reconhecimento de todo outro como pessoa-sujeito digno de si mesmo. Uma dignidade afirmada em:

- a. O reconhecimento de cada qual como legítimo *sujeito de direitos e deveres*: no plano ético/político, económico/social e comunicativo/cultural;¹⁷
- b. O reconhecimento de todo outro, para além de seu saber, poder ou ter, como alguém capaz de concorrência comunicativa, isto é, como *interlocutor válido* na genesis e conformação das decisões que aludem as formas de organizar a vida em comum. Ambos eixos da dignidade humana encontram por sua vez suporte em dois imperativos. Um, de longa data e cujo autor é Kant, que reza “Atua de tal modo que trate a humanidade, tanto em sua pessoa como na pessoa

17 Este ponto da reivindicação de ser sujeito de direitos é importante. No estudo –citado mais acima – que fizemos para o PNUD, obtivemos um dado interessante a este respeito: 42% dos chilenos considera que defendem pouco seus direitos, o que indica um tipo de relações com a ordem social como uma questão de deveres, em frente ao estipulado pela autoridade.

de qualquer outro, sempre como um fim e nunca só como um puro meio”. O outro diz que “Todos os seres capazes de comunicação linguística devem ser reconhecidos como pessoas, já que em todas suas ações e expressões são interlocutores virtuais e a justificativa ilimitada do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e a nenhuma de suas contribuições virtuais” (K.O. Apel).

Estes pontos reforçam um horizonte igualitarista e, ao mesmo tempo, motivador para comportamentos cívicos participativos.

Um segundo eixo normativo *relacionado com a justiça*: o reconhecimento de todo outro como sujeito de direitos e interlocutor válido passa por criar condições crescentes de justiça em nossas sociedades. A justiça, em particular como característica e ingrediente estrutural de relações sociais e instituições, permite se interrogar acerca das diferentes facetas do sistema em ação: incorpora-as(?), considera-as(?) e, até que ponto, o critério do outro como pessoa digna (ou não-pessoa) e sujeito de direitos.

E um terceiro, que remete ao *princípio de responsabilidade comum*: considera as consequências de ações e decisões não só no curto prazo, senão também no médio e longo prazo. Nessa avaliação das consequências convém levar-se em conta os não nascidos ainda e a natureza. A modificação do alcance da noção de responsabilidade – unida ao avanço científico-técnico e sua modificação do espectro da ação humana-, põe em cena um novo tipo de imperativo: “Faça de tal modo que os efeitos de tuas ações sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra” (H. Jonas). Ou, dito por nós, “trabalhe de tal maneira que seus atos, privados e públicos, contribuam a aumentar o volume de confiança social existente no presente e futuro”.

Estes princípios em nível normativo trabalham uma ideia do humano de tal modo que ser-com-outros e em interação com a natureza, desde a linguagem e a comunicação – a qual possui sua orientação ao entendimento –, isto é, entendida como poder ético-racional manifestado através da fala, do discurso, do

diálogo. Isto é, entendida como poder ético-racional manifestado através da fala, o discurso, o diálogo. De sua feita, como dissemos, estes princípios os mediamos a partir da suposição dos direitos humanos como limiar normativo compartilhável tanto em sua indivisibilidade quanto como orientador das práticas pessoais e institucionais.¹⁸

3.6. Estes princípios ou eixos normativos complementam-se bem com uma visão da democracia tanto impulsora rci (no original isso também aparece e convém perguntar ao autor do original o que significa isso ou é erro de grafia no texto...?) quanto projeto de autonomia pessoal e coletiva, como espaço da legitimidade deliberativa de suas normas e instituições de libertação e legitimação. Por certo, não é suficiente enunciar estes princípios normativos orientadores. Supõe-se que eles teriam que *operar* também tanto na ação dos cidadãos, quanto na de instituições, e não só a em nível local ou nacional. Requerem ser *mediados* e assumidos a cada um deles não só como direitos, senão também como *deveres*. Reconhecimento, justiça, responsabilidade, direitos, temos que pensá-los como concorrências – horizonte contrafático – a partir das quais ir forjando formas de convivência e instituições que indiquem uma democracia deliberativa de cidadãos. Como operadores assumidos a partir do poder ético-racional expressado pelos sujeitos, e ao mesmo tempo, como mediações que dão lugar a instituições renovadas e críveis. Desta feita, introduzimos um tema crucial: o que Castoriadis menciona como a “íntima solidariedade entre regime social e o *tipo antropológico* (sublinhado nosso) necessário para fazê-lo funcionar” (Castoriadis, 1998). Democratizar a democracia, como o caminho para abordar os males da democracia realmente existente.

18 Quando falamos de eixos normativos da ação e as instituições, nos situamos no marco de uma ética pós-convencional de princípios. A correção e aceitação de normas tem que se filtrar pelo princípio de universalização e de validação.

Referências

- BAUMAN, Z. *En busca de la Política*. México: FCE, 2001.
- BECK, U. *La invención de lo Político*. Buenos Aires; Ciudad de México: FCE, 1998.
- CASTORIADIS, C. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra; Universidad de Valencia, 1998.
- DIETERICH, H.; CHOMSKY, N. *La sociedad global*. Santiago: LOM, 1995.
- HABERMAS, J. La constelación nacional y el futuro de la democracia. In: _____. *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós, 2000. p. 81-147.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Tecnos, 1987. (Volume II).
- IANNI, O. *Teorías de la Globalización*. 4. ed. Ciudad de México: Unam; Siglo XXI, 1999.
- KING, A.; SCHNEIDER, B. *La primera revolución mundial: informe del Consejo al Club de Roma*. Ciudad de México: FCE, 1991.
- LIPOVETSKY, G. *L'Ere du Vide*. Paris: Gallimard, 1983.
- MAC INTYRE, A. *Tras la Virtud*. Barcelona: Critica; Grijalbo, 1987.
- ONU. *Informe sobre Desarrollo humano en Chile*. Las paradojas de la modernización. Santiago, Chile, 1998.
- PINTOS, Juan Luis Pintos. *Los imaginarios sociales*. La nueva construcción de la realidad social. Bilbao: Sal Terrae, 1995.
- TAYLOR, C. et al. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México: FCE, 1993.

O RECONHECIMENTO SERIA SUFICIENTE PARA PENSARMOS OS DIREITOS HUMANOS?

Magali Mendes de Menezes

Pedro de Almeida Costa

Muito se tem falado sobre o Reconhecimento (Hegel, P. Ricouer, Honneth, Nancy Fraser, C. Taylor entre outros). A crise humanitária, a total ausência de reconhecimento do Outro, de sua humanidade tem nos conduzido a processos brutais, em que o humano escorre por entre os dedos do individualismo, do egoísmo, da prepotência, do racismo, da misoginia e da xenofobia, entre tantas outras formas de violência e de exercício do poder a qualquer custo. O próprio estatuto do que seja humano encontra-se, assim, em questão. Afinal, o que é humano? Como o humano se instaura e o que significa reconhecê-lo? O reconhecimento seria suficiente para pensarmos uma sociedade mais justa, ética, em que resguardaríamos a dignidade do Outro? De que maneira a compreensão do reconhecimento nos ajudaria a pensar outro modo de estarmos juntos? A partir destas indagações iniciais, descreveremos alguns momentos da história do conceito de reconhecimento, selecionando mais especificamente o pensamento de Hegel, Judith Butler e Raul Fornet-Betancourt, para compreendermos melhor as suas implicações na própria concepção e defesa dos direitos humanos. Na sequência, relatamos alguns casos recentes e emblemáticos de violações de direitos humanos no Brasil, que nos permitem, então, aproximarmos-nos de

alguns possíveis caminhos de reflexão para tentar responder às nossas inquietações.

Hegel: da dialética do desejo à dialética do reconhecimento

Começaremos com Georg W. F. Hegel (1770-1831), filósofo que tem servido de base para a maioria das reflexões sobre reconhecimento.

Faz-se necessário compreender Hegel desde a ideia mesma de transformação da história em que este movimento nos conduz a uma evolução humana. O progresso encarna desse modo, um dos aspectos essenciais do projeto moderno, compreendido como um processo de conciliação da razão com o tempo histórico. Para tanto, Hegel realiza uma leitura da história visando compreender seu desenvolvimento racional, ou seja, para o filósofo a história movimenta-se desde um sentido, que é a busca da humanidade pela experiência mesma da liberdade. Hegel analisa vários momentos históricos, sendo um dos primeiros filósofos a fazer uma análise sobre a Filosofia da História.

Contudo, não podemos deixar de destacar que Hegel, ao fazer esta análise, seleciona momentos da história considerados fundamentais para a ratificação da Razão e de toda compreensão de evolução humana. Com isto, exclui da história a África e a América Latina, que não teriam feitos históricos para serem narrados, pois segundo Hegel:

O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente. [...] Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (Hegel, 1995, p. 84-88).

É partir de reflexões como esta que podemos compreender como o pensamento de Hegel foi capaz de provocar leituras tão diferentes. Ao mesmo tempo, servindo de fundamentação para a teoria do reconhecimento, encontramos em trechos como esse a afirmação do que Anibal Quijano (2005) chama de racismo epistêmico. A leitura da história, esforço que até hoje buscamos realizar, possui muitos sujeitos de *enunciação*, mas sua narrativa oficial se dá desde a voz dos vencidos. Vencer a história é constatar que o exercício da liberdade, definitivamente, não é para todos; que a totalidade do sistema hegeliano exclui outras possibilidades de totalidades (Mignolo, 2010).

Hegel começa, então, a “sua” narrativa com a leitura de uma parte da história do Oriente (China, Índia, Império Persa). Percebe que o homem não é livre, vive sob o julgo de um soberano que impossibilita a busca de uma consciência individual. Não podemos, em Hegel, separar consciência individual e coletiva, pois a busca de liberdade se dá justamente, dentro desta relação que deve ser dialética para que a história alcance seu verdadeiro sentido. Quando um desses elementos se sobrepõe ao outro, vivemos um atraso histórico, pois estamos entre a violência individual e a violência das massas. É preciso conciliar liberdade subjetiva (governar a si mesmo de acordo com suas convicções) e liberdade objetiva (instituições racionalmente organizadas).

A Grécia, embora represente um povo evoluído, tornando-se o berço da Filosofia, ainda não possui a compreensão de indivíduo, permitindo a escravidão. A democracia e filosofia grega só se fizeram possíveis graças à escravidão, que permitiu que alguns vivessem a liberdade de pensar e agir, em detrimento de outros. A democracia participativa tornou-se um espaço de poucos, em que 90% da população grega não faziam parte deste sistema. A este respeito comenta Vernant:

A democracia, de uma certa maneira, é a utilização de um sistema por alguns, os mais numerosos e menos favorecidos, para obter vantagens daqueles que os gregos chamam os melhores, os mais ricos. Na prática, encontramos mesmo assim um equilíbrio: a reivindica-

ção extrema, a da partilha das terras, não será jamais realizada em Atenas. Contudo, não se deve cair numa visão idealizada das coisas: a democracia é o perigo permanente da guerra civil. Some-se a isso que as mulheres se acham excluídas da vida comunitária, mais que antes: o status da mulher parece, na epopeia homérica ou na poesia arcaica, mais favorável que na Atenas democrática. A maior virtude de uma mulher, diz Péricles, é saber se calar. Numa civilização da palavra, obviamente, isso não é lá muito gratificante. Algumas palavras, enfim, sobre a escravidão: quando fazemos esse grande progresso que consiste em dizer que só é na verdade homem quem participa dos assuntos comuns, o cidadão livre (em consequência, os persas ou os egípcios, sejam quais forem suas imensas qualidades, não são na verdade homens no espírito grego; só é na verdade homem o habitante da Grécia, ainda que do mais remoto dos rincões, onde prevalece o sistema das cidades), estabelece-se, ao mesmo tempo, que aqueles que são excluídos não são na verdade homens. (Vernant, 2001, p. 5).

A evolução da consciência e, portanto, da Razão histórica se configura no exercício da reflexão crítica. Por isso, para Hegel, Sócrates representou este momento. Contudo, ao ser condenado a morte mostrou que a Grécia ainda não havia alcançado a sua liberdade. Sujeitos e dependentes dos Oráculos, os gregos ainda necessitavam evoluir em sua consciência, por isso o trabalho incessante de “conhecer-se a si mesmo”, num constante cuidado de si e, ao mesmo, do coletivo.

O mundo Romano necessitou da força para ser unido. A formação de diferentes escolas filosóficas naquele tempo como o Epicurismo e o Estoicismo demonstraram o quanto os romanos sentiam-se desamparados diante de um poder opressor. Era preciso então, superar este momento. Para Hegel, o Cristianismo trouxe um diferente alento, pois pregou uma moral baseada no amor. Contudo, o Catolicismo se viu corroído internamente à medida que se afasta de seus princípios, através da prática da venda de indulgências. A Contrarreforma, em contrapartida, foi o “clarão da alvorada”, permitindo a revisão dos princípios religiosos. Na mesma linha, a Revolução Francesa trouxe aspectos importantes para a história da humanidade; no entanto, fracassou, ao instau-

rar um regime de terror, transformando as ideias e princípios filosóficos que a guiaram em algo abstrato demais, distante dos anseios do povo. É dessa forma, que Hegel chega ao que considera o marco histórico em busca do espírito absoluto: o mundo germânico.

O que Hegel nos apresenta a partir de sua leitura é a trajetória de parte da humanidade para atingir a harmonia necessária entre liberdade subjetiva e liberdade objetiva. Ao fazer o traçado da história, Hegel afirma que os acontecimentos históricos são necessários para que pudéssemos chegar ao atual momento que vivemos. Precisamos, desde a sua leitura, admitir que seja necessário passarmos por certos momentos de crueldade, de violência para que tenhamos, mais adiante, uma consciência mais ampla de nosso próprio fazer histórico e de suas consequências.

Somos parte de nossas condições históricas. Porém, não somos livres se agirmos conforme nossos desejos particulares ou externos a nós. O cumprimento das normas estabelecidas, o dever ser kantiano, já se coloca como um avanço, ao mostrar a potencialidade da razão em se tornar universal. Mas, o imperativo categórico “aja de tal forma a tornar tua ação universal” não é suficiente para Hegel, pois não apresenta uma evolução na conciliação entre indivíduo e coletivo. A teoria kantiana também peca quando se torna formal, esquecendo um elemento central à historicidade e o que a orienta: o espírito (*geist*).

A história passa a ser a forma como a compreendemos, representando o desenvolvimento mesmo da mente, do espírito, da consciência. *O racional é real e o real é racional*. Por isso, Hegel escreve uma obra intitulada *Fenomenologia do espírito*, em que a questão central que queremos aqui abordar – a ideia de reconhecimento – aparece em um dos seus capítulos, “*A verdade da certeza de si mesmo*”, em que encontramos a conhecida referência a “dialética do Senhor e do Escravo”. O problema central da obra é o conhecimento. Como conhecemos a realidade? Passamos por vários níveis de conhecimento, divididos da seguinte forma: 1) experiência sensível (não procura organizar nada, apenas está ciente da presença do aqui e agora); 2) percepção (classifica os

objetos segundo as suas propriedades universais); 3) a consciência-de-si (não existe isoladamente, precisa do contrário, do que não-é, para se diferenciar). Só tomamos consciência de nós mesmos à medida que temos consciência do que não somos.

A consciência de si nasce inicialmente sob a forma de desejo. Há uma força que impele a dominar o que é diferente de si, a transformá-lo em algo que é seu, parte de seu mundo e, dessa forma, afirmar-se como consciência. O problema se encontra quando a consciência-de-si ao fazer este movimento, de trazer o que é externo para dentro de si, retira do outro a sua capacidade de ser outro, ou seja, este outro deixa de ser contrário ao Eu que o percebe e passa a fazer parte do universo deste Eu.

De início a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual si mesma mediante o excluir de si todo o *outro*. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa *imediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é [um] singular. O que é o Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confrontou com outro indivíduo. (Hegel, 2007, p. 144-145).

A consciência-de-si, portanto, ao dominar o Outro, vive seu momento trágico: ao trazê-lo para si, este Outro desfaz sua própria *outridade*, o que justamente o faz ser Outro. Em uma relação de vida e morte, de buscar viver através da negação do outro, este Eu perde justamente o que possibilita ser o que é: a existência do Outro.

Nem sempre a relação com o Outro é feita de reconhecimento mútuo, pacífico, é permeada também pelo combate, pela violência. Nesta relação de vida e morte teremos a possibilidade de morte efetiva tanto do Eu como do Outro. Mas de que me adianta a morte dos vencidos, aquele que venceu dominará a quem? De que serve o poder se não há alguém sob qual exercê-lo?

Assim, Hegel apresenta vários momentos desta relação, que culmina na constatação de que precisamos da consciência do Outro para termos consciência de nós mesmos. É preciso que o Outro exista e uma “existência” sob o domínio do senhor conti-

nua a retirar do Outro sua consciência, sua capacidade de existir plenamente (o escravo aparece como um ser para o outro, como uma coisa).

A relação do senhor e do escravo não é, portanto, um reconhecimento propriamente dito. Para melhor compreender, analisemos o ponto de vista do senhor. O senhor não é o único a se considerar como senhor. O escravo também o considera como tal. Logo, o senhor é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso está a insuficiência – e o caráter trágico – de sua situação. O senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas só obteve um reconhecimento sem valor para si. Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de alguém que ele reconhece como alguém digno de o reconhecer. A atitude do senhor, pois um impasse existencial. (Kojève, 2002, p. 23).

A necessidade do reconhecimento coloca-se, então, como mútua. Encontramos, assim, a superação da dialética do senhor do escravo pela dialética do reconhecimento.

Um dos elementos que queríamos marcar nesta reflexão é que toda ideia de reconhecimento exposta, ainda parte da compreensão de um Eu moderno, que aos poucos se revela como branco, ocidental, androcêntrico. É este Eu que precisa sobreviver, sua preocupação com o Outro parte, de alguma maneira, deste anseio. Emmanuel Levinas, como um crítico importante do pensamento hegeliano, percebe que a filosofia de Hegel representa o mais alto grau do pensamento ocidental que tem na filosofia do mesmo sua sustentação. Ao buscar a totalidade, o universal, o espírito absoluto, Hegel constrói um sistema que transforma a totalidade em algo totalitário, justificando inclusive a violência como necessária ao próprio sistema. “A resistência está ainda dentro do Mesmo. O negador e o negado colocam-se conjuntamente, formam um sistema, isto é, totalidade”, diz-nos Levinas (1980, p. 28). Mas como é possível, então, escaparmos desta teia que a totalidade hegeliana nos coloca? A dialética do reconhecimento de Hegel seria suficiente para pensarmos uma relação justa e ética com o Outro?

Judith Butler: é possível falar em uma violência ética?

Judith Butler, filósofa estadunidense, traz contribuições importantes em seus últimos escritos sobre a problemática do reconhecimento. Em sua obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, a pensadora revisa a noção de violência ética em Adorno. Esta se assenta na presença de um *ethos* anacrônico que se faz presente, colocando-se como uma universalidade que violenta as particularidades. Butler argumenta que a universalidade não é violenta por natureza, mas pode vir a exercer violência, quando “deixa de responder à particularidade cultural e não reformula a si mesma em resposta às condições sociais e culturais que inclui em seu escopo de aplicação” (Butler, 2015, p. 17). Reconhece, portanto, que há uma tensão entre sujeito e norma, ou entre particular e universal.

Esta primeira concepção de violência ética já permite pensar, por exemplo, que a Razão moderna se arroga essa universalidade e entra em paradoxo ao tentar expandir o seu escopo de atuação e violentar, desse modo, outras particularidades sociais e culturais. Esse tipo de raciocínio está, por exemplo, na base de uma resistência à colonialidade e nos parece plausível pensar que permite, em alguma medida, identificar as violações de direitos humanos tendo raiz nessa violência primária ou fundadora.

Contudo, Butler vai adiante e se questiona que, talvez, a norma (o universal) e seus regimes de verdade (na perspectiva de Foucault) poderia decidir por antecipação quem se tornaria ou não sujeito digno de ser questionado por ela mesma, a norma. Ou seja, ela quer entender se a norma não pode influir na definição mesma do sujeito antes de estar diante dela. Isso acontece nas *cenas de interpelação*, isto é, nas trocas imediatas e vitais que estão implicadas no viver e conviver. Em relação aos regimes de verdade, o reconhecimento estaria limitado a um conjunto de representações, de formas de ser que previamente decidem como e a partir do que reconhecemos o Outro. Isso remeteria a discussão sobre direitos humanos para um ponto anterior: não se trata

da simples (sic) violência da imposição da norma sobre o sujeito, mas da norma nem sequer reconhecer o sujeito nos processos de interpelação, antes mesmo, portanto, da relação em que poderia – ou não – dar-se o reconhecimento do outro. O não reconhecimento, nessa hipótese, é ainda mais duro, na medida em que implicaria em um julgamento imediato do sujeito e anterior à confrontação entre o particular e o universal que acontece na interpelação.

A autora vale-se, nesse raciocínio, de uma inversão da dialética hegeliana: não se trataria mais de perguntar “quem eu sou?”, mas sim “quem tu és?”. O “quem és tu?” é fundamental para a definição do “quem eu sou”. Temos uma dependência fundamental do outro, mas não somos como esse outro e tão pouco o reconhecimento pelos outros é o mesmo sempre, ao longo do tempo. O sujeito se definirá, portanto, pela narrativa que faz para o outro quando responde “quem és tu?”, nas cenas de interpelação. É esse narrar-se para o outro que permite ao sujeito conhecer a si mesmo. No entanto, se o sujeito não for nem admitido como tal e não for nem sequer instado a narrar a si mesmo, é porque essa narrativa de si não é importante para o outro. Esse sujeito nem sequer é confrontado com o contato em que se estabeleceria, ou não, seu reconhecimento. Em outras palavras, esse sujeito não existe.

A passagem a seguir ilustra a importância que a autora reputa a esse momento anterior ao reconhecimento, vital para que ele possa, só então, entrar em discussão e suscitar uma questão moral propriamente dita:

Não é possível fazer nenhum relato de mim mesma que, em certa medida, não se conforme às normas que governam o humanamente reconhecível ou negocie esses termos de alguma maneira [...]. É impossível fazer um relato de si mesmo fora da estrutura de interpelação. (Butler, 2015, p. 51).

São essas estruturas de interpelação que organizam as trocas vitais e imediatas entre os sujeitos. Portanto, é preciso, nas palavras da autora, reconhecer, antes de mais nada, os limites

do próprio reconhecimento. Ele só pode acontecer quando há a narrativa de si para o outro, ao ser por ele interpelado. Nessa linha de raciocínio, a violência aos direitos humanos parece se dar quando não se quer ouvir a narrativa que o outro tem a fazer de si, pois este não é nem sequer reconhecido como sujeito. E, ao nos negarmos a ouvir a narrativa de si mesmo/mesma, não reconhecemos, em última instância, a sua humanidade.

Mas a autora vai ainda mais longe: o julgamento, uma das possíveis formas de interpelação, que precede o reconhecimento e pode mesmo prescindir dele¹, ao mesmo tempo que aniquila o outro, paradoxalmente, também aniquila o julgador, pois sem a narrativa que o outro faz, ou faria, de si, não lhe é também possível reconhecer-se. A eficácia da condenação, como um ato de interpelação, ou seja, antes e independentemente de reconhecer o condenado, está em aniquilar a condição do outro como sujeito ético. Ele ou ela é “eviscerado” da sua capacidade de sujeito autorreflexivo. E Butler comenta, “quando a acusação funciona para paralisar e desmentir capacidades críticas do sujeito a quem se dirige, ela solapa e até destrói as próprias capacidades necessárias para reflexão e conduta éticas” (2015, p. 69).

Acreditamos, então, que podemos pensar a negação de direitos humanos como negação do outro como um sujeito ético. Sua potência humana parece ser negada nesse processo. Essa negação poderá se dar em diferentes graus ou intensidade de violência, e também em diferentes momentos: tanto no confronto das narrativas de si, entre o sujeito e o outro, em que pode aparecer a violência ética de Adorno, de imposição do universal anacrônico e inflexível às particularidades; quanto na proposta de Butler, de que mesmo antes desse encontro de narrativas pode acontecer o não reconhecimento do outro como sujeito ético, dotado de razão e linguagem, alguém que estaria aquém daquele “humanamente reconhecível”, ou seja, dos parâmetros que medem e decidem sobre o que é humanidade.

1 “[...] podemos muito bem julgar o outro sem reconhecê-lo em absoluto [...]” (Butler, 2015, p. 65).

Os países subjugados ao processo de colonização (ainda em vigor) sofreram na pele o que isto significou. Os chamados bárbaros, selvagens africanos e latino-americanos nem sequer eram reconhecidos como humanos. Como comenta Bartolomé de Las Casas:

Aqueles que foram de Espanha para estes países (e se tem na conta de cristãos) usaram de duas maneiras gerais e principais para extirpar da face da terra aquelas míseras nações. Uma foi a guerra injusta, cruel, tirânica e sangrenta. Outra, foi matar todos aqueles que podiam ainda respirar ou suspirar e pensar em recobrar a liberdade [...]. A estas duas espécies de tirania diabólica podem ser reduzidas e levadas, como subalternas do mesmo gênero, todas as outras inumeráveis e infinitas maneiras que se adotam para extirpar estas gentes. (2011, p. 29).

No século XX vivemos, por exemplo, novos processos de colonização com a invenção da ideia de subdesenvolvimento. Fez-se necessário criar condições para que países, com a ajuda “benevolente” dos Estados Unidos, chegassem a uma condição de desenvolvimento. Lembrando aqui que a compreensão de desenvolvimento tomava como modelo o projeto vivido pelos Estados Unidos e pela Europa. O que significaria, então, pensar o reconhecimento desde uma realidade de colonização violenta tatuada na pele de *nuestra America*?

Raul Fonet-Betancourt: o reconhecimento desde a América Latina

Raul Fonet-Betancourt, filósofo cubano, tem uma trajetória intelectual e de vida que perpassa vários momentos. Influenciado, inicialmente pela filosofia europeia, através do pensamento de Sartre, Foucault, Lévinas, Fonet-Betancourt, analisa o que há de crítico dentro deste pensamento e como a própria Europa

produziu um pensar crítico sobre si mesma. Mais tarde, entra em contato com a filosofia latino-americana, mais especificamente, com a filosofia da libertação, do qual se torna um de seus principais interlocutores. Aos poucos, começa a refletir sobre a insuficiência da filosofia da libertação no que tange às questões culturais, passando, então, a construir um debate profundo sobre a interculturalidade vista como uma exigência ética e, desse modo, a necessidade da elaboração de uma filosofia intercultural.

Projetos, todos eles, sem dúvida, fundamentais para o desenvolvimento contextual da filosofia na América Latina, mas que não fazem cargo, todavia, de que a diversidade cultural com que os confronta a mesma contextualidade do continente, os desafia com a tarefa prioritária de refazer a *filosofia latino-americana* desde o diálogo entre as culturas que compõem a riqueza cultural da América Latina. (Fornet-Betancourt, 2004, p. 94).

É desde esta perspectiva teórica que passa a tecer comentários sobre a compreensão das políticas de reconhecimento, portadoras de fundamentação centrada no contexto europeu. Para Fornet (2009), o debate em torno do reconhecimento não é apenas teórico, mas prático. Apresenta, com isto, uma compreensão sobre o sentido da teoria que nos impulsiona necessariamente a ações, ou seja, de um pensamento engajado. Prefere, então, em vez de falar em reconhecimento, falar de “dinâmicas de reconhecimento”. A luta pelo reconhecimento é um processo contínuo e não acabado – não é o fim em si, mas o processo mesmo, constante, cotidiano das relações atravessadas por muitas contradições, negociações e lutas. Do mesmo modo, não basta falarmos em liberdade, é necessário compreendermos os processos de libertação (já apontados na filosofia da libertação) como também em colonialidade, ao invés de colonização (apontados pelo pensamento decolonial). Reconhecimento, liberdade e colonização estão por demais ancorados em um projeto moderno, construído desde uma realidade política europeia. Olhar para o “outro” desde esta história nos exige refletirmos processos de reconhecimento e libertação que passam pela descolonização

do próprio pensamento. É neste sentido que a questão cultural surge como um componente importante no debate sobre reconhecimento, entendendo cultura não só como “acervo espiritual que o grupo brinda a cada um e que é aportado pela tradição, mas como baluarte simbólico no qual o sujeito pode se refugiar para defender a significação de sua existência”² (Kusch, 1978, p. 14). A Cultura como defesa da existência não significaria pensá-la como algo estático, mas em movimento. O Reconhecimento não é apenas uma resposta (que para Fornet é insuficiente) às constantes desigualdades que vivemos, mas é, antes de tudo, um problema. As teorias do reconhecimento revelam o fracasso de uma racionalidade que, embora nos forneça discursos sobre a justiça, foi incapaz de viabilizar um mundo mais justo. Basta pensarmos como o projeto moderno, permeado pelas bandeiras de igualdade, liberdade e solidariedade, iniciou um processo de colonização violento destituindo de humanidade uma parte do planeta. Como um projeto solidário justificou a escravidão?

Para tanto, Fornet assinala a importância de fazermos o debate sobre o reconhecimento partindo de um processo de recuperação da memória da humanidade e da categoria de dignidade humana, pois as concepções ocidentais provocam este esquecimento. O filósofo destaca cinco pontos que mostram este movimento:

1. antropológico: a absolutização de uma concepção de humano (desconsideram-se outras concepções culturais de humanidade);
2. social: substituiu-se o ser humano de carne e osso (com sua história, rosto) pelo conceito jurídico de “cidadão”;
3. político: afirmação de uma sociedade de discursos e contratos (materializando uma percepção da experiência democrática);
4. econômico: não se faz uma crítica profunda ao sistema econômico neoliberal (como é possível pensarmos relações éti-

2 “[...] acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además es el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia”.

- cas, de manutenção da vida do Outro dentro de uma política genocida ratificada pelo neoliberalismo?)
5. cultural: não é suficiente que a cultura do “outro” seja reconhecida, necessita “fazer-se mundo e ser mundo” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 69).

Dessa forma, percebemos no pensamento de Fornet a defesa por um mundo próprio, em que o Outro não seja apenas tolerado, mas aceito decisivamente e este elemento é fundamental para estarmos juntos. Com isso, afirma que modos de compreensão, de governar, de fazer e pensar a política, a educação e a comunicação possam contribuir significativamente em nossa maneira de conviver e pensar o mundo. A experiência mesma de memória que cada cultura carrega, seu universo simbólico, as diferentes racionalidades podem trazer elementos importantes para o futuro da própria humanidade. Noções *sumak kawsay* (kichwa) e *suma qamaña* (aymara) traduzidas contemporaneamente por Bem Viver têm penetrado o mundo ocidental, trazendo desafios importantes para uma racionalidade que perdeu profundamente a sua relação com a natureza, com o místico, com o simbólico.

Raimon Panikkar (1996), filósofo hindu, que tem uma importância no pensamento de Fornet-Betancourt, problematiza como diferentes culturas podem realizar os diálogos interculturais, que compreensões, linguagens serão necessárias para entender o universo cultural do Outro; e mais, poder se comunicar com ele. Reflexões como a perspectiva de pensar por símbolos e não conceitos, a possibilidade de tradução, a importância do silêncio, de outras vivências e percepções do que seja *humano* - são experiências que os povos ameríndios nos ensinam diante de um esgotamento das repostas que a (pretensa) racionalidade ocidental tem dado aos problemas da humanidade. Contudo, ao pensarmos a necessidade de convivência com o Outro, percebemos a importância de criarmos pontes, lugares comuns, em que utopia não seria mais o *não-lugar*, mas o lugar possível de relação. Na tradição do ocidente acompanhamos o surgimento de grandes narrativas como universais necessários. Fazer um mo-

vimento contrário, inverso, em que o “sul” passa agora a indicar compreensões, não mais nortear o pensamento, mais *sulinar*.

O não-lugar do outro no nosso presente

Vejam um breve sumário de três notícias recentes que relatam atos de violência contra o *outro*, cuja existência simboliza o fracasso de projeto que se autointitulou humanitário e civilizatório.

Em 12 setembro de 2015 três pessoas atearam fogo no colchão em que dormia, num vagão de trem abandonado na estação férrea de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, um imigrante (legal) senegalês de 25 anos de idade, além de roubarem os seus poucos pertences e calçados. O jovem teve queimaduras de primeiro grau na perna e mão esquerdas e de segundo grau em parte da mesma perna. Cerca de um mês depois, o inquérito policial foi concluído sem indiciar ninguém, por falta de provas. As testemunhas ouvidas disseram que o jovem havia ingerido bebida alcoólica aquela noite e ninguém foi visto tocando fogo no colchão em que ele dormia.

Em 19 de março de 2016 um estudante indígena da etnia Kaingang da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) foi agredido por pelo menos seis homens jovens. A agressão aconteceu em frente à moradia estudantil da universidade, foi gravada pelas câmeras de segurança do local, mas os agentes de segurança da universidade, que são responsáveis somente pela guarda do patrimônio físico, não intervieram no momento da agressão. Segundo testemunhas ouvidas por cobertura jornalística, os agressores eram estudantes da própria universidade e de outra universidade privada de Porto Alegre. Até o presente momento, não há divulgação do resultado das investigações pela polícia federal e a UFRGS não publicizou igualmente nenhum resultado de um processo administrativo que supostamente teria sido aberto para apurar a participação de seus alunos.

Mas, como se não bastasse somente (sic) agredir esse outro, que não poderia existir na concepção teórica do projeto (neo?) colonial androcêntrico, em 02 de julho de 2016 um estudante de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de 29 anos, foi encontrado morto no campus do Fundão, próximo ao alojamento de estudantes da mesma universidade, onde ele morava. O jovem era beneficiário da política de cotas na universidade brasileira (Lei nº 12.711/2012), havia nascido no Pará e era negro e gay. Segundo entrevista do irmão da vítima, o mesmo “havia comprado uma briga” pois há algum tempo denunciava nas redes sociais e na sua militância acadêmica outros casos de violência no mesmo lugar em que foi encontrado morto. A investigação em curso segue a linha de crime por homofobia e as perícias já finalizadas apontam várias agressões e asfixia como causa da morte do estudante, com o uso de um golpe de jiu-jitsu conhecido como “mata-leão”.

Definitivamente, parece haver quem acredite que “essa gente” não deveria existir “entre nós”. Apenas quinze dias depois da morte desse jovem estudante, completaram-se quatrocentos e cinquenta anos da morte do bispo espanhol Bartolomeu de Las Casas, que se horrorizara com os modos “inumeráveis e infinitos” que eram adotados “[...] para extirpar estas gentes” (2011, p. 29).

Depois de lermos reportagens como estas, perguntamo-nos, como fez Adorno, “é possível fazermos poesia depois de Auschwitz?”. Um tempo depois de Adorno conhecer a poesia de Paul Celan, diz “a dor perene tem tanto direito à expressão, como o torturado ao grito: por isso pode ter sido errado afirmar que não se pode escrever mais nenhum poema depois de Auschwitz” (Adorno apud Seligman-Silva, 1999, [s.p.]).

A luta por direitos humanos nos parece sempre a luta pelo direito à expressão. Afinal, será que imaginarmos um mundo mais justo, que respeite a dignidade humana seria utópico por demais? Pode-se sustentar que a utopia teria passado de um estilo literário (uma narrativa, um discurso, ou um jogo intelectual) nascido na renascença a um projeto político moderno a partir do século XIX. Como gênero narrativo, definia-se como “[...] o

não-lugar [...] o que nada tem em comum com o lugar em que vivemos, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta” (Chauí, 2008, p. 7). Como uma espécie de utópico ao contrário, o Brasil se mostra ainda a muitos e muitas como um não lugar em que eles e elas poderiam ser chamados de não-sujeitos, em um lugar absolutamente outro em que a sua própria existência ética não só é negada, como sugere Butler, mas precisa ser aniquilada. De modo sombrio, o nosso presente não parece ser, ainda, um *lugar comum*, como sugere Fernet-Betancourt. Talvez nosso presente ainda esteja assombrado por um *ethos* colonialista moderno que resiste e insiste em destruir o outro em nome do seu projeto racional, por óbvio branco e macho.

Considerações finais

Como sustenta Fernet-Betancourt parece que é preciso ir além de um projeto teórico sobre reconhecimento e avançarmos para a efetiva viabilização de um mundo mais justo. Parece que, mais do que nunca, é preciso um processo de recuperação da memória da humanidade e da categoria de dignidade humana, e isso significa ampliar o horizonte da própria noção de direitos humanos para muito além de uma teoria racional que, sem dúvida, é necessária, porém não tem se mostrado suficiente.

Se, como afirma Kusch, a cultura é o refúgio simbólico em que cada um de nós encontra significado para a sua própria existência, precisamos dialogar com outros universos simbólicos e cognitivos. A postulação de Fernet de uma efetiva vivência intercultural parece ser uma ponte viável para se chegar ao utópico lugar possível de relações. Será necessário e urgente refletirmos os direitos humanos desde estas pontes interculturais, do contrário estaremos privilegiando apenas um lado de quem fala.

Os exemplos de violações brutais de direitos humanos, pinçados do nosso duro cotidiano, fazem-nos voltar as nossas in-

dagações iniciais. O que é, afinal de contas, o humano? E quem define ou escolhe o que ou quem é o humano?

A poesia é a nossa melhor suspeita de uma caligrafia do abismo. Refiro-me à poesia e não unicamente ao poema. É com ela que tateamos o espírito das diferenças, a voragem insustentável do mundo. E o que nos permite tal aventura é que sua cartografia não é definida por certezas e sim por inquietudes e mesmo por indispensável dose de ceticismo. Naquilo que mais deve crer um criador é na dúvida. (Martins, 2010, [s.p.]).³

Parece-nos que ainda tateamos no escuro, apesar de todas as promessas da idade das luzes. Mas como há algo de humano em nós que nos faz pensar em humanidade até mesmo diante de relatos de tamanha brutalidade, encerramos com esta reflexão que a poesia nos provoca a fazer, lembrando-nos de que o pensar é um tatear inquieto porque se faz constante abertura ao imprevisto, ao Outro.

Referências bibliográficas

“MEUS AMIGOS brasileiros me queimaram”, disse senegalês atacado em Santa Maria. *Diário de Santa Maria*, 14 set. 2015. Disponível em: <<http://diariodesantamaria.clicrbs.com.br/rs/geral-policial/noticia/2015/09/meus-amigos-brasileiros-me-queimaram-disse-senegales-atacado-em-santa-maria-4846732.html>>.

AGÊNCIA BRASIL. Estudante morto na UFRJ, Diego Vieira Machado pode ter sido asfixiado. *Jornal do Brasil*, 26 jul. 2016. Disponível em: <www.jb.com.br/rio/noticias/2016/07/26/estudante-morto-na-ufrj-diego-vieira-machado-pode-ter-sido-asfixiado/>.

3 Floriano Martins, poeta, do prefácio do livro “A idade da escrita e outros poemas, de Ana Hatherly, citado no blog: <www.jornaldepoesia.jor.br/BLBLanahatherly01.htm>. Acesso em: 12 jan. 2016.

ANTONELLO, Lizie. Polícia Civil conclui, sem indiciamentos, caso do senegalês queimado em Santa Maria. *Diário de Santa Maria*, 16 nov. 2015. Disponível em: <<http://diariodesantamaria.clicrbs.com.br/rs/geral-policia/noticia/2015/11/policia-civil-conclui-sem-indiciamentos-caso-do-senegales-queimado-em-santa-maria-4904580.html>>.

BOECKEL, Cristina. 'Ele comprou uma briga', afirma irmão de estudante morto na UFRJ. *G1 Rio de Janeiro*, 4 jul. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/07/ele-comprou-uma-briga-afirma-irmao-de-estudante-morto-na-ufrj.html>>.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHAUI, Marilena. Notas sobre Utopia. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 60, n. especial 1, jul. 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raul. Dialectica del reconocimiento. Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural. *Concordia*, Aachen, Band 49, p. 63-72, 2009.

FORNET-BETANCOURT, Raul. *Interculturalidade*: críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W. F. *Filosofia da história*. Brasília: UnB, 1995.

HOMENS COLOCAM fogo em senegalês em Santa Maria. *Correio do Povo*, 12 set. 2015. Disponível em: <www.correiodo povo.com.br/Noticias/Pol%C3%ADcia/2015/9/566590/Homens-colocam-fogo-em-senegales-em-Santa-Maria>.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto; UERJ, 2002.

KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de uma antropologia filosófica americana*. Buenos Aires: Casteñeda, 1978.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso destruído*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARTINS, Floriano. Ana Hatherly e a visceralidade da escrita. Projeto Editorial Banda Lusófona, [s.d.]. Disponível em: <www.jornaldepoesia.jor.br/BLBLanahatherly01.htm>.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência Epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la colonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010.

PANIKKAR, Raimon. “Religião, Filosofia y Cultura”. *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 1, p. 125-148, 1996.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANSON, Cesar. Estudante indígena é agredido em Porto Alegre. *Instituto Humanitas Unisinos*, 28 mar. 2016. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/noticias/552828-estudante-indigena-e-agredido-em-porto-alegre>.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. In: CELAN, Paul. *Cristal*. São Paulo: Iluminuras, 1999 [orelha do livro].

SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. Os gregos inventaram tudo. *Revista primeira Versão*, Porto Velho, UFRO, ano 1, n. 43, 2001.

PARA A SUPERAÇÃO DA CONDIÇÃO DE VÍTIMA: UMA REFLEXÃO À LUZ DE PAULO FREIRE, WALTER BENJAMIN E ENRIQUE DUSSEL

*Paulo César Carbonari**

Vítima é uma condição, não um modo de ser ou uma natureza. Está situada na contingência das relações nas quais se efetiva a vitimização. Se é assim, há abertura para que esta condição seja modificada. Ultrapassar a condição de vítima é uma possibilidade que não se dá como “salto para fora” da realidade e, sim, como construção de novas relações a serem edificadas pela transformação da realidade concreta, histórica e contingente. Eis porque a contingência opressora, vitimizadora, é desafio à ação, à práxis transformadora.

A possibilidade de superação da condição de vítima está dada para todas as vítimas, mas somente se encaminha para a realização naquelas e por aquelas vítimas que se reconhecem criticamente nessa condição, que responsabilmente se assumem como vítima e que, por isso, também reconhecem outras vítimas e aqueles e aquelas que com elas se solidarizam, realizando responsabilmente a tarefa de enfrentar a realidade vitimária e empreendendo as lutas para a sua superação. O reconhecimento

* Este texto é uma parte revisada e reformulada do capítulo final da tese de doutoramento intitulada “A potencialidade da vítima para ser sujeito ético: construção de uma proposta ética a partir da condição de vítima”, defendida em 2015 no PPG Filosofia Unisinos sob a orientação do professor Dr. Castor Bartolomé M. M. Ruiz.

crítico e a responsabilidade são fundamentais para que as vítimas transformem a condição na qual se encontram e se afirmem como sujeito ético.

O sujeito ético que emerge da condição de vítima se revela pluridimensional: guarda várias possibilidades. A abertura para a superação da condição de vítima exige enfrentar exatamente as condicionalidades que se interpõem como exigências contextuais, contingentes e históricas, a fim de afirmar o sujeito que emerge desde a vítima. A subjetividade daquele/a na condição de vítima é uma subjetividade em construção num processo histórico. Sua condição é condicionalidade contingente, nunca determinação ontológica ou condições transcendentais. Imaginar que poderiam ser destes dois últimos tipos esvaziaria a base que é dada pela historicidade da vítima e, também, pela historicidade da superação possível de sua condição. Assim, discutir as condições a serem construídas para que efetivamente se possa trabalhar na perspectiva da realização do ser sujeito ético a partir da vítima como agente da superação desta condição é o que nos ocupa nesta reflexão.

A primeira condição é a vida da vítima: ela poder viver e viver bem

O sujeito “que já não-pode-viver” e que “grita de dor”, invisível, exterior e excluído pela lógica desumanizadora do sistema, da marcha triunfal, “interpela” e “aparece” para cobrar condições para que possa viver. No dizer de Dussel: “na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece, como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor” (2000, p. 529). Pelo reverso, “a não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radi-

cal [...]: morrer” (2000, p. 529).¹ É porque está viva e porque quer viver que a vítima se põe no caminho de superação da vitimização. A vida – como estar vivo e poder viver – é a condição para que haja a passagem da passividade submissa para a atividade criadora do sujeito ético. Ora, a passividade submissa é uma condição que foi imposta à vítima e, se lhe foi imposta, é-lhe exterior, daí porque se mantém nela a condição de atividade criadora mesmo que sufocada, dominada, vitimada.

O viver que se faz já não na condição de vítima tem um diferencial objetivo que qualifica com força o sentido da nova subjetividade dali emergente, que é o “bem-viver”. A superação da condição de vítima exige desenvolver a vida humana “[...] e diretamente construir efetivamente a utopia possível [...] onde a vítima possa viver e viver bem” (Dussel, 2000, p. 566). Ou seja, trata-se de viabilizar para que o novo, construído como superação da condição de vitimização, aquele novo no qual se realiza a subjetividade ética, seja equivalente a tornar vigente o bem. É condição da nova subjetividade uma realidade na qual seja possível o “bem-viver”.² Este bem é, ao mesmo tempo, condição e

1 Paulo Freire também concorda explicitamente com esta posição quando diz que, da prática de dominação “[...] que parte de uma compreensão falsa dos homens – reduzidos a meras coisas – não se pode esperar que provoque o desenvolvimento do que Fromm chama de biofilia, mas o desenvolvimento de seu contrário, a necrofilia. [...] A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila” (Freire, 1975, p. 74). Para ele, a opressão em geral é feita para a morte: ela “nutre-se do amor à morte e não do amor à vida” (1975, p. 74).

2 A título de ilustração da complexidade deste tema, lembramos que o “bem-viver” [*suma qamaña* (aymara), o *sumak kawsay* (quechua) ou o *teko kavi* (guarani)] pode ser definido de formas muito distintas. Em documento elaborado pelos povos indígenas andinos foi qualificado da seguinte forma: “Viver bem é a vida em plenitude. Saber viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, em equilíbrio com todas as formas de existência, em permanente respeito” (Coai, 2010, tradução nossa). O conceito foi também desenvolvido no Brasil, entre outros, particularmente por Euclides André Mance (ver *A Revolução das Redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*, Vozes, 2000) que, quando estabelece o conceito de colaboração solidária, diz: “O objetivo da colaboração solidária é garantir a todas as pessoas as melhores condições materiais, políticas, educativas e informacionais para o exercício de sua liberdade, promovendo assim o *bem-viver* de todos e de cada um. [...] trata-se de uma compreensão filosófica da existência humana segundo a qual o exercício da liberdade privada só é legítimo quando deseja a liberdade pública, quando

resultado da ação libertadora da vítima: é obra da ação libertária das vítimas, de quem superou a condição de vítima. Dussel distingue o sentido que dá ao *ergon*, à “obra peculiar do ser humano”, o “bem humano”, daquele dado pelo viés aristotélico, para quem ele consiste em viver conforme “o modo habitual autêntico do ser” (2000, p. 569).

Na ética da libertação, a “obra’ [...] consiste em captar a realidade de todo sistema dado como a realização de um processo efetuado a partir de uma vítima passada” (2000, p. 569), o que significa dizer que, sem partir da vítima, não há como realizar, sequer pensar, o bem. O bem é “um momento do próprio sujeito humano” (2000, p. 570). Este momento é definido por Dussel como: “um modo de realidade pelo qual sua vida humana [da vítima] encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana” (2000, p. 570). Um sujeito, em sentido pleno, é aquele/aquela cuja realidade de vida está plenamente realizada como vida humana: “*plena reprodução*³ da vida humana das vítimas” (2000, p. 570).

A vida se realiza como obra do “auto-re-conhecimento auto-re-sponsabilidade, autonomia” (grifo do autor), fruto da luta “comunitária” [da comunidade das vítimas, dos movimentos sociais] pela libertação. Diz Dussel: “a vítima de ontem pode festejar re-conhecida e re-sponsavelmente a corporalidade comunitária da comunidade feliz” (2000, p. 570). O bem é feito por uma “obra boa”, que é a “que realiza realmente a norma boa”⁴

deseja que cada outro possa viver eticamente a sua singularidade dispondo das mediações que lhe sejam necessárias para realizar – nas melhores condições possíveis – a sua humanidade, exercendo a sua própria liberdade. Igualmente, sob esta mesma compreensão, a liberdade pública somente é exercida de modo *ético* quando promove a *ética* realização da liberdade privada” (2000, p. 179).

- 3 “Plena reprodução que significa que o faminto come, o nu se veste, o sem-teto habita, o analfabeto escreve, o sofredor se alegra, o oprimido é igual a todos, o que usa o tempo para viver mal tem tempo livre; quando a vítima pode contemplar a beleza, viver suas tradições, dançar seus valores... ser plenamente humano nos níveis superiores das criações espirituais da humanidade” (Dussel, 2000, p. 570).
- 4 Dussel esclarece que a “*norma boa* é aquela que foi fundamentada segundo as exigências da razão discursivo-moral em sua validade, contendo a verdade prática que está regida pela exigência da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético e a factibilidade dos requerimentos estratégicos práticos e instrumentais tecnológicos do momento” (2000, p. 569).

em concordância com as pulsões não só reprodutivas, mas também criativas ou na linha do desenvolvimento da vida humana” (2000, p. 569). Pela obra boa o sujeito atualiza, realiza, o bem e, ao fazer isso, gera instituições e uma cultura, uma *eticidade*. Estas serão boas na medida em que abrirem espaço para que o bem seja efetivado e que não haja vítimas (ou para que aqueles e aquelas que estavam na condição de vítimas já não continuem vivendo nestas condições); em outras palavras, para que a vida possa ser produzida, reproduzida e desenvolvida à plenitude. A exigência de plenitude não é sinônimo de uma situação na qual se chegue definitivamente à perfeição. Daí decorre que a tarefa ética do sujeito é fazer a luta, permanentemente: “[...] o ‘bem’ é finito, se é impossível fazer um bem perfeito, então, a ética nos ensina a estar atentamente críticos na luta permanente” (2000, p. 571). É uma “empresa difícil, árdua” de oposição às forças que insistem em querer manter e justificar o “bem vigente e tradicional”, aquele que se expressa como sistema gerador de vítimas e que, inclusive, pode ser reproduzido pelas próprias vítimas quando deixam de fazer a “luta permanente” e se “instalam” na “obra realizada” (2000, p. 570).

A afirmação da subjetividade da vítima exige, acima de tudo, abrir às possibilidades criadoras de novas condições, de novas realidades, de novas relações. Estas incluem destruir as condições vitimárias que prendem e impedem a vítima de viabilizar as condições éticas nas quais já não se configurem a realidade vítima e nas quais se mantenha a abertura criativa geradora de vida, nunca de morte. Este trânsito é possível porque há um fato fundamental que é a vida da vítima que não quer morrer, que não aceita ser morta, que não aceita que outros/as sejam mortos/as, que quer viver, que quer que os/as outros/as vivam.

Entender a vítima como sujeito vivo que quer viver e que quer que outros/as vivam pareceria óbvio, não fosse a vigência de um sistema que opera através de uma racionalidade vitimária e cuja ação imediata (ou indireta, a seu modo) é produzir vítimas, negar que seres humanos, que sujeitos humanos, vivam. Afirmar a vida da vítima é desnecessário para a racionalidade vitimária,

cujas posições tendem a não ser éticas, porque a entendem como devaneio idealista ou, no máximo, como piedade paternalista.

Nenhuma ética de senhores estará atenta a este “elementar” que é a vida de cada um/a e de todos/as os/as sujeitos: a vida de cada ser humano. Um ser humano faz sentido para a ética simplesmente porque é um ser humano, não o contrário. Entender esta verdade simples – não simplória – é tomar qualquer ser humano como vida que vale e é condição de todo valor e, se assim, opor-se a toda e qualquer ação que não seja feita por esta razão, de modo a agir para enfrentar todas as realidades que produzem vítimas.

A segunda condição é a conscientização da vítima numa práxis pedagógica e ético-política de participação dialógica

A conscientização é uma ação que pode ser feita como “práxis autêntica” (Freire, 1975, p. 40), “práxis revolucionária” (1975, p. 146). É, acima de tudo, práxis que “é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (1975, p. 40). Por isso, como esclarece Fiori, a “conscientização não é apenas conhecimento ou reconhecimento, mas opção, decisão, compromisso” (1975, p. 5), ou seja, “alcança [as] últimas fronteiras do humano” (1975, p. 15).

Paulo Freire entende que é a conscientização⁵ que possibilita ao oprimido “inserir-se no processo histórico, como sujei-

5 Paulo Freire traçou algumas características do que viria a ser uma consciência crítica, transitiva. Ela se caracterizaria: a) “pela profundidade na interpretação dos problemas”; b) “pela substituição de explicações mágicas por princípios causais; c) “por procurar testar os ‘achados’ e se dispor sempre a revisões”; d) “por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações”; e) “por negar a transferência da responsabilidade”; f) “pela recusa a posições quietistas”; g) “por segurança na argumentação”; h) “pela prática do diálogo e não da polêmica”; i) “pela receptividade ao novo, não apenas porque novo e pela não-recusa ao velho, só porque velho, mas pela aceitação de ambos, enquanto válidos”; e j) “por se inclinar sempre a arguições” (1975a, p. 61-62). Este conjunto de qualidades só se realiza através de uma “educação dialogal e ativa, voltada para a responsabilidade social e política” (1975a, p. 61).

to” e que “o inscreve na busca de sua afirmação” (Freire, 1975: 20). Neste sentido, a conscientização, como ação de formação da consciência crítica da própria condição de oprimido, de vítima, é também processo de engajamento, de “inserção” na realidade em perspectiva transformadora: “da *imersão* em que se achavam, *emergem*, capacitando-se para *inserir-se* na realidade que se vai desvelando” (1975, p. 119). Para Freire, “a *inserção* é um estado maior que a *emersão* e resulta da conscientização da situação. É a própria consciência histórica. Daí que seja a conscientização o aprofundamento da tomada de consciência, característica, por sua vez, de toda *emersão*” (1975, p. 119-120). Este é um “esforço sério e profundo” pelo qual os seres humanos, “através de uma práxis verdadeira, superam o estado de *objetos*, como dominados, e assumem o de *sujeito* da história (1975, p. 187).

A “participação efetiva e simétrica dos afetados nas decisões” (Dussel, 2000, p. 272) é uma das “exigências básicas” para que o sujeito possa se afirmar livremente, constituindo as regras e as condições de convivência com os outros sujeitos. É na comunidade de comunicação crítica das vítimas que os sujeitos podem construir os acordos válidos eticamente. A participação, para Dussel, também é uma obrigação de responsabilidade. Por ela é que os participantes que reconhecem e são responsáveis aceitam simetricamente a argumentação racional dos vários sujeitos, das diversas vítimas em uma *comunidade de comunicação de vítimas*⁶ na qual comparecem para “fundamentar a validade crítica

6 Aqueles/as que se encontram na condição de vítimas formam o que Dussel chama de “comunidade das vítimas”, identificada com “movimentos sociais”, com “comunidades históricas”, com “comunidades intersubjetivas”, com “sujeitos comunitários” (Dussel, 2000, p. 520). Esta comunidade é formada pela diversidade das vítimas que se constituem em “recortes” formais “de um único e mesmo sujeito vivo concreto” que compartilha um “modo de vida comunicável”, uma “memória coletiva”. São reunidas em vista de um projeto histórico concreto comum de libertação (2000, p. 520) e se organizam como “momentos”, um tipo “fluido e fragmentário”, e “lutam por reconhecimento” (2000, p. 533). Para ele, a “aplicação” dos princípios da ética da libertação é, “em primeiro lugar”, tarefa da “[...] própria comunidade constituída pelas vítimas que se autorreconhecem como dignas e afirmam como autorresponsáveis por sua libertação” (2000: 383). Ou seja, “[...] interessa-nos particularmente o surgimento de *novos* movimentos sócio-históricos na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou de outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo re-conhecimento e que se revelam, ‘aparecem’ [...]” (2000, p. 531).

dos acordos” (2000, p. 469) que sejam capazes de preservar e promover a vida humana e evitar a produção de vítimas.

A participação e a presença são condições para a reconstrução da subjetividade desde a vítima. A vitimização se caracteriza pela exclusão, ou seja, pela impossibilidade de participação e de presença da vítima nos processos de definição das orientações de sua própria vida, nos processos de formação de acordos capazes de orientar a vida em sociedade. A ausência da vítima facilita para que não sejam necessárias alternativas que a integrem. Afastada da participação, fica impedida de propor alternativas que a promovam. A presença é uma das reinvidicações primeiras e fundamentais do sujeito que, pelo reconhecimento, se apresenta ao comum e, pela responsabilidade, passa a ser obrigado a participar e ao tempo em que a participação também passa a ser obrigação para os/as demais. A participação, como critério ético, permite que os sujeitos possam encontrar uma mediação estruturante dos processos de enfrentamento da vitimização e de construção de alternativas transformadoras. Sem presença e sem participação não há processo, nem transformação e, menos ainda, libertação, já que, acima de tudo, ela é obra das próprias vítimas em comunidade, em comunhão, em colaboração.

O diálogo em comunhão com os outros – “já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (Freire, 1975, p. 79) – é condição para a afirmação do sujeito. Ele é a principal mediação do processo de conscientização. Para Freire, ele se dá na relação horizontal, aquela na qual não subsiste qualquer tipo de opressão (1975a, p. 107).⁷ A relação dialógica é relação que se faz pela palavra. Palavra que pronuncia o mundo como expressão autêntica. Assim, não há sujeito sem

7 Daí, diz Freire, a “razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a *pronúncia* do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue (1975, p. 93). Mais adiante vai dizer: “Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação” (1975, p. 93).

palavra, sem palavra autêntica (1975, p. 92). A palavra carrega duas dimensões, a ação e a reflexão, que estão intrinsecamente uma na outra em interação radical (1975, p. 91). A consequência é que a palavra autêntica, verdadeira, é aquela que pronuncia. O pronunciar é um ato transformador porque carregado de práxis transformadora: o diálogo é o “encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado” (Freire, 1975, p. 93).

Pelo diálogo é que os seres humanos se fazem, tornam-se sujeitos.⁸ A prática do diálogo é “encontro dos homens” e, como tal, é uma “exigência existencial” (Freire, 1975, p. 93) pela qual se realiza um “ato de criação e recriação” da libertação. Ora, se “o diálogo, como encontro dos homens para a ‘pronúncia’ do mundo, é uma condição fundamental para a sua real humanização” (1975, p. 160) então fica enfatizado que não há sujeito sem diálogo, sem relação horizontal, sem pronúncia do mundo, sem palavra autêntica.¹⁰ É a vítima (o oprimido) que carrega este potencial dialógico, dado que somente ela é que o faz em perspectiva libertária – “ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem” (1975, p. 35).

O diálogo não é uma situação ideal ou um lugar que se instalará quando for completamente superada a opressão, a vitimização. Para Freire, “o diálogo crítico e libertador [...] tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja

8 Fiori, no Prefácio à *Pedagogia do Oprimido*, diz que “O diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade humana; ele é relacional e, nele, ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes ‘admiram’ um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se. Vimos que, assim, a consciência se existencia e busca perfazer-se. O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. É ele, pois, a movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e, incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma (1975: 10). E mais adiante: “Em diálogo circular, intersubjetivando-se mais e mais, vai assumindo, criticamente, o dinamismo de sua subjetividade criadora” (1975, p. 12).

9 Diz Freire: “O diálogo é este encontro dos homens [e das mulheres], mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (1975, p. 93).

10 Para Fiori, em Paulo Freire, “a palavra viva é diálogo existencial. Expressa e elabora o mundo, em comunicação e colaboração. O diálogo autêntico – reconhecimento do outro e reconhecimento de si, no outro – é decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum” (1975, p. 15).

a luta por sua libertação” (Freire, 1975, p. 56). Podem variar as condições históricas, as formas de sua efetivação, o que não pode deixar de ocorrer é o diálogo ou, pior, sua substituição pelo “anti-diálogo” (a *sloganização*, os comunicados, o depósito, o dirigismo) (1975, p. 56-57). Mesmo nas piores condições, quando tudo parece negar a possibilidade do diálogo, ainda assim há uma alternativa: nem que seja ao menos “dialogar sobre a negação do próprio diálogo” (1975, p. 71).

O ato dialógico é um ato de amor à vida: é “exigência radical de toda revolução autêntica” (Freire, 1975, p. 149). O diálogo faz experimentar um “ato amoroso”¹¹ que é ato constitutivo da subjetividade que só se afirma pela superação da condição de opressão - que implica que já não exista nem o opressor e nem o oprimido. Não há subjetividade em condições desumanas. É a práxis dialógica de libertação que abre as condições para que o sujeito se realize em comunhão dialógica com o outro. Desse modo, Paulo Freire agrega um aspecto fundamental ao ser sujeito em relação, que é a dimensão dialógica, comunicativa, cooperativa, que se dá como pronúncia do mundo que é, a rigor, compromisso com a liberdade pela práxis. Para ser mais explícito: “o que defende a teoria dialógica da ação” é que a denúncia do “regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria” seja feita *com* suas vítimas a fim de “buscar a libertação dos homens em co-laboração com eles” (Freire, 1975, p. 202).

A terceira condição é a organização e luta das próprias vítimas e de seus aliados, visto serem elas as que criarão novas realidades não vitimárias

A organização e a luta das próprias vítimas contra as condições de vitimização são fundamentais para abrir à possibilidade

11 “Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a *pronúncia* do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que a infunda” (Freire, 1975, p. 93-94).

de transformar a realidade. Reyes Mate diz que Benjamin “[...] localiza o sujeito da história ao lado dos oprimidos, mas com uma precisão notável: na medida em que lutam. Não se é sujeito da história por pertencer a uma classe, mas porque se luta” (2011, p. 259).¹² A luta é condição constitutiva da consciência. A conscientização realiza-se no processo de compromisso com a realidade que tece tensionalmente, através da ação, o modo de ser da consciência do sujeito. O sujeito e sua consciência são, em grande parte, resultados de sua ação e, no caso das vítimas, do seu compromisso pela superação dessa condição. Abre-se, assim, outra condição, que é a da organização e da luta como processo histórico de enfrentamento transformador da realidade vitimária.

Benjamin diz que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (*Teses*, XII, 2005, p. 108). Isso o faz defender que a consciência que movimenta a ação é, acima de tudo, prática de luta, experiência ativa, uma construção da própria classe oprimida no processo de luta contra a opressão. O “freio de emergência” na locomotiva do progresso é feito pelos próprios oprimidos que se alimentam da força de todos aqueles que, mesmo derrotados na história (os “ancestrais escravizados”) acumularam para o processo de superação da opressão. O “instante de perigo” que faz “explodir o contínuo da história” pela afirmação da “tradição dos oprimidos”, como “reivindicação”, “irrupção” de um “tempo-de-agora”, não é um ato heroico, mas é um ato de resistência coletiva da “classe revolucionária”, dos vencidos, das vítimas, contra a permanência da barbárie, diz Benjamin (*Teses*, XV, 2005, p. 123). É a “classe oprimida”, a “classe combatente”, que se constitui sujeito da resistência à opressão. Isso para dizer que, sem um processo de organização da resistência, não se potencialará os oprimidos para que façam frente à barbárie.

A luta se afirma como processo que tem na esperança o alimento ético e político. Luta e esperança se retroalimentam, como

¹² Reyes Mate também lembra que “Os pobres, os que sofrem, são sujeitos da história porque, de acordo com a lógica desta tese [referindo-se à Tese XII de Benjamin], são os que podem conhecer melhor a gravidade da situação e estão, portanto, mais dispostos a buscar uma solução” (2011, p. 264).

dizia Paulo Freire: “movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero” (1975, p. 97). A esperança se radica na condição antropológica fundamental do ser sujeito que é a sua vocação histórica e ontológica à humanização, ao *ser mais*, à vida livre, que se constrói pela práxis libertária do diálogo.¹³ Para Freire, “se o diálogo é o encontro dos homens [e das mulheres] para Ser Mais, não pode fazer-se na desesperança. Se os sujeitos do diálogo nada esperam do seu *quefazer* já não pode haver diálogo. O seu encontro é vazio e estéril. É burocrático e fastidioso” (1975, p. 97). A esperança é uma construção que mantém o sujeito em ação, que o mobiliza para seguir dialogando, tendo em vista a superação da situação de opressão e de vitimização. É o diálogo que faz com que o processo de organização não se burocratize, por um lado, e nem se torne fastidioso, por outro, ou seja, não corra o risco de ficar vazio e estéril. Freire entende a organização como elemento fundamental da “ação cultural dialógica”. Ela tem força para fazer frente à manipulação, à divisão e à invasão que são produzidas pela “ação cultural antidialógica” e que se presta a manter os oprimidos na condição em que se encontram. Ela também é desdobramento da unidade como exigência da ação dialógica (Freire, 1975, p. 200). A organização não é “justaposição de indivíduos gregarizados”, porque ela precisa de liderança, disciplina, objetivos, entre outros aspectos, todos componentes que colaborem para que os oprimidos se libertem não como “coisas”, mas como seres humanos (1975, p. 209-210). Segundo Freire, a construção de uma “nova síntese cul-

13 “A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como ‘seres para si’, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, *destino dado*, mas resultado de uma ‘ordem’ injusta que gera a violência dos opressores e, esta, o *ser menos*. A violência dos opressores que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores” (Freire, 1975, p. 30-31).

tural” (1975, p. 215-218) é o objetivo de toda a organização, pois é através dela que os oprimidos podem construir, eles próprios, as alternativas à opressão, à vitimização, superando todo tipo de “invasão cultural” e valorizando o aporte que é dado por cada um dos e cada uma das participantes.

As vítimas se organizam em comunidades nas quais formam uma subjetividade que constitui “projetos históricos concretos aos quais se aspira em esperança solidária” (Dussel, 2000, p. 531) sendo que a justiça é a virtude que não permite negociar contra a esperança da vítima. Ou seja, a esperança fortalece a responsabilidade com a vítima e ajuda a não se afastar do compromisso com a sua libertação. Reyes Mate diz que: “Benjamin converteria [...] as forças desgraçadas em figuras de esperança” (2011, p. 36), dado que elas é que carregam a possibilidade da “redenção”, da libertação, de instaurar um novo tempo desde a “tradição dos vencidos”. É nos oprimidos que se pode encontrar a esperança. As vítimas que morreram “desesperadas” são a fonte que inspira a esperança. O oxímoro “esperança dos desesperados” é mais do que uma figura de linguagem; é uma força que paradoxalmente potencializa o sujeito para seguir a luta para que não seja sujeitado, para que possa não mais ser vítima, fazendo de sua ação um processo de organização da esperança e de luta concreta por transformações.

A luta é uma dimensão significativamente determinante das condições de reconstrução da subjetividade ética desde a vítima. Isso significa dizer que a subjetividade se constitui como processo de enfrentamento engajado à realidade de vitimização no qual a própria vítima se faz agente e, junto com ela, aqueles e aquelas que com ela corresponsavelmente se articulam (Dussel, 2000, p. 530). A luta faz o sujeito sócio-histórico diagnosticar o conflito que marca a realidade da qual faz parte e, ao se propor a enfrentá-lo, assumir “um lado” deste conflito (2000, p. 560). Ou seja, tem que assumir uma posição (de *proto-agon* = protagonista ou de *anti-agon* = antagonista). A luta exige enfrentamento, que requer posição e movimento, portanto, demanda lançar mão de uma racionalidade estratégico-instrumental crítica que vai posicio-

nando concretamente os sujeitos nos vários momentos concretos do enfrentamento (2000, p. 506). Como agente de luta, agente de conflito, o sujeito contesta, enfrenta, combate, todas as práticas e os agentes que promovem a sua negação, a sua vitimização. A construção da luta, suas dinâmicas e seus limites, é condição ética fundamental para compreender o sujeito ético desde a vítima. Ela se realiza como ação política, mas não tem como escapar da referência ética que a constitui.

Não há sujeito ético sem que ele próprio, desde a condição de vítima, seja agente organizador da transformação da realidade vitimária. É através da ação política que o reconhecimento e a responsabilidade ética se transformam na construção de condições para que efetivamente cada ser humano possa produzir, reproduzir e desenvolver a sua vida, a vida dos outros e a vida em geral, de modo a que não haja vítimas, lembra Enrique Dussel. Este processo implica a construção de instituições e a organização do poder para que favoreçam estes processos. A exigência política indica que a transformação libertadora põe as vítimas e seus aliados no compromisso histórico de efetivar o princípio-libertação. A consolidação dos processos libertários implica na efetivação de uma institucionalidade libertária. Segundo Dussel, para que ela se sustente, precisa “contar com meios jurídicos e instrumentais suficientes, convencionados discursivamente pelos afetados em simetria (o legítimo), que permitam reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito ético no âmbito sistêmico e, por isso, institucional respectivo” (2000, p. 545). A questão que se apresenta é que a institucionalidade tem que ser legítima e que atenda aos princípios e critérios da ética da libertação, sem o que resultaria ilegítima. E mais, segundo Dussel, “a factibilidade ética [...] deve poder ter meios que deem objetividade à instituição, ‘o público’, para além da mera aceitação subjetiva” (2000, p. 545).

O limite da força na organização política é que, de alguma forma, como organização, precisará seguir exigindo externamente, através de algum mecanismo de coação, o cumprimento das regras que foram estabelecidas de forma legítima. Ora, impor uma responsabilidade por meios heterônomos pode interditar a

responsabilidade. Dito de outra forma, sempre que houver algum grau de constrangimento não se estaria reproduzindo práticas que poderiam novamente ser, de alguma forma, vitimárias?

A questão que se põe precisa enfrentar o anarquismo como promessa de libertação da vítima. Para que o processo de transformação se consolide é necessário contar com a “coação legítima”. Segundo Dussel, ela tem sentido ético “na medida em que se exerce cumprindo com as exigências dos princípios material, formal, discursivo e de factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente” (2000, p. 545). Não há humanos perfeitos, nem mesmo entre aqueles/as que superaram a vitimização, o que torna necessária a ação da instituição para conformar as subjetividades que, em nome de sua idiosincrasia, pretendem impor-se às demais. No entanto, para que a coação não se converta em opressão, terá que ser legítima. A legitimidade lhe vem da ética, ou seja, do cumprimento de princípios éticos que garantam a vida dos afetados e sua participação simétrica nas decisões. Sem isto, toda coação seria ilegítima e, por isso, não colaboraria para a efetivação da ética. A coação tem que ser legal no sentido de ser fruto de convencionamento com participação simétrica, mas, acima de tudo, precisa ser legítima, o que significa dizer que fica à sombra do risco da legalidade se tornar coação ilegítima (violência mítica no sentido dado por Benjamin).

Os direitos emergentes com as vítimas são tidos por ilegais pelo sistema opressor, mesmo que sejam legítimos por pretendem afirmar a vida. O conflito que se instala entre a ilegalidade e a legitimidade é a expressão institucional, legal, jurídica, do conflito que se apresenta como luta por transformação em vista da libertação.¹⁴ A questão é que a solução deste conflito, que é

14 Para Dussel, é porque as vítimas não aceitam a vitimização que surge este conflito: “sua ‘irrupção’ [...] pode colocar em crise a legitimidade do sistema. Neste momento se produz uma complexa situação prática [...] As ações ‘legais e legítimas’ (1.a) da ‘ordem estabelecida’ enfrentam agora as ações ‘ilegais’ – a partir da ordem [...] – e ‘ilegítimas para a comunidade hegemônica, já que os excluídos não participaram dos acordos básicos dos grupos dominantes. A coação que se exerce contra a práxis de libertação, contra as ações ilegais [...], é ‘legal’ e ‘legítima’ [...]. Mas a partir da in-

político, mas é também ético, não pode ser feita descartando a compreensão da materialidade da vida dos sujeitos singulares. Ademais, esta legitimidade não vem de fora do processo que os próprios sujeitos da libertação estão construindo, demandando o que Dussel chama de “*autoavaliação comunitária*” (2000, p. 551) a qual nunca pode ultrapassar e nem negar o critério material (produção, reprodução e desenvolvimento da vida), formal (de participação intersubjetiva simétrica na tomada de decisões) e de factibilidade (que as mediações e instrumentais gerem um resultado de aceitação dessa nova ordem política).

Dussel não entende como violenta a luta de libertação, seja ela “luta pelo re-conhecimento dos novos direitos” ou luta por “transformação de normas, ações, instituições ou sistemas completos de eticidade”. Estas lutas, “quando são o último recurso possível das comunidades críticas das vítimas, consistem, em seu limite, e mesmo quando são usados meios ‘proporcionais’ à violência¹⁵ contrária [...], na práxis de libertação legítima, coação defensiva da massa inocente das vítimas, sem estruturas legais que justifiquem *ainda* suas ações, evidentemente” (2000, p. 554, 555).

O tema dos “meios proporcionais” e da “coação defensiva” é seguramente um dos capítulos mais difíceis para pensar e para efetivar a práxis de libertação. As escolhas fundamentais não podem, nunca, ser feitas unicamente como escolhas que se voltam simplesmente para meios e também não podem ser feitas em nome de uma tática passageira que, ainda que necessária por alguma justificativa, possa vir a comprometer todo o processo

ttersubjetividade discursiva, racional e simétrica das vítimas [...] as ações de rebelião (‘práxis de libertação’) (1.b) passaram a ter ‘legitimidade’ *para elas*. Desta maneira, aos olhos das vítimas a ‘legitimidade’ legal do sistema perde validade (torna-se ilegítima) e sua coação (que era legítima) torna-se *violência*: mero uso da força, coação contra o direito legítimo do outro (outro que agora tem consciência de ser um sujeito autônomo com direitos *novos*)” (2000, p. 554). Há aqui um debate que está apenas indicado que é da relação entre a ética e o direito, entre a ética, a política e o direito que não é mais do que apontado.

15 Dussel lista várias situações que podem corresponder a “meios proporcionais à violência”: “propaganda contra propaganda, luta de punhos contra punhos, luta desarmada não violenta contra as armas do sistema repressor... e, em casos extremos e quando se esgotaram todos os outros meios [...] armas contra armas” (2000, p. 555).

e todo resultado gerado. Estas escolhas constituem mediações, portanto, e estão estreitamente articuladas aos princípios e, considerando que são muitas as possibilidades de mediações, o certo é que elas nunca podem comprometer negativamente os princípios. Pelo contrário, seu compromisso é com a efetivação dos princípios.

Falar de “coação defensiva” poderia abrir para a necessidade de uso da força como recurso de defesa das próprias vítimas, se assim fosse necessário no processo de construção dos caminhos de superação da vitimização. Todavia, esta seria uma medida de resistência e nunca se justificaria, senão como resposta. O certo é que nenhuma das alternativas a serem utilizadas será legítima se coincidir com as mesmas formas de ação que são utilizadas por aqueles que fazem vítimas – porque estes não seguem os princípios e nem pretendem aquilo que querem as vítimas, que é a libertação. Dussel diz que, para garantir que, “com factibilidade ético-crítica, se possa negar efetivamente as causas da negação das vítimas”, exige-se “ter muito claros o critério e o princípio geral da práxis de libertação em referência às mediações para cumprir fins estratégicos enquadrados dentro dos princípios gerais prévios” (2000, p. 558). Afinal, o que se convoca a práxis de libertação a promover são “transformações construtivas, possíveis e exigidas”: “uma nova ordem com base num programa concretamente planejado que vai realizando progressivamente, *mas nunca totalmente*, a utopia possível, o projeto de libertação [...]” (2000, p. 558). A construção progressiva da libertação, que é um exercício difícil e árduo, afasta a ideia de que a alternativa à opressão é um ideal total e definitivo e apresenta a proposta de uma construção permanente *mas nunca totalmente*.

A modo de conclusão

As condições que permitem estabelecer a perspectiva da realização do ser sujeito ético a partir da vítima ou da vítima como

sujeito ético são: a vida daquele/a que está na condição de vítima, a participação dialógica e a organização e luta das próprias vítimas.

Não há sujeito ético sem que esteja vivo e possa viver, e que viva bem, o que remete para o necessário enfrentamento da vitimização como processo de morte do sujeito e a afirmação da realização de condições históricas que promovam a vida, nunca a vitimização. Sem destruir as condições de morte que geram a vítima não se abre para a realização do processo de efetivação de novas condições, de novas realidades, de novas relações.

A segunda condição é que a própria vítima participe dialogicamente do processo de superação das realidades vitimárias, o que passa pela conscientização, pela formação de consciência crítica, daqueles/as que estão na condição de vítima sobre a realidade que os/as vitima. A presença e a participação da vítima em condições simétricas, horizontalizadas, dialógicas, é que a faz sujeito de sua própria libertação pela superação da condição de vitimização. Qualquer medida que não opere deste modo redundaria em paternalismo piegas e negligenciador da potência daquele/a que está na condição de vítima e, portanto, retroalimentador do próprio processo de vitimização.

A terceira condição é a organização e a luta das próprias vítimas e de seus aliados como caminho para a superação da condição de vitimização. Organizar-se significa ordenar os processos e os agentes de modo a que a ação seja coordenada em vista de atingir a realização de um desejo, que é a superação da condição de vitimização. A luta completa o processo de organização visto que se trata de encontrar as mediações para enfrentar os agentes vitimários e suas diversas estratégias de submissão, de contenção e de retenção dos processos libertários.

Estas condições dialogam com os diversos aspectos da realização do sujeito ético: o aspecto material, a vida; o aspecto formal, a participação dialógica; e o aspecto da efetivação, a organização e a luta. Juntas, e em complementação, estas condições potencializam a efetivação da subjetividade ética, ou seja, para que esta se concretize na realidade das vítimas, sobretudo, incidindo para promover ações geradoras da vida, nunca do seu inverso.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. Apêndice: Materiais preparatórios do escrito “Sobre o conceito de história”. In: MATE, Reyes. *Meia-noite na história*. Comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011. p. 395-422.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. Trad. Ernani Chaves. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. Trad. W. N. C Brandt [Trad. das Teses por Jeanne M. Gagnebin; M. L Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005.

COORDINADORA Andina de Organizaciones Indígenas (COAI). *Buen Vivir / Vivir Bien*. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: COAI, 2010. Disponível em: <www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien>. Acesso em: 10 jun. 2014.

DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen et al. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. ¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría. *Andamios*, v. 4, n. 7, p. 157-205, dic. 2007.

DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Signos Filosóficos*, México, v. XII, n. 23, p. 119-140, ene./jun. 2010.

DUSSEL, Enrique. La “vida humana” como “critério de verdad”. In: VVAA. *Itinerários de la razón crítica*. Homenaje a Franz J. Hinkelammert. San José, Costa Rica: DEI, 2001. p. 241-250.

DUSSEL, Enrique. Reflexiones sobre “Hacia la crítica de la violencia” de Walter Benjamin. In: ARIAS, Diego Lizarazo (Org.). *Diálogos en torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*. México: Versión; UAM-Xochimilco, 2012. p. 39-49.

DUSSEL, Enrique. Sobre el sujeto y la intersubjetividade: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos*, Costa Rica, DEI, n. 84, jul./ago. 1999.

DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação*. História Mundial e Crítica. Trad. Paulo César Carbonari (Coord.). Passo Fundo: IFIBE, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.

FIORI, Ernani Maria. Aprenda a dizer sua palavra: apresentação. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. p. 1-15.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

GADOTTI, Moacir (Org.). *40 olhares sobre os 40 anos da Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008.

GADOTTI, Moacir; FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Pedagogia: diálogo e conflito*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. Trad. Gilberto P. Passos. *Altos Estudos*, São Paulo, USP, ano 16, n. 45, p. 199-206, 2002.

LÖWY, Michael. El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin. In: VEDDA, M. (Org.). *Constelaciones dialécticas*. Tentativas sobre Walter Benjamin. Buenos Aires: Herramienta, 2008. p. 81-90.

MANCE, Euclides André. *A revolução das redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MANCE, Euclides André. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. *Revista Libertação-Liberación*, Nova Fase, Curitiba, IFIL, a. 1, n.1, p.25-80, 2000.

MATE, Reyes. Fundamentos de una filosofía de la memoria. In: RUIZ, Castor Bartolomé M.M. (Org.). *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 17-50.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história*. Comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011 [*Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006].

MATE, Reyes. *Tratado de la Injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.

PANSARELLI, Daniel. *Filosofia Latino-americana a partir de Enrique Dussel*. Santo André: UFABC, 2013.

PERIUS, Oneide. *Walter Benjamin a filosofia como exercício*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

RUBIO, David Sánchez. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, 1999.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. A potência da ação. Uma crítica ao naturalismo da violência. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 41-60, jun. 2014.

APORTES PARA PENSAR A DEMOCRACIA A PARTIR DE JONAS E LEVINAS

Ozanan Vicente Carrara

Jonas e Levinas, como duas presenças mais do que significativas na ética contemporânea, deixam, em seus pensamentos, algumas pistas que nos ajudam a pensar a política e a democracia atuais, embora não tenham se ocupado primeiramente de filosofia política. O artigo pretende mostrar alguns elementos decisivos que Jonas aponta para a democracia contemporânea no que diz respeito ao meio ambiente e aos desafios que ele traz para a democracia, visitando as críticas daqueles que o acusam de se afastar do espírito democrático em nome da salvação da natureza. Da parte de Levinas, o artigo reúne alguns aspectos fundamentais através dos quais se pode visualizar um modo de pensar a democracia dentro da filosofia da alteridade.

A política em Jonas¹

Jonas pensa a passagem da ética para a política a partir da analogia entre a responsabilidade parental para com o recém-

¹ Basear-me-ei em alguns elementos reunidos por Virginie Schoefs em seu livro “Hans Jonas: *écologie et démocratie*” por não ter acesso a textos já esgotados do autor que ela cita em seu livro.

-nascido, tomada por ele como o paradigma de toda responsabilidade, e a responsabilidade pública. O homem público consciente de suas responsabilidades para com as gerações vindouras é pensado nos mesmos moldes dos pais que se responsabilizam pelos filhos (Jonas, 2006, p. 173ss). Uma tal analogia faz seus críticos suspeitarem de um tom paternalista e de um viés autoritário que tal passagem comporta uma vez que o pai dispõe de um poder quase total sobre os que lhe estão submetidos. Já Aristóteles diferenciava a responsabilidade parental de tipo despotico da responsabilidade política que deve ganhar contornos democráticos. Uma das críticas de Jonas que vê alguns traços de autoritarismo em seu pensamento, Marie Geneviève Pinsart, não deixa passar como irrelevante o tom paternalista que Jonas empresta ao modelo usado por ele para pensar a responsabilidade pública (Schoefs, 2009, p. 82). Cabe aqui então a pergunta: que tipo de democracia aparece no pensamento de Jonas? Com certeza, ele não dá seu aval puro e simples a regimes políticos que se apresentam como paternalistas e que assim possuam uma inclinação totalitária. Janicaud também reprova em Jonas a ausência de uma dimensão política em sua reflexão ética como se ética e política fossem dois campos totalmente distintos e alerta para possíveis transposições simplistas de sua ética ao campo da política (Schoefs, 2009, p. 82-83). Kant já havia advertido sobre a dificuldade ou mesmo a impossibilidade de uma política totalmente moral. O que então da ética jonasiana pode ser aplicado ao campo da política?

Se, por um lado, Jonas critica o socialismo pela burocracia de seus dirigentes, o capitalismo, por outro lado, não escapa à sua crítica por se apresentar como se fosse o único modelo democrático ou por querer se confundir com a democracia. Para Jonas, ambos os sistemas econômicos políticos são herdeiros do ideal baconiano de dominação da natureza, responsável em grande medida pela crise ecológica em que nos encontramos (Jonas, 2006, p. 241). O relacionamento muito próximo de ambos com a técnica os condena de antemão. Podemos ainda suspeitar de uma ausência de crítica da parte de Jonas em sua análise a

respeito do marxismo, como outros de seus críticos suspeitam, limitando-se o autor demasiadamente apenas àquilo que dizem seus dirigentes. Jonas vê uma associação muito próxima entre o capitalismo e o desejo desmedido de lucro, mas isso o desautoriza totalmente como um regime sócio-político-econômico sustentável? Estariam, nesse caso, todos os regimes políticos desprovidos das armas que os tornariam capazes de enfrentar os problemas ecológicos? Janicaud, por exemplo, ressalta que o capitalismo não impede a emergência, em seu próprio seio, da alteridade e é um dos sistemas que permite o surgimento da contestação e da dissidência, colocando nele suas esperanças, como o demonstra Virginie Schoefs (Schoefs, 2009, p. 85). Para Janicaud, Jonas não fechou as possibilidades para que, do seio do capitalismo, surgisse um outro sistema político capaz de responder às demandas ambientais e à crise tecnológica. Ainda Jacques Taminiaux pensa que Jonas não examinou a fundo os regimes capitalistas, pois nem todos eles são necessariamente democráticos como alguns casos de países da Ásia e o critica por igualar acriticamente capitalismo e democracia (Schoefs, 2009, p. 85). Jonas parece criticar o capitalismo apenas em sua fase ultraliberal, deixando de lado outras fases do capitalismo como as democracias sociais europeias que conservam a preocupação com a repartição das riquezas e com a proteção social. Schoefs se pergunta se a Europa não seria esse meio termo entre o comunismo e o capitalismo ultraliberal. Para ela, Jonas não demonstra convincentemente nem a inaptidão do capitalismo para responder às demandas da crise tecnológico-ambiental nem os limites das democracias para enfrentar mais eficazmente o problema (Schoefs, 2009, p. 86).

Assim como Levinas não é um filósofo que se ocupa primeiramente da política, não se encontra tampouco em Jonas uma teoria política totalmente elaborada. *O Princípio Responsabilidade* parece apontar algumas pistas nessa direção a partir da crítica da utopia marxista que traria em si os germes de uma ética da responsabilidade, mas não aponta claramente nenhum princípio político, deixando aberto um impasse entre marxismo e capitalismo. Para Schoefs, Jonas não é fatalista e ela procura em suas

obras e entrevistas algumas pistas que podem apontar saídas políticas uma vez que Jonas não padece de esperança e confiança no homem do futuro. Sobre as suspeitas de que Jonas se posiciona em favor de um poder forte, autoritário e centralizador como o único capaz de enfrentar a crise ecológica, Schoefs sustenta que tais suspeitas se devem ao fato de sua ética pregar a renúncia ao consumo e ao uso desenfreado da natureza. Mesmo que as gerações atuais aceitem uma tal carga de sacrifício, isso não daria conta de resolver a enorme extensão do problema ambiental. A gravidade do problema ecológico imporia medidas autoritárias já que somente uma força política poderia impedir abusos e faltas. No entanto, Jonas se limita, em sua ética, a buscar a possibilidade de salvar uma vida autenticamente humana sobre a terra e isso não seria possível ao preço de um sacrifício total da liberdade humana. Deve-se então manter uma abertura à liberdade sem sacrificá-la. Para Schoefs, Jonas não é nem um defensor de tiranias nem dá seu aval a tais regimes mesmo que seja por uma boa causa (Schoefs, 2009, p. 92).

Quais são então as críticas jonasianas aos atuais regimes democráticos? Jonas os critica por serem regimes voltados para a satisfação quase exclusiva de interesses próximos e imediatos, deixando de considerar o futuro distante. O fato de serem governos eleitos por um curto período os impede de traçar metas a longo termo, tendendo ainda demasiadamente à obtenção da aprovação de seus cidadãos, evitando assim medidas impopulares. Além do mais, tais democracias se deixam conduzir pela lógica do mercado e do livre empreendimento, tendendo à maximização do lucro. Isso não deixaria espaço para uma ética da renúncia. Jonas admite, no entanto, que estão já em curso medidas que limitam até certo ponto o livre empreendimento. Um último elemento da análise de Jonas é que a democracia, sendo o poder que emana do povo, tende a perder de vista o distante, limitando-se às vantagens e benesses do presente, desconsiderando os interesses das gerações vindouras (Jonas, 2006, p. 64). Vê-se assim obrigado a admitir que somente uma ameaça evidente vinda da natureza poderia levar nossas democracias a um agir responsável.

Quanto ao tipo de coisas a que se deve renunciar sem deixar de ser plenamente humano, Jonas inclui como uma das renúncias prementes a questão da liberdade.² Aproxima-se assim de Levinas que entende a liberdade como problemática ou ao menos ambígua. Os modernos se deram uma liberdade sem limites que agora se torna problemática diante da pobreza extrema de uma grande parte do mundo em desenvolvimento que ele reputa à superpopulação que o Estado deveria então controlar, tomando medidas que provocam ingerências na vida privada dos cidadãos. Jonas admite, entretanto, o dever de preservar a liberdade como um bem ao qual não se pode renunciar totalmente, mas de uma forma responsável.

Em outros textos, Jonas parece aludir à preferência justificada por uma tirania “benfeitora” do que ao aniquilamento físico da humanidade, pois de que serviria uma liberdade na impossibilidade de existirem homens livres? Mas poderia, se pergunta Schoefs, ser autenticamente humana uma vida sob um governo tirânico? (Schoefs, 2009, p. 96). Jonas não coloca em questão “a capacidade ontológica de liberdade”, mas um governo tirânico que impeça a devastação do meio ambiente deve também preservar a possibilidade da liberdade em seu seio. Uma democracia tende a seguir a vontade da população e por isso não estaria em condições de considerar os interesses do futuro que exigiria a imposição de uma forte disciplina, através de medidas impopulares e antipáticas. Uma solução apontada é a mistificação das massas (Jonas, 2006, p. 247) que, no entanto, soa cínica e imoral mas que, mesmo assim, ele julga preferível à perda total de liberdade (Schoefs, 2009, p. 96-97).

Como então pensar um regime político que não sacrifique a liberdade já que Jonas admite que ela é um valor moral inestimável? Um regime despótico também pode resultar em corrupção e desmoralização. Como então se proteger contra seus próprios excessos? Também os regimes democráticos devem então se pre-

2 O tema da liberdade aparece pouco em *O Princípio Responsabilidade*, sendo melhor abordado em *Une éthique pour la nature*, já esgotado, de onde a autora o cita.

caver contra isso? Com isso, mostra Schoefs, Jonas não se indis põe com a ideia de democracia em si, mas com certas formas de democracia. Ele pensa na possibilidade desejável de uma elite altruísta chegar ao poder, uma elite capaz de salvar a humanidade (Jonas, 2006, p. 244). Mas não seria isso utópico demais? Schoefs usa um trecho do discurso de Jonas na entrega do prêmio da paz pelos livreiros alemães, em 1987, em que Jonas diz não defender uma ditadura necessária para a resolução de nossos problemas, mas que, em situações extremas, pode não haver espaço para processos de decisões complexas da democracia (Schoefs, 2009, p. 98). Jonas estaria tentando precaver o mundo de uma situação em que não seja mais possível voltar atrás e na qual a adoção de regimes despóticos e totalitários se apresente como a única solução possível. Assim, ele permanece um democrata. A menção à tirania teria, em sua ética, mais um efeito de alerta do que propriamente de recomendação. Para Pinsart, a leitura de alguns críticos de que a ética de Jonas favorece um viés político autoritário se deve ao fato de que *O Princípio Responsabilidade* “oscila todo o tempo entre considerações descritivas, recomendações e previsões”. Nessa mudança constante de estilo, ele dá asas à “confusão entre análise, previsão e prescrição” (Schoefs, 2009, p. 98).

Quais são então suas pistas de soluções concretas? Jonas deixa entrever como uma das possíveis saídas um marxismo sem utopia ou de um marxismo moderado e modesto que deixe de lado a ideia de que o homem do futuro está ainda por vir para que a sociedade crie então as condições favoráveis à sua gestação. Ao invés de se fundar numa fé num futuro melhor, o marxismo deveria “aceitar a ambiguidade e dualidade fundamentais do homem” que pode sempre escolher entre o bem e o mal em função de sua liberdade (Jonas, 2006, p. 345). Ao invés de ser uma filosofia da salvação futura, ele deveria se tornar uma filosofia que evite a catástrofe. Se o marxismo assim proceder, poderá ser mais eficaz diante do perigo tecnológico. Em outras palavras, o marxismo deve renunciar à esperança escatológica própria de sua utopia. Mas isso não desvirtuaria o marxismo e sua utopia? Pinsart sustenta que não e afirma que “o conteúdo não utópico

do marxismo foi parcialmente realizado através do equilíbrio instável de princípios democráticos que sustentam a sociedade ocidental capitalista” (Schoefs, 2009, p. 101). Ela considera ainda que Jonas não conseguiu ele mesmo eliminar todo conteúdo utópico de sua reflexão ética já que sua “heurística do medo” conserva um viés utópico, sendo que a diferença entre ambas as utopias reside no fato de que, em Jonas, contrariamente ao marxismo, esse estado futuro do homem não adquire os contornos de um paraíso terrestre na terra, mas ganha os contornos da ameaça de desaparecimento de toda forma de vida sobre a terra (Schoefs, 2009, p. 102).

Para Schoefs, a possibilidade de um marxismo sem utopia é improvável e ela se pergunta se isso levaria à forma de governo esperada capaz de enfrentar o perigo tecnológico. Ela então examina cada uma das vantagens que Jonas atribui ao marxismo sobre o capitalismo para ver se, desprovido de tais vantagens, o marxismo seria ainda vantajoso. A primeira vantagem do marxismo sobre o capitalismo diz respeito à gestão mais racional de recursos que o primeiro asseguraria com mais eficiência (Jonas, p. 2006, p. 242), mas Jonas critica o esbanjamento de recursos da burocracia centralizadora marxista. A segunda vantagem é que o marxismo estaria em melhores condições de impor medidas impopulares (Jonas, p. 2006, p. 244), mas ele admite que tais cidadãos só aceitam sacrifícios em nome de um futuro melhor. Suprimido esse ideal, os governos marxistas teriam dificuldades em impor sacrifícios à população. Em terceiro lugar, seria muito difícil convencer as pessoas a aceitarem formas de ascetismo e de moralidade rigorosas, sem a promessa de um futuro melhor (Jonas, p. 2006, p. 246). Quanto à última vantagem do marxismo, a de que ele traz um ideal de igualdade a se realizar na sociedade sem classes (Jonas, p. 2006, p. 248), Jonas vê tal ideal comprometido pelas hierarquias e relações de força dos governos marxistas centralizadores. Schoefs conclui então que um marxismo sem utopia não estaria em melhores condições de enfrentar os problemas da sociedade tecnológica já que ele perderia sua força de influência sobre a sociedade (Schoefs, 2009, p. 104).

Há ainda outras soluções que Jonas oferece como a criação de um fundo formado com uma parte dos excedentes de países ricos para os países pobres satisfazerem suas necessidades dentro de uma política de repartição de bens. Só se pode exigir dos países menos desenvolvidos que eles controlem sua taxa de natalidade e não que eles limitem ainda mais sua produtividade. Faz-se necessário assim encontrar um equilíbrio entre os excessos de produção de riquezas dos países ricos e a pobreza dos países ao sul. Com isso, os países possuidores de tecnologia teriam de oferecer aos demais o acesso à técnica, embora isso vá resultar em aumento do domínio tecnológico sobre a natureza. Aqui também Jonas admite todas as dificuldades inerentes ao consenso em torno de um método aceitável tanto ao homem como à natureza. A assembleia das Nações Unidas, em 2012, que ficou conhecida como Rio + 20 mostrou a grande dificuldade de atingir um consenso a nível global. Embora cético quanto à possibilidade de um consenso global, Jonas não vê muitas alternativas a não ser a busca constante de um limite à exploração dos recursos naturais do planeta. Outra dificuldade é que os especialistas ditam normas a toda a população sobre como usar os recursos naturais, caindo num certo elitismo de um tipo de ditadura de sábios igualmente pernicioso ao espírito democrático. Nesse aspecto, Jonas se mostra também democrático ao admitir que tal elitismo não é desejável, embora o filósofo fale em seus textos de “uma elite ética e intelectual capaz de assumir responsabilidade pelo futuro”. Schoefs ressalta que convenções internacionais com poder efetivo tanto político quanto jurídico, com um estatuto legal e poder de sanção para punir estados que abusam seria o mais desejável e efetivo (Schoefs, 2009, p. 110).

Concluindo, Jonas não tem soluções prontas e definitivas, mas parece apontar que um estilo de vida mais simples e um certo nível de ascetismo será necessário para reeducar a população mundial no uso dos recursos naturais e que isso pode exigir um certo limite no nível de liberdade dos cidadãos. Ele não perde sua crença no ser humano do futuro, aquele que é capaz de se abrir à novidade sem se entregar a um determinismo insolúvel.

O *Princípio Responsabilidade* deve se unir ao *Princípio Esperança* para preservar a possibilidade de o homem continuar a habitar este mundo e para encontrar um modo de sobrevivência que seja digno da espécie humana. Uma democracia pensada a partir de Jonas teria a continuidade da humanidade como seu valor máximo e isso depende basicamente de um outro modo de lidar com o meio ambiente. Podemos falar de uma ecodemocracia que não encontra ainda um espaço livre e garantido nos dois atuais regimes sócio-político-econômicos, mas que ainda estaria para ser inventada pelo homem do futuro.

A política em Levinas

O modo levinasiano de abordar a política difere do de Jonas e não se limita exclusivamente às questões ambientais, embora estas não estejam totalmente excluídas de sua ética mesmo que não sejam sua preocupação imediata. O que chama a atenção, à primeira vista, é uma leitura bem mais positiva do marxismo que aparece na obra levinasiana, sobretudo na seção II de *Totalidade e Infinito*, na descrição da constituição da interioridade.

Ademais, a problemática da política em Levinas aparece nas críticas do autor ao totalitarismo ontológico que é o fundamento do totalitarismo político. Logo, é preciso buscar em suas críticas ao totalitarismo ontológico algumas pistas que apontem para um outro modo de pensar a política e assim a democracia. Na leitura levinasiana da totalidade, ele a vê como guerra e como apagadora da alteridade e da transcendência. Basta-nos partir de sua constatação de que a totalização operada pela ontologia destrói a pluralidade ao totalizar o Mesmo e o Outro num sistema. A saída levinasiana passa pela concepção de uma subjetividade ética que recusa toda síntese e pensa separados o universal e o singular. Para escapar ao totalitarismo ontológico, Levinas descreve a subjetividade a partir da hipóstase e do *il y a* que designam a impes-

soalidade e a neutralidade do ser, o ser sem o ente, um estado de anonimato. A hipóstase designa o momento em que o sujeito se afirma contra uma existência impessoal e anônima, ganhando um corpo (o *da* do *Dasein* heideggeriano). Duas experiências do corpo descrevem-no em sua condição de passividade: a lassidão e a fadiga, sendo ambas um tipo de recuo ou hesitação diante da existência, um medo de existir. Este sujeito corporal afetado pela matéria ou pelo *il y a* aponta para a constituição de um sujeito separado da totalidade, ainda se constituindo num estágio pré-reflexivo. É como corpo que ele se constitui como lugar capaz de acolher o outro. É num esforço de se libertar da solidão da existência que ele procura outrem. Eros e fecundidade se oferecem então como meios de efetuar uma tal libertação de si mesmo ou do peso de uma existência fechada em si mesma. O modo de o corpo experimentar o mundo é a fruição através da qual a ipseidade vai se distinguindo do mundo de que ela frui. Em *Totalidade e Infinito*, os termos “separação e elemental” tomam o lugar de hipóstase e *il y a* cuja função é permitir a contração em si do sujeito. A vida aqui se resume a um fruir em que não há ainda representação, mas os conteúdos da vida são meros atos de viver ou um egoísmo de viver. Esse estado inicial da vida descrito como felicidade é um tipo de intencionalidade sensível anterior à intencionalidade husserliana da representação, uma encarnação mesma da consciência (Levinas, 1997, p. 170). Eis o estado ético de uma existência sensível que precede o do ser, da liberdade e da consciência e que permitem a Levinas sair do totalitarismo ontológico.

Buscando o solo que funda a estrutura objetivo-ontológica e que a antecede, Levinas se detém no modo da relação corporal com o mundo para aí encontrar uma socialidade que é primordial e que está além da ontologia que somente vê a socialidade sob a forma da luta e da guerra. A redução fenomenológica, tal como usada por Levinas, leva a um campo social em que a relação com outrem quebra a totalidade. Essa separação intersubjetiva instaura uma diferença não totalizável e não sintetizável, uma relação a uma alteridade irreduzível e por isso mesmo abre

à transcendência e ao Infinito que mostra o psiquismo mesmo como separado e não totalizável. Tal relação é o que ele denomina o ético.

A socialidade como relação entre sujeitos separados ou entre interioridades está, portanto, fundada sobre a economia. Como nasce então a interioridade que permite ao ser se esquivar ao conceito e que resiste assim à obra da totalização? Antes da teoria e do conhecimento, há então a existência econômica que se encontra descrita a partir do elemental. O risco do elemental é se perder no todo natural, confundindo-se com a natureza, o que para nosso autor é a constante sedução do paganismo. Perder-se no anonimato do natural é tão perigoso quanto a razão impessoal hegeliana que leva ao totalitarismo. Mas o elemental é para Levinas um conteúdo sem forma que, entretanto, receberá sua forma posteriormente do sujeito que se lançará para fora do anonimato, dando-se um lugar de recolhimento, uma morada. O ser econômico é assim o processo da separação e a resistência à totalidade. É a realidade da vida no trabalho e na economia em que a relação com o mundo se dá sob a forma de uma necessidade a ser preenchida. A mão que traz a si o alimento obriga a matéria a perder seu anonimato, permitindo ao sujeito recolher-se no interior de uma morada, distinguindo-se da natureza que então perde sua primordialidade já que ela agora só pode aparecer a partir da morada que é já separação do elemental. A sociedade que a redução fenomenológica encontra aí é anterior à ontologia e exterior à totalidade além de ser diferente do Estado que administra a coexistência dos indivíduos, submetendo-os à totalidade. É a economia então que permite resistir à totalização e que abre um domínio fora da totalidade histórica e que arranca o indivíduo à história. Só um eu já constituído como morada pode acolher outrem. A economia é assim o pré-ético ou a condição de possibilidade do ético.

Mas como sair do egoísmo econômico e passar ao altruísmo ético? Ao definir o elemental como alimento, Levinas recusa a definição heideggeriana do ente como utensílio ao invocar a condição proletária condenada ao trabalho em que a indignância

do corpo não encontra nem refúgio nem lazer em si já que o *Da-sein* nunca tem fome. Nas palavras de Vioulac, Levinas deixa ver aí que “há um modo de produção possível que não somente não abre à relação ética, mas condena os trabalhadores à ausência de morada ou que há um regime econômico que impede a relação ética” (Vioulac, [s.d.], p. 136).

Aparece aqui o que o mundo tecnológico deixa ver. A técnica, associada à ciência matemática, opera um saber universal de uma razão impessoal portadora de um poder de neutralização que condena os homens ao anonimato, impedindo de se verem no face a face. É a técnica que uniformiza as relações pessoais, dando-lhes contornos totalitários uma vez que os indivíduos não se perdem apenas no todo anônimo e impessoal do estado, mas também a economia opera uma desindividualização do indivíduo. A economia industrial cria uma humanidade vivendo no universal (Levinas, 1994, p. 146). “Um estado homogeneizado não é mais que o coroamento da sociedade industrial” (Levinas, 1994, p. 75). “A injustiça pela qual o eu vive numa totalidade é sempre econômica” (Levinas, 1991, p. 40). Vê-se assim que a totalização econômica realiza uma corrupção do indivíduo ainda mais violenta que a totalização política que ocasiona apenas uma violência sobre a exterioridade das pessoas enquanto a primeira obriga a interioridade do sujeito a se imiscuir no meio da exterioridade para aí submetê-lo ao objeto (Vioulac, [s.d.], p. 139). Levinas reconhece assim a possibilidade de uma economia imoral que corrompe a interioridade por completo. E o princípio dessa imoralidade é o “anonimato do dinheiro” que é puro poder de objetivação e universalização que destrói a identidade e apaga o Rosto. As coisas não têm Rosto porque podem ser convertidas em dinheiro e têm apenas um preço. O intercâmbio econômico impõe o anonimato e impede o face a face. A vontade do trabalhador presente no produto se ausenta logo que ela se torna mercadoria (Levinas, 1994, p. 45). Todos assim acabam se submetendo às forças impessoais do mercado, a outra forma cruel do imperialismo ontológico. Assim, certos modos de produção e certas formas de organização da economia impedem a relação

ética uma vez que elas tornam impossível o processo de singularização dos sujeitos e a proximidade do face a face. A economia em Levinas não é somente aquilo que torna possível a abertura ao Infinito, mas também é ela que produz a totalidade (Vioulac, [s.d.], p. 141). Essa relação econômica primordial permite abrir um domínio diferente do da ontologia.

Ao retirar as coisas do elemental, “o trabalho as transforma em substâncias duráveis, mas suspende logo a independência de seu ser durável ao adquiri-las como bens móveis, transportáveis, colocados em reserva, depositados na morada” (Levinas, 1988, p. 144). “É a atividade econômica de produção que institui a substância como presença constante” que então ganha independência do sujeito que a produz (Vioulac, [s.d.], p. 142). A produção industrial permite um distanciamento cada vez maior entre o produtor e o seu produto, preparando sua degradação até o nível de mercadorias e sua generalização através do dinheiro, raiz primeira da “alienação ontológica”, a primeira injustiça que é a responsável pela instituição tanto da história como da totalidade (Levinas, 1991, p. 38-39).

A economia, como a situação propedêutica à ética, representa o domínio da fruição egoísta e solitária, um estado separado e anônimo. Se a fruição dos elementos como primeiro estágio de constituição do sujeito ainda no nível da corporalidade se resume ao consumo de alimentos, as coisas das quais nós vivemos não são utensílios, mas objetos de fruição. E os objetos dos quais nós fruímos já sofreram a ação de um trabalho, tornando a fruição segunda em relação ao trabalho que arranca as coisas ao elemental, ao mundo. Na linha marxista de pensamento, é a produção que é primeira e se torna impossível analisar o trabalho sem levar em conta a própria divisão social do trabalho que impõe um certo modelo de troca de produtos do trabalho. Consequentemente, a economia impõe um certo modelo de vida social ou um modo de se relacionar com o outro. O que fica evidente é que a fruição é um estado de alienação da alteridade ou mesmo um estado de exploração do outro. As transformações que o mundo sofre através da industrialização apenas modificam superfi-

cialmente o regime de propriedade, sem tocar sua essência. O mundo aí é percebido apenas a partir da apropriação e da posse. Morada e posse são “condições de possibilidade de subjetivação” e é a morada que torna a interioridade possível. Como pensar então a condição social dos que não têm propriedade, ou dos que não têm morada ou ainda a condição do estrangeiro, se a economia como a estrutura primária da subjetividade é já uma injustiça originária que abre a possibilidade da exploração do outro? Eis um desafio fundamental das democracias contemporâneas no que diz respeito à promoção de um certo nível desejável de igualdade e à redução das desigualdades mais escandalosas que ainda persistem em nosso meio.

Ao descrever a separação inicial como o estado de indivíduos egoístas sem relação uns com os outros, Levinas abre uma outra possibilidade de pensar a comunidade que não seja apenas a colocação em conjunto de indivíduos que se anulam e se perdem na obra de totalização e na história, mas sugere o ético como um domínio fora da história e que escapa ao domínio da totalidade. Para ele, a ideia de “criação do nada” sugere uma multiplicidade que não resulta em totalidade, a ruptura com um sistema já que a sociedade se funda num Outro por excelência (Deus). O estado inicial da sociedade é o estado paradisíaco edênico, um estado que não é o estado da guerra e da luta, mas um estado de comunhão e harmonia entre o eu e o outro, um estado de bondade natural como o que descrevem Locke e Rousseau. Mas esse estado original é interrompido pelas exigências vindas da alteridade, quando a ética desloca a ontologia e o Infinito do Outro quebra a totalidade, impedindo a multiplicidade de se tornar uma e preservando a singularidade do eu. A ética exige então uma evasão para fora do ser e da ontologia. A metafísica da presença, dominante na tradição ocidental, não deixa perceber a alteridade. A natureza escatológica da ética permite uma relação com um ser fora da totalidade e da história que a ontologia não pode pensar.

Se o estado econômico significa alienação de outrem, há uma inclinação usurpadora e assassina no eu e a própria liber-

dade aí se acusa como sendo assassina e destruidora de outrem. Por isso, a humanidade vem do outro que se apresenta no Rosto, sobretudo aquela que se apresenta no pobre e no estrangeiro que impõem ao eu a saída de sua “perseverança no ser” para se ocupar das necessidades do outro em sua vulnerabilidade. Vale aqui a advertência de Levinas de não se deixar enganar ingenuamente pela moral e de atentar para seu aspecto ideológico. Além do Estado moderno com sua inclinação inevitável à homogeneidade, a ciência e a técnica modernas refletem a mesma tendência. Levinas vê no movimento operário, tão bem examinado e assumido pelo marxismo, uma denúncia desse estado que é descrito como guerra de todos contra todos e lê o individualismo como fechamento na autossuficiência do si mesmo. A alteridade do trabalhador aí se anuncia como interrupção ética no seio de uma economia negadora das exigências da alteridade. Se há uma revolução em Levinas, ela é um acontecimento escatológico que suspende a essência e o ser. Os critérios máximos da economia e do mercado devem ser o cuidado do outro e de suas demandas.

Encontramos também, em Levinas, uma abordagem positiva da técnica. Num outro texto bem menos importante de 1961, publicado em *Difficile Liberté*, comentando o primeiro russo a ir ao espaço, o filósofo aponta para um aspecto central da técnica – o de que ela permite um desenraizamento do solo – opondo-se evidentemente ao apego heideggeriano ao solo e ao enraizamento num solo, traços que ele vê como sendo marcas do paganismo rural. Espaço para nosso filósofo é puro arranjo social. É a técnica que melhor permite ao homem distinguir-se da natureza, organizando-se na sociedade industrial já que a humanidade do homem consiste num distanciamento em relação à natureza. A técnica liberta do enraizamento ao solo, abrindo a possibilidade de perceber o homem fora de um contexto ou fora de um mundo de tal modo que o Rosto possa brilhar em sua nudez. Lugar ou espaço não são condições originais da experiência humana. É nesse sentido que ele louva Gagarin pelo simbolismo que sua peripécia permitiu ao visualizar um homem fora do lugar. O homem não se identifica plena e totalmente com o mundo, mas se

retira dele pela senescência. Ser-no-mundo soa ao nosso autor ainda como uma atitude natural e a ética, ao contrário, supõe um “dar do meu mundo ao outro” (Levinas, 1988, p. 229). Em outras circunstâncias, ele se mostra otimista quanto à tecnologia desde que ela seja revertida para a justiça e a paz numa saída do mundo que é a única possibilidade de perceber o Rosto ou o humano em todo o seu esplendor. Se a tecnologia desmistificar o mundo, ela pode ajudar a libertar o homem do espaço que o prende à imanência do mundo, impedindo a transcendência. O perigo que ele visualiza é a conjunção de técnica e ideologia quando ela serve à objetivação e à universalização que perdem a singularidade.

O contratualismo moderno, por sua vez, também se funda sobre esse eu natural egoísta, individualista e autossuficiente, sendo o papel da sociedade o de administrar os impulsos violentos naturais desse eu. A lógica do Estado se funda nesse individualismo do ser. Levinas abre uma possibilidade de pensar o inverso da modernidade: a alteridade funda um novo modo de ser pessoa, de fundar a sociedade e a cultura para além de um contrato. Sociedade e Estado nascem na relação ética dual do face a face que deve continuamente interromper a política cuja possibilidade os terceiros (termo levinasiano para designar os muitos outros do outro, isto é, a pluralidade social que é a política) abrem com sua tendência própria à sincronização, à universalização e assim à destruição da singularidade do eu e do outro, colocando-os num sistema.

A palavra própria

Ainda um outro texto de Levinas, também publicado em *Difficile Liberté*, nos dá uma outra dimensão a partir da qual podemos pensar a democracia. O filósofo nele examina a perda da palavra própria no regime stalinista. A palavra aí se tornou sintoma das superestruturas que permitem perceber a neutralidade

anônima de um universo sem linguagem. Levinas liga a palavra ao falante já que ela consiste num falar a alguém, ela supõe um interlocutor em carne e osso que se apresenta em sua singularidade. O Rosto é a presença de um ser a si que não se define pelas semelhanças que possui com relação aos muitos outros. É a linguagem que revela o que ele tem de mais peculiar. Nesse sentido, a palavra própria se apresenta como um vigia contra os abusos do estado, dado seu poder de ruptura com a totalidade. Dentro da totalidade, o outro não é um interlocutor a quem a palavra se dirige, mas um destinatário da propaganda (Levinas, 1991, p. 44) que lhe retira a liberdade de ter também sua própria palavra uma vez que não há reciprocidade. Os terceiros, que formam a sociedade anônima e impessoal, apagam a verdade primeira do Rosto, a transcendência que rompe com o espírito de sistema (Levinas, 1991, p. 44). A palavra do Rosto por isso mesmo é um comando moral – “não matarás!” – que coloca em relação duas liberdades que afirmam a identidade dos interlocutores, um comando de identidade a identidade. Essa relação dual tão característica da ética se dá fora da totalidade e da história já que a identidade do eu não vem delas. Mesmo que a economia opere uma totalização dos seres inicialmente separados, fundindo-os e abrindo a possibilidade da compra e venda das liberdades na transação econômica, ela tem uma natureza ambígua. Ao mesmo tempo que permite a alienação, ela abre também a possibilidade do dissenso em que se pode recusar a alienação do universalizante, opondo-se à totalidade do estado, da economia e da técnica.

Levinas introduz a noção de proximidade para expor a socialidade originária do face a face que não é uma noção espacial, não tem sua fonte na consciência intencional e assim não pertence à ordem do pensamento e da razão e, ao mesmo tempo, é a fonte de toda significação. É ela que permite pensar uma socialidade como Outro no Mesmo. Ela abre a possibilidade de pensar uma comunidade de diferentes cujas diferenças não são apagadas na universalização operada pelo conceito uma vez que conceito também é já distância, ruptura com a proximidade. Eis o que se pode visualizar como um diálogo de interlocutor a interlocutor,

uma aceitação do outro ou do diferente, exigência fundamental colocada às democracias contemporâneas que se constroem num ambiente quase totalmente plural.

Além disso, uma autêntica democracia se constrói a partir do reconhecimento do direito à opinião, à crítica, à divergência. Nada é definitivo e tudo pode ser sempre revisto. As estruturas societárias devem preservar a comunicação entre os interlocutores e o confronto de opiniões. Não há democracia quando não existem condições de discussão pública ou quando as possibilidades de diálogo são obstruídas. A concepção de democracia que surge em nosso filósofo não é uma concepção meramente espiritual como se vê na ideia de nação. Nesse aspecto, Levinas critica a ideia de pátria entendida como enraizamento a um lugar.

A relação do sujeito ético com o político não é uma relação não crítica como se pode ver em Hegel já que nosso autor rejeita a ideia hegeliana de síntese e ainda o fato de a histórica encobrir a existência. Uma subjetividade ética se opõe ao objetivismo da guerra e abandona qualquer noção de ser como esforço de expansão no mundo. Não é uma oposição dialética a que melhor descreve as relações humanas, mas o face a face que é irredutível à totalidade. O Rosto, sendo um comando moral, resiste à totalização e se manifesta como transcendência absoluta fora de qualquer correlação. A relação ética não exige reciprocidade e simetria, pois ambas a conduziriam à totalização.

A questão da liberdade

Um terceiro elemento central que nos aponta para um pensamento da democracia em nosso autor é a liberdade. Esta, tal como é pensada pelo liberalismo, acaba por fundar uma socialidade num acordo livre de vontades e todas essas vontades se fundam na perseverança no ser, caindo inevitavelmente na luta de uns contra os outros ou numa socialidade fundada na violência.

A liberdade está a serviço da totalidade, levando a cabo a obra da totalização. Cai-se assim no Estado hegeliano que se apresenta, em última instância, como a encarnação da liberdade de todos. Não pode haver mais diálogo entre indivíduos levados a se fazer violência (Levinas, 1994, p. 12). Ainda a fonte da liberdade deixa de ser o sujeito para ser a totalidade. A condição de liberdade do eu é aceitar uma lei exterior que garanta sua própria liberdade (Levinas, 1994, p. 40). O Estado não nasce então num contrato, mas no face a face originário que é uma situação não violenta de duas liberdades que se afirmam e se confrontam, sem se eliminarem. O face a face conserva uma assimetria que permite ao Outro desinstalar o eu, incomodá-lo, sem o destruir. O Rosto não é hostilidade! O Rosto é a coisa em si, o ser tendo um sentido por si mesmo, não sendo o individual que ganha sentido a partir do geral (Levinas, 1994, p. 47).

Dentro da maneira levinasiana de a pensar, a liberdade não ganha nem precedência nem é capaz de se autojustificar. Como então manter eu e outro em oposição sem que a liberdade do eu se torne usurpadora ou assassina a ponto de eliminar outrem? Levinas propõe então uma relação com o outro cuja estrutura é ética, isto é, não tem a mesma estrutura da intencionalidade já que o outro não se torna um conteúdo da consciência. Diante desse outro, o eu sente vergonha e se sente mal em si mesmo. Tal situação invoca a responsabilidade do eu pelo outro por quem ele se torna responsável (Levinas, 1994, p. 79-80). Diante da exterioridade do Outro, a liberdade se descobre finita e incapaz de se justificar. A socialidade que essa liberdade impõe não dá conta de proporcionar a responsabilidade de um pelo outro. Daí ele propor uma socialidade pensada a partir da responsabilidade.

No imperativo de ter de responder aos apelos do outro, o eu se constitui na solidariedade com o outro que o elege numa responsabilidade jamais escolhida pelo eu. A indigência do Outro o obriga a posicionar-se e, na resposta, ele se afirma enquanto eu, saindo de sua soberania de eu autônomo da qual ele é desinstalado por uma significação da qual sua consciência não é a origem. Nessa responsabilidade, o eu se afirma diante da impossibilidade

de fugir à ordem do outro, sem voltar a si. Eis a consciência moral como a fonte da filosofia (Levinas, 1994, p. 88).

A liberdade tal como ela é pensada pelo Liberalismo não passa de alienação e somente a responsabilidade que pode desalienar o eu, abrindo-o à socialidade. É o sujeito responsável que se descobre refém do outro e só ele é o sujeito plenamente humano, não sendo a liberdade a condição de minha humanidade. A responsabilidade não anula a alteridade, mas responde às suas demandas. Se o comando vem de fora da história, a resposta, no entanto, só pode ganhar uma dimensão histórica e se revestir em gestos de dar pão ao faminto, de vestir o nu, assistir a viúva e o órfão, acolher o estrangeiro, etc.

Se a política kantiana permite a indiferença diante das exigências da alteridade uma vez que ela só me exige a legalidade como condição para o convívio social e não a moralidade, aqui a democracia se vê diante da responsabilidade social de construir a justiça social de tal modo que as demandas do outro sejam escutadas e atendidas. A responsabilidade não é um chamado interior da consciência, mas um engajamento carnal para aliviar o sofrimento do outro. Não há nenhum quietismo político na filosofia da alteridade uma vez que até mesmo Deus é associado à dimensão ética da relação inter-humana. Mesmo que a ética tenha uma natureza escatológica, não há como desvencilhar a resposta da história e do mundo uma vez que ela deve se traduzir em gestos concretos.

A tensão entre ética e política

Se em Jonas, passa-se do modelo de responsabilidade parental, de base ética, para o da responsabilidade pública, de natureza política, em Levinas essa passagem se dá quando os terceiros se impõem como os muitos outros do outro que abrem a relação ética do face a face ao domínio da pluralidade social. Rompe-

-se então a assimetria que caracteriza o face a face e impõe-se a simetria exigida pela igualdade de todos os cidadãos. A responsabilidade ética ganha assim uma dimensão jurídica e social. No entanto, a política aqui é secundária e deriva da estrutura ética que a funda. Ela só pode então ser pensada como interrupção da ética. Quanto mais se afastar do face a face, maior o perigo de que essa relação seja vista como de oposição e de violência.

Mas se a política é pensada sempre a partir de uma tensão com a ética em que ela se funda, podemos admitir as dificuldades de que a política, por si mesma, seja capaz de traduzir a responsabilidade pelo outro. A política vista e compreendida dentro de um sistema ou de uma totalidade se sujeita ao risco constante de esquecimento do outro e de suas demandas. Um ético fundido ao político, base de todo totalitarismo, corrói pela base a responsabilidade pelo outro. A responsabilidade jurídica e social é um vínculo com muitos outros que já perderam sua singularidade e se apresentam sem um rosto. A arma levinasiana contra as diferentes formas do totalitarismo político é a manutenção da exterioridade ética em relação às instituições políticas. A autonomização da política comporta sempre o risco da política autoritária. As demandas éticas da alteridade devem assim poder importunar e interromper a política como aquelas alteridades vindas dos movimentos sociais e do movimento operário, dos camponeses sem terra e dos sem-teto, dos estudantes e indígenas, negros e mulheres cujas demandas tendem a ser negadas na totalização operada pelo Estado. Uma verdadeira democracia não pode ganhar os contornos de uma institucionalização excessiva, definitiva ou rígida, mas tem de ser manter sempre aberta à crítica e à invenção de novas estruturas quando as antigas se mostrarem inadequadas ou incapazes de atender às novas exigências das novas alteridades que as desarranjam e inquietam. A ética obriga então a política a uma revisão constante, a um recomeço permanente, impedindo-a de se autonomizar, denunciando-a quando ela permanece silenciosa ou muda diante das novas alteridades que denunciam seu afastamento da responsabilidade ética do eu singular pelo outro. Não há modelos fixos e permanentes de de-

mocracia, mas ela deve ser reinventada a cada momento quando os modelos provisórios se esgotam. As respostas são sempre imperfeitas e insuficientes uma vez que a exigência ética comporta um excesso sempre inatingível. O único caminho contra o totalitarismo político é o da manutenção de ética e política como dimensões separadas que não se totalizam, mas que se dialogam sem perderem a tensão que lhes é imanente.

E a questão ambiental?

Como dito anteriormente, a questão ambiental não ocupa em Levinas um lugar central como é o caso na ética de Jonas. No entanto, na estrutura da responsabilidade, tal como ela é proposta por Levinas, o eu é destronado do centro por uma alteridade que vem de si mesma. Também a ética ambiental percorre um caminho de saída do antropocentrismo e aponta para uma comunidade de vida em que os seres humanos e os não humanos são igualmente indispensáveis para a continuidade da vida, destronando o homem da posição de centro da criação. Estaria o homem levinasiano totalmente surdo ao clamor desses seres não-humanos e estaria a ética levinasiana impossibilitada do reconhecimento de uma dignidade própria dos seres naturais? Vimos acima que a economia que antecede a ética vive de uma injustiça que permite a posse do que é do outro. A ética vem justamente interromper a fruição egoísta em nome de um altruísmo e de uma responsabilidade que se impõem ao eu, exigindo que o eu dê do seu mundo ao outro. Isso aponta para um outro modo de reger a economia que não caia sempre num desenvolvimentismo depredador dos recursos naturais em nome da satisfação das necessidades de consumo cada vez mais sofisticadas e infundáveis dos cidadãos. A ética levinasiana aponta para um outro modo de ser, de produzir e de viver. Se a responsabilidade é algo que se impõe a mim a partir de outrem, a partir de seus clamores, não

sendo uma iniciativa do eu, não estariam os seres naturais nos convocando também a um outro modo de usar os recursos da natureza? Reconhecer uma dignidade própria nos seres naturais talvez passe por deixar de vê-los pura e simplesmente como propriedade e como bens de uso, reconhecendo neles uma alteridade que convoca o eu a uma responsabilidade por eles uma vez que a vida não é um dom exclusivo dos seres humanos. Uma existência egoísta, definida essencialmente como esforço de autopreservação e de autoconservação, alimentadores de competitividade cada vez mais acentuada entre seres humanos e suas sociedades, está por trás de uma economia industrial que vê a natureza exclusivamente como recursos a serem explorados e utilizados para nossa própria satisfação, não reconhecendo nela nenhum outro valor para além do valor de uso. O atual estado de fragilidade e vulnerabilidade da natureza não estaria também nos obrigando e convocando a uma outra economia e a um outro modelo de desenvolvimento mais desinteressado e menos depredador? Não estariam os seres não humanos também em condições de se imporem moralmente a nós, exigindo de nós atenção, cuidado e acolhimento? A estrutura da ética levinasiana, que resiste a todo movimento de totalização, não pode ficar então reduzida aos seres humanos e às relações inter-humanas, mas precisa se expandir a todos os demais seres, reconhecendo sua dignidade moral e suas exigências éticas. Essa dignidade moral da natureza se funda em sua característica de não poder ser humanamente orientada ou de não se sujeitar aos fins humanos, mas de ser autônoma no sentido de emergir de um processo natural intrínseco a ela mesma. A alteridade da natureza consiste justamente em ser de um modo inteiramente outro e o homem precisa encontrá-la e respeitá-la nesse estado, deixando-a ser segundo suas próprias leis e fins, de modo que ela seja uma presença a nós ou diante de nós, obrigando-nos a ouvir seus clamores e abrindo-nos a uma mudança de atitude ou a um outro modo de nos relacionar com a natureza para além do modo utilitarista. Uma abordagem fenomenológica da natureza como a que permite a ética levinasiana tem então o poder de nos despertar para nossa própria respon-

sabilidade para com os seres não humanos ainda que não nos desperte para normas e prescrições como seria próprio de uma ética normativa.

Conclusão

Apesar de frequentes suspeitas de germes de autoritarismo que estariam contidos na ética jonasiana, seus intérpretes as desautorizam, mostrando o comprometimento do autor com a democracia, apesar de reconhecer alguns limites em suas estruturas atuais que podem ser prejudiciais à natureza. Dois componentes se anunciam então como sendo absolutamente necessários num pensamento jonasiano da democracia: uma disciplina capaz de frear o desejo crescente de consumo das atuais gerações que, apesar disso, não sacrifique inteiramente a liberdade das gerações atuais e um estilo de vida mais simples e menos consumista. O autor admite e recomenda que soluções impostas de cima para baixo são não somente indesejáveis como também ineficazes muitas vezes, sendo o único caminho a busca de um consenso entre os países e os cidadãos como os únicos meios capazes de impedir um possível aniquilamento da humanidade.

Da parte de Levinas, o autor, ao negar autonomia à política, dando-lhe um caráter de secundária em relação à ética, aponta saídas a partir da construção de estruturas políticas que não se tornem rígidas e autoritárias a ponto de não mais serem incomodadas pelas exigências das novas alteridades e seus clamores. A capacidade de a ética interromper a política ensina que a democracia deve estar sempre em construção, reformando suas estruturas quando estas se tornam inadequadas ou insuficientes para responder às demandas do outro. Nesse sentido, a autonomização da política com seu conseqüente afastamento da ética são os mais evidentes perigos que a levam rumo ao totalitarismo. Como o totalitarismo político se funda sobre um totalitarismo ontoló-

gico, faz-se mister conceber não somente um sujeito ético que resista à obra da totalização, mas também uma nova concepção de sociedade se abre que não seja a síntese das liberdades individuais no Estado ou o apagamento da responsabilidade ética pela responsabilidade civil. Deve-se preservar um individualismo ético que não se perde jamais. Também a concepção de natureza que a ética levinasiana permite visualizar passa por um respeito e reconhecimento dos seres naturais que devem então ser vistos em sua alteridade sem que se tornem simples propriedade ou que sejam colocados meramente a serviço dos seres humanos que os veem apenas a partir de seus próprios fins.

Referências bibliográficas

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez; Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Difficile Liberté*. Essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Entre-nous – Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

_____. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

_____. *Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Payot & Rivages, 1992.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *De Dieu Qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998.

_____. *Alterité et Transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.

SCHOEFS, Virginie. Hans Jonas: écologie et démocratie. Paris: L'Harmattan, 2009.

VIOULAC, Jean. Éthique et Économie d'après E. Lévinas : l'hypothèse de l'état de nature dans *Totalité et Infini*. *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, XII, p. 122-154.

SARTRE, DEMOCRACIA E LIBERDADE

Luciano Donizetti da Silva

O homem nasceu livre, e em toda parte se encontra sob ferros. De tal modo acredita-se o senhor dos outros que não deixa de ser mais escravo do que eles. Como é feita essa mudança? Ignoro-o. Que é que a torna legítima? Creio poder responder essa questão.

Rousseau

O pensamento de Sartre é, em sua designação maior, *filosofia da liberdade*. E em que se pese o fato de que ele jamais aderiu a qualquer partido político e que jamais votou nos *pleitos democráticos franceses*, o filósofo não é um democrata, e não há identificação entre sua noção de liberdade e as experiências históricas da *democracia*. Para Sartre ela não fez melhor que a ditadura militar-burocrático-socialista pela causa da liberdade; *a liberdade* tem, sim, no fascismo seu *pior panorama possível*, mas também não foi melhor no sistema socialista e não é, em absoluto, nas *democracias capitalistas*. Capitalismo e Socialismo, com suas noções diametralmente opostas no tocante à propriedade e à economia, são *equivalentes* em princípio, pois ambos propõem uma *norma* a partir da qual será *instituído o Direito*; noutros termos, repetem em lados opostos o *mesmo* cerceamento e o controle da *liberdade*. Mas esse é um debate ultrapassado, pode-se pensar – forjado nos anos 1960 – e, uma vez mudado o mundo, também *a filosofia* dessa época perde a sua importância; ou, como bem o resume Malgorzata Kowalska,

A certos olhares, as ideias de Sartre, e mais especialmente, suas ideias políticas, parecem mais velhas hoje que o pensamento de um Aristóteles. Olhadas como ‘datadas’, como anacrônicas, elas se tornam inofensivas. Mas de outro lado, quando fazemos o esforço de lê-las como proposições suscetíveis de concernir com nosso tempo, de concernir a nós mesmos, elas tomam o ar de proposta chocante, escandalosa, insustentável. Em uma palavra, parece que, na conjuntura ideológica atual, Sartre não pode aparecer senão sob uma de suas duas formas: seja como um clássico arcaico que não interessa mais que a historiadores da filosofia, seja como um pensador escandaloso, uma ‘*persona non grata*’ (*infréquentable*). (Kowalska, 2005, p. 415).

Não se trata em absoluto de *defender Sartre*; isso lhe provocaria náuseas. O objetivo desse capítulo será *trazer Sartre ao debate contemporâneo*, tarefa absolutamente legítima do ponto de vista da liberdade: fenomenologicamente, não é outra coisa que esse *trazer intencional* que faz Aristóteles parecer mais contemporâneo aos olhos de alguns do que Sartre. Trata-se de uma escolha, de uma *eleição*: elege-se Sartre para *modelo de filosofia social idealista* ou *romântica*, do mesmo modo que se elege Aristóteles como *modelo* de questionamento de *nossa* estrutura social (*nosso mundo*). Não se trata de uma escolha inocente, é claro, mas de uma *escolha* de modelos de homem e de mundo; voltar a Aristóteles permite *escalonar* os *tipos* de homem e sua *pertinência política*, enquanto *dar voz* a Sartre exige partir do princípio universal que *ser homem é ser liberdade situada*. E isso muda muito: a ética torna-se necessária (ser homem é ser ético) e impossível (ela jamais *estará pronta*, exige ser feita e refeita por todo o tempo que *existir homem*). Os modelos *reconhecidos* pela academia (análise psíquica ou social) explicam esses fenômenos a partir de *estruturas internas* ou *forças externas*, para Sartre ambos processos de má-fé: a filosofia da liberdade propõe adentrar o nebuloso campo da *escolha original* (analítica existencial); o homem é vítima de *sua condição psíquica* (ciência da alma) tanto quanto é vítima da ilusão de *clarificar o a-priori da correlação*: é *vítima* porque *escolhe*. O mesmo se passa com as *ciências sociais*: na democracia, o homem que vota torna-se ao mesmo tempo,

para si e para os demais, *vítima e carrasco*, pois ele assume como *sua responsabilidade* aquilo que não dependerá de sua escolha. E, a bem ver, ainda é assim que se passa nas democracias representativas contemporâneas: o voto é *um cheque em branco* que o eleitor assina; mas a decisão de *quando, como, porque e em que* esse valor será aplicado fica na posse absoluta de alguns homens (os *políticos*) que falam *em nome de instituições* e, assim, oprimem a liberdade *pela liberdade mesma*, o voto.

De início as informações *políticas* que se tem sobre Sartre são contraditórias: trata-se de um filósofo da liberdade, então, no existencialismo *sem Deus, tudo é permitido*; mas trata-se também de um filósofo que responsabiliza o homem por seu ser, o que indicaria que *mesmo no existencialismo, nem tudo permitido é conveniente*. Parece que Sartre retoma o modelo cristão cunhado por São Paulo e que matiza toda a má-fé religiosa: a *armadilha cristã* que propõe uma liberdade vigiada, cerceada por tantas obrigações que encheram os *volumes da Lei judaica* e, hoje, *enche as existências* de culpa e medo pelo simples fato de existir.¹ Entretanto, Sartre está longe disso: sua filosofia é filosofia da liberdade *situada*. Ela não faz prescrições, pois a

[...] condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da 'realidade humana'. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu 'ser-livre'. (SARTRE, 2011, p. 68).

Trata-se de um *princípio ontológico*. Porém, a ontologia, conforme teria mostrado Kant em sua *crítica*, não é mais que uma dentre tantos empreendimentos metafísicos *sem fundamen-*

1 "Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço" (BÍBLIA, 1993, Rm 7, 19).

to;² e seu resultado não será outro que *o dogmatismo*. Ademais, Sartre teria partido de uma condição *idealizada de homem*, o homem livre, e isso já seria suficiente para não ser levado a sério; some-se a isso o debate entre a Academia, em especial marxista, e Sartre, e tem-se a mais desdenhosa caricatura desse filósofo *burguês e idealista*; ou, por fim, aplica-se a Sartre o *princípio da determinação social*, e o filósofo torna-se *um machista* na sua relação inusitada com Beauvoir (e outras mulheres), além de uma espécie de *traité* no plano político: ele *muda de opinião*, ele é *favorável ao capitalismo*, sua *liberdade* nada mais faz que *reeditar* o liberalismo, etc. E as críticas não param por aí: são tantas quanto o desconhecimento da filosofia da liberdade (e interesses deterministas) puder(em) inventar.

Nesse sentido, esse capítulo tem uma estrutura simples e *pontual*: de início será preciso esclarecer alguns pontos da *liberdade sartreana*, confrontando-a com aquilo que se pensa (fala-se ou ensina-se) *que seja* essa liberdade; feito isso será o momento de mostrá-la *em situação*, e daí, indicar o quanto a filosofia de Sartre, quando *levada à história*, pode ser questionadora *ainda em nosso tempo*. Isso permitirá mostrar que sua filosofia não é de esquerda nem de direita, nem é democrata nem contra a democracia. Sua indagação filosófica está *em outro nível*, aquele que não apenas antecede os modelos de organização social no mundo, mas que os *inventa* e os *sustenta* em seu ser, *a liberdade* mesma. Espera-se, assim, mostrar que a filosofia de Sartre não *ficou no passado* (prerrogativa assumida desde já, senão não haveria razão para escrever esse capítulo); mais do que isso, ela tem, sim, muito a contribuir com nosso estágio atual mundano-concreto. É nesse sentido que tanto capitalismo, fascismo e *comunismo* são,

2 “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. [...] E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado” (Kant, 2001, p. 504-505).

para Sartre, ideias de homem e de mundo em torno das quais *reúnem-se liberdades*: são todos eles *modelos de organização humana* inventados em sua totalidade a partir da liberdade e que, curiosamente, *voltam-se contra a liberdade*. Vale lembrar, o *capitalismo* tem suas bases na *liberdade* (*'laissez faire'*).³ Esse rebento do *liberalismo*, embora prescreva a mínima intervenção estatal *na propriedade individual* e o respeito à *livre iniciativa humana*, o faz *contra a liberdade*. O socialismo, por sua vez, *fala em recuperar a liberdade do trabalhador* (resgatando sua dignidade de *proletário*, que faz sua história) ao mesmo tempo em que trabalha pela completa e absoluta submissão dos homens (da *liberdade* mesma) a tal projeto.⁴ Tanto num, quanto noutro caso, *o homem*,

3 Exemplo desse tipo de filosofia, que parte da *diferença natural* humana como meio de distinção social, ou seja, de *direitos*: “Assim como é essa propensão que gera essa diferença de talentos, tão notável entre pessoas de profissões diferentes, da mesma forma, é essa mesma propensão que faz com que a *diferença seja* útil. Muitos grupos de animais, todos reconhecidamente da mesma espécie, trazem de nascença uma diferença de ‘índole’ muito maior do que aquela que se verifica entre as pessoas, anteriormente à aquisição de hábitos e à educação. [...] Ao contrário, entre os homens, os caracteres e habilidades mais diferentes são úteis uns aos outros; as produções diferentes dos respectivos talentos e habilidades, em virtude da capacidade e propensão geral ao intercâmbio, ao escambo e à troca, são como que somados em um cabedal comum, no qual cada um pode comprar qualquer parcela da produção dos talentos dos outros, de acordo com suas necessidades” (Smith, 1988, p. 25).

4 Note-se, como exemplo, a experiência *socialista* Pitesti, que teve palco na então *república socialista soviética* da Romênia (URSS). A *livre* invenção de tal experimento se explica pela necessidade de *curar* esses *doentes*: toda expressão da *liberdade* foi, durante a vigência da ditadura socialista, considerada um *mal*. Não é exagero, porém, dizer que a liberdade – seja ela *buscada no plano político* (partidos) ou *individual* (Direitos Humanos ou *fé*) – foi considerada a maior inimiga do *comunismo*; não é por outra razão que esses *criminosos políticos* foram *submetidos* à tortura física (privação de sono, eletrocussão, exposição a temperaturas extremas, estupros, injeção de substâncias químicas experimentais, *afogamentos* e obrigação de *comer as próprias fezes* e a dos *companheiros*) e tortura psíquica (chantagem afetiva, ameaça a familiares, humilhações de toda ordem, etc.) a fim de *reeducar* todo *crítico do socialismo real*, de estudantes secundaristas a idosos ligados aos antigos partidos, que *ousassem falar em liberdade*. Mas isso ainda é pouco, é preciso colocar acento sobre o *modus operandi* criado por aqueles que se *autodenominaram* comunistas: na repetição de um *ciclo terrível*, os torturadores e os torturados eram *todos prisioneiros* (o que obriga um partidário dos *direitos humanos* a torturar, por exemplo). Ocorre que, uma vez *dentro da cela* (espaços grandes, com *centenas de pessoas*) onde era rigoroso o cuidado dos algozes era *impedir que o prisioneiro se suicidasse*. A única forma de sair era – depois de ser torturado – *tornar-se um torturador de seus companheiros*. E por bizarro que possa parecer, essa *experiência* seguiu princípios leninistas (in-

a existência *livre* (que Sartre pretende *recuperar* tanto no marxismo quanto no liberalismo) é simplesmente desconsiderada; a democracia (assim como a ditadura), porque não leva em conta a *liberdade* (ainda que dialética, ainda que *histórica*) e busca *noutro lugar* o *modelo* de mundo e o *modelo* de ser homem, acaba mistificando a existência e colocando *toda possibilidade efetiva de mudança* fora da alçada do indivíduo – isso é, em suma, *má-fé social*. Essa servidão ao conceito, essa supressão *do homem* em vista de uma *ideia de homem*, ou do mundo *como ele é* por modelos de *como ele deve ser* (sendo que tais modelos são *retirados do passado*) levou ao impasse entre infra e superestruturas nos anos sessenta do século passado; e justifica ainda hoje falar em *filosofia da liberdade*.

Sartre não é um democrata, ele não é um capitalista, mas ele também não é um comunista ou marxista. “Seria estranho que em Nova York me acussem de antiamericanismo ao mesmo tempo em que o *Pravda*, em Moscou, me acusa energicamente de ser um agente da propaganda americana” (Contat; Rybalka, 1970, p. 189). Ambos, capitalistas e socialistas (e sobremaneira *fascistas*) combatem do mesmo lado, *contra* Sartre; há razões para isso, que são sim *históricas*, datadas do século passado. Mas exatamente *porque históricas* e porque, para Sartre, o homem é sua história, ela concerne aos homens de todos os tempos (enquanto *homens históricos*). O mesmo pode ser dito de Aristóteles, Marx, Hegel ou qualquer outro homem que tenha proposto um *modelo* de homem e de mundo, não importa a época ou o *meio* utilizado para fazê-lo; de modo direto, o *fracasso do socialismo real* e a *derrocada do capitalismo* (que hoje se *transmuta* em *sistema mundial*, para *subsistir*) não são mais do que o *resultado* de escolhas livres, *tomadas por homens livres*. Foi a busca pela liberdade prometida e jamais alcançada que fez ruir o socialismo *real*, e não será por

terpretados *livremente* pelo Partido Comunista Romeno, é claro). O resultado dessa experiência, relatado por Virgil Ieruca, foi que *os poucos que saíram dali vivos* não eram capazes senão de *repetir slogans* do PCR, e que a grande maioria se suicidou ainda nos primeiros anos de *liberdade*. Essa *experiência* durou cerca de quarenta e cinco anos, e *reeducou* (ou, ao menos *fez uso dessa pedagogia sui generis*) entre doze e dezoito mil seres humanos (Ieruca, 2013).

outro meio – senão pela liberdade – que o ser humano poderá superar o capitalismo, esse modelo de existência que tende a destruir o planeta e, sobretudo, não permite jamais que *o homem seja livre*. Trata-se de projetar no ter a *satisfação* de ser, que faz com que a *servidão voluntária* seja a tônica de nosso tempo e que o consumo desenfreado exija, cada vez mais, a *escravização* dos animais e a *alteração genética* que ameçam o sistema ecológico; e, claro, exige a escravização de outros homens. Consumir de modo desenfreado, destruindo o próprio corpo e o planeta, é *tão contrário à liberdade* quanto *ser privado do consumo*, e destruir seu corpo pela miséria e a natureza por necessidade ou ignorância. Para Sartre a liberdade exige sim que o homem tenha *condições dignas de existência*, o que remete aos mais pobres; mas também os ricos, *absolutamente dependentes* de sua riqueza, não são homens livres. A filosofia da liberdade questiona tanto aqueles homens de esquerda, quanto os de direita, ao mostrar *a liberdade e a gratuidade de ser-no-mundo*, do Direito, de toda instituição, de *toda ética*. Uma filosofia da liberdade *não forma seitas*, não apresenta uma *tábua de verdades*, não impõe nada; esse capítulo é, nesse sentido, uma *provocação* da liberdade que cada leitor, estando ciente disso ou não, é; uma provocação que repete *aquela de Sartre*, nos anos sessenta do século passado, dirigida a homens livres, de esquerda ou de direita, a se repensarem como liberdade *a partir de seu ser-homem-no-mundo*. O liberalismo foi *criado por homens*, do mesmo modo que o socialismo;⁵ *ambos*, no en-

5 Sartre parece aqui repetir Marx, no sentido de que *a colocação da dialética sobre seus pés* exigiria que o homem não fosse mero sujeito *abstrato de direitos*, mas a reunião daquele *homem do trabalho* ao homem sujeito de direitos. Mas não é repetição na medida em que, quando Sartre fala em *recuperar o homem no seio do marxismo*, perdido em meio a toda sorte de determinação, é da *liberdade* que ele fala, essa que é o modo de ser humano no mundo. A pretensa evolução *dialética* (necessária, fundada em *leis para além* da alçada humana) do capitalismo ao socialismo (via revolução proletária), seguida da abolição da ideia de propriedade e seu consequente comunismo é para Sartre *um mito*; e, enquanto tal, permanece, com a desvantagem de sacrificar a liberdade individual em favor da ideia de igualdade. Mas a filosofia de Sartre é, sim, *crítica do capitalismo*, pois não é por acaso que seu *grupo de resistência intelectual* ao Nazismo chamou-se *Socialismo e Liberdade*: criado em 1941, Sartre reuniu Beauvoir, Merleau-Ponty, Jean-Toussaint, Dominique Desanti, Kana-pa e alguns estudantes da École Normale em torno da ideia de um socialismo com

tanto, voltam-se contra a liberdade. É assim que Sartre, o *homem histórico*, foi julgado quando se posicionou frontalmente, sendo *cidadão francês*, contra toda forma de colonialismo e, inclusive, denunciou a prática militar francesa da tortura na Argélia; opondo-se publicamente a De Gaulle, o político, presidente, *libertador* da França, herói da liberdade: isso rendeu a Sartre insultos de toda ordem, um *clamor público por seu enforcamento* e ele foi vítima de um atentado a bomba em seu apartamento; ao mesmo tempo, o *libertador da França* teria reconhecido, nos limites da democracia francesa, a liberdade do filósofo, ao declarar que *não se prende Voltaire*. A celeuma criada a respeito de sua atuação política chegou à *academia*; diferentemente de Merleau-Ponty que atuava como professor (*servidor público*), Sartre não foi um intelectual que se possa contar dentre os *acadêmicos*. E é assim que ele é lido, a partir do *olhar já instrumentalizado* que o questiona de antemão; mas, felizmente, é também da academia que lhe chegam as mais sérias críticas, tanto no tocante à fenomenologia quanto à ontologia. Há ainda o Sartre *fora da universidade*, aquele das intervenções políticas, da fala cortante e *escandalosa*, que insiste que *todo homem é livre*, mesmo que nos meios acadêmicos ele apareça como um *ultra-bolchevique* (Merleau-Ponty, 1955, 1975 e 1984). Curiosamente, Sartre também não é bem-vindo no lado marxista, e se Merleau-Ponty representa seu mais importante adversário *acadêmico*, ele terá em Lukács o portador da *régua marxista* de aceitação ou não dessa filosofia: Sartre aparece invariavelmente como o *burguês de boa vontade*, quase um defensor do liberalismo (Lukács, 1948). Heidegger, sem dispendar tempo com Sartre, *limita sua crítica ao humanismo* (como se Sartre aí se resumisse) e traz ao meio das filosofias da existência um

liberdade política, algo estranho até mesmo para os dias de hoje; esse grupo *agiu na clandestinidade*, a partir de quartos de hotel. Mas ainda em 1941 o filósofo, em nome do *grupo*, buscou o apoio de Mauraux e Gide, que por razões diversas recusaram-no e, assim, chegaram ao fim as *ações* do grupo. De fato, uma existência *breve*, mas, desde então, Sartre assumirá a postura do *escritor engajado* – e suas obras serão, *por sua ação individual*, a denúncia de todo processo de cerceamento da liberdade e, claro, a proposição da liberdade como modelo *alternativo* de compreensão do homem, do mundo e *da relação* que os une (Cohen-Solal, 2005).

Sartre que não passa de *jornalista bisbilhoteiro*.⁶ Fora dos nichos filosóficos persiste uma herança estranha, que *desenha um Sartre* como crítico medíocre de Freud, como um tipo de psicólogo que jamais teve um consultório, como aquele que fala *sem saber* de antropologia, de sociologia, de política e, sobretudo, que não deveria jamais abrir a boca para falar em *história*.⁷ Nesse contexto não valeria a pena perguntar por que tanto a academia quanto a sociedade francesa do século passado (sem falar dos ambientes literários e teatrais) ocuparam-se sobremaneira de um jornalista, ultrabolchevique, burguês, liberal, de um homem *como qualquer outro*, sem importância?

A resposta se encontra na pergunta: a filosofia da liberdade de Sartre iguala os homens *enquanto liberdades*, o que de início coloca em risco aquilo que essas *livres ideias inventadas de mundo* (Deus, Natureza, Direito, etc.) pretendem realizar. Sartre, o intelectual que *desenvolveu sua filosofia*, que recusou o Nobel de Literatura, que foi aplaudido por sua dramaturgia e que jamais se escondeu como homem *público* (tanto em sua vida *privada* quanto em sua atuação política) *se faz homem como qualquer outro* – e isso essa espécie de *homens mais do que homens* não pode aceitar. Há uma mística, há um *rito* para ser contado *dentre os filósofos*, e Sartre simplesmente os desprezou; há uma série de exigências para *falar em nome* da ciência, da história, da economia, e Sartre *livremente* desconsiderou todas; há enfim, uma *iniciação e filiação* pela qual cada professor (ou intelectual) deve passar para *ser declarado apto* a ensinar e *discutir igualmente* com outros homens – mas Sartre *igualava todos os homens*: ele se afirma *um homem* que se faz, livremente, *em meio aos demais*. O projeto de constituir a liberdade *pelo liberalismo* nunca foi sartreano, e

6 A propósito, não se pode esquecer, Sartre é o jornalista aos olhos de Heidegger, que é *antropólogo* aos olhos de Husserl; a filosofia tem seus debates internos, e se cabe alguma resposta do filósofo Heidegger a Husserl, no sentido de mostrar os limites dessa acusação de ter *cedido à tentação antropológica*, que sejam usados os mesmos *contra* Heidegger e sua acusação de que Sartre seja jornalista (Heidegger, 1973; Husserl, [s.d.]).

7 A bibliografia nesse sentido é ampla, mas tem-se, como exemplo, Lévi-Strauss (1989), Marcuse (1998), Foucault (1968).

nasce do argumento forjado por Lukács para *reafirmar* a centralização de decisões no horizonte comunista *contra* a liberdade; ainda assim, Sartre é livre, *ele escolhe*, sem a pretensão de *prever o futuro*, e *declara* sua simpatia ao socialismo.⁸ Sartre também não defende a proposta de *que o proletariado tome o poder* e *plano* a economia, pois isso apenas parece possível à *revelia da liberdade* (apesar do homem). A filosofia sartreana permanece coerente e *atual*. Trata-se de uma *ontologia fenomenológica* que *descreve modos de ser no mundo* (não se pretende, *dogmaticamente*, dizer o que é o Ser), todos ligados ao *fenômeno humano* por excelência. Em Sartre, a fenomenologia não repete a sina de toda filosofia *a priori*, ela parte do *homem-no-mundo*: isso justifica, apesar de Kant (que *prova* que o ser não é um predicado real), apesar de Husserl (que renegou a filosofia da existência) e apesar de Heidegger (que negligenciou a *consciência existente*), que Sartre se volte para a *situação*:

Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo. Descrevendo-a, podemos responder a estas duas perguntas: 1º) Qual é a relação sintética que chamamos de ser-no-mundo? 2º) Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles? Na verdade, as duas perguntas invadem

8 Sartre foi um *amigo de caminhada* dos comunistas e da esquerda em geral, e *inimigo declarado do liberalismo*; ainda que ele admita que a democracia seja *historicamente* o modelo de governo que *se mostrou menos ruim*, o fato é que por ser uma democracia *parlamentar* e, sobretudo, *liberal*, faz com que também ela mistifique a escolha humana, servindo-se de *artifícios* para, em função de uma norma, fazer parecer que a *decisão de alguns* represente a *escolha de todos*. Nesse sentido, a democracia serve mais para *separar os homens* (a liberdade torna-se abstrata), impedindo sua solidariedade e, sobretudo, *estabelecendo as regras* do direito à opressão e exploração do homem pelo homem. Nota-se aí, como indica Kowalska (2005), uma crítica frontal ao capitalismo: Sartre pretende sim superá-lo, mas de sua filosofia decorre uma possibilidade humana inovadora em relação ao socialismo: a *liberdade política* (pedra de toque do capitalismo) pode ser mantida sem que sejam mantidas a *concorrência*, o *livre mercado* e, nem mesmo, seja necessário *manter a propriedade*. A *pretensa* liberdade política, porque até agora *exigiu* liberdade econômica, redundou em injustiça (capitalismo); a *pretensa* justiça revolucionária (o sistema de classes permaneceu e *permanece*), porque abriu mão da liberdade política *para promover a justiça*, *resiste ainda hoje* em ditaduras bizarras que se mantem pela força das armas. A filosofia da liberdade não é capitalista ou socialista, mas erige-se como *crítica* de todo modelo *contrário* à liberdade.

uma à outra e não podem ser respondidas separadamente. Mas cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que as encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão. (Sartre, 2011, p. 44).

Uma ontologia fenomenológica não poderia ser bem vista num meio em que aprendeu (e ensinou, após Hume e Kant) que a pergunta *sobre o ser* é inviabilizada pela *condição humana* (limites da razão pura); ainda menos plausível será a iniciativa de Sartre de não apenas tomar o homem individual como base de sua filosofia da liberdade, mas *identifica-lo* à liberdade mesma. De todo modo a filosofia da liberdade se justifica *academicamente* como aquela que, ao lado de Merleau-Ponty, desenvolveu sua ontologia fenomenológica a partir da tradição iniciada no debate com Husserl, levada adiante por Heidegger e *matizada* pela intervenção nada sutil e absolutamente *original* de Sartre.

Não cabe retomar aqui todo percurso que permite a Sartre passar do plano existencial ao ontológico, e vice-versa;⁹ em resumo, a partir da análise da existência (do *homem-no-mundo*) Sartre descreve dois *modos de ser*: aquele que *coincide consigo*, e outro, que *jamaiz é idêntico a si*. Esse, Sartre o nomeará para-si, aquele em-si. É a liberdade que *faz com que esses seres* venham ao mundo e, sobretudo, é ela a *força* que mantém esse *movimento de revelação de ser no mundo*: as análises do modo de ser-para-si mostram que ele é idêntico à *consciência*. Sartre parte sua analítica existencial *do homem consciente no mundo*, na sua relação com outros homens (que também são *consciência*) e com outros fenômenos que se mostram *diferentes* daquilo que se pode chamar de homem. Como ele mesmo dirá em tom irônico, isso significa que o homem *não é uma couve-flor*, mas um *ser que escolhe*: a existência humana é permeada de pequenas e grandes escolhas que, em geral, tornam o homem um ser angustiado e inseguro. Mas,

9 Esse trabalho foi desenvolvido em *Conhecer e Ser no mundo - uma questão epistemológica?* (Da Silva, 2012) e *A Epistemologia na Filosofia de Sartre* (Da Silva, 2012a).

pergunta Sartre ainda no plano ontológico, o que o ser-para-si busca para *se realizar*? Evidente que não adiantaria perguntar no plano existencial, pois os *projetos de ser homem* são tão numerosos como o é o número de homens que existem; mas quando a pergunta é levada para o plano do ser-para-si encontra-se a negação: *ser homem é não ser essa mesa, essa cadeira, esse espelho* (ele é tudo o *que não é em-si*) o que, no plano existencial se concretiza em cada existência; o homem é o ser que está em constante mudança, *algo lhe falta*. Ao homem no mundo falta tudo, *amor, posses, reconhecimento, poder, salvação*, etc. A ontologia fenomenológica permite que se passe do plano ontológico ao existencial (método progressivo-regressivo): o ser-em-si em sua identidade *encontra-se no mundo* (mesa, cadeira, copo, etc) como *aquilo que não é o para-si*. Na contrapartida, o para-si não cessa jamais seu movimento negativo: *há algo a ser realizado que jamais se realiza*, e toda tentativa de realização fracassa nos momentos em que o homem *tenta fazer-se coincidir consigo* (tal qual um cinzeiro é um cinzeiro). Assim, Pedro é garçom porque *finje sê-lo*, mas ele não realiza jamais *sua identificação* com aqueles gestos, roupas e modo de agir; de todas as maneiras, passará a sua vida *tentando*: quando criança *se queria* jovem, agora jovem garçom ele *se quer* gerente do restaurante, e esse movimento apenas terá termo com a sua morte. É daí que Sartre descreve o modo de ser ideal, em-si-para-si – *aquilo que motiva o homem no mundo* – que será realizado enquanto um projeto de ser individual que brota da *escolha de ser* em sua situação (o garçom pretende ser gerente, o gerente proprietário, e assim por diante): homem é *para-si*, é liberdade, é falta. Mas liberdade *situada*: caso a situação seja negligenciada, resulta em noções *mirabolantes* do ser-livre-no-mundo que falseiam a liberdade sartreana. O *homem é liberdade em situação*, então a liberdade seria a sua *essência*? Não. Mas também não é preciso *predisposição metafísica* para admitir que o homem no mundo vive em relação com seu entorno, que o homem é diferente dos demais objetos e que ele jamais *se realiza*: ele *existe* como negação, volta-se negativamente ao em-si no intuito de realizar o *ser-em-si-para-si*. A ontologia sartreana não funda um ponto de

vista *privilegiado* ou recorre a alguma instância transcendente (a *priori*, transcendental, Deus, etc.); nem recorrerá ao *argumento de autoridade*, que fez das ciências (sobretudo aquela *da alma* e aquelas *sociais*) a atividade de *homens especiais*, que *se colocam do ponto de vista absoluto*, que lidam com os demais *homens* como se fossem *seus objetos*. A filosofia não é mística, não exige iniciação, não tem *um mestre* que ensinará o *caminho*: é ontologia fenomenológica, é filosofia da liberdade.

A liberdade também tem a sua história: Sartre mostra que ela *foi confundida* com a possibilidade de *escolher entre alternativas dadas*, que ela foi identificada à vontade (ainda hoje, não falta quem pergunte, *se o homem é livre por que não se pode fazer tudo o que se quer?*) e que a tônica das éticas sempre foi a supressão da liberdade. O problema é que, neste contexto, nega-se a liberdade *livremente* pois, partindo da descrição ontológica sartreana, foi *livremente* que Kant mostrou os limites da razão, que Heidegger revelou seu Dasein como *ser-para-a-morte* e que Husserl gastou seus dias reiniciando uma filosofia que, por se almejar *absolutamente pura*, consumiu sua vida e *fracassou*. Isso porque de fato o homem é liberdade, mas essa liberdade jamais significou que *ser livre* é poder escolher a vinculação com o mundo (como se passaria com almas *bem-aventuradas*). De modo algum; todo homem *é livre*

[...] enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt *era* operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’; é, na medida em que é pura contingência, na medida em que, para ele, como para as coisas do mundo, como para esse muro, esta árvore, este copo, pode-se fazer a pergunta original: ‘Por que este ser é assim, e não de outro modo?’ na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*. (Sartre, 2011, p. 128).

Todo homem, seja Pedro ou Schmitt, *está lançado no mundo*; o homem é para-si que, em meio a outros para-sis, *existe no mundo* (situado) numa relação de negação de objetos e objetiva-

ção de liberdades. Ora, o que se passa nesse sentido com aquela *necessidade de ser*, que o homem tenta *realizar* (Ética)? Onde está a *razão superior*, que se fez razão instrumental? Enfim, onde pode ser encontrado o *modelo de homem* que a filosofia perseguiu em toda sua história? É desse homem que Sartre parte, do homem no mundo que poderia simplesmente não ter existido, que não encontra nenhuma razão *que* justifique sua existência, mas que cumpre necessariamente duas condições para ser homem: *só há homem no mundo; o homem é obrigado a escolher*. E o que escolhe o homem? Isso leva a ontologia de Sartre a desmistificar outro modelo muito caro ao determinismo, na medida em que o homem será *aquilo que ele se escolher*; por consequência, é *ele que se faz no mundo*. A determinação *original* é denunciada em seu nascedouro, seja ele de matriz social (sociologia, antropologia, política, marxismo, etc.) seja de matriz individual (psicologia, psicanálise, medicina, etc.); ambas partem de um erro de princípio: admitir que o homem tenha uma finalidade ou uma essência. As análises de Sartre, em perfeita conexão entre ontologia e existência, mostram que todo homem é para-si e, porque *jamais se identifica*, ele não tem essência:

Não devemos crer que o Para-si exista primeiro e surja no mundo na absoluta novidade de um ser sem passado, para depois e pouco a pouco constituir um Passado. Mas, qualquer que seja o surgimento do Para-si no mundo, ele vem ao mundo na unidade ekstática de uma relação com seu Passado: não há um começo absoluto que se converta em passado sem ter passado, mas sim, como o Para-si, enquanto Para-si, tem-de-ser seu passado, ele vem ao mundo com um Passado. (Sartre, 2011, p. 194).

O homem livremente se faz no mundo. Isso tanto a sociologia, quanto a psicologia e mesmo boa parte da filosofia admite; mas que o homem *faça livremente o mundo* nenhuma disciplina está apta a admitir. Agora, que o homem *se faça livremente no mundo*, isso contradiz a ciência e a filosofia *não existencialista*: essa porque, em mais de vinte e cinco séculos, jamais admitiu a liberdade humana *de fato*; aquela, porque nos dois últimos sé-

culos acostumou-se a medir-se pelo *resultado* de sua empreitada e, por ter obtido relativo sucesso, fez *da liberdade de conhecer* um meio *distintivo e dominador* de outros homens. É claro que o fato de Sartre mostrar que *o homem não tem essência senão existindo*, abre a guarda para críticas menores, como aquela que ele teria *somente invertido termos metafísicos*; mas a filosofia de Sartre *mostra* que o homem é livre, e que ele *escolhe o seu ser*. Em sua ontologia encontram-se descritos os processos pelos quais o homem, livre, faz-se no mundo; em sua *Crítica da Razão Dialética*, o filósofo leva essa liberdade para o plano social, e mostra os processos pelos quais a liberdade é alienada *pela socialização*; a sua literatura ilustra magistralmente a *condição humana*, em personagens *livres* (ainda que *literatura e dramaturgia* nada prove); mas Sartre também tem suas *provas* de que o homem é livre, o que fica evidente nas *analíticas existenciais* de Mallarmé, de Baudelaire e de Flaubert (ainda que se trate de *homens mortos*, o que limitaria o alcance do método progressivo-regressivo). Entretanto, Sartre também analisou a existência de Jean Genet, *um homem* que foi seu contemporâneo.¹⁰ O homem é *liberdade em situação*: o homem *nasce* em um mundo *já pronto*, de valores já escolhidos por aqueles que o antecederam; isso permite, *de fora*, dividir a existência humana em fases (infância, adolescência, juventude, etc.). Porém, por *dentro*, a existência sempre se apresenta como *uma e a mesma*. Nota-se a inutilidade de explicar o homem por fases evolutivas e, assim, desconsiderar que *enquanto liberdade* ele é sua escolha, *ele se totaliza*, ele é *aquilo que faz*. Sartre inaugura termos ontológicos para descrever como *fenômenos humanos livres* aquilo que as *ciências* (da alma e social) mostram como constitutivas do *objeto* homem (o aparecimento da consciência *para si mesma*). Ontologicamente, *o para-si arranca-se do ser*: é o *acontecimento absoluto* (a consciência aparece *a si mesma* como uma existência que engloba o passado e insiste em projetar-se no futuro); as relações dessa existência com sua situação, que inicia o *movimento existencial* de cada homem, é

10 Pela ordem, Sartre 1986; 1963; 1971; 1952-2002.

a *escolha original* (*modo particular e livre* do homem assumir a continência de ser). Aquilo que esse homem escolher será, ora em diante, *seu modelo de ser homem no mundo*: além de *fazer-se*, enquanto é *em situação*, ele desenha no mundo o *modelo* do que deve ser o homem (essa é a *maneira muito particular* que cada para-si elege para realizar o *impossível ser-em-si-para-si*).

Sartre funda a sua filosofia da liberdade ontologicamente; mas porque sua ontologia é fenomenológica, ela está ligada *diretamente* ao mundo prático, é o homem-no-mundo que sua filosofia descreve. Assim, todos os *projetos humanos* igualam-se enquanto possibilidade de *fazer-se no mundo*, fazendo o mundo. O *intelectual engajado marxista* não tem o *direito* de dizer aos demais homens o que é *melhor para eles*; a psicologia perde a sua prerrogativa, respeitada socialmente, de decidir entre o *normal* e o *patológico*, e indicar o que é *o homem são*. As ciências sociais, por sua vez, são irremediavelmente lançadas *ao meio dos homens*, aqueles que até então foram *objetos* sociais: a filosofia da liberdade prevê que a liberdade mesma pode se legislar, os homens se igualam. Todo pretensão líder religioso, que fala em nome de Deus aquilo que *ele* escolhe, terá no *homem livre e sem Deus* um igual a si mesmo, de onde não haja necessidade de *sacerdotes*. A sociedade se estrutura no *poder institucional* exercido por alguns homens sobre outros, ou seja, a liberdade social restringe-se a dizer sim ou não: decorre daí que o homem *concreto* se divide em *tipos*, e a cada um deles é destinado *seu lugar na organização social*. A *ciência da alma* decidirá o que é normal e o que é patológico, a *ciência social* explicará o homem situado e a filosofia (ou religião) cuidará de fundar um modelo de homem *a ser repetido pelos demais*. É mais ou menos assim que Sartre pode hoje ser considerado extemporâneo, liberal, bolchevique e mesmo *burguês* (no sentido *marxista*) ou *jornalista*. Porém, a liberdade, enquanto *acontecimento absoluto e assunção da situação* na *escolha original* de cada homem, resiste e desafia todas as pretensas *totalizações* (realizações do ser-em-si-para-si) humanas, de esquerda e de direita. A liberdade insiste naquilo que hoje se pode chamar de *não adaptação* em todos os níveis, estratos, nichos ou castas

sociais: sempre há aquele que destoa, *sempre há a exceção que confirma a regra*; ou seria melhor dito, *sempre há a liberdade que desafia a regra*? A democracia é, nesse sentido, menos opressora da liberdade que a ditadura; mas ela, tal qual se passa nos regimes totalitários, não faz muito melhor: “*a democracia é uma mistificação*” (Sartre apud Jeanson, 1974, p. 257). Ela leva o homem a acreditar que é livre e que *delega* poderes aos políticos e esses, por sua vez, *cumprem aquilo que foi delegado*. Mas não é assim: trata-se de *liberdades* e, nesse sentido, a maioria dos homens – os *cidadãos* – cede (ou são privados de) sua *liberdade* sob a alegação de *delegação de poder* (fundada no Direito, outra *invenção humana*). O que se tem de fato é a *usurpação de várias liberdades* por uma liberdade (política) que decidirá *livremente* aquilo que melhor *lhe* aprover. Neste sentido “O sufrágio universal é uma instituição e, enquanto tal, um coletivo que atomiza e serializa os homens concretos e se endereça a eles como entidades abstratas, o cidadão, definido por um conjunto de direitos políticos, isto é, por sua relação com o Estado e suas instituições “ (Sartre apud Jeanson, 1974, p. 257). Na democracia, o cidadão, *o homem-no-mundo*, adquire o direito de votar; ou melhor, na democracia *lhe é concedido esse direito*, afinal, como os homens não são *liberdades* (iguais), mas *portadores de direitos* (diferentes), mantem-se uma igualdade abstrata para diferenças concretas; e na mesma medida, desconsidera-se a igualdade concreta (todos os homens são livres) em virtude de uma condição *abstrata* do Direito. No entanto, essa *inversão* não passa despercebida a Sartre: ele jamais votou. Fala-se muito do fato de Sartre não ter *lutado* pela liberação da França, de não ter *se filiado* a nenhum partido (sobretudo o comunista) e, por fim, de *mudar de opinião* ao longo de sua trajetória intelectual. O liberal *sabe* que Sartre andou flertando com o marxismo, o marxista *sabe* que Sartre exigiu a *liberdade* no Estado socialista; o psicólogo *sabe* que Sartre é crítico de todo determinismo psíquico ou psicofísico, o sociólogo *sabe* que Sartre afirma o indivíduo livre *apesar* das amarras sociais. E todo religioso *sabe muito bem* que Sartre é *um perigo*, que questiona ao mesmo tempo a submissão dos fiéis como *a submissão dos líderes*

religiosos a dogmas que lhes são os mais convenientes, *livremente escolhidos* (ou inventados) por eles. Sartre deverá constar no *index* de livros *proibidos*. O princípio da filosofia de Sartre alcança tal poder revolucionário que cabe *combate-lo* sem descanso. De outro modo, aquele *pedestal de onde o filósofo fala* seria destruído: *o homem seria livre*. A mesma desconfiança parece mover as ciências psíquicas, que preferem criar estruturas imaginárias e mirabolantes para explicar o *funcionamento da alma* do homem em sociedade (seja subjetividade, razão, psique, alma, eu, sujeito, etc.); ou das ciências sociais, que preferem acreditar em *forças desumanas* (mão invisível do mercado, dialética da natureza, ideologia, etc.) que conduziriam o homem *em seu ser social*. É nesse horizonte que a democracia inverte prioridades, ao colocar *a igualdade* – a despeito da liberdade – como seu princípio; é assim que se tem o sufrágio universal que, segundo Sartre “é feito para separar os trabalhadores, quebrar a solidariedade de classe” (apud Jeanson, 1974, p. 257). Enquanto liberdade, cada homem pode se unir a outros e, juntos, *inventar o modelo de homem* e de mundo. Porém, nos Estados democráticos, a liberdade se resume ao *ato de votar*, ela não tem nenhum efeito: a democracia representativa emudece milhões de liberdades no que tange *ao modelo de homem no mundo*, cabendo a algumas centenas decidir por todos. Isso não causa estranheza: *o Estado Democrático* é o mesmo que *cria, sustenta e mantém* as ciências da alma, as ciências do homem e a filosofia; mais do que isso, em uma associação *macabra*, Estado e Religião *dividem os espólios de um povo*: paralelamente aos impostos e obrigações exigidos pela organização estatal caberá ao líder religioso retirar o que sobrar das possibilidades humanas. Esse quadro, que se resume na *mistificação* da liberdade sobre o nome de Democracia e *liberdade religiosa*, pode ser apontado como a maior armadilha à qual o homem é submetido no *acontecimento absoluto* – seu aparecimento num mundo.

A democracia transforma cada homem, cada situação, cada história *em uma vontade abstrata*; e, enquanto abstração, essa vontade pode ser *manipulada*. Claro que, para que isso se efetive, é preciso que *a sociedade* (história, pedagogia, economia, sociolo-

gia, psicologia, filosofia, etc.) esteja atenta, que ela indique os *modelos de homem*, que antecipe os *papéis sociais* (profissões e condições) oferecidos como *mais adequados a cada um*, que antecipe *projetos individuais de ser* e os ofereça *desde a infância*. A maior ou menor adequação ao *modelo de agir* daí advindo estabelece a *recompensa* e a *punição* reservada para cada um. Esses e outros mecanismos de submissão da liberdade preparam o homem para, nas democracias, *aguardar o dia da eleição* para ser livre – “o indivíduo isolado abandona sua voz sem controle nem contrapartida: eis minha soberania, façam com ela o que vocês quiserem, coloquem em prática o programa (de governo) ou não” (Sartre apud Jeanson, 1974, p. 258). Aquela democracia que, a princípio, aparece como *fundada* na igualdade e *respeitadora da liberdade humana*, mostra-se uma trapaça: há leis para tudo, a *liberdade individual* sempre *ignorada*; há regras e decisões de grande impacto em toda organização social, mas os *indivíduos* parecem atordoados, assistindo seus governantes *realizarem* aquilo que no plano individual *ninguém foi consultado*. Desse ponto de vista, a democracia, ainda que permaneça o modelo de organização *menos pior que se conhece*, não é suficiente para realizar a *liberdade de fato*, aquela que Sartre propõe em sua filosofia. Ele insiste na liberdade e coloca em xeque a *democracia representativa*; ora, mas se é assim, o que deveria ocupar seu lugar?

Eu não concebo a democracia senão direta: as assembleias votam com a mão levantada e delegam a um de seus membros poderes estritamente limitados. [...] Não é necessário entrar no esquema. Votar, qualquer que seja o *comunicado* (bulletin), é votar e, pelo voto, já aceitar as instituições. (Sartre apud Jeanson, 1974, p. 258).

A democracia é o que mais se assemelha a um modelo político que *visa a liberdade*, mas isso exigiria uma *reforma*: ela precisaria *ser direta*. Claro que seria apenas o primeiro passo. Há tantos outros no caminho de conquista da liberdade social para todos os homens quantos o homem puder inventá-los. Sartre é categórico “Logo que existir, *para todos*, uma margem de liber-

dade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade” (Sartre, 2002, p. 39). A democracia (assim como a psicologia, a sociologia e, mesmo a filosofia) nega a liberdade; ao estabelecer o *direito ao voto* como limite da liberdade social, a democracia faz do *cidadão* uma abelha que *será comandada* pelo feromônio *lei*, e da sociedade uma colmeia onde cada abelha terá sua atribuição. A democracia faz crer, como se dá com as abelhas, que elas *necessitam de uma rainha* enquanto, na verdade, são elas – as operárias – *quem criam e mantem* a sua rainha. O temor que acompanha todo *abalo* nas instituições democráticas repete o ato instintivo de operárias que, mal sentem a falta de emissão do tal *feromônio* (a rainha está velha, doente, ou morta), põem-se a alimentar um grupo de casulos com *geleia real* e aguardam ansiosamente que alguma daquelas larvas *gere sua rainha* (que, antes, cuidará de *matar todas suas possíveis rivais; ela é a única que não tem seu ferrão ciliado*, o que lhe faculta o direito dentre abelhas de *matar sem morrer*). A democracia viverá de *instituições fortes*, e tudo aquilo que as coloque em risco, como a liberdade, deverá ser combatido; tudo que revele a *igualdade entre os homens* – a menos que seja uma igualdade abstrata – deverá ser negado, desqualificado, e o mais importante: é preciso fazer com que o homem, *tal qual se passa com a abelha*, sinta necessidade de *ser governado de fora*. Isso exige: primeiro, que ele não se saiba livre, o que a *entrada na cultura* cuidará de lhe ensinar. Mas é preciso mais: ele precisa *acreditar* que é livre. A democracia representativa cumpre esse papel, o que explica o porquê de Sartre não ser democrata; ademais, expressa a sua coerência em jamais ter votado: a democracia repete, em um nível mais elaborado, a organização de uma colmeia; o homem não é um anjo, é verdade, mas para Sartre ele é bem mais que uma abelha e seu mundo: trata-se de filosofia da liberdade, do *homem livre*, e não de perpetuar a *disputa* para decidir de antemão os detalhes organizacionais de uma colmeia complexa.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. 6. reimp. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 1993.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre – 1905-1980*. Trad. Milton Person. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- CONTAT, M. e RYBALKKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- DA SILVA, L. D. Conhecer e Ser no mundo - uma questão epistemológica? *Revista Princípios*, UFRN, v. 19, n. 32, p. 419-456, 2012.
- _____. A Epistemologia na Filosofia de Sartre. *Cadernos Sartre*, v. 5, p. 71ss, 2012a.
- FOUCAULT, M. Foucault répond à Sartre (entretien avec J-P Elkabbach). *La Quinzaine Littéraire*, n. 46, p. 2-20, 15 mar. 1968.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Em torno do Marxismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1975. Os Pensadores.
- _____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *O Visível e o Invisível*. Trad. José A. Gianotti; Armando M. D' Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- KOWALSK, M. La démocratie selon Sartre et la conjoncture idéologique actuelle. *Les Temps Modernes*. Paris, n. 632-633-634, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo – carta a Jean Beaufret*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger*. Paris: De Minuit, [s.d.].

IERUCA, V. *Fenomenul Pitești*. Pref. François Furet. București: Humanitas, 2013.

JEANSON, F. *Sartre dans sa vie*. Paris: Le Seuil, 1974.

_____. De l'aliénation morale à l'exigence éthique. *Les Temps Modernes*. Paris, n. 632-633-634, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LUKÁCS, G. *Existencialisme ou Marxisme?* Paris: Nagel, 1948.

MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar; Isabel M. Loureiro; Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. Vol. II.

SARTRE, J-P. *Baudelaire*. Précédé d'une note de Michel Leiris. Paris: Gallimard, 1963.

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002 [*Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960].

_____. *P. Mallarmé – la lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *L'idiot de la famille*, 1. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 20. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011 [*L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943].

_____. *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002 [*Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952].

SMITH, A. *A Riqueza das Nações*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Economistas).

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS NO ESPAÇO PRISIONAL

José André da Costa

O cerne da questão

Falar dos direitos humanos no enfoque da democracia é perguntar pela sua legitimidade institucional-racional-política. É perguntar pela sua natureza. Como emergem os direitos humanos enquanto questão democrática? Essa será a questão de fundo que pretendemos investigar nesse artigo, fazendo um contraponto com o arco cultural e filosófico que caracterizou a tradição da democracia ocidental. A pretensão é investigar a temática da *Democracia*, da *Literatura* e dos *Direitos Humanos*, tendo como destinatários os apenados/as, os quais têm seus direitos humanos desprotegidos pelo Estado, sem o livre exercício da democracia. Consideramos estes temas um ponto chave para discutir o papel e a legitimidade da democracia e dos direitos humanos no sistema carcerário.

Algumas indagações surgem a nossa frente: a literatura praticada nos recintos das casas prisionais ajuda na construção da “vontade de sentido” para a vida e para compreensão do mundo dos apenados/as? Como a literatura é recebida na vida daqueles/as que estão presos/as e que recorrem a ela para estruturar suas práticas cotidianas na prisão? E a questão da política que acom-

panha a literatura é algo integrador da vida do apenado/a? Será a literatura junto com a democracia um suporte significativo para a efetivação dos Direitos Humanos no sistema carcerário?

A democracia desse ponto de vista tem a função de harmonizar os conflitos sem escamoteá-los, promovendo o bem comum, e garantir a substancialidade da política para promover a justiça. Neste sentido, não vale aqui a concepção hobbesiana que via o Estado como mal necessário para superar o “*homo homini lupus*” (Leviatã). A democracia rejeita esse princípio em favor da participação dos cidadãos para chegarem ao consenso racional de convivência humana.

As entre faces da democracia no Presídio

A discussão da democracia e de outras categorias como, por exemplo, da arte, no no presídio está para além só da legalidade, é um direito humano fundamental, porque as artes em geral contribuem para a estruturação do sentido da existência humana, independente do lugar social em que vivem as pessoas e/ou grupos sociais. Além deste aspecto, o tema da democracia e dos Direitos Humanos estão implicados ao ser humano como um “projeto inacabado”. A arte, poesia, a política ligada com a democracia auxilia e estrutura a sociabilidade do/a apenado/a tirando-os do anonimato, bem como cumpre um papel políticos-social na desconstrução da invisibilidade da população carcerária. A “invisibilidade” social do/a apenado/a é um desvio do sentido ético-político-antropológico do significado da “pedagogia penitenciária”. Aqui emerge com veemência a questão da democracia.

Quando abrimos o dicionário para consultar o que significa a palavra democracia encontramos que esta significa o poder que emana do povo. Democracia é uma palavra composta: *demos* (povo), *kratos* (poder). Porém, isto não quer dizer governo pelo povo, pode estar no governo só uma pessoa e mesmo assim o

poder ser do povo. A democracia tem origem em Atenas, e não propriamente na Grécia. A democracia começou a ser gestada no século V a.C. e nessa época a Grécia não era um país unificado. A unificação só ocorreu no século XIX d. C. Portanto, Atenas não pertencia à Grécia, naquele período.

A estratégia do giro argumentativo deste artigo é mostrar que a categoria “vontade de sentido” ajuda o/a apenado/a explicitar o caráter da existência humana em uma perspectiva transcendente (homem/mistério). Por fim, o artigo é uma articulação ético-político-filosófica para defender e promover os Direitos Humanos¹ dos apenados/as em favor da “vontade de sentido” para além da “vontade de poder”. O iníquo sistema carcerário brasileiro sempre fez a confusão entre o “carcerário e o penitenciário” na execução da pena. Busca seus fundamentos na “Criminologia Moderna”, a qual trata o crime como um problema social, entendendo que a sociedade deve cumprir com seu papel de participar da execução penal para ajudar o/a apenado/a conquistar seu direito de ir e vir, na dinâmica da sociedade. No entanto, essa temática dos direitos humanos é uma preocupação que já aparece em muitos pensadores da Antiguidade. Esses pensadores se preocupavam com os caminhos a serem galgados pela civilização. Tanto que questões como ética, justiça, direito natural trouxeram discussões fundamentais acerca do tema dos Direitos Humanos e da Democracia.

O filósofo Platão foi o primeiro a vir a público para criticar a democracia e questionar a capacidade do povo simples para governar e tomar decisões políticas. Ele disse que para governar é preciso ter ciência. A partir dessa crítica, a democracia vai atravessar o arco da cultura ocidental sempre como uma tensão e

1 “O conceito de direitos humanos é, pela tradição do Ocidente, tratado principalmente pelo marco do direito constitucional e do direito internacional, cujo propósito é construir instrumentos institucionais à defesa dos direitos dos seres humanos contra os abusos do poder cometidos pelos órgãos do Estado, ao mesmo tempo em que busca a promoção de condições dignas de vida humana e de seu desenvolvimento. Isso proporciona uma das bases importantes a saber: que os direitos humanos dizem respeito tanto ao homem, quanto ao cidadão; que os direitos humanos protegem o indivíduo que não estão em conflito com o Estado, pois existem unicamente através de seus órgãos” (Leal, 1997, p. 18).

passa a ser vista como suspeita. A ideia do poder da maioria sempre incomodou os sistemas de governo. Em contraposição a esta tensão vai se organizar, no século V, a República com a ideia de bem, surgindo daí o conflito entre *Democracia e República*. Qual é o problema de fundo? Na democracia grega o social e o político estavam juntos. Na república romana o social e político estavam cindidos. Este é o problema para a democracia moderna: como pensar o social e o político juntos, porque o social é o conteúdo do discurso democrático. E o político, nesta perspectiva, passa a ser o discurso da República. Eis o problema para ser enfrentado: *Grécia e Roma, democracia e república*. Ou será possível gestar uma democracia republicana? E como articular a democracia e os direitos humanos no espaço prisional, como exercê-los?

O cerceamento da liberdade e a medida punitiva

O encarceramento é a aplicação da “medida punitiva” de cerceamento da liberdade, que se traduz na ausência do direito de *ir e vir*, sendo este o único direito que o/a apenado/a perde. A penitenciária é a medida sócio-instaurativa para o/a apenado/a meditar/pensar e penitenciar-se do “crime cometido”. Para apresentar outra proposta de reclusão, como medida sócio-educativa é necessário pesquisar com rigor metodológico a lógica perversa do sistema carcerário praticada na maioria das casas prisionais. Isto para constatar empiricamente que a penitência é um meio antigo usado pelas religiosidades para a “correção das condutas” das pessoas que praticaram um ato ilícito. A questão de fundo aqui é perguntar se isto também vale para os/as apenados/as dos nossos presídios e se os seus efeitos ajudam na “ressocialização” e na humanização do regime carcerário. Neste sentido, os direitos humanos e a democracia constituem um espaço de reivindicação dos apenados/as.

Assim, o primeiro passo seria verificar as matrizes de poder praticadas nas casas prisionais para perceber como a democracia,

a religião e a literatura influenciam na humanização dos/as apenado/as. No passo seguinte, sistematizar as incidências das práticas religiosas realizadas nos presídios. Isto exigirá compreender a produção simbólica, os meios artísticos e as concepções de religiosidade dos/as apenados/as. Eis uma das tarefas para pensar outra lógica prisional, na perspectiva dos direitos humanos e da democracia.

A democracia moderna no seu contorno político traz a lume a problemática dos direitos humanos, mas separa o político do social. O social é o lugar da reivindicação dos direitos. Na Grécia antiga o social se constituía o “conteúdo substancial” da democracia direta. No entanto, problema político posto pela modernidade é como legitimar o Estado de direito sem ferir o aspecto fundamental da democracia, qual seja, o direito da reivindicação de direitos e da participação na política. O debate se estabelece quando se percebe que na visão clássica (polis) a centralidade do pensamento político era a justiça, na visão moderna a centralidade do pensamento político gira em torno da soberania do poder.

A modernidade na sua elaboração filosófica, principalmente na primeira fase da ilustração, acrescenta o tema da produção e do consumo. Nessa constituição dialética da primeira ilustração moderna aparece como síntese aberta a problemática do destino do sujeito e da questão dos direitos humanos. Essa temática surge como força filosófica e política com a posição do jusnaturalismo² no embate entre Estado de natureza e o Estado civil. O Jusnaturalismo concebia o direito a partir de uma racionalidade fixa e ideal, imutável, isto é, fora do movimento social e das correlações de forças político-filosóficas. A primeira consequência é a escamoteação da escala de valores. Essa visão não histórica do direito em si será o “prato cheio” para o Positivismo, que igualmente dissimulou os seus interesses estratégicos que se ocultavam por trás de sua retórica de exaltação da razão e da ciência positiva. Qual era a crença do Positivismo? É a crença na positividade do dado

2 “O Jusnaturalismo pode ser visto como coetâneo ao pensamento ocidental [...] os estóicos elaboram a primeira versão abrangente do Jusnaturalismo ocidental ao promulgarem que toda a natureza é governada por lei universal, imanente a tudo o que existe e imutável como o devenir perene do cosmo” (Heck, 1999, p. 995-996).

e a confiança irrestrita na imobilidade da Ideia. Qual é o problema? Nesse aspecto *Jusnaturalismo e Positivismo* são as duas faces da mesma moeda, porque ambos perdem o movimento histórico das forças sociais, cristalizando os fatos em conceitos fixos e nas instituições, em especial no Estado.

A universalização dos direitos humanos valeu-se de uma mediação particular: o Estado e a sua concepção individualista originária inaugurada na política moderna, de forma a ter todo indivíduo sido levado a condição de sujeito potencial de um ponto de vista internacional. Antes dessa reviravolta não se falava em direitos fundamentais do homem e muito menos em direitos humanos universais. O entendimento, até então, era que o sujeito jurídico era apenas o Estado soberano. A reflexão e a crítica filosófica a essa visão decorreram de maneira tal que o direito do Estado foi transformado em direitos dos homens, em uma dinâmica desenvolvida em dois sentidos: a universalização e a multiplicação dos direitos humanos.

A democracia e o sistema de poder

A perspectiva da multiplicação dos direitos humanos traz novamente o tema da democracia, pondo em relevo os marcos da regulação e da emancipação, enquanto paradigma de poder. Porém, com um diferencial: a democracia moderna não será direta, mas representativa. A representação é importante, mas ela é o aporte negativo da modernidade à democracia. É o que faz a urna ser menos democrática que a praça ateniense (ágora). Quanto aos direitos, a situação é diferente. Eles são o motor das reivindicações, o espaço da democracia direta. Através deles se exprime a pressão sobre o poder. Os direitos são o teor do viés social. Pela via dos direitos, o social e o político caminham juntos.

A tese do Contrato Social na filosofia política desenvolvida nos séculos XVII e XVIII é a explicação lógica do Estado e do Di-

reito. Essa explicação é o entendimento de que os homens podem organizar o Estado com a vontade subjetiva e a razão, desconsiderando a tradição e os costumes. Essa é a bandeira política e filosófica do Iluminismo, que se desenvolverá em duas figuras: *a racionalização e a subjetivação*. Disso decorreu o questionamento de toda a visão teocrática, em que o princípio da legitimidade dinástica é substituído pelo princípio da soberania popular. Fica em evidência que haveria um contratualismo vertical de matriz hobbesiana, que instaura o poder do Leviatã, dando origem ao Absolutismo político-filosófico e que haveria também um contratualismo horizontal de vertente lockesiana, gestora de uma espécie de *societas*, dando origem ao Liberalismo.

A passagem do Estado absolutista para o Estado de direito encontra fundamento na concepção filosófica de John Locke. A partir dessa passagem, abre-se a possibilidade de fundamentar os Direitos humanos filosoficamente, ou seja, referenciar teórica e racionalmente os princípios que tutelam os direitos fundamentais do homem. Nessa perspectiva, o contrato social deixa de ser apenas uma hipótese de Estado para integrar sua história através do poder constituinte da ação dos cidadãos na busca pelos direitos de cidadania, articulando as liberdades públicas e privadas.

A democracia moderna depende mais dos direitos do que da representação. A combinação da democracia com o social e o político constitui a substancialidade do direito de ter e ser mais. Assim, a democracia passa a ser a articulação dos *sem-tudo*.

Analisando a relação do direito com o Estado e a política, verificaremos que em um passado remoto as questões éticopolíticas emergiram de relações humanas próximas e recíprocas, tendo como mediação o cosmos, a política e a democracia. O nosso “espírito epocal” é marcado pelo “logos teórico e prático”, uma combinação da ciência e da técnica, pondo a atividade humana em um patamar de alcance planetário, nunca visto na história da humanidade. Do ponto de vista ecológico-humanitário, o progresso técnico-científico fez emergir a possibilidade real da deterioração e comprometimento da biosfera. Isso expõe uma situação difícil de ser equacionada. O progresso científico

ampliou consideravelmente a “vida desprotegida”, com o crescimento econômico, juntamente com a degradação da atmosfera física, ameaçando a situação humana no planeta. É nesta mesma linha de reflexão que encontramos e constatamos a deterioração do sistema carcerário.

A responsabilidade jurídico-política frente ao sistema carcerário

A responsabilidade jurídico-política frente a esta situação caótica do sistema carcerário é bancar um procedimento metodológico para uma ampla discussão com os responsáveis pela política carcerária a partir de propostas alternativas, considerando os estudos e as pesquisas feitas sobre a temática voltada para a área de concentração, a saber, do conhecimento dos direitos humanos sem a priorização de um credo doutrinário específico. Para este procedimento deve-se priorizar o estudo teórico da problemática prisional, revisando a normatividade escrita na *Lei de Execução Penal* (LEP) para mostrar o descompasso entre o normativo e o institucional no que se refere ao sistema carcerário. Isto exigirá visitação, conversas/encontros com os/as apenados/as e com agentes dos serviços penitenciários. Tudo isto exigirá, também, literaturas específicas focadas no tema e a sistematiza o das atividades realizadas em material próprio. Este ser  o ponto central para pensar o sistema carcerário atual em outra perspectiva social.

Para a mulher e o homem se humanizarem e garantir os seus direitos humanos, eles não podem permanecer encasulados em suas subjetividades, necessitam-se objetivar-se, o que só pode ocorrer através da sociabilidade e intera o com os seus semelhantes. Este   um preceito que o apenado/a não pode abrir mão para fazer valer seus direitos que já estão garantidos na Constitui o brasileira, principalmente na Lei de Execu o Penal (LEP). Como já foi dito, a sociabilidade   em certo sentido o resultado

da relação do ser humano com a natureza. Nesse caso, o ser humano se faz em um processo de autogênese. “O ser humano é criado pelo trabalho” e, pelo trabalho que o cria, é criador da história, portando, é ser humano que dignifica o trabalho.

O ponto de partida da história é a relação dialética ser humano-natureza, relação que domina todo devir histórico. Nessa relação fundamental, o ser humano aparece como ser de necessidade orientado para sua satisfação, e a natureza como possibilidade de satisfação destas necessidades. Há entre ambos oposição, mas também intencionalidade mútua, que se concebe socialmente. A mediação é dada pelo trabalho que supera a oposição e realiza a intencionalidade (teleologia). Assim, o trabalho é o momento fundamental da sociabilidade humana, o intermediário entre a natureza e os direitos humanos, que resultam nesta. E como fica a dignidade dos apenados/as se na maioria dos presídios não é oferecida a mínima chance de trabalho para eles? Nessa visão, qual é o papel do direito?

Caberá ao direito o elemento essencial à estruturação da vida democrática e dos direitos humanos em si. A elaboração e a regulamentação das normas é que vão orientar a busca do consenso pelo diálogo intersubjetivo. O discurso sobre os direitos já foi acusado de ser ideológico e opressor. Para Marx, os direitos formais não passam de reflexos ideológicos da propriedade privada, que compõe a lógica da circularidade capitalista no mundo das trocas. Aqui temos que levantar a crítica, porque os direitos não podem ser reduzidos ao direito à propriedade privada. Foucault entra nesse debate afirmando que os direitos constituem a produção de vontade do Estado soberano. Assim, o direito e o poder não podem ser vistos como reflexos constitutivos da sociedade ao lado das relações de produção. Portanto, o Estado não pode constituir-se a fonte de sua própria vital ou validade normativa. Os direitos surgem enquanto reivindicações de grupos ou indivíduos nos espaços públicos da Sociedade Civil.

Por esta razão, a sociedade deve aproximar-se da justiça penal, pois esse compromisso social está previsto tanto no direito internacional, quanto no direito interno brasileiro. Uma pequena

amostra para se pensar uma nova sociabilidade dos/as apenados/as é a experiência da realização de oficinas de literaturas constituídas há alguns anos e desenvolvidas pela Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo (CDHPF), incrementada desde 2011 através da pesquisa sobre a temática: *Religiosidade e Direitos Humanos*. Através do projeto: *Sistema de Justiça e Segurança*, executado pelo grupo “D’ir-Vir” (*direito de ir e vir*) da *Especialização em Direitos Humanos e a educação da relações étnico-raciais* que atuou mais de um ano no Presídio Regional de Passo Fundo, RS.

Assim, a força argumentativa do exposto acima é dizer que os direitos, inclusive os direitos humanos, podem ser garantidos por uma legalidade positiva, mas não pode se reduzir a ela simplesmente. Os direitos funcionam como veículo para a penetração no mundo da vida pelo poder político enquanto meio de controle. Os direitos, enquanto instituições, contribuem para a modernização do Estado em relação à Sociedade Civil. A normatividade aqui é a proteção dos direitos humanos contra o agenciamento sistêmico da racionalidade instrumental dos regimes carcerários. Assim, os direitos desempenham um papel mais regulativo do que constitutivo. O que se entende por papel regulativo dos direitos?

Em um fundo é assegurar uma Sociedade Civil autônoma, autoregulada e universal, assegurada pelo princípio de multiplicidade e da universalidade dos direitos humanos. Portanto, os direitos universais devem ser vistos enquanto princípio organizativo da Sociedade Civil, cuja dinâmica é a esfera pública. A Sociedade Civil, a esfera pública e a política são as mediações constitutivas da sociabilidade, que se articula com o movimento político como defesa da Sociedade Civil contra a reificação das liberdades privadas e públicas.

A crise sócio-econômico-política contemporânea gera um grau de insegurança muito alto, influenciando no aumento da violência social e, conseqüentemente, da população carcerária. Inserir-se no espaço do presídio significa questionar o lado reverso da nossa sociedade, gerador da desigualdade e da falta de justiça social e econômica. A condição de estar preso priva o ser

humano de seu direito de *ir e vir*, sendo que os demais direitos humanos *devem* ser preservados, o que não vem acontecendo na maioria das prisões brasileiras.

Fazer “intervenção carcerária” hoje é conviver com esses fatores e ter claro que devemos intervir no processo que está gerando a morte. Isto significa não ter a ilusão de que é fácil, mas que é preciso fazer valer os direitos humanos que ainda necessitam de defesa e garantia. Eles são inerentes à condição do “ser humano”. Infelizmente é um contraste gritante, que parece passar despercebido por nossa sociedade, supostamente, justa e democrática. Conforme as oficinas literárias foram sendo desenvolvidas no presídio regional de Passo Fundo, constatamos um comportamento diferenciado entre os/as apenados/as. Não mais a atitude de competitividade entre eles/as, mas uma atitude de cooperação mútua, o que serviu para melhorar a auto-estima os mesmos, além de possibilitar que os participantes reconstruíssem o seu mundo interno (subjetividade) e a relação com as demais pessoas da “convivência carcerária”.

Considerando os resultados das atividades feitas no sistema carcerário

Comprovamos que a movimentação da literatura no espaço prisional transforma o mundo interior dos/as apenados/as, integrando-os ao mundo da realidade exterior, contribuindo na compreensão dos fatos importantes do dia a dia, encaminhando novos olhares e possíveis transformações na concepção de vida dos apenados/as. Estamos conscientes das limitações desta primeira intervenção, relacionadas com a lentidão das mudanças, e com a fragilidade que sempre acompanha toda a edificação subjetiva do ser humano. Além disso, sabemos das necessidades de uma intervenção na sociedade civil para mobilizar uma ampla discussão a respeito do sistema penal carcerário brasileiro.

Estamos convencidos da contribuição que a literatura pode oferecer à humanização de um sistema carcerário que reflete o funcionamento de uma sociedade caduca e excludente, que nega na prática os direitos humanos. Percebemos uma sensível melhora das relações humanas, demonstrada pela comunicação estabelecida entre os/as apenados/as e o grupo de trabalho do sistema penal, qualificando a compreensão que os presos/as têm a respeito do seu cotidiano. O espaço da literatura não pode deixar de conter uma atividade dinâmica, garantindo o envolvimento dos participantes; esta dinamicidade pode ser alcançada através de diálogos democráticos, mesclando atividades lúdicas e manifestações artísticas, como elementos políticos fundamentais.

O perverso sistema carcerário é uma denúncia ética que põe a problemática da falta de compromisso do Estado política de encarceramento. O caminho para sair dessa crise é uma autorreflexão do projeto moderno de emancipação sobre os fundamentos do Estado democrático de direito. Somente tomando com radicalidade a raiz dessa problemática que fundamentou e estruturou a filosofia política moderna, como prática social é que poderemos recuperar a política e a força intelectual da filosofia moderna, naquilo que diz respeito à democracia e aos direitos humanos para “reinventar” democracia, a política, o direito e a práxis libertadora no sistema carcerário.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Anti-Semitismo Imperialismo Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENETI, Sidnei Agostinho. *Execução Penal*. São Paulo: Saraiva, 1996.

BOBBIO, Noberto. *O Futuro da Democracia numa defesa das regras do jogo*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

HECK, J. N. Jusnaturalismo e Dialética. *Veritas*, PUCRS, v. 44, n. 4, 1999.

JORGE, Estevão Luís Lemos. *Execução Penal Lei de Execução Penal – LEP*. Rio de Janeiro: Millennium, 2005.

LEAL, Rogério Gesta. *Direitos Humanos no Brasil: desafios a democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

MUELLER, Ênio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009.

RUIZ, Castor M. M. Bertolomé. A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 52, n. 2, jun. 2007.

_____. *As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos. O esquecimento do outro na história do Ocidente. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 47, n. 188, 1987.

POLÍTICA E TEORIA SOCIAL NA CONCEPÇÃO DE ORTEGA Y GASSET

Fábio Murat do Pillar

A complexidade das sociedades modernas atuais, que acentua e exprime o seu carácter anônimo e impessoal, é uma das faces mais notáveis da dita “civilização econômica”. De uma civilização que em algum momento foi interceptada pelo “espírito capitalista”, um tipo de síntese entre o espírito de empresa e o espírito burguês, segundo a aceção de Sombart: aquele, um ímpeto de cobiça, aventura e descobrimento; este, uma fusão de prudência reflexiva, circunspeção calculadora, ponderação racional e espírito de ordem e de economia (Sombart, 1982, p. 30). Na Florença do início da Renascença esse espírito encontra as condições perfeitas da sua primeira grande cunhagem; no século XVI, em Antuérpia, nos Países Baixos, deu-se o seu clímax, reuniram-se lá as forças necessárias e suficientes que, juntas, deflagraram a explosão da energia econômica, de resto já atuante na Idade Média - antes da aparição do financista - ainda que dissimulada, na gradativa organização técnica e econômica de camponeses com rendas acumuladas e de membros de guildas que convertiam seu grêmio em um sistema de exploração financeira. E durante muito tempo, intensamente no século XVI, os grandes obstáculos do poder econômico foram justamente os entraves a que a Igreja Católica subordinava às suas normas, hábitos e costumes canônicos, tanto na teoria quanto na prática, as transações comer-

ciais. Todas as mudanças no campo político na Europa, desde o declínio da Idade Média, foram embaladas assim por exigências de transformação que tinham na sua origem, de algum modo, uma motivação econômica. Esta esteve sempre por trás das Revoluções europeias, inclusive da que irrompe em 1789 e das que surgiram desta; é o pontapé que lançou ao plano da realidade as possibilidades da democracia liberal, da tecnologia e da experimentação científica, e alçou a Europa a um novo patamar histórico. Hoje esse patamar revela-se na sociedade aquisitiva, “porque toda a sua tendência, interesse e preocupação é fomentar a aquisição da riqueza” (Tawney, 1972, p. 33) e na individualista-hedonista, pois, incapaz de ver o homem mesmo em sua profunda originalidade pessoal, ela os iguala e nivela como cidadãos abstratos, sujeitos jurídicos e casos de conceitos empiricamente construídos, ela os iguala e nivela, e

[...] assegura aos homens que não há outros fins que os seus, nem outra lei que seus desejos, nem mais limite que o que eles acreditam recomendável. Assim converte o indivíduo no centro de seu próprio universo, e dissolve os princípios morais numa eleição entre coisas convenientes. (Tawney, 1972, p. 34).

O mundo contemporâneo não é mais nem embrião nem preparação para a planificação da humanidade. Ele é o início concreto de uma Era nova, a Era dessa planificação ou nivelação mesma. Planificação ou nivelação de tudo: de raças, de mentalidades, de visão de mundo, de religião, de cultura, de homem e mulher, de capitalismo e socialismo, de juventude e velhice, de trabalho manual e trabalho intelectual, de sentido moral, de ciência aplicada e cultura geral, de povos “não civilizados” e civilizados.¹ E o homem, nele, é o que ele rende para o funcionamento da engrenagem que o põe funcionando. Quase podemos ver, engastada no pórtico do mundo atual, a terrível inscrição

1 Sobre esse ponto em particular, remeto o leitor ao ensaio de Max Scheler *O Homem na Etapa da Nivelação*. Nossa edição consta de um conjunto de ensaios intitulado *Metafísica de la Libertad*, cujos dados bibliográficos são apresentados ao fim deste artigo.

hobbesiana: “o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto é pago para o uso de seu poder” (Hobbes, 1983, p. 54).

A teoria política e social de Ortega y Gasset tem como pano de fundo esse novo mundo excepcionalmente estruturado científica e politicamente instalado pelos poderes econômicos, que erigiram uma organização técnica sem precedentes; ela foi sugerida pelo contexto real dessa nova Europa depositária das concepções acerca do conhecimento e da vida humana que projetam uma imagem do mundo conforme aos programas do industrialismo e à ideia de um progresso material contínuo, o qual o século XIX se empenhou por concretizar. Então o mundo passou a ser uma espécie de preamar, de maré alta que, em vez de voltar a descer em algum momento, ficou. Por toda parte tudo é avolumado e colossal, e parece acontecer dentro de um neutro universo monocromático e espectral. De início, há um fator que sobressai, um elemento dessa cena histórica que assume relevância crucial para Ortega. A ascensão do nível histórico, ou o novo ‘patamar’ em que a vida normal transcorre em suas possibilidades, trouxe consigo um novo homem: o homem médio das sociedades atuais, o qual é descrito por Ortega, sem eufemismos e rodeios, em *La Rebelión de las Massas*, sua obra de maior repercussão.²

2 A obra *La Rebelión de las Massas*, do pensador espanhol José Ortega y Gasset, possui uma aura peculiaríssima. Quem a lê vai tendo uma impressão não muito distante da que sentiria tivesse em mãos uma descrição redigida em campo de batalha e ainda respingada de sangue e fuligem. Ela parece estar para tudo o que se escreveu, mais ou menos formalmente a respeito, como aquilo que nos põe no meio de uma enchente está para o que nos dá informações dela. Esse matiz tão peculiar (repto, porque acho que é uma característica exclusiva desta obra e que perpassa seu imenso valor) se deve a que, o que Ortega enfoca e descreve é, por assim dizer, o próprio miolo, a ‘chave’ da história contemporânea desde a segunda metade do século XIX até o presente; é a frequência em que essa história se sintoniza, o seu cenário e, de certa maneira, a sua “substância”. Há obras eminentes, inclusive já clássicas, que tocam no assunto, mas como momento ou parte de contextualização mais ampla (ou mais restrita) ou de forma lateral, dando por suposto o sentido dos termos “massa” e “homem seletto” (“nobre”), sem, porém, enfatizar e esclarecer precisamente isso. Acontece com *La Rebelión* o que, em imaginação, figuraríamos como segue. O arranha-céu está em chamas e se despedaçando. No saguão do vigésimo quinto andar um hóspede recendendo a shampoo lê um manual de primeiros socorros a uma pessoa semi-morta, aparentemente tranquilo, recostado a aconchegante sofá

Desde o desaparecimento do Antigo Regime espanhol em 1812, a história da Espanha encerra uma profunda divisão ideológica e uma enorme incapacidade para se organizar politicamente, o que se vê tanto na proclamação da Primeira República quanto na Restauração dos Bourbon; tanto na Segunda República como na instauração da ditadura franquista. Essa incapacidade dissemina o caos na estrutura social. No palco desta divisão, que culmina no desmembramento dos estados espanhóis, entram, mais tarde, em violento choque, forças revolucionárias insurgentes concentradas na Catalunha e na Andaluzia e, por outro lado, o conservadorismo que integra os latifundiários, a monarquia e a Igreja Católica. Mas Ortega y Gasset não se deixa simplesmente absorver pelo problema político. Vê que algo mais profundo e destrutivo está acontecendo no subsolo dos acontecimentos da Espanha e da Europa em geral, e que é a sua verdadeira causa. Europa tem infeccionada a própria raiz da sociabilidade. O problema pode ser político, pode ser a guerra, mas a questão é outra. Isso porque esse homem elevado repentinamente ao atual nível da civilização ocidental, membro das massas médias e altas, recusa no íntimo de si mesmo a deixar-se dirigir (quando isso acontece, ocorre a “invertebração” histórica). Rebelado contra o que é o seu específico destino, o desprezo a tudo e a todos os que manifestem alguma excelência, alguma superioridade de qualidades, rebaixa a estatura espiritual do povo e reduz as nações à incapacidade de entrever e querer realizar grandes coisas e grandes destinos. Não há nunca primeiro unidade, para depois haver grandes coisas a realizar. Para Ortega, primeiro há grandes coisas a realizar, depois, unidade.

Sob a designação “homem médio”, trata-se de uma forma ou tipo humano (hoje dominante) que Ortega caracteriza como

grená e levando intermitentemente aos lábios uma xicrinha de café recém passado. No mesmo saguão, porém, um bombeiro com rosto e mãos chamuscados pelo fogo e semblante desolado, sob um cadáver que ele sustenta sozinho sobre os ombros e com o estômago lacerado pela agonia, procura alertar os que porventura não se deram conta de que ser incinerado ou acabar debaixo de toneladas de escombros dói. Mal comparando, *La Rebelión* seria o segundo personagem. Nela, há algo mais, não parece ser apenas um livro; não, é antes a obra toda uma atitude, um gesto audaz, uma ofensiva de Ortega.

segue: pelo usufruto ilimitado da mais ampla segurança que a civilização em que surgiu lhe oferece e, ao mesmo tempo, pelo desprezo pelas próprias normas de vida, valores e princípios que essa mesma civilização pressupõe para existir, portanto pelas causas mesmas do seu bem-estar; “[...] a livre expansão de seus desejos vitais, portanto, de sua pessoa, e a radical ingratidão por quanto fez possível a facilidade de sua existência” (Ortega y Gasset, 1987, p. 178). Para Ortega, como ao abrir os olhos o homem médio atual encontrou, no essencial e já à sua disposição, um mundo extraordinariamente bem organizado sem seu prévio esforço, comporta-se com a civilização como se ela fosse natureza, como se ela tivesse estado aí desde sempre como as pedras e as plantas da biosfera, e não lhe ocorre para que uma tal civilização seja possível é necessário que existam pessoas de personalidade e de vitalidade valiosas e superiores, que são sempre as que se separam dos grupos sociais por razões especiais. Ele não considera que existem condições existenciais e morais, sacrifícios e atitudes por trás da possibilidade de uma civilização como a da qual ele mesmo retira a extensão do contorno que sua vida tem e o ‘direito’ a dar curso livre aos seus desejos. É por isso exatamente que inexistente nele senso de gratidão e de estima verdadeiros: afinal, não se agradece a ninguém pelo ar que se respira. Consequentemente, como ele não vê as obras da civilização como criações que apenas uma minoria especialmente dotada vital e espiritualmente é capaz de realizar - sabemos como para isso é preciso que a vida se converta em algo mais que na resolução das vicissitudes da existência cotidiana, mas tenha caráter de intransferível e exclusiva missão, portanto, que seja uma ação válida em si e por si mesma para quem a realiza, como um ideal - limita-se a exigí-las peremptoriamente como direitos nativos. Destaco a passagem abaixo:

O mundo organizado pelo século XIX, ao produzir automaticamente um homem novo, meteu nele formidáveis apetites, poderosos meios de toda ordem para satisfazê-los - econômicos, corporais (higiene, saúde média superior à de todos os tempos), civis e técnicos (enten-

do por estes a enormidade de conhecimentos parciais e de eficiência prática que hoje tem o homem médio e de que sempre careceu no passado). Depois de haver metido nele todas estas potências, o século XIX o abandonou a si mesmo, e então, seguindo o homem médio a sua índole natural, fechou-se dentro de si mesmo. Desta sorte, encontramos-nos com uma massa mais forte que a de qualquer época, mas, à diferença da tradicional, hermetizada em si mesma, incapaz de atender a nada nem a ninguém, acreditando que se basta - em suma: indócil. (Ortega y Gasset, 1987, p. 184).

Lembre-se que os termos “massa” e “nobre” não são, em Ortega, conceitos sociológicos nem encobrem o menor significado psicológico. São sim, para o pensador de Madrid, modos de ser e categorias existenciais anteriores à individualidade humana isolada, ao ‘eu’ objeto da aplicação da metodologia científica na psicologia ou na antropologia (o eu inserido em ambientes culturais já configurados); são na verdade estruturas ontológicas do ser do homem, abstração feita de sua “hominidade” meramente ôntica e isso no mesmo sentido que leva a diferença entre ôntico e ontológico em Heidegger (a constituição ontológica do *Dasein*). Seu nódulo é definido pelo nosso filósofo com simplicidade e clareza:

Para mim, nobreza é sinônimo de vida esforçada, posta sempre a superar-se a si mesma, a transcender do que já é para o que se propõe como dever e exigência. Desta maneira, a vida nobre fica contraposta à vida vulgar e inerte, que, estaticamente, reclusa a si mesma, condenada a perpétua imanência até que uma força exterior a obrigue a sair de si. Daqui que chamemos massa a este modo de ser homem - não tanto por ser relativo à multidão, quanto porque é inerte. (Ortega y Gasset, 1987, p. 183).

Ora, essa caracterização do homem médio atual, o qual para Ortega é, antes de qualquer outro, o que se enquadra na categoria “massa”, é indicativa da sua concepção da política. É a auto-exigência, esse sair-de-si para resgatar-se em uma integração e acordo mais autêntico consigo mesmo, o buscar estar sempre acima de si mesmo a cada vez, que ele chama “nobreza” ou “vida esforçada”. Em contraposição à vida vulgar, não sendo esta mais

que reação a estímulos que vêm do exterior e incapaz de uma ação comprometida desligada de eventuais vantagens ou prejuízos. Dessa maneira, uma sociedade que se exige pouco ou nada, terá governantes que se exigem pouco ou nada. Uma sociedade composta de indivíduos que se exigem muito terá inevitavelmente governantes que se exigirão muito. A política depende, a julgar por essa diferenciação básica entre os seres humanos, da medida na qual a vida nobre, isto é, a vida esforçada por excelência, seja posta como norma geral de ação. É que, em princípio, não poderia governar aquele que não pode 'se' governar. Porquanto exigir-se algo de si mesmo é obrigar-se a se submeter a uma imposição que a própria pessoa que se submete se infligiu, e ao ter se infligido traçou uma trajetória por cuja travessia cabe a ela mesma a exclusiva responsabilidade. Isso, pois, é propor e, originalmente, dirigir. Não se entenderia como quem não se dirige estaria em condições para fazê-lo na esfera pública, pois só tem clareza em relação ao fim aquele que se responsabiliza sozinho pelo fim de sua própria direção. O fenômeno do poder-de-direção está fundado, portanto, no proto-fenômeno do poder originário de *auto-direção*. Ocorre que este último poder é como a vida mesma, em sua essência, define-se. Vejamos como e por quê.

Como “vida”, propriamente, dá-se, acontece? O advérbio “propriamente” é tudo aqui. Porque Ortega não se refere, quando escreve “vida”, ao conjunto das deliberações, objetivos, vivências, afazeres, etc., que acontecem com alguém na sua relação com a sociedade, nem se refere ao que acontece quando o indivíduo está “falando” consigo mesmo, quer dizer, a nenhuma introspecção; não é a consciência que alguém tem de suas múltiplas vivências, enfim, nada psicológico, social ou subjetivo. Em geral, costuma-se reduzir essa série de eventos à expressão “minha vida”. Mas essa expressão “minha vida”, aqui, é só força de expressão. Porque, neste caso, de “própria” a “vida” do indivíduo, assim compreendida, não tem nada. Porque quando se diz “minha vida”, quando alguém se refere a algo que é ‘seu próprio’, ‘próprio’ de si, ele tem que estar se referindo apenas a uma obrigação, realização ou necessidade – que lhe compete sozinho levar a termo – de vir

a ser algo. Isso não diz respeito a ninguém que não seja a própria pessoa, não é nada social, não está ligado em si mesmo com o sustento de ninguém, com recompensa nenhuma, não pode ser substituído nem repassado a outro, como pode ser uma atividade lucrativa qualquer ou uma posição social qualquer. Então o que é “minha vida” nesse caso? Uma tarefa só minha. O que pode ser uma “tarefa só minha”? O que eu tenho que fazer para vir a ser, ou seja, dar corpo e realizar o que sou. Que eu não necessariamente escolhi, que a sociedade não me deu nem forçosamente me requer; que eu não cumpro por causa dos meus filhos, nem para fazer bem a alguém, nem para me integrar na sociedade, nem para ter recursos econômicos, nem para ter conforto, nem para ter prazer, nem para ajudar esse ou aquele, nem para ajudar a mim mesmo ou fazer progredir um conjunto de bens, mas apenas porque é o que, se eu não fizer, permanecerei sem identidade, privado do destino que dá para mim a possibilidade de eu ser eu mesmo, independentemente do contexto social em que me encontro inserido; fico sem destino, perdido, boia à deriva, sem ser, solto aí, sem ocupar-me de verdade, tendo que me acomodar a manobras e disfarces que camuflam o vazio que sou. Portanto, “minha vida” é propriamente o que não tenho, o que não está já comigo, nada que possuo e que faz de mim por antecipação algo já definido, pronto, e nessa medida “igual aos demais”, como uma pedra ou um pardal. Ao contrário, é algo que está acima de mim e da minha existência como instância fundamental, como estrato originário de sentido; acima de mim enquanto me reconheço como membro de uma sociedade. Não é coisa da minha consciência nem nada que eu possa produzir; não é algo que seja o que é e como é porque eu queira ou não queira (já por aí se vê que não é nada social, subjetivo ou egóico). Portanto quando uma pessoa diz “minha vida”, se a vida à qual ela se refere é o que a vida em si mesma é - um ser que me conclama a si desde e por si mesmo e que por isso não se acha sob minha vontade ou controle -, ela está se referindo simplesmente a um só e único *percurso obrigatório*, que não é mais que o cumprimento de algo que para a pessoa mesma que o realiza a transcende na qualidade

de destino - e não posse. Isso não está com a pessoa como a posse de uma coisa. A vida ser “própria” significa que a pessoa tem que mantê-la como tal, pôr-se sob o jugo de sua trajetória, renovando incessantemente sua servidão. Isso é que é esse percurso obrigatório, que é o que é “minha vida”, quando eu digo que minha vida é “minha própria”: um esforço contínuo de retomada desse “próprio” que me escapa e me transcende. Não espanta que Ortega tenha posto a vida “nobre” como princípio e paradigma de toda a ação, em particular da ação política, uma vez que a vida nobre - “esforçada”, conforme a determina o filósofo - não é somente compatível, mas é mesmo identificável à estrutura essencial da vida mesma: “Toda vida”, diz o Espanhol, “é a luta, o esforço por ser si mesma” (Ortega y Gasset, 1987, p. 208), ou seja, esse esforço e a própria vida são uma e a mesma coisa. Auto-dirigir-se é encarnar o modo mesmo de vida ser, a saber, um vir-a-ser (repare-se que só aqui se pode falar de verdade em “esforço”, porque esforço, bem entendido, é caráter de ação que visa a si mesma, sem expectativas remuneratórias). Ortega diz que vida nobre é vida posta a superar-se a si mesma, a transcender daquilo que já é para aquilo que se propõe como dever. Vida é a feição de um movimento que tem nele mesmo a sua própria causa. A pessoa, nessa condição, é refém da sua própria vida. Por quê? Porque não-ser é uma possibilidade constante. A vida é que a tem, não o contrário. Daí que nobreza e angústia andem lado a lado e não possam se separar nunca por muito tempo. A visão orteguiana é a seguinte: não ter a vida equilibrando-se na corda bamba entre ser e não-ser é que é ser massa; tê-la equilibrando-se nela é que é ser “seleto” ou “nobre”. Essa é a razão por que Werner Jaeger afirma, no início do seu grande livro sobre a formação do homem grego, que “a nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação” (Jaeger, 1989, p. 18), pois as obras que unificam, que plasmam e que abrem as possibilidades de desenvolvimento de uma alta e duradoura cultura têm por condição esse movimento que esboçamos, esse lastro de sacrifício que não tem senão na livre e apaixonada entrega a um ideal a sua motivação primeira.

Isso nos torna capazes de apreender o enunciado do fato social puro ou primário, segundo a concepção orteguiana: “o fato social primário é a organização em dirigidos e diretores de um montão humano” (Ortega y Gasset, 1957, p. 98) a ação recíproca entre massa e minoria seleta. Ortega não se refere exclusiva nem principalmente a diretores e dirigidos em sentido político (“governantes” e “governados”). Não. O “político” é apenas uma faceta do social. Essa ‘direção’ é algo elementar no âmbito da realidade que chamamos “social”. É a infinitesimal partícula de uma relação humana que produza um liame espontâneo em geral. Desse ponto de vista é tremendamente errado afirmar, como virou moda de algum tempo para cá, que “tudo é política”.

Por outro lado, não é a família, observa o autor, a origem da sociedade política, e sim o fato de se estar reunido para a realização de um programa de vida, de um projeto comum.³ A coexistência nacional é um fenômeno essencialmente dinâmico e não estático. Como a vida, trata-se de uma antecipação do futuro e de algo que se intenta e se idealiza para adiante. Como, em essência, a coexistência nacional é um projeto e se integra e consolida a partir de um projeto ou programa vital, seu mecanismo intrínseco é o que Ortega chama “incorporação”, assim como sua desarticulação é o “particularismo”. “A essência do particularismo é que cada grupo deixa de sentir-se a si mesmo como parte e, em consequência, deixa de compartilhar os sentimentos dos demais” (Ortega y Gasset, 1987, p. 53); e prossegue: “Não lhe importam as esperanças ou necessidades dos outros e não se solidarizará com eles para auxiliá-los em seu afã” (1987, p. 53). A partir desta compreensão, dizer que a convivência nacional está em crise é o mes-

3 A visão da família como origem da sociedade política é o suposto do belo livro *A Cidade Antiga*, de Fustel de Coulanges. Nela se combinam família e religião em uma progressão crescente de círculos populacionais cada vez mais extensos. Maior era o campo regional que o culto de um deus ocupava, mais ampla era a extensão da unidade política. Assim, da família (*gens*) os gregos chamavam os membros da *gens* “*homogálaktes*”, isto é, os que se alimentam do mesmo leite -, da *gens* à fratria, da fratria à tribo, desta à cidade (*urbe*), da urbe às confederações e desta ao império. Cada unidade estando em função da extensão da universalidade do culto, culminando no Império Romano e no subsequente Estado cristão, correlato ao “Deus único”.

mo que dizer que os diversos grupos sociais estão desintegrados ou desincorporados; vale dizer: sem programa comum.

Um projeto nacional, porém, não é factível se se desconsidera o fato social puro ou primário, já mencionado. Se não se fixa, nos grupos, esta separação entre dirigentes e dirigidos, que é para Ortega uma separação entre os que são exemplo e os que são dóceis ao exemplo. Descarta-se aqui, no que tange a esta separação, qualquer acusação de artificialismo. É da experiência normal de qualquer pessoa o reconhecimento da superioridade de um ato alheio quando este se evidencia, seja qual for a esfera em que ela se dê: alguém há de ser ou fazer algo melhor que eu, e isso não é nada notável nem escandaloso, mas a constatação mais natural. Também é natural que, se estou emocionalmente equilibrado, sinta despertar em mim o desejo de ser ou de fazer isso ou aquilo tal como é ou faz a pessoa por quem senti (ou esperava-se que sentisse) por isso, admiração instantânea. Pois bem, o núcleo da teoria social de Ortega y Gasset é justamente o influxo carismático desta atração que o melhor exerce sobre o pior. Essa atração é a constituição viva, *trans-jurídica*, de uma sociedade, subjacente à sua constituição escrita, ao seu direito. É isso que garante e que decide a continuidade de convivência – não a imposição das leis; o que decide que os indivíduos se mantenham unidos ou não, que queiram conviver ou não, que haja ou não grupo social, portanto. Com o exposto, o inusitado trecho de *La Rebelión de las Massas* ganha logo clara inteligibilidade:

[...] sigo crendo-o, cada dia com mais enérgica convicção, que a sociedade humana é aristocrática sempre, queira-se ou não, por sua essência mesma, até o ponto em que a sociedade é sociedade na medida em que é aristocrática, e deixa de sê-lo na medida em que se desaristocratize. (Ortega y Gasset, 1987, p. 150).

Em sentido autêntico, “aristocrata” nada tem a ver especialmente com remanescentes de família governante antiga, que usam casaca e plumas e moram em palácios. Pelo contrário, a desgraça da Europa é, aos olhos de Ortega, o “aristocrata herdeiro”, este em

quem não existe de fato virtude e qualidade das que permitiram que os seus ancestrais tivessem podido um dia governar. Para ele, “aristocrata” é, antes de mais nada, aquele que é exigente consigo mesmo, não com os outros, dito uma vez mais. A origem do aristocrata é o tipo humano que é para si mesmo eterna exigência de autoperfeição. Sendo assim, esse tipo ou tipologia humana poderia em princípio prevalecer em membros de diversas ocupações humanas e de diversas classes sociais. Críticos que adscreviam ao pensamento social de Ortega a adjetivação “elitista”, tomando esses termos em um sentido econômico ou político, têm poucas luzes e falseiam sua ótica. “Aristocracia” há onde, do modo como um ato possa ser realizado, uma qualidade, uma graça lhe é emprestada pelo espírito que o realiza, separando-se destarte, ao se distinguir, do modo corrente, da generalidade. Existe um impulso original à perfeição, que é bela e profunda orientação da personalidade; é lealdade e atenção ao que, em cada coisa, é sua natureza própria. “Aristocrata” é, para Ortega y Gasset, aquele que é, antes de tudo, o que leva em si esse impulso. A tese de Ortega é que onde a ligação de duas pessoas ou de grupos não está fundada na emoção psíquica ou na força atrativa que o melhor, por si mesmo, exerce, não se dá o fato social, não se instaura continuidade de convivência, mas dispersão. E, para a compreensão do que significa aqui “melhor”, são completamente inúteis e indiferentes fatores acidentais e fortuitos como estado econômico, diplomas universitários, trejeitos sociais, predisposições subjetivas e posição social. Uma sociedade que se insensibilizou para essa atração e para esse impulso é um rio que perdeu seus afluentes, sua fonte nutritiva, e se decompõe. Ela paralisa seu organismo e perde seu fim. Sem finalidade, a vida se assemelha cada vez mais a um mero sistema mecânico de intercepções casuais de apetrechos descartáveis que se equilibram uns nos outros e que se justifica apenas porque se mexe. É a grave advertência que, dos ermos da Mancha espiritual lança esse peregrino da alma, qual arqueiro ás, ao homem ocidental.

Referências bibliográficas

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBBS, Th. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAEGGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes; Universidade de Brasília, 1989.

ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las massas*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. (Tomo IV).

_____. *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

SCHELER, M. El hombre en la etapa de la nivelación.

In:_____. *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Nova, [s.d.].

SOMBART, W. *El burgués*. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno. Madrid: Alianza, 1982.

TAWNEY, R.H. *La sociedad adquisitiva*. Madrid: Alianza, 1972.

A SINGULARIDADE E OS DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA: UM ESTUDO A PARTIR DE MICHEL HENRY

Silvestre Grzibowski

Josimar Cassol

Aline Caçapava Hernandes Grzibowski

A obra do pensador Michel Henry é ampla e aborda diversos temas. Nesse estudo estaremos centrados, sobretudo, no texto “*difícil democracia*”¹, em que ele trata de maneira especial da democracia e dos direitos humanos. Porém, Henry é um pensador por excelência que pesquisa questões como por exemplo a *ipseidade*, a singularidade, a subjetividade, o ser do ego etc. Como, então, falar de democracia e Direitos Humanos a partir da singularidade de cada um? Como viver em uma república democrática e contemplar a vida particular de cada indivíduo?

No texto supracitado, Henry faz um excelente estudo sobre o princípio democrático na sociedade moderna. Fundamentalmente, para evidenciar essa tese ele faz uma relação entre a religião primitiva e a ética, a fim de posteriormente mostrar como o princípio majoritário político instalou-se na sociedade moderna e entrou nas chamadas sociedades democráticas. Mostra, ainda, criticamente a união entre a democracia e a ciência galilaica e os

1 Michel Henry dedicou vários estudos sobre a política. No entanto, nesse estudo estaremos centralizados apenas no texto, *difícil democracia*, isso porque, no nosso modo de ver o texto é de uma beleza e profundidade extraordinária. De modo que, o leitor perceberá que nós estaremos muito próximos do texto de Henry.

resultados dessa união para o campo político, para o princípio majoritário e também para os Direitos Humanos. Henry contribui para o debate sobre a democracia e ajuda a compreender qual o fundamento da democracia formal, qual o princípio político e, ainda, qual deveria ser o fundamento dos Direitos Humanos. Além disso, apresenta a sua oposição a esse modelo democrático formal de uma democracia material.

O estudo tem como objetivo principal compreender os rumos que a democracia tomou e assim construiu sociedades democráticas só na aparência, porque no fundo, ou, por detrás das democracias, escondem-se grandes tiranos que elaboram leis e governam os países. As democracias encobrem uma visão autoritária. Para contrapor essa teoria, o autor aqui estudado elabora uma tese bem arquitetada que expressa a igualdade, a liberdade dos indivíduos que nascem da vida de cada indivíduo e que as leis e os decretos deverão estar fundamentados em si mesmos, especificamente, na vida e na singularidade de cada um.

Da ação espontânea ao conhecimento

Segundo Michel Henry, para que possamos compreender o princípio democrático que reside na sociedade moderna, precisamos estar atentos antes de tudo na experiência humana que possui um curso espontâneo e que se expressa desde os primórdios sob a forma de trabalho comum. A sociedade democrática não nasceu pronta, mas foi sendo ‘aprimorada’ com o passar do tempo. Parece que atualmente, sobretudo, para alguns cientistas políticos a origem da sociedade política está no conhecimento teórico e não na ação, porém, nem sempre foi assim.

O trabalho em comum está presente desde a origem da experiência humana. A característica principal do trabalho em comum é que ela provém da decisão que se toma em comum, pois diante de uma dificuldade no que tange a realização de um tra-

balho, os indivíduos afetados se reúnem e a partir da variabilidade de suas opiniões é que se encontram soluções para os problemas. E essas não são teóricas, mas práticas; não vem de fora, mas surgem de dentro da comunidade. Por isso, elas não são soluções idealizadas por agentes externos, mas concretas. Não são decisões de caráter autônomo, mas de caráter heterônimo. Não se busca eliminar as diferenças para posteriormente encontrar um princípio universal, pois, se isso acontecesse, teríamos uma sociedade que construiria a igualdade a partir de um fundamento que é em si mesmo exterior a vida de cada um. E se uma decisão tomada em comum tem o caráter de legitimidade e submissão a ela é justamente pelo fato de ter surgido de um comum acordo. A ideia democrática, ou seja, a ideia de uma comunidade que decide a partir de sua realidade, a sua organização e seus fins, toma corpo nessa situação.

A ideia democrática origina-se, então, no âmbito da atividade social. Daí surge segundo Henry, uma divergência decisiva, pois esta atividade acaba desdobrando-se em social e política. Essa divergência faz com que a atividade social não se realize espontaneamente, mas converta-se em objeto de reflexão. A ideia de reflexão surge em prol da necessidade de integrar a ação particular em um conjunto mais amplo, ou seja, em um sistema global das ações que inaugura a abertura de um novo campo para a política, cuja origem, como asseveramos acima, não pertence mais ao âmbito da ação espontânea, mas ao conhecimento. Trata-se agora de integrar a ação particular em conjunto com ações universais a partir do conhecimento. Henry não deixa de exemplificar que é na Grécia onde se experimenta pela primeira vez a abertura do mundo; “É na Grécia” como esquecê-lo? Que aparece a surpreendente definição de homem como animal político” (Henry, 2014, p. 414).

A concepção arcaica de religião

Outro ponto bem destacado por Michel Henry no seguimento do texto é de que “se dermos uma olhada nas sociedades mais arcaicas temos razão para pensar que todas elas foram sociedades religiosas” (2014, p. 414). Mas Henry aqui está se referindo à religião compreendida primitivamente. Para ele, a nota distintiva da religião primitiva não é o ateísmo, muito menos o politeísmo, e isto só perceberemos se ampliarmos paradoxalmente a questão. Qual a razão de ser das religiões na sociedade humana? O que significa o ato religioso enquanto tal?

Essas questões ajudam não só a perceber, mas também, considerar que o homem não é o fundamento de si mesmo. Indubitavelmente, o fato é que os homens primitivos não aprenderam a falar de si mesmo e da sua origem através de um sistema conceitual ou devido à astúcia científica ou, ainda, a partir de sistema construído com artifícios tautológicos que buscassem a universalidade, senão que a tivessem experimentado em si mesmos, em sua vida cotidiana, pois viviam a vida em uma passividade radical. E esta vivência radical não era somente com relação a si mesma, se não que se manifestava na relação com fenômenos naturais.

A maior angústia da vida que o nosso autor destaca é que a vida emerge da própria vida: de sua condição, de seu poder. Esta condição de estarmos jogados na vida sem sabermos e sem termos escolhido querer estar aí onde nos encontramos. É isto que constitui para todo aquele que vive, ou melhor, que é vivente, a experiência original do sagrado, e o converte em um ser religioso. A religião, portanto, não pertence ao homem em qualidade de experiência, mas mais singular que isso, pertence a sua essência, isso torna o homem, um ser religioso por essência. A religião, para Henry, designa o vínculo íntimo de vivente com a vida, pois é dela que recebe sua condição de vivente, condição essa que o faz experimentar tudo o que experimenta.

Dentro da concepção arcaica de religião, dentre todos os seus ritos, o sacrifício é tido como uma significação exemplar, pois os

sacrifícios atestam que o homem arcaico reconhece a geração da qual procede, e reconhecendo-a em suas experiências cotidianas e também em seus temores, tenta através dos sacrifícios devolver aquilo que sente, ou melhor, aquilo que experimenta que deve. Essa manifestação do sagrado na vida originária, essa sua intrínseca relação do sacrifício como manifestação espontânea de reconhecimento pela geração da qual procede, pertence a esfera da imanência radical.

Segundo Michel Henry, a imanência radical da experiência do sagrado pode ser melhor compreendida se a relacionarmos com o que hoje conhecemos como arte, assim como hoje em dia tampouco temos ideia do que é a beleza, o homem primitivo tampouco tinha ideia do sagrado, mas o vivia na imediatez de seu *phatos*. Isso explica, por exemplo, porque é que em todas as civilizações, incluindo a grega, as obras arcaicas prevalecem sobre as demais. Isto porque o poder do qual procedem é o mesmo poder que gera o vivente. O que percebemos, então, é que a arte é manifestação daquilo que no homem primitivo equivaleria ao sacrifício. Nesse sentido, um livro poderia ser escrito a partir do seguinte título: “do sacrifício sagrado à arte”. De fato, a arte não é senão uma forma do sagrado, uma manifestação do dado sagrado imanente em todo vivente.

Na relação entre arte e cultura, o artista, então, converte-se em um ser de cultura quando é perpassado por esse que Henry chama de hiper-poder da vida.

É a cultura que expressa a transcendência na imanência, que joga o vivente a si mesmo impulsionando-o a superar todo dado existente, fazendo surgir nele o desejo do infinito [...]. De maneira geral quando o vivente é um vivente trazido pela vida, a intersubjetividade patética na qual se inscreve entre outros viventes tem como resultado uma sociedade religiosa. (Henry, 2014, p. 416).

Henry insiste na tese de que a vida não tem a origem em nós, ou nós não a originamos porque somos passividade. Evidência ainda que essa sociedade ou, desde a sociedade arcaica, o homem era profundamente religioso porque sempre foi im-

pulsionado ao desejo do infinito. Um exemplo claro de quando esse modelo de sociedade se descompõe podemos encontrar em nossa história mais recente, em outras palavras, é a democracia moderna que descompõe a sociedade religiosa. Henry afirma que a última sociedade religiosa que ainda perdura no ocidente é a cristã. E ela é religiosa porque, de forma explícita, interpreta o absoluto como a vida, desta forma, confere a vida um significado fenomenológico radical, ou melhor, confere-lhe o significado de autorevelação patética que, em si mesma, é estranha ao mundo e como tal é invisível.

O cristianismo estabelece também, mas de modo menos explícito, esse absoluto que é a Vida como princípio: da organização social e da existência individual. Isso se deve a dois motivos. O primeiro é que se perdeu a chave de acesso a sua inteligibilidade e por outro lado, foi destruído quase que por inteiro em suas manifestações visíveis. Exemplo disso é que, entre as milhares de construções de edifícios sagrados que existiam, o que existe atualmente são umas poucas construções que são reservadas para os turistas desfrutarem.

Cristianismo, ciência e democracia

Michel Henry ressalta que a eliminação do cristianismo está relacionada com a aurora da modernidade, quando surgiu um novo princípio, ou seja, o princípio galileano e nesse princípio a vida é suprimida em favor do universo material.

Quando Galileu declarou que o conhecimento no qual o homem confia desde sempre é falso e ilusório. Esse conhecimento é o conhecimento sensível responsável por nos fazer acreditar que as coisas são dotadas de cores, odores, sabores, que são sonoras, agradáveis ou desagradáveis – em suma, que o mundo é um mundo sensível. (Henry, 2012, p. 13).

É um saber verdadeiro em contraposição ao saber subjetivo, pois este está longe de ser universal, ao contrário, pertence à opi-

nião invariável dos indivíduos, aos pontos de vista particulares, mais ainda, é da esfera das sensações, dos pensamentos pessoais, etc., mas se o mundo dá-se a nós em aparições sensíveis (cor, sabor, odor, etc.) variáveis e contingentes, por que razão a ciência galileana faz abstração das qualidades sensíveis e, de maneira geral, de tudo o que é tributário à subjetividade para só reter, como verdadeiramente, as formas abstratas do universo espaço-temporal? Para Michel Henry,

A ilusão de Galileu, como a de todos aqueles que, depois, consideram a ciência dele, um saber absoluto, foi justamente a de ter tomado o mundo matemático e geométrico, destinado a fornecer um conhecimento unívoco do mundo real, por esse mesmo mundo real, esse mundo que só podemos intuir e experimentar nos modos concretos de nossa vida subjetiva. (Henry, 2012, p. 30).

Logo que as ideias de Galileu tomaram conta da Europa intelectual não somente revolucionaram o plano teórico de se tornarem a ciência por excelência, mas estruturaram o nosso mundo, tornando-o modernidade. A partir de então, é estabelecido o conhecimento “geométrico-matemático do universo material como princípio de organização das sociedades modernas para lhes conferir um rosto totalmente diferente do das sociedades tradicionais” (Henry, 2012, p. 14).

Para Henry, a decisão galileana acaba reduzindo o mundo dos homens ao mundo da ciência, ou seja, é uma decisão intelectual em primeiro lugar, formulada com clareza, cujo conteúdo é perfeitamente inteligível; em segundo lugar, busca compreender fundamentando-se no conhecimento geométrico-matemático, um universo doravante reduzido a um conjunto objetivo de fenômenos materiais e, mais do que isso, a decisão de construir e organizar o mundo baseando-se de maneira exclusiva sobre esse novo saber e sobre os processos inertes que permitem dominá-lo. A vida não é mais interrogada nos laboratórios, mas sim, estudada por processos materiais cegos, homogêneos, os quais são objetos da física. Ao levarmos em consideração a redução galileana, havemos de perceber que,

Afastar da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis é eliminar, ao mesmo tempo, nossa sensibilidade, o conjunto de nossas impressões, emoções, desejos e paixões, pensamentos, em suma, toda nossa subjetividade, que constitui a substância de nossa vida. É essa vida, portanto, tal como se experimenta em nós em sua fenomenalidade incontestável, essa vida que faz de nós seres vivos, que se vê despojada de toda verdadeira realidade, reduzida a uma aparência. O beijo que trocam os amantes não passa de um bombardeio de partículas microfísicas. (Henry, 2012, p. 15).

Na esteira do nosso pensador observamos que a modernidade deixou-se influenciar pelo pensamento galileano. Em outras palavras, o fundamento da modernidade foi dado pela teoria galileana. Henry prova essa tese ao evidenciar, e conforme afirmamos anteriormente, a decomposição da última sociedade religiosa do ocidente. Mas para Henry, não se trata de descrever essa decomposição em si mesma, mas sim, mostrar como ela se apresenta na sociedade pós-religiosa. O conjunto de práticas religiosas, assim como os ritos, os sacrifícios, doravante eram vividos por cada vivente, assim como tantas outras formas que lhe permitiam experimentar sua relação com o absoluto, atualizá-lo e, deste modo, conformar-se com ele.

A religião era uma ética e, por isso, impregnava uma prática social completa, porém essa práxis social que era muito bem irrigada pelo sagrado acabou caindo em uma exterioridade monstruosa. Como foi possível essa mudança? Com a chegada do novo saber que entra e começa a vigorar: primeiramente, exclui a vida subjetiva e tão logo que a vida subjetiva foi afastada o novo saber anuncia também os rumos que o mundo irá trilhar. Os comportamentos religiosos a partir de então se apresentam vazios de sua substância e aparecem como artimanhas extravagantes. Diante disso, Henry pergunta-se: “a quem vão os gestos de adoração já que não há nada que adorar?” (2014, p. 418). As instituições religiosas se revelam agora sob o aspecto de fenômenos objetivos.

Outra pergunta pertinente que faz nosso autor é no sentido de que, se esse universo religioso era o que regia a atividade social e fundava a totalidade de valores, onde encontrar agora

um novo princípio de organização para a atividade social? Os edifícios vinculados a essas instituições e cerimônias também acabaram perdendo sua significação religiosa, fazendo com isso, surgir uma aproximação estética, porém é uma estética separada de seu conteúdo e em si mesma é vazia de sentido e significado.

A resposta para esta questão Michel Henry formula da seguinte maneira. “Em si mesma. Toma corpo então a Ideia democrática, não como capaz de instituir um regime político preferível a outros, se não que, como um novo princípio da vida social” (Henry, 2014, p. 418). Este novo princípio para Henry não é outro que não a comunidade social mesma, pois é autônoma em decidir por si mesma tanto as normas como os fins. Esse novo princípio só pode reconhecer-se, então, não como sucessão do antigo regime, mas sim como oposição, em outras palavras, a democracia se define contra a religião. Portanto, por mais que a democracia se proclame neutra ou que reconheça a liberdade de opinião religiosa, subsiste uma oposição de princípio e essa oposição faz prevalecer seu novo espírito.

Ao passo que a democracia tenta estabelecer o pressuposto de concórdia e tolerância para a prática social na comunidade dos homens, mais se enfrentará a instância que desempenhava essa função e que subsiste a milhares de anos. No princípio democrático a lei que orienta o corpo social tem sua origem nele mesmo. Nesse caso a aplicação de uma lei moral de inspiração religiosa só poderá ser exercida na esfera da vida privada e o mesmo princípio vale para a religião. Assim que surgir uma contradição entre a lei civil e a lei ético religiosa, a que prevalece é sempre a lei civil.

A relação entre cristianismo e democracia moderna é uma relação de conflito, exemplo disso é que a autonomia que propõe a democracia moderna se expressa como liberdade e se realiza como uma liberação que prossegue ao longo da história da democracia e aqui podemos apresentar, por exemplo, a liberação sexual que está em conflito direto com a lei de Moisés.

Passamos agora a tratar o princípio democrático em si mesmo. O fato de ser a democracia um assunto envolvente e que in-

teressa a muitos, toma proporções e repercussões que abrangem a universalidade. Porém, quanto maior o número de indivíduos envolvidos ou implicados com a questão, menos estes podem participar das deliberações que lhes estão atreladas. Assim sendo, a prática tem mostrado o que tem sido feito, escolhem-se apenas alguns delegados, representantes que legislam por todos. Instauram-se, deste modo, organismos instituídos a tal finalidade, estes por sua vez constituem os diversos poderes políticos.

Para realizar-se o princípio democrático inventou-se a representação política, mas a representação política é a negação do princípio democrático: substitui a reunião de homens em uma comunidade efetiva por certos indivíduos encarregados de deliberar por eles. Dedicado ao serviço de assuntos gerais, ao exame de informes, a participação em múltiplas comissões, e a suas tarefas específicas, sua atividade difere da de seus mandantes: pensam de outro modo e formam uma classe a parte, a casta política. (Henry, 2014, p. 419).

Com a efetivação da classe política, entram em cena as divergências entre os representantes e os representados e para Michel Henry, surge daí uma grave dificuldade, pois não se trata mais de discutir a questão da representação política, mas de que a ideia democrática se afeta a si mesma. Como assim, a ideia democrática se afeta em si mesma? Vejamos: se a ideia democrática está fundada no voto da maioria, um ato de genocídio pode ser justificado, por exemplo, assim como, se sob o regime de Hitler se houvesse realizado uma consulta democrática antes do cerco a Stalingrado, não há dúvidas de que a maioria não haveria legitimado tal ação. O mesmo pode ser aplicado em outros casos recentes, onde a maioria do povo não concordaria com as decisões e atitudes dos seus representantes.

Segundo Henry, essa dificuldade de índole teórica e trágica faz com que a democracia se veja obrigada a buscar um fundamento no princípio majoritário. Nesse sentido, pergunta Henry, “que outra coisa poderia limitar a aplicação do princípio majoritário, de tal forma que respeite os indivíduos e as pessoas, ao invés de representá-los, se não a afirmação do valor absoluto desses in-

divíduos”? (Henry, 2014, p. 420). Afirmar a singularidade de cada indivíduo como valor absoluto é a melhor forma de limitar a aplicação do princípio majoritário que tão somente pode representar os indivíduos. Afirmar um valor absoluto é respeitar a pessoa, sua singularidade e a diferença, pois um valor que é absoluto não pertence ao princípio político, situa-se fora e, independe deste para ser o que é. Assim sendo, um princípio político e até mesmo democrático não pode garantir ou afirmar tal valor absoluto.

Assim compreendida tal dificuldade, salta-nos à vista, então, o grande fracasso da teoria política: ela é incapaz de afrontar a exigência ética. Quando falamos em ética, lembramos a ética das sociedades arcaicas, a qual já mencionamos no decorrer do texto e, se quisermos, uma ética atrelada ao campo dos valores absolutos, ou seja, uma ética não formal, mas uma ética material. Uma das saídas apontadas por Henry, após descobrir uma democracia formal, ou seja, esta que apresentamos até o momento, pode conduzir e justificar um crime, um genocídio, opor-se a esse modelo, de uma democracia dotada de um conteúdo, em outras palavras, opor-se a esse princípio formal de uma democracia material e que seu conteúdo seja um conjunto de valores que expressa todos eles, de diversas formas, um mesmo valor fundamental, o do indivíduo. Esse conteúdo é tão essencial para o conceito de democracia que foi afirmado por ela desde sua fundação moderna e quer seja na França ou na América, sua fundação é acompanhada em todas as partes de uma Declaração Solene: a declaração universal dos Direitos Humanos.

Os direitos humanos

Para Michel Henry, e também para nós, os direitos humanos só fundam a verdadeira democracia se eles mesmos estiverem fundamentados corretamente. A questão primeira, então, é que fundamento deu aos direitos humanos? Os regimes de-

mocráticos para legitimarem o princípio sobre o qual se fundamentam, recorrem dissimuladamente a esse mesmo princípio. Assim sendo, os direitos humanos acabam sendo objeto de uma declaração formal e é nessa condição que determinam o sistema de leis e impregnam a sociedade inteira na medida em que se aplicam em um estado de direito. Os direitos humanos podem, sim, determinar o sistema das leis da sociedade, mas não como objetos de uma democracia formal, eles pertencem à esfera dos valores absolutos e como tal não podem receber um fundamento distinto daquilo que são.

A segunda questão Henry assim coloca: qual é o fundamento da lei civil? A resposta novamente recai por seu próprio peso nos regimes democráticos, é que essa lei foi votada pela representação política, ou seja, recorreu-se ao princípio majoritário para aprová-la e como vimos até agora, o princípio majoritário se revela incapaz de fundar o conteúdo material da democracia, além do mais, não evita o crime a menos que esteja referido a um sistema de valores prévios que sejam independentes deste, que sejam anteriores a qualquer princípio formal e majoritário, ou seja, os direitos humanos.

Os direitos humanos são, sim, valores fundamentais e que independem de uma declaração universal para serem o que são. Visto serem inerentes a natureza do homem, foram usados para justificar a pretensão da democracia de constituir-se em realidade autônoma e, assim, de fundar politicamente a autonomia dos indivíduos e das pessoas, mas essa contradição de fundamento faz essa pretensão morrer em seu próprio círculo.

Esta é a razão porque não basta com uma Declaração, por mais solene que esta seja. Em alguma parte deve existir, sob a forma de uma realidade incontestável, o último princípio que estabeleça os Direitos Humanos de maneira que os faça imprescritíveis de fato, inalienáveis e invioláveis. De que princípio radical dispõe a democracia para fundar os Direitos sem os quais é incapaz de dissociar-se dos regimes de terror e de morte? (Henry, 2014, p. 421).

Assim sendo, os Direitos Humanos, mesmo proclamados por uma assembleia democrática, não cessam de reclamar um

fundamento distinto. Não podem depender de um voto contingente que poderia tanto afirmá-los como aboli-los. Eles exigem um fundamento verdadeiro, um fundamento último, absoluto, como escreve Henry, suscetível de fundar-se ele mesmo. Os direitos são fundados na vida individual de cada um e não ao contrário. Aqui, Henry faz uma dura crítica a proclamação dos direitos humanos, porque a Lei deverá partir sempre da vida.

O Nosso autor cita, e conforme nós lemos no artigo 1º da Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão que: “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Henry aborda esse texto a partir de dois aspectos, o primeiro está atrelado à democracia material. Segundo ele, tanto a liberdade quanto a igualdade são valores que pertencem ao conteúdo axiológico da democracia e não ao princípio majoritário formal. O que se nota é que esses valores que são praticados pelas sociedades democráticas, independem de um voto, de uma assembleia, estes podem até serem proclamados, mas eles não resultam desse voto nem obtém dele sua natureza, muito menos sua validade.

A tese fundamental que Henry defende é que a liberdade e igualdade existem como valores, já o são, antes de qualquer reunião de assembleia democrática, antes de qualquer invenção política de uma democracia. A sociedade democrática ela vem posteriormente, anterior a essa organização está à vida de cada indivíduo que a vive e pratica a liberdade. No entanto, a democracia, quanto o voto e a assembleia podem reconhecê-los *a posteriori*, ou seja, mudando e prejudicando-os. Para Michel Henry, portanto, a liberdade e a igualdade não dependem da democracia, mas da natureza do homem. Para ele o que faz a democracia é remeter para fora de si mesma, ou seja, para a questão metafísica de saber o que é o homem. Curioso é pensar que a democracia hoje em dia se apresenta justamente como o fundamento da liberdade e da igualdade, mas como vimos esta não é senão “uma” de suas mistificações.

Ao olharmos a democracia moderna, mais precisamente os novos valores aos quais ela apela, perguntamos: que verdade é essa que tem no fundo a necessidade de um regime político que

pretende promover um acordo profundo entre os homens, senão uma verdade cuja natureza consiste precisamente em realizar semelhante acordo, uma verdade cuja essência seja a universalidade? Para nosso autor a resposta a essa pergunta encontra-se na aurora da modernidade com Galileu Galilei que através do conhecimento geométrico do mundo opõe-se de maneira decisiva à experiência sensível, individual, variável, e contingente. O que ele propunha era uma nova verdade, uma verdade forjada a base de proposições racionais e enquanto tais, universalmente válida. “Deste modo se forja a aliança do princípio galileano com o princípio democrático, essa união edifica a modernidade. Os sinais dessa afinidade aparecem na maneira como a democracia privilegia a ciência, torna-a o modelo exclusivo do saber” (Henry, 2014, p. 424).

As ciências, que se alegam as detentoras do verdadeiro saber, acabam invadindo os programas das Universidades, privilegiando seus créditos e diminuindo, por exemplo, as disciplinas literárias que possuem os valores da cultura tradicional, despojando-as de toda significação de verdade. Porém, Michel Henry acredita que o homem não acaba sendo excluído totalmente desse novo saber, que orienta para um conhecimento objetivo dos processos materiais da natureza. O que acontece de fato é que as novas ciências humanas tornam-se elas mesmas objetivas e o mesmo acontece com seu método e seu objeto. “O homem acaba assim reduzido a fenômenos homogêneos, pois, afinal de contas, são eles mesmos que estudam as ciências duras. A moral não escapa tampouco a esses supostos, sendo uma moral naturalista, aquela que acaba ensinando-se nas escolas” (Henry, 2014, p. 424).

Conclusão

No artigo *Difícil Democracia*, Henry questiona o fundamento da democracia moderna, critica sua união com a ciência

galilaica, apresentando suas contradições. Apresenta-se contrário ao princípio majoritário e o princípio político, mas justifica sua posição. Apresenta a concepção arcaica de religião e nos faz perceber que se é possível discutir e apresentar uma proposta ética, esta deve ser feita a partir dessa concepção arcaica.

Michel Henry em nenhum momento nega a importância da ciência, mas questiona radicalmente o lugar que ela ocupa, ou seja, não aceita que ela seja tomada como único modelo de verdade universalmente válido. Não deixa de asseverar com veemência que a democracia e os direitos humanos estão mal fundamentados e, nesse sentido são estranhos a si mesmos. Ele reza para uma democracia verdadeira, para que os direitos humanos sejam respeitados a partir de seu campo originário. A união entre a ciência e a democracia representava para Henry a pretensão de fundar uma nova unidade moral da humanidade, mas essa pretensão segundo nosso autor acaba tropeçando em uma dificuldade insuperável, pois a ciência galileana não conserva nenhum dos valores de que necessita a democracia, “nenhum dos que compõe segundo nossa denominação seu conteúdo material axiológico” (Henry, 2014, p. 425).

Se os homens nascem livres e iguais em direitos, mas por nascimento entendemos o nascimento biológico, não possuímos liberdade alguma, a única coisa que daí resulta são processos biológicos e esses são estranhos ou diferentes daquilo que podemos entender como liberdade. Assim sendo, o nascimento da liberdade torna-se impossível dentro do campo da ciência e se a democracia quer realmente dar um sentido ao que fala, deve em primeiro lugar estar fora do campo da ciência e não ver nela o seu fundamento e esperança de toda verdade possível.

Por fim, gostaríamos de afirmar que esse estudo quer contribuir com o debate atual, sobretudo, dos problemas que as sociedades enfrentam. Hoje, as sociedades que se dizem democráticas estão passando por uma grande crise de governabilidade e representatividade. Porém, isso não significa que nós somos contrários à democracia, somos a ela favoráveis. Contudo, queremos alertar sobre e debater de maneira especial a questão da repre-

sentatividade. Isso porque os governantes, senadores e deputados que nos representam distanciam-se muitas vezes dos interesses populares. São corrompidos e deixam-se influenciar por grandes empresas. Outro grande problema é nosso modo de ver, muito bem colocado pelo nosso pensador; a questão da singularidade de cada um acaba numa democracia sendo muitas vezes vencida pela maioria. Para Henry, a vida de cada indivíduo é essencial e de modo algum ela deve ser violada. Por isso, ele defende os direitos humanos de cada indivíduo que precisam ser respeitados, porque a vida em si é o primeiro e o último valor e jamais a vida deverá ser posta em segundo plano. A vida é a lei e a lei escrita está em segundo plano.

Referências bibliográficas

HENRY, Michel. *A barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. Dificil Democracia. *Revista Ápeiron Estudos de Filosofia*, Madrid, n. 1, p. 413-432, 2014.

_____. *Filosofia e fenomenologia do corpo*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *Fenomenologia material*. Trad. Javier Teira; Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

_____. *La felicidad de Spinoza*. Trad. Axel Cherniavsky. Buenos Aires: La Cebra, 2004.

_____. *Genealogia da psicanálise*. O começo perdido. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

_____. *Phénoménologie de la vie*. Tome III de L'art et du politique. Paris: PUF, 2004.

_____. *Una filosofía de la realidad*. Trad. Nicolás Gómez.
Buenos Aires: La Cebra, 2011. Vol. I.

ONU. *Declaração universal dos direitos humanos*. 4. ed. Salvador: CESE, 1978.

A DEMOCRACIA BANIDA: REFLEXÕES A PARTIR DA NOÇÃO DE DEMOCRACIA POR VIR DE JACQUES DERRIDA

Dirce Eleonora Nigro Solis

Vivemos atualmente tempos desgastados mundial e nacionalmente em termos de política, democracia e direitos das pessoas. Tempos em que a tão propalada crise mundial reflete-se no cotidiano da população quer individual quer coletivamente, possibilita a modificação de suas atitudes, de seu modo de pensar e agir. Falar sobre democracia hoje exige mudança de referenciais, traz a pergunta: mas de que democracia estamos falando? E juntamente com esta questão nos traz a indagação: o que entendemos por democracia, que comprometimentos ético-políticos temos como indivíduos, como cidadãos? São questões que temos de enfrentar, uma vez que a velocidade com que o mundo se movimenta hoje e a rapidez dos acontecimentos implicam em tomadas de posição ou soluções que muitas vezes fogem ao nosso controle.

Gostaríamos de pontuar algumas questões que pensamos serem relevantes visando contribuir para discussão e tomada de posição frente aos desafios da vida política contemporânea. Falaremos de algumas delas pela sua atualidade e pertinência: democracia como democracia por vir segundo a abordagem do pensador Jacques Derrida e as implicações ético- políticas dessa noção;

as modificações da compreensão da ética nestes moldes para a sociedade; a compreensão do “monstro inumano”, expressão cunhada por Stirner em seu *Único*¹ e sua atualidade para a compreensão do homem contemporâneo bem como suas consequências para um mundo fora de ordem, ou como diria Shakespeare em Hamlet, um mundo *out of joint* (fora dos eixos).²

Numa conferência pronunciada em Turim em 1990 em Colóquio, tendo por presidente Gianni Vattimo, sobre “A identidade cultural europeia” e em 1991 publicada com o título *L’Autre Cap, O Outro Cabo, Memórias, respostas e responsabilidades*³ (1995), o pensador franco-argelino Jacques Derrida toma por base “o velhíssimo motivo da identidade europeia” que segundo ele “tem certamente a antiguidade venerável de um tema esgotado” (Derrida, 1995, p. 94). No entanto, ele ressalta que essa questão mantém “talvez um corpo ainda virgem” (1995, p. 94) o que nos leva a apontar a sua atualidade e pertinência para a discussão contemporânea aqui proposta.

Considero esta reflexão sobre a Europa apontada como estando de certo modo em declínio, quer econômica, social ou culturalmente, denominada por Derrida como *O Outro Cabo*, como metáfora bastante pertinente para se falar do tema da democracia.

Antes, porém, a peculiaridade da escolha desse título por Derrida. Diz ele que um título já é sempre um cabo, assim como o cabeçalho de um capítulo ou uma epígrafe (Derrida, 1995, p. 98). Um cabo significa a extremidade, a ponta, a cabeça, mas pode dizer do fim, da finalidade, do polo, do telos (1995, p. 98). É a direção, enfim. Um outro cabo pode sugerir uma nova dire-

1 Trata-se da única obra completa escrita por Max Stirner (1844), *O Único e sua Propriedade*. Foi publicado pela primeira vez em 1845, mas com data de 1844 para despistar a censura prussiana.

2 *The time is out of joint*, diz Hamlet ou seja, literalmente, o tempo está fora das juntas, os tempos estão fora dos eixos, o mundo está disjunto, desconjuntado. E Hamlet prossegue: “Oh, maldita sorte [...] / Porque nasci para colocá-lo em ordem!” (Cena IV, ato I).

3 Traduzido para o português por Fernanda Bernardo da Universidade de Coimbra (1995)

ção a ser impressa, uma variação de roteiro ou rota diversa, mas que pode significar um desvio para algo ainda não muito bem traçado, não muito conhecido, ou até totalmente desconhecido e mesmo imprevisível. Teremos neste último caso o que se conveniou chamar desconstrução.

Para não fugir da desconstrução, Derrida joga com a relação entre o Outro Cabo onde estaria traduzido um “nós” e nele estaria incluída não só a Europa, mas todo o Ocidente que se inspirou e se afirmou a partir dos ditames da velha mãe, e o Outro do Cabo, aquele ou aquilo que não se sujeita à identidade europeia ou é identificável com ela. Trazendo a noção de *différance*⁴, o Outro do Cabo seria “uma relação de identidade ao outro” (Derrida, 1995, p. 99) que não mais obedeceria “à forma, ao signo ou à lógica do cabo, nem mesmo à do anti-cabo – ou da decapitação” (1995, p. 99). Seria o outro que não se encaixa nas relações estimadas e estimáveis da democracia ocidental, nos padrões culturais, religiosos e outros comumente aceitos como “universais” porque o universo seria o ocidente e ponto final. E isso seria a diferença com relação ao “nós” ou ao “eu” eurocêntrico disseminado por todo o ocidente. O Outro do Cabo não faria mais um “eu” e nem um “nós”, pois não se enquadraria nos roteiros desgastados da democracia liberal ou outra forma dita democrática do ocidente. Mas teria que ser considerado nesse caminho como *rastro* (*trace*) o outro nome da desconstrução e da diferença.

4 *Différance* é uma noção derrideana que exprime pela substituição do *e* pelo *a*, o jogo das diferenças trazido pela desconstrução, não perceptível aos ouvidos, mas apenas à escrita, como escritura, portanto, implicando numa mudança radical de sentido. *Différance* e *escritura* são consideradas por Derrida quase-conceitos, no sentido de noções sem fechamento, sem *clousure*, ao contrário dos conceitos da metafísica ocidental. De modo breve, *différance* correlaciona-se com *rastro* (*trace*), faz perder a conotação própria a toda origem, constitui o meio (*milieu*) possibilitador da constituição de todos os diferentes e diferenças. Deixa-se compreender por uma indecidibilidade entre passividade e atividade, é avessa à relação causa-efeito. Neste contexto, *différance* traz os sentidos de diferir, dilatar, adiar, prorrogar, esperar. *Différance* é correlato de temporização que tem o sentido de diferir por meio de um desvio temporal. Difere o que temporalmente se institui como adiamento, dilatação ou espera. Mas diferir tem o sentido também de não ser o mesmo, ser distinto e assim divergente ou oposto, ser outro. Temos, então, o espaçamento, termo advindo do Prefácio de *Un coup de dés* de Mallarmé.

Assim, o Outro do Cabo possibilitaria pensar o cabo do outro que seria “a primeira condição de uma identidade ou de uma identificação que não seja egocentrismo destruidor- de si e do outro” (Derrida, 1995, p. 99).

Derrida vai ao texto de Paul Valéry, “Notas sobre a grandeza e decadência da Europa” (1960) e observa que o autor descrevia a Europa como um cabo: “[...] e, se esta descrição tinha a forma de uma definição, é porque o conceito correspondia à fronteira. É toda a história desta geografia, Valéry observa, olha, *encara* a Europa, vê nela um rosto, uma *persona*, considera-a como um chefe, isto é, como um cabo” (Derrida, 1995, p. 101-102). E enquanto parcela da humanidade seria um cabo bastante restrito e reduzido, segundo Valéry. Na verdade, um local diminuto, um “apêndice” ocidental da Ásia (Valéry apud Derrida, 1995, p. 102) mas privilegiado e hegemônico quando se tratou de imprimir a direção.

No texto sobre a grandeza e decadência da Europa supracitado, o poeta escritor resgata a palavra “hoje” que ele grafa em maiúsculas, letras *cap-itaís*: *hoje*, lembrando que o grande desafio “é o dia de hoje: “Pois bem! Que ides fazer? Que ides fazer *hoje*?” (Derrida, 1995, p. 97).

O HOJE maiúsculo nos aponta para a discussão da democracia. Qual é o *hoje* da democracia? Ou do estado democrático se ainda consideramos o *nós* ocidental?

Para minimamente darmos conta desse *hoje*, remetemos, então, a uma discussão cara a Derrida sobre o ético- político, binômio indissociável em seu pensamento e que dominou principalmente os últimos anos de sua existência. Foram preocupações do autor com viés claramente ético-político, notadamente, o apartheid, o eurocentrismo e o quadro político internacional, o direito das minorais, o direito dos animais, o feminismo, a questão do estrangeiro, da hospitalidade, do dom e do perdão, entre outros.

Derrida faz restrições à utilização dos termos democracia, cidadania, ética, política, por estarem via de regra associados à sociedade liberal logocêntrica (privilegio do logos) e defensora

das identidades falocêntricas (privilégio do falo e do logos), isto é, ao andar em linha reta dos “caminhos” da sociedade ocidental. Como ele mesmo diz para a política, por exemplo:

[...] recorro à palavra política [...] sempre com uma espécie de circunspção. Pois percebo há alguns anos que se deve pôr em questão – e deve-se não como tarefa moral, mas porque a história do mundo, do político e da política obriga a isso – a reconsiderar o conceito do político, o que se chama de político. Até aqui na tradição ocidental, em princípio grega donde vem a palavra, e européia em geral, o político está ligado à “pólis”, à cidade, ao Estado. Mas assiste-se hoje a uma dissociação entre uma nova forma de politização e a referência fundadora ao Estado-Nação e à cidadania. (Derrida, 2001b).

Justificando o que vem a ser a desconstrução, noção que volta ao uso mais frequente no século XX, embora houvesse entrado em desuso desde o século XIX, apontamos que recentemente no Brasil a expressão caiu no gosto do senso comum sendo utilizada *ad libitum* por políticos, jornalistas, divulgadores da doxa, de forma imprópria e muito distante do que ficou conhecido como desconstrução derrideana. Em Derrida, a assim denominada desconstrução não possui conotação nihilista como aquela que podemos observar nas falas de senso comum. Ao contrário, ela possui caráter afirmativo que deixa muito longe o viés de estrago ou destruição que lhe é imputado pelo uso indevido dessa nomenclatura. Desconstrução não é o mesmo que destruição e nem é o contrário de construção.

Derrida pensa a desconstrução como um *acontecimento* que independe da vontade individual ou dos grupos e que persiste a medida em que o imprevisível e o inesperado aparecem. A desconstrução não promove nunca a exaltação do presente como crise ou conflito, como tragédia ou catástrofe, mas é este presente mesmo conflituoso, em crise ou não, que se apresenta como passível de análise crítica e de desconstrução. É neste sentido que a desconstrução é *afirmativa*, pois, o que interessa é o que está estrutural e necessariamente *por vir*. Afirmar o *ad-vir*, o à *venir*, eis a tarefa desconstrutora.

A desconstrução não é um método de leitura ou de análise, não é uma técnica procedimental. Não é a simples desmontagem de uma estrutura como regressão a um elemento mais simples, diria Derrida (Derrida, 1987, p. 390-391). Isso pode ser muito sedutor, mas não é assim que a desconstrução se move, não é assim que funciona. Ela é um acontecimento, e como todo acontecimento pode ocorrer em toda a parte, em todo lugar como algo não esperado, na maioria dos casos, não suspeitado, mas que abala as estruturas logocêntricas do pensamento e ocorre sempre num desvio.

Com relação ao texto filosófico, por exemplo, mas podendo ser estendido a outros textos, como o texto literário entre outros, Derrida estabelece a princípio dois momentos da tarefa desconstrutora. O primeiro consiste, Derrida explica em *Positions* (1972) numa leitura interna dos textos ditos metafísicos com a finalidade de marcar a série de oposições binárias neles presentes, verificando seus limites e como essas mesmas oposições continuam atuando de forma paradoxal. Delimita-se, então, o campo a desconstruir, pela inversão (*renversement*) das teses e postulados filosóficos. A fase de inversão desmantela os termos metafísicos e em seguida uma nova etapa se inscreve como “exterior” ao texto analisado. Derrida nomeará deslocamento (*déplacement*) a este novo momento (Derrida, 1972, p. 56). Estamos, portanto, num desvio.

Mas como afirmamos anteriormente ela é um *advir*, um *por vir*. Nesse sentido podemos dizer que são estratégias desconstrutoras aquelas do dom, da justiça e da lei, da responsabilidade, a questão do estrangeiro, as aporias hospitalidade/hostilidade, decidibilidade/indecidibilidade, as relações políticas centro-periferia, o segredo e a promessa, a soberana crueldade, o perdão, o pensamento da alteridade radical e obviamente a noção de democracia *por vir*.

Insisto em salientar que todas essas noções são desconstrução como Derrida as aponta, mas estão longe da destruição propalada pelo senso comum, principalmente daquele travestido de democrático. São espécies de *experiências* de um certo movimen-

to aporético do pensamento e de uma *experiência do impossível*, tomadas como denúncias do privilégio do logos (logocentrismo) ou do falo-logos (falocentrismo) ocidentais. Ao invés de condição para o imobilismo, como se poderia aparentemente deduzir, essa *experiência do impossível* (a invenção do outro como o incontornável, o dom, a hospitalidade como o impossível) seria um movimento em direção à decisão: a indecidibilidade (*indecidabilité*) que acontece em todo o momento de decisão. A desconstrução como pensamento da indecidibilidade irá situar-se entre as estratégias do contexto ético-político naquilo que ela pode trazer, guardando as conotações e expressões derrideanas, de meio caminho (*milieu*) para a decisão, de rastro (*trace*), de chance e risco, por exemplo. São essas questões de cunho éticopolítico que podem ser desdobradas na dimensão do que Derrida chamou de *democracia por vir* (*démocratie à venir*), ou seja, um movimento para o que vem, um ad-vir.

O que Derrida intenciona mostrar com a noção de *democracia por vir* é que a desconstrução dos discursos universalizantes que ocultam interesses particulares, setorizados e na maioria das vezes mesquinhos possibilita dar visibilidade a este ocultamento. Esses discursos, muitas vezes encapados por uma aparente solidariedade ou fraternidade, promovem a segregação de todos aqueles de diferentes etnias, religiões ou nação, como pertencentes à categoria de “humanidade”. O discurso universalizante que propõe considerar todos os homens como iguais ou irmãos acaba por rejeitar *os diferentes* e produzir historicamente efeitos de exclusão dos mais atroz e sanguinolentos.

Uma *democracia por vir* situaria o viés democrático numa categoria para além de todos esses interesses mesquinhos, para além de toda aparente fraternização. Mesmo considerando que as democracias ocidentais existentes possam ser o que de melhor conseguimos construir no presente, Derrida observa que as atuais estruturas democráticas são, na verdade, profundamente antidemocráticas. Estão corrompidas em múltiplos aspectos econômico-políticos, sociais e morais bastante conhecidos mundialmente. *Democracia plena* não existe para Derrida, e a descon-

trução acontece nas democracias existentes, fraca e falivelmente democráticas. Não se trata, no entanto, de destruir as instituições democráticas que possuímos, mas de uma abertura das mesmas a uma *democracia por vir*. Há um sentido de *promessa* neste por vir, abrir a democracia para a sua própria promessa, possibilitar a abertura para a invenção, para o inesperado, para o estranho, para o *outro*.

Compreendida como um movimento para o que vem, um ad-*vir*, a democracia por vir não indica um futuro presente ou futuro próximo, e sim, como diz o texto derrideano, ela “[...] Não somente ficará perfectível indefinidamente, ou seja, sempre insuficiente e futura, mas pertencendo ao tempo da promessa, ela ficará sempre, em cada um de seus tempos futuros, por vir: mesmo quando há democracia, ela nunca existe, nunca está presente, fica o tema de um conceito não apresentável” (Derrida, 1994, p. 339-340). Fica, portanto, no campo da promessa e com isso há a possibilidade do voltar-se para o outro. A *democracia por vir* exige a responsável afirmação do outro, o respeito pelo outro e pela diferença.

No cumprimento destas exigências fundamentais seria possível, então, repensar as instituições, as tradições, a ideia de justiça, comunidade e de política (Caputo, 1997, p. 44). Para tanto, seria necessário, segundo Derrida, um outro sentido de *democracia*, ou melhor, a *democracia por vir* não mais estaria ligada ao conceito clássico de Estado-Nação ou de cidadania, mas estaria mais próxima da ideia de uma democracia inclusiva, que considerasse todos os indivíduos, mesmo aqueles abstraídos dos direitos de cidadania, tais como os imigrantes indesejáveis, os clandestinos, os exilados de todos os lugares:

O que chamo frequentemente de democracia por vir (à *venir*) é uma democracia que não esteja essencialmente fundada na soberania do Estado-Nação e, portanto, na cidadania. Tento pensar uma política que não seja, em última instância, a de um Estado ou de uma cidadania. Certamente nada tenho contra a cidadania, penso que em certos contextos os direitos políticos e até, com frequência, o próprio Estado são uma boa garantia contra as forças internacionais e as cor-

porações capitalistas. Assim não sou simplesmente contra o Estado, mas creio que existe (no momento em que os limites do Estado e da soberania do Estado-Nação se evidenciam e devem mesmo ser lembrados) alguma coisa que se pode chamar de político, que, no entanto, não se apoia mais na referência ao Estado-Nação e à cidadania. (Derrida, 2001b).

Derrida defende também uma solidariedade que se estenda a todos os seres vivos indiscriminadamente, o que do ponto de vista político significa incluir não apenas e nem primeiramente aqueles que são cidadãos, mas todos os indivíduos humanos e não humanos. Significa também lutar por um direito inclusive dos animais:

De minha parte, sou a favor – situo isso nos “Espectros de Marx” – de uma solidariedade mundial que não seja simplesmente uma solidariedade entre os cidadãos, mas que poderia ser também uma solidariedade dos seres vivos, não constituindo justamente, em primeiro lugar, uma política dos cidadãos. (Derrida, 2001b).

É a partir dessas considerações que Derrida aponta, por exemplo, para a questão de uma hospitalidade por vir; a *democracia por vir* compreenderia a inclusão, não apenas de cidadãos, mas de todo e qualquer indivíduo sem *estatuto político*, sem *identidade nacional*, sem *documento*, *pessoas deslocadas*, como aquelas *imigradas à força* em virtude das guerras. Com essa perspectiva ele afirma:

Claro que quando falo de uma solidariedade internacional que não seja simplesmente cosmopolítica, ou somente a aliança entre os cidadãos do mundo, penso com certeza nessas pessoas. Tudo o que procurei escrever sobre a hospitalidade, principalmente em “De L’Hospitalité” e no livro “Adieu à Lévinas” diz respeito a esse problema. (Derrida, 2001b).

Além da ideia de *hospitalidade* para a qual Derrida aponta suas restrições em função das condições que ela apresenta para ser viabilizada nas democracias existentes, defendendo, então,

a *hospitalidade incondicionada* como a verdadeira hospitalidade, para podermos pensar uma *democracia por vir* é necessário, também, uma revisão das noções de *comunidade* e *identidade*, frequentemente idealizadas nas democracias.

A hospitalidade engendra a questão da responsabilidade, mas não aquela pensada comumente pelos vários tipos de humanismo que são todos logocêntricos e que está fundada sempre no *cálculo do sujeito*, ou seja, numa subjetividade limitada, mensurável, comandada, portanto, pelo cálculo, pela previsibilidade e pela ordem. Para Derrida, a responsabilidade trazida pela lei da hospitalidade incondicional engendra a noção de uma responsabilidade infinita, a única capaz de alcançar a verdadeira alteridade (Derrida, 1992, p. 300).

A noção de *democracia por vir* está diretamente associada à noção de *diferença*, como já apontamos, ou mais precisamente de *différance* (o jogo de diferenças). Contrariamente aos nacionalismos identitários que além de inóspitos, na maioria das vezes, são excludentes do que não é supostamente igual, do estrangeiro e do outro, a diferença defendida por Derrida é aquela que é multilinguística, multirracial, multicultural. O que presenciamos como *identidade*, de fato, não passa de uma rasa homogeneidade ou de um *idêntico a si mesmo* que pode converter-se num perigo de exclusão para aqueles que não preencherem minimamente as condições impostas pelo *idêntico*. Entretanto, ao evidenciar a instabilidade da noção de *identidade* nas democracias existentes, Derrida não está pregando a *pura* diversidade contra a identidade, mas denunciando as falsas unidades identitárias. Não significa que com isso, devemos abdicar de nossa identidade cultural, de falarmos a nossa língua, português ou francês, de pertencermos a um povo, a uma certa nação ou possuímos cultura e costumes próprios. A ideia de uma *democracia por vir* é aquela capaz de garantir uma identidade internamente diferenciada, capaz de englobar, também, a ideia de toda diferença possível de imaginar. Uma noção de identidade que difere de si mesma. Estas ideias estão de certo modo desenvolvidas em *O Outro Cabo* (1995), ao qual nos referimos anteriormente.

A outra noção sempre presente na atual ideia de democracia é a de *comunidade*. Derrida também irá questioná-la, pois não acredita que ela represente um grupo harmônico, consensual. Basta considerar a situação discordante entre os membros dessa mesma comunidade, ou uma situação de guerra entre eles. Diz Derrida: “Não gosto muito da palavra comunidade, não estou nem mesmo certo de se eu gosto de tal coisa” (Derrida, 1992, p. 366).

Assim sendo, a *comunidade* possui uma identidade comum, é verdade, mas ao mesmo tempo, um procedimento de autodefesa que acaba se convertendo em *fechamento*, o que a coloca do lado inteiramente oposto do que Derrida entenderia como o *deixar vir o outro*, o abrir-se ao outro, a aceitação do diferente, segundo William Corlett (1993). Neste sentido, a noção de comunidade possui muito de excludente, pois devendo considerar um exterior, além do interior, acaba por não reconhecer o *fora*, guardando-se dele e em muitos casos, produzindo contra ele uma clusura autodefensiva (Corlett, 1993).

A ideia de *comunidade* aceitável para Derrida seria uma possibilidade, um sonho *por vir*, seria “uma outra comunidade”, “uma quase-comunidade aberta”, “uma comunidade por vir”, uma “comunidade sem comunidade” (Derrida, 1994, p. 331).

Assim sendo, também as ideias de *identidade* e *comunidade* estariam desconstruídas em uma *democracia por vir*. Esta ideia de *democracia*, segundo Derrida, nós não sabemos ainda o que seja realmente em toda a sua extensão, mas certamente podemos torná-la mais próxima quando possibilitamos a hospitalidade para com o outro que ainda não conhecemos e ao qual, mesmo assim, não impomos qualquer condição. Para Derrida, a velha palavra *democracia* é ainda a melhor que encontramos para a espera de algo novo, para a afirmação do outro de modo poroso, permeável e aberto (Derrida, 1996b, p. 103ss). *Democracia* é o nome para o que está *por vir*, para um *futuro imprevisível*, para a promessa de um *futuro imprevisível* (Caputo, 1997, p. 123). A noção de democracia por vir implica, também, a questão ética. Porém, para Derrida, comprometer-se com uma ética é situar-se no domínio logocêntrico da mesma. Daí adotarmos quando fa-

lamos em desconstrução, o substantivo ‘ético’ e não a ética. Justificando conforme Bennington:

[...] então a “ética” não poderia deixar de ser um tema e um objeto da desconstrução, um tema para ser desconstruído, mais do que admirado ou afirmado. A ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução. A demanda ou o desejo por uma “ética desconstrucionista” são, nesse sentido, fadados à frustração. (2004, p. 9).

A hospitalidade anteriormente referenciada nos garante não apenas a lei da morada, mas o *ethos* do ético. A hospitalidade para ser completa, para poder ser totalmente preenchida necessitaria ser incondicional. Uma lei incondicional que anunciaria a chegada do outro sem condições, sem querer saber a proveniência, a origem, o endereço, o nome. Aqui aparece o ético como hospitalidade irrestrita ou hiperbólica. O ético seria, então, o acolhimento do Outro de modo irrestrito e inesperado, sem a intenção de trazê-lo ou associá-lo a qualquer identidade já dada, ou seja, o outro a quem se acolhe, aparece e se mantém como Outro, a alteridade sendo preservada em sua diferença completamente.

Inspirado em Levinas, Derrida defenderá que o ético da desconstrução compreende o acolhimento do Outro, a alteridade implica em acolhimento e como em Levinas o ético significa um desvio com relação aos centrismos da ética clássica. Toda relação com o Outro não representa mais duas identidades distintas buscando a universalidade e a alteridade, não está de antemão resguardada na identidade. Para a desconstrução a singularidade do Outro não se submete à lógica identitária do mesmo.

O ético em Derrida tem ainda conotação política, isto é, anuncia o por vir da democracia, assim como anuncia o por vir da justiça enquanto surge como deslocamento de todos os centrismos da ética e da metafísica tradicional. Como desconstrução ele é o universo da diferença, postula-se como desvio com relação à ética tradicional que estava fundamentada na solidez do logocentrismo, do antropocentrismo e dos humanismos de

toda a espécie. E somente nessa inclinação desviante pode deixar vir o Outro, a alteridade. Ético e desconstrução, portanto, são complementares.

Essas considerações sobre a opção que Derrida faz sobre a questão do ético, ao invés da ética (que seria logocêntrica) apontam para uma dimensão do ético em perfeita consonância com a lógica da desconstrução e de uma democracia por vir, insistimos.

Para os efeitos de uma democracia calcada nos moldes de todas as formas de liberalismo, poderíamos resgatar o Stirner de *O Único* (1844) e a crítica que ele faz a essas formas democráticas do liberalismo clássico, do socialismo ou comunismo e do humanismo à la século XIX (Bruno Bauer). E com a desconstrução poder-se ia pensar na incompletude dessas formas e de outras mais atuais de democracia como, por exemplo, a democracia neoliberal. São formas que em nome de princípios democráticos atuam por vezes de modos bastante antidemocráticos ou nada democráticos, o que faz com que a democracia se apresente como um acontecimento terrível.

Caputo em *L'idée même de l'à venir (A ideia de por vir)* (2004, p. 296), afirma que Derrida confessa que democracia é uma palavra terrível. Em seu nome são praticadas as piores ações, as mais antidemocráticas a ponto de se costumar dividir o mundo em duas partes: as nações que se dizem democráticas como as nossas, mas que se comportam de modo avesso aos desígnios da democracia e as nações que, por serem diferentes e não se nortearem, digamos, pelos princípios da democracia liberal, são outras, portanto, são as que constituem “o império do mal” (Caputo, 2004, p. 296).

Mesmo que ela seja o melhor nome e o melhor sistema, no entender de Derrida, no mundo contemporâneo, pelas adversidades que em nome dela se apresentam e pelos limites que se colocam, poderíamos dizer que, ao invés de uma democracia constituída e presente, o que assistimos atualmente é uma democracia banida. É como se a democracia fosse expulsa dos regimes ditos democráticos. Assim, a democracia está sempre adiada, expressão de Derrida. Seus deslocamentos, que são desconstruções,

estão sempre por vir, diríamos. Mas a democracia que temos é fraca, incompleta, imperfeita, *obstaculizadora*, está sempre ainda por se fazer e, como ideal, ela pode ser constantemente uma democracia expurgada, reforçamos, banida. É o que vemos, por exemplo, nas formas ilegítimas de tomada do poder, na descon sideração de resultados de eleições democráticas, na forja de responsabilidades criminais de indivíduos com posições de comando ou de governo etc. A democracia é, então, banida, quando não ban(d)ida, se quisermos apenas lembrar alguns episódios dantescos recentes, passados em 2016, na democracia brasileira.(o comportamento reprovável do congresso brasileiro diante de inexistente crime de responsabilidade da então presidente de república, o comportamento de grande parte dos políticos diante da corrupção, o desrespeito flagrante à Constituição do país, etc.).

Nesta democracia ban(d)ida que indivíduo temos, que homem temos? Temos o que Stirner denominou de monstro inumano, ou seja, um certo tipo peculiar de homem. Max Stirner, autor de *O Único e sua Propriedade* (1844), busca aquilo que é próprio do homem, o egoísmo, que ele difere do egoísmo vulgar (oposto ao altruísmo), e a ele se refere como o verdadeiro egoísmo, o que revela a singularidade do eu ou do próprio. Para tanto, acaba por denunciar os críticos do conceito clássico de homem, e as várias formas de liberalismo (o político, o social ou comunismo e o humanismo, este na figura de Bruno Bauer) como estando todos presos ainda às figuras conceituais de homem que a desconstrução considera logocêntricas.

Mesmo com o intuito de querer criticar o conceito de humano, como é o caso de algumas correntes de pensamento já naquela época em que Stirner desenvolve seu pensamento, o pressuposto continua sendo que o “humano” é o verdadeiro, e quando o homem atua contra si próprio, contra a própria humanidade, põe em questão o próprio humano. Mesmo as massas, “as classes mais baixas do povo” serão simplesmente “massa”, ou “massa politicamente não relevante”, humanamente irrelevante, ou então massa inumana, uma multidão de monstros inumanos (Stirner,

2004, p. 190). O que essa crítica demonstra, segundo Stirner, é que o humano não existe fora da cabeça dos intelectuais, é ideia, espectro, portanto, enquanto o inumano estaria em toda a parte. O inumano é, então, o real, aquilo que existe de fato, e o crítico ao tentar demonstrar que isso não seria humano, afirmaria apenas uma tautologia (Stirner, 2004, p.190).

O referencial continua sendo, então, o humano e a relação é logocêntrica binária: homem/inumano. No entanto, podemos considerar no texto stirneriano o inumano como um primeiro momento da desconstrução: a inversão, ou seja, quando o inumano toma o lugar do homem tradicionalmente aceito pelos padrões reconhecidos socialmente.

Segundo Stirner, o monstro inumano afirmaria: “Tu me chamas de inumano [...] e de fato sou-o para ti. Mas sou apenas porque tu me contrapões ao humano” (Stirner, 2004, p. 190-191).

O que a sociedade busca e aceita é o homem definido e compreendido a partir de certos padrões de humanidade- o homem bom, temente a deus, respeitoso da pátria, família, tradição ou propriedade privada, o homem dos valores morais socialmente aceitos. Valores democráticos clássicos se confundiriam com esses valores que engendram dimensões morais e políticas tradicionais. Tudo aquilo que foge a essa regra pré-estabelecida, que coloca o indivíduo à margem, como marginal, portanto, faz parte do inumano. O inumano iria contra as regras e valores ditos saudáveis para o convívio social.

Cabe lembrar em parênteses que sob essa perspectiva, mesmo o homem de Stirner em sua singularidade, a singularidade do próprio, o eu egoísta, seria sempre um ser desprezível na medida em que não buscaria mais “‘o melhor de si’ fora de si mesmo” (Stirner, 2004, p. 191). O egoísta de Stirner, fruto de um deslocamento desconstrutor, poderíamos dizer, não poderia ser definido por parâmetros universalmente válidos, unitários, nem tampouco a busca de sua humanidade como homem poderia ser encontrada no inumano. Afinal, como ressalta Stirner, o “inumano que sonha com o humano” ainda busca o seu verdadeiro eu no ho-

mem e só se imagina em comparação com o outro. E esse homem seria o homem dos padrões aceitáveis da sociedade, mesmo que sua prática escondesse valores hipócritas ou impossíveis de realizar na íntegra. No entanto, o egoísta de Stirner estaria deslocado deste referencial, uma vez que é único e singular. A desconstrução acontece quando o homem deixa de se ver como inumano, seus atos são coerentes e autênticos, independentemente do comumente reconhecido dentro dos padrões da “normalidade” imposta socialmente. O egoísta de Stirner iria proclamar: “agora sou o único, sou – para teu horror – o egoísta, porém, não o egoísta que se deixa medir pela medida do humano, do humanitário e do altruísta, mas o egoísta enquanto [...] único” (Stirner, 2004, p. 191). O egoísta não seria mais o mesmo que o monstro inumano em oposição ao humano.

Mas o monstro inumano e o homem não corresponderiam ao conceito de homem ideal e idealizado, o que levou Stirner a afirmar a seu respeito: “Homens que não são homens- que outra coisa poderiam ser senão *fantasmas*? Todo homem real, porque não corresponde ao conceito de “homem” ou porque não é “ser da espécie”, é um espectro” (Stirner, 2004, p. 229).

Numa democracia, monstros inumanos seriam todos aqueles que se distanciam do conceito aceitável ou imposto de homem, pois como espectros, transitam *em* e retornam *a* esse sistema falível e imperfeito. Ainda, todos nós, por não nos adequarmos formal nem concretamente ao conceito ideal, seríamos espectros e, portanto, seríamos em alguma medida monstros inumanos. Espectros que não se adequam a um outro espectro, a ideia de homem, o conceito de homem como universal.

Em uma democracia ban(d)ida os mesmos ideais promulgados para a aceitação do humano reaparecem defendidos constantemente, tais como pátria, família, tradição, preceitos morais. No entanto, reaparecem como formas vazias, distante dos conteúdos e as práticas daqueles que as enunciam, caminham exatamente no sentido de desdizer ou inviabilizar a afirmação destes mesmos ideais. Os princípios democráticos básicos, os fundamentos

que garantem minimamente as práticas como democráticas são esquecidos, ocultados e vilipendiados. Temos, então, logocentricamente, homens que não são humanos, temos os monstros inumamos. E como tais, são Irrecuperáveis.

Referências bibliográficas

- DERRIDA, Jacques *Positions*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *D'un Ton Apocalyptique adopté naguère en Philosophie*. Paris: Galilée, 1983.
- _____. *Psyché. Invention de L'Autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Points de Suspensions. Entretien*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Spectres de Marx. L'État de la Dette, Le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Politiques de L'Amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Le Monolinguisme de L'Autre*. Paris: Galilée, 1996a.
- _____. *L'Autre Cap. La Démocratie Ajournée*. Paris: Minuit, 1996b [O Outro Cabo. A Mar Arte. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995].
- _____. *De L'Hospitalité*. Paris: Calman-Lévy, 1997a.
- _____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997b.
- _____. La Forme et la Façon. In: DAVID, Alain. *Racisme et Antisémitisme*. Paris: Ellipses, 2001a.
- _____. A solidariedade dos seres vivos. Entrevista a Evando Nascimento em *Suplemento Mais/Folha de São Paulo*, p. 12-16, São Paulo, 27.5.2001b.

_____. *La Philosophie au Risque de la Promesse*. Paris: Bayard, 2004.

DERRIDA, J.; BENNINGTON, G. On Colleges and Philosophy". Interview. *Postmodernism*, ICA Documents. Ed. Lisa Appignanesi. London: Free Associations Books, 1989.

BENNINGTON, G. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo C. (Org.). *Desconstrução e Ética*. Ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2004.

CAPUTO, John D. (Org.). *Deconstruction in a Nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham Univ. Press, 1997.

_____. L'idée même de l'à venir. In : MALLET, Marie-Louise (Org.). *La Démocratie à venir*. Autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2004. p. 295-305.

CORLLET, William. *Community whithout Unity: A Politics of Derridian Extravagance*. Durham: Duke University Press, 1993.

STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins, 2009.

VALÉRY, Paul. *La crise de l'esprit*. Note in *Essais quasi politiques*. Oeuvres, Bibliothèques de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1957. (Tomo I).

_____. *Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe in Regards sur le Monde Actuel*. Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1960. (Tomo II).

NORBERTO BOBBIO E A QUESTÃO DA LIBERDADE FACE A ERA DOS DIREITOS

José Luiz de Oliveira

Norberto Bobbio,¹ jurista e filósofo italiano, nascido em 18 de outubro de 1909 e falecido em 9 de janeiro de 2004, exerce fundamental importância para uma significativa compreensão da Filosofia Política Contemporânea. Para Celso Lafer (1996, p. IX), Norberto Bobbio figura como filósofo militante, porque, no uso público da razão, dialogou criticamente com as experiências políticas e intelectuais do nosso tempo e ao mesmo tempo almejou a mediação cultural. Trata-se de mediação que procura exprimir a política de cultura, de maneira contraposta à politização ideológica da cultura. O tema do fascismo e da liberdade perpassa as investigações inerentes à filosofia assumida por Norberto Bobbio. Ao contrapor o fascismo, o pensador italiano aventura-se no objetivo de explorar o território da Filosofia Política², apoiando-

-
- 1 Sobre Bobbio, diz Perry Anderson: “Norberto Bobbio nasceu em 1909, no Piemonte, e cresceu em um ‘ambiente burguês patriótico’, em suas próprias palavras, entre ‘aqueles que haviam resistido ao fascismo e aqueles que se haviam inclinado diante dele’. Inicialmente cedeu à influência de Gentile, filósofo do regime, e no princípio não rejeitou a ordem de Mussolini. Seus estudos começaram por filosofia política e jurisprudência na Universidade de Turim, entre 1928 e 1931. Naquele tempo, recorda, os nomes de Marx e do marxismo eram desconhecidos na sala de aula – menos por estarem oficialmente banidos que por serem julgados intelectualmente mortos e enterrados – e a própria concepção de Bobbio formou-se, em ampla medida, a partir do historicismo de Croce, como a análise de muitos de sua geração” (1989, p. 17).
 - 2 A filosofia política de Norberto Bobbio (1987, p. 96), aliada a uma filosofia do direito,

-se nos temas da liberdade e dos direitos humanos. Nossa tarefa consiste em demonstrar, nas linhas que se seguem, a maneira pela qual Bobbio trata da questão da liberdade no âmbito dos direitos humanos.

Referindo-se à Era dos Direitos, Bobbio salienta que um entrevistador, após longa conversa acerca das características da atualidade que despertam preocupações sobre o futuro da humanidade, expôs três situações desesperadoras: a primeira sobre o aumento constante e incontrolável da população; a segunda referente ao aumento cada vez mais rápido, e até mesmo incontrolado, da destruição do meio ambiente; enfim, o incontrolado e o sem sentido aumento também cada vez mais rápido do poder destrutivo dos armamentos. Compreendendo que essas três situações expostas eram causas de infelicidade, o entrevistador teria perguntado a Bobbio se, diante delas, ele ainda conseguiria vislumbrar algum sinal positivo para a humanidade. A resposta do pensador italiano foi positiva. Bobbio (1996, p. 47) considerou que era possível ver pelo menos um sinal na crescente importância atribuída aos problemas do reconhecimento dos direitos do homem. Ela estava se comprovando devido ao estabelecimento de debates internacionais, seminários de estudos, conferências governamentais, bem como entre homens de cultura e políticos.

Bobbio nos chama à atenção no sentido de que as questões levantadas em torno da tópica dos direitos humanos não nasceram na atualidade, embora seja “verdade que somente depois da Segunda Guerra Mundial é que esse problema passou da esfera

trata dos elementos constitutivos do Estado, a saber: o povo, o território e a soberania. Bobbio se apoia naquilo que ele considera uma definição corrente e autorizada de que o Estado é “um ordenamento jurídico destinado a exercer o poder soberano sobre um dado território, ao qual estão necessariamente subordinados os sujeitos a eles pertencentes”. Os elementos constitutivos do Estado, segundo Norberto Bobbio, alimentam a condição necessária para que ele exista quando se parte da perspectiva de que sobre um determinado território se tenha formado um poder em condição de tomar decisões e encarar os comandos correspondentes. Admite-se que esses comandos correspondentes sejam vinculatórios para todos aqueles que vivem naquele território e que são efetivamente cumpridos pela maioria dos destinatários em grande parte dos casos em que a obediência é requisitada, situação que não quer dizer que o poder estatal não tenha limites.

nacional para a internacional, envolvendo – pela primeira vez na história – todos os povos” (1996, p. 46). Nas análises assumidas pelo pensador de Turim, percebemos que um Estado democrático é um assegurador das liberdades civis, a saber: a liberdade de imprensa, a liberdade de reunião e a liberdade de associação. Tais liberdades são vias por meio das quais o cidadão pode dirigir-se aos governantes para solicitar vantagens, benefícios e facilidades, bem como a busca de uma justa distribuição dos recursos (BOBBIO, 2000a, p. 48).

A Itália do contexto vivenciado por Bobbio experimentou avanços relacionados às liberdades individuais oriundos do chamado Estatuto Albertino.³ Esse período de progresso, marcado por conquistas de liberdades e participação eleitoral, significou, para Bobbio, um momento quando na Itália existia um complexo de instituições, que, embora nem sempre haviam cumprido suas funções de maneira exemplar, não deixavam de ser “o resultado de uma consciência democrática que fora pouco a pouco amadurecendo, e podiam dar esperanças de que, acalmadas as agitações do pós-guerra, houvesse a estabilização de uma organização civil” (2007, p. 27). Nos anos que se seguiram ao pós-Primeira Guerra Mundial, essa estabilização não ocorreu, e, em seu lugar, a Itália passou a conviver com medidas de destruição de liberdades, com o ataque às conquistas democráticas e com ações de desrespeito aos direitos humanos. A destruição do ambiente de aberturas vividas pelos italianos, na época quando o Estatuto Albertino encontrava-se em vigor, apesar da sua condição controversa, foi perdendo lugar para a ascensão do fascismo na Itália. Nessa perspectiva, parece-nos salutar considerarmos que todas as questões referentes à tópica dos direitos humanos

3 As abordagens feitas por Norberto Bobbio procuram enfatizar que o advento do fascismo italiano significou uma involução da liberdade e da democracia; ou seja, o advento do fascismo representou o fim da era do Estatuto Albertino, pois tanto a liberdade quanto a democracia possuíam elementos que já se encontravam presentes na vida da sociedade italiana na época da Constituição baseada no Estatuto instituído pelo rei Carlos Alberto da Sardenha. Os defensores do fascismo se utilizaram de críticas à democracia sob vários pontos de vista, configurando-se naquilo que Bobbio denominou de crítica reacionária à democracia.

levantadas pelo ideário iluminista encontraram no pós-Segunda Guerra terreno fértil para desencadear conflitos de medidas de efetivação desses direitos. As atrocidades cometidas durante a Guerra fizeram florescer, em níveis de discussões internacionais, problemas humanos até então restritos às fronteiras nacionais.

No bojo das análises articuladas por Norberto Bobbio (1996, p. 47) são várias as perspectivas que podem ser usadas para abordar a temática dos direitos do homem, a saber: filosófica, histórica, ética, jurídica e política. Na tentativa, segundo ele, “talvez até pretenciosa”, buscando englobar e superar todas essas perspectivas, assume a perspectiva da filosofia da história.

Bobbio (1996, p. 47-48) salienta que a filosofia da história é compreendida na alegação de que o homem é um animal teleológico e, por essa razão, atua geralmente em função de finalidades que são projetadas no futuro. Para essa concepção da história, somente quando levamos em conta a finalidade de uma ação é que podemos compreender o seu “sentido”. Na opinião comum dos historiadores, essa concepção finalística ou teleológica da história, seja a história humana, ou até mesmo a natural, procura, diante de um ou vários eventos, pôr o problema do “sentido”.

Na sua visão teleológica, a filosofia da história representa a transposição da interpretação finalista da ação de cada indivíduo para a humanidade em seu conjunto. Dessa maneira, é como se a humanidade fosse um indivíduo ampliado. Bobbio (1996, p. 48) considera essa transposição algo problemático para a filosofia da história. Nesse sentido, Kant teria lançado a questão no intuito de acreditar que o gênero humano encontra-se em constante progresso para o melhor. Para Bobbio Kant vê na Revolução Francesa um sinal da disposição do homem para progredir; ou seja, “uma disposição moral da humanidade” (1996, p. 48). Nesse caso, Kant registra que tanto a liberdade quanto a democracia são compreendidas na perspectiva do progresso moral, na qual a humanidade encontra-se vocacionada.

O progresso da democracia caminha de acordo com Bobbio (1987, p. 145) passo a passo com o fortalecimento e a convicção de que com o advento da idade das luzes, como teria observa-

do Kant, o homem sairia daquilo que o pensador de Königsberg chamou de menoridade. Na condição de maior de idade, esse homem dispensa viver sob algum tipo de tutela e, por isso, deve decidir livremente sobre os rumos da própria vida individual e coletiva. O que ocorre nas análises de Norberto Bobbio é uma vinculação da questão da liberdade ao campo dos direitos. Esse tipo de vinculação implica a constituição dos pré-requisitos para o estabelecimento da democracia no que tange à questão da liberdade.

Tal dispositivo moral da humanidade, segundo Kant, é interpretado por Bobbio como o aparecimento no âmbito da história do “direito que tem um povo de não ser impedido, por outras forças, de dar a si mesmo uma constituição civil que julga boa” (1996, p. 49). Entendemos, nesse caso, por “Constituição Civil” uma Constituição segundo a qual “os que obedecem à lei devem também, reunidos, legislar”. Com essa definição, Kant nos fornece a compreensão de liberdade como autonomia; isto é, como poder de legislar para si mesmo. Para Bobbio, todos aqueles que são chamados a decidir precisam ter garantidos os “direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação etc.” (2000a, p. 32). Esses direitos se constituem como pressupostos necessários para que haja o funcionamento correto dos mecanismos predominantemente procedimentais que caracterizam o assim chamado regime democrático. É necessário que tais direitos estejam previstos em normas constitucionais, pois eles se afirmam como regras preliminares que permitem o desenrolar do jogo. Liberdade, democracia e direitos se inter-relacionam. Dessa maneira, não há como pensar em uma dessas tópicas sem relacionar uma à outra. Nessa perspectiva, por liberdade, Norberto Bobbio assim compreende:

Refiro-me em especial às quatro grandes liberdades do homem moderno: liberdade individual, ou seja, o direito de não ser preso arbitrariamente e de ser julgado segundo regras penais e jurídicas bem definidas; liberdade de imprensa e de opinião; liberdade de reunião, que vimos ser pacificamente tomada, embora contestada, na Praça da Paz [Bobbio, 2003] Celestial; e por fim a liberdade mais difícil de

conquistar: a de associação, que deu origem aos sindicatos livres e aos partidos livres, conseqüentemente à sociedade pluralista sem a qual não há democracia. Como fecho desse processo de cem anos está a liberdade política, ou o direito de todo cidadão a participar das decisões coletivas que lhe dizem respeito. (1992, p. 18-19).

Depreendemos que, quando Bobbio faz referências à tópica da liberdade, ele as faz no sentido de situá-las na perspectiva da pluralidade, indo da liberdade individual à política. Desse modo, o homem moderno encontra-se diante de pelo menos quatro liberdades básicas que se completam com a instauração da liberdade política. Quando falamos de liberdade na concepção adotada por Bobbio, não estamos nos referindo a uma liberdade caracteristicamente abstrata e generalizada. Liberdade, em termos bobbianos, é compreendida nas suas singularidades.⁴

Para se tratar da liberdade na esfera da Era dos Direitos, além de passar pelo conceito de filosofia da história em Kant, é necessário devotar atenção aos direitos individuais. A liberdade associada aos direitos pode ser denominada de liberdade de direitos. Dito de outra maneira, liberdade, no âmbito do que em termos apresentados por Norberto Bobbio chamou-se de direitos de liberdade, está associada ao reconhecimento e proteção dos direitos do homem. Tais direitos, mesmo sob a ameaça de morte da humanidade, aparecem na afirmação de Bobbio como zonas de luz, quando afirma:

Mas não posso negar que uma face clara apareceu de tempos em tempos, ainda que com breve duração. Mesmo hoje quando o inteiro decurso histórico da humanidade parece ameaçado de morte, as zonas de luz que até o mais convicto dos pessimistas não pode ignorar: a abolição da escravidão, a supressão em muitos países dos suplícios

4 O fascismo se dirigiu na direção contrária a essas liberdades singulares. A efetivação dessas liberdades forma uma sociedade de natureza pluralista e capaz de se contrapor ao caráter controlador e aniquilador do maior inimigo de tais liberdades: o fascismo. O processo de destruição das liberdades pelo fascismo foi se constituindo atingindo aos poucos cada uma dessas liberdades singulares. A eliminação das liberdades foi a marca que culminou com o que Bobbio (2000b, p. 651) chamou de “momento triste das triunfantes ditaduras fascistas”.

que outrora acompanhavam a pena de morte e da própria pena de morte. É nessa zona de luz que coloco, em primeiro lugar, juntamente com os movimentos ecológicos e pacifistas, o interesse crescente de movimentos, partidos e governos pela afirmação, reconhecimento e proteção dos direitos do homem. (1996, p. 51).

Percebemos que as abordagens de Bobbio acerca da proteção aos direitos humanos são bastante otimistas. O autor se apresenta como observador atento da movimentação da humanidade no que tange ao interesse crescente de organizações que se pautam na defesa dos direitos humanos. Ao trilhar o caminho iluminado pela concepção de direitos, Bobbio busca justificar esse contexto histórico, também denominado de “Era dos Direitos”, analisando a relação direito e dever.

Utilizando-se da metáfora sobre o verso e o reverso de uma mesma moeda, para Bobbio (1996, p. 53-54), podemos dizer que o direito e o dever encontram-se nessa mesma situação. Mas qual seria o verso e qual seria o reverso? Ora, depende da posição da qual olhamos a moeda. Há uma sinalização de que a moeda da moral foi tradicionalmente concebida mais pelo lado dos deveres do que pelo lado dos direitos. Ao longo da história, o problema da moral foi, desde as suas origens, concebido mais pelo ângulo da sociedade do que propriamente daquele do indivíduo. O modo de mensurar o comportamento humano, por meio de regras de conduta, baseou-se na tentativa de proteger mais o grupo em seu conjunto do que o indivíduo singular. Por isso, nas suas origens, o preceito “não matar” não servia tanto para proteger um membro individual do grupo, mas prioritariamente para impedir uma das principais razões da desagregação do próprio grupo. Esse preceito é provado se considerarmos que um dos fundamentos dessa regra moral só vale no interior do grupo, pois ela não se aplica em relação aos membros dos outros grupos.

A supremacia do dever ou da moral sobre o direito remonta aos Dez Mandamentos e ao Código de Hamurabi. Sobre isso, alerta Norberto Bobbio:

No início, as regras são essencialmente imperativas, negativas ou positivas, e visam a obter comportamentos desejados ou a evitar os não desejados recorrendo a sanções celestes ou terrenas. Logo nos vêm à mente os *Dez Mandamentos*, para darmos o exemplo que nos é mais familiar: eles foram durante séculos, e ainda os são, o código moral por excelência do mundo cristão, a ponto de serem identificadas com a lei inscrita no coração dos homens ou com a lei conforme à natureza. Mas podem-se aduzir outros inúmeros exemplos, desde o *Código de Hamurabi* até a *Lei das Doze Tábuas*. O mundo moral, tal como aqui o entendemos – como o remédio ao mal que o homem pode causar ao outro –, nasce com a formulação, a imposição e a aplicação de mandamentos ou de proibições, e, portanto, do ponto de vista daqueles a quem são dirigidos os mandamentos e as proibições, de obrigações. Isso quer dizer que a figura deontica originária é o dever, não o direito. (1996, p. 52).

Tal supremacia, isto é, a do dever sobre o direito, implica a adoção de um tipo de comportamento, cujo indivíduo singular se torna essencialmente um objeto do poder ou um sujeito de comportamento passivo. Podemos admitir que o conceito de singularidade em Bobbio reforça o compromisso com os direitos do indivíduo; ou seja, enquanto o dever se dirige a grupos, e nesse caso enquadrando os indivíduos, os direitos se esclarecem nas particularidades de cada um. Bobbio parece reforçar que uma sociedade mais pautada no dever em detrimento dos direitos individuais atua com desprezo à pluralidade inerente à complexidade das sociedades humanas.

Norberto Bobbio acredita que há uma associação entre ampliação dos direitos do homem e o progresso moral da humanidade. Por isso, ele afirma: “Refletindo sobre o tema dos direitos do homem, pareceu-me poder dizer que ele indica um sinal do progresso moral da humanidade” (1996, p. 60). Em suas análises, nota-se que existe uma tensão entre o conceito de indivíduo singular com seus direitos, tomados como direitos do homem em geral. Bobbio recorre ao jusnaturalismo para explicitar “o ponto de partida para construção de uma doutrina da moral e do direito” (1996, p. 55).

No seio do jusnaturalismo, Bobbio (1996, p. 55-56) classifica Locke (Bobbio, 1998) como o principal inspirador dos primeiros legisladores dos direitos do homem. O estado de natureza era, para Locke, um estado de perfeita liberdade, que propiciava aos homens regularem suas próprias ações e disporem de suas posses sem dependerem da vontade de qualquer outro homem. Portanto, estão presentes no pensamento de Locke os pressupostos para se compreender a doutrina dos direitos naturais admitida como concepção individualista da sociedade.

Na ânsia de buscar resgatar a importância do individualismo dando-lhe compreensão positiva, Bobbio quer demonstrar que se trata de um “termo que foi conotado negativamente, quer pelas correntes de pensamento conservador e reacionário, quer pelas revolucionárias” (1996, p. 57). Concepção individualista significa, para Bobbio, que primeiramente vem o indivíduo, cujo valor encontra-se em si mesmo; somente depois, vem o Estado. Tal perspectiva afirma que o Estado é feito pelo indivíduo, e por sua vez este não é feito pelo Estado. Coube a Bobbio (1996, p. 56) recorrer ao famoso artigo 2º da *Declaração* de 1789, que assinala que a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem “é o objetivo de toda associação política”. Nesse tipo de declaração, torna-se evidente que na relação entre indivíduo e Estado há também a relação tradicional entre direito e dever. Em se tratando de indivíduos, primeiramente, temos os direitos; depois, os deveres. Em relação ao Estado, temos, inicialmente, os deveres; e, *em um segundo plano, os direitos*.

Para Bobbio, a doutrina dos direitos do homem apresenta sinais de evolução se considerarmos o seu aparecimento no pensamento político proveniente dos séculos XVII e XVIII. Podemos perguntar com Gilmar Bedin (2005, p. 158): que tipo de mutação histórica foi processado no âmbito das sociedades provenientes desses dois séculos e o que possibilitou a inversão entre deveres e direitos? A esse respeito, Gilmar Bedin prossegue:

Estamos convencidos, juntamente com Norberto Bobbio, de que uma das respostas possíveis a esta questão pode ser encontrada no

fato de que no decorrer do período mencionado produziu-se, após uma longa maturação histórica, *um novo modelo de sociedade*. O modelo de sociedade reconhecido e aceito até então pode ser denominado de organicista ou holista e possuía como tese central a crença de que o todo (Estado) era anterior e superior às partes (os indivíduos). Os seus primeiros grandes expoentes foram, sem sombra de dúvida, Aristóteles e Platão. (2005, p. 159, grifo do autor).

Notamos que o modelo de sociedade que chegou até nós é o resultado construído a partir de uma longa maturação histórica. A exposição teórica de um modelo de Estado organicista e holista possui origem no Ocidente com as filosofias de Platão e Aristóteles. A adoção de uma nova Era dos Direitos confronta-se com esse tipo de modelo organicista e holista. É um modelo que privilegiou o Estado ao considerá-lo responsável pelo todo e como condição de superioridade em relação às partes. A perspectiva de Estado admitida por Bobbio, ao contrário do modelo pautado no todo, se estende às partes; ou seja, aos indivíduos.

É por meio do nascimento do Estado de direito que se dá a passagem final do ponto de vista do príncipe para o ponto de vista dos cidadãos. Haja visto que, quando se trata de Estado despótico, os indivíduos singulares são submetidos a deveres e não têm direitos. No Estado absoluto, os indivíduos possuem direitos privados apenas no âmbito da relação com o soberano. Somente o Estado de direito é o Estado dos cidadãos, porque nele o indivíduo tem não só a garantia dos direitos privados, mas também direitos de natureza pública (Bobbio, 1996: 58).

Norberto Bobbio (1996, p. 57) aposta na relevância do tema do individualismo não no sentido de uma orientação para o egoísmo, mas no sentido do reconhecimento de direitos. Salienta o pensador que é atualmente dominante nas ciências sociais a orientação de estudos chamados de “individualismo *metodológico*”, compreendido como o estudo da sociedade que parte do estudo das ações do indivíduo. Há também o individualismo *ontológico*, o qual parte do pressuposto da autonomia de cada indivíduo diante da relação com todos os outros, bem como da igual dignidade de cada um deles. Existe ainda o individualismo ético, que

concebe todo indivíduo como uma pessoa moral. Bobbio acredita que as versões *metodológica*, *ontológica* e ética do individualismo contribuem para lhe conferir uma conotação positiva, uma vez que correntes de todas as tendências ideológicas tenham dado conotação negativa a esse termo.

A importância da supremacia do direito em relação ao dever tem se manifestado nesses últimos anos por meio de *especificação*; isto é, uma nova linha de tendência que consiste em uma passagem de natureza gradual, porém cada vez mais acentuada, almejando uma ulterior determinação dos sujeitos titulares de direitos. Percebemos que estamos convivendo com a progressiva e ininterrupta passagem de uma ideia de liberdade abstrata para o campo das liberdades singulares e concretas, liberdades de consciência, de opinião, de imprensa, de reunião e de associação (Bobbio, 1996, p. 58).

Notamos que uma coisa é a ideia abstrata de liberdade, outra é a liberdade singular e concreta. O que vem ocorrendo numa progressão ininterrupta que prossegue até hoje é a especificação cada vez mais difusa dos inúmeros direitos individuais. Sobre isso, alerta Bobbio:

Basta pensar na tutela da própria imagem diante da invasão dos meios de reprodução e difusão de coisas do mundo exterior, ou na tutela da privacidade diante do aumento da capacidade dos poderes públicos de memorizar nos próprios arquivos os dados privados da vida de cada pessoa. Assim, com relação ao abstrato sujeito 'homem', que já encontrara uma primeira especificação no 'cidadão' (no sentido de que podiam ser atribuídos ao cidadão novos direitos com relação ao homem em geral), fez-se valer a exigência de responder com nova especificação a seguinte questão: que homem, que cidadão. (1996, p. 59).

Constatamos que há, na perspectiva bobbiana, as abordagens em torno de um salto da liberdade e do homem abstrato para um sujeito de direitos específicos. O lugar antes ocupado pela ideia de homem abstrato passa a ser preenchido por especificações típicas do homem e do cidadão concretos.

O que Bobbio chamou de *especificação*, que vem ocorrendo na esfera do concreto, faz o caminho que associa liberdade aos direitos individuais. “Liberdade e poder que derivam do reconhecimento de alguns direitos fundamentais, inalienáveis e invioláveis como é o caso dos direitos do homem” (Bobbio, 1996, p. 57). Esta *especificação* ocorreu no campo do gênero, nas várias formas de vida e na diferença entre estado normal e estados excepcionais da existência humana. As questões de gênero têm sido demonstradas por meio das mais reconhecidas diferenças específicas entre homem e mulher. No que diz respeito às várias fases da vida, temos progressivamente acentuados os direitos da infância e da velhice. Com relação aos chamados estados normais e excepcionais, estamos diante da exigência de se reconhecerem os direitos especiais atribuídos aos doentes, aos deficientes, aos doentes mentais, etc. A prova de que existe avanço desses direitos encontra-se presente nos documentos aprovados recentemente pelos organismos internacionais.

A especificação de direitos, na perspectiva apresentada por Bobbio (1996, p. 60), “sempre novos e cada vez mais extensos”, nos conduz ao entendimento de que vivemos realmente em uma “Era dos Direitos”. Bobbio (1996, p. 201) diz, portanto, que o debate atual sobre os direitos do homem tem se tornado cada vez mais difuso e, por essa razão, tem sido colocado na pauta atual das mais respeitadas assembleias internacionais. Estamos diante de uma inovação, presente em declarações, a saber: *Declaração dos Direitos da Criança* (1959), *Declaração sobre a Eliminação da Discriminação à Mulher* (1967) e *Declaração dos Direitos do Deficiente Mental* (1971). Em relação aos direitos dos velhos, Bobbio (1996, p. 59) nos lembra de que há vários documentos internacionais, dentre eles: a Assembleia Mundial ocorrida em Viena, de 26 de julho a 6 de agosto de 1992, voltada para a garantia dos programas de segurança econômica e social para os idosos.

Mesmo admitindo que a amplitude dos direitos do homem aparece como um sinal de progresso moral da humanidade, para Bobbio (1996, p. 60) não é inoportuno declarar que esse crescimento moral não se mede pelas palavras, mas pelos fatos. Exis-

te um distanciamento do plano ideal em relação ao plano real; ou seja, um fato é falar dos direitos cada vez mais extensos do homem e justificá-los com argumentos convincentes, outro fato é a busca da garantia no que se refere à proteção efetiva desses direitos.

Evidenciamos que o caminho trilhado por Bobbio acerca da liberdade associada aos direitos individuais ocorreu sob o ponto de vista da filosofia da história. Tarefa que significou, para ele, levantar o problema do sentido da história. Mas o sentido da história, conforme o nosso autor, é compreendido enquanto significado que cada um pode dar a ela. Portanto, a história não pode ser concebida por um único sentido.

Diante dos fatos que apontam para o futuro, tendo como exemplo a corrida armamentista, que põe sob ameaça a vida das futuras gerações e toda a vida na Terra, Bobbio (1996, p. 61) acredita que a resposta sobre o sentido da história deve ser completamente diversa. Apesar de considerar as grandes aspirações dos homens de boa vontade, o autor adverte que já estamos demasiadamente atrasados.

Bobbio se refere a um progresso moral da humanidade com base na constante efetivação dos direitos de liberdade. Sobre o atraso, no qual nos encontramos com relação às aspirações dos homens de boa vontade, Bobbio afirma: “busquemos não aumentar esse atraso com nossa incredibilidade, com nossa indolência, com nosso ceticismo. Não temos muito tempo a perder” (1996, p. 61).

No momento quando Bobbio nos convoca para darmos atenção ao tempo, no propósito de evitar a sua perda, parece que a sua intenção revela uma angústia de quem viveu as vicissitudes de uma Itália que, durante o fascismo, sufocou as manifestações com o intuito de impedir a vivência dos direitos de liberdade. Bobbio, mesmo sem nunca desconsiderar as marcas deixadas pela experiência do fascismo, revela também que a contemporaneidade nos ameaça, mostrando-nos a possibilidade da eclosão de catástrofes, a exemplo da corrida armamentista.

Estamos atrasados, porque a perspectiva do autor é a de superação; isto é, os propósitos de sua filosofia política apontam na direção de impedir o fim das futuras gerações. O caminho que Bobbio apresenta é o da busca da superação de um tempo perdido. Os motivos que evidenciam o fato de estarmos ainda atrasados repousam na não concretização plena dos direitos de liberdade na vida das pessoas e nas políticas de Estado.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. As Afinidades de Norberto Bobbio. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 24, p. 14-41, 1989.

BEDIN, Gilmar. Os direitos do homem e as condições políticas de sua emergência histórica: uma reflexão a partir da obra de Norberto Bobbio. In: NAPOLI, Ricardo Bins de; GALLINA, Albertino Luiz (Org.). *Norberto Bobbio: direito, ética e política*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 157-174.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *A era dos direitos*. São Paulo: Campus, 1996.

_____. *Locke e o direito natural*. Trad. Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: UnB, 1998.

_____. *O futuro da democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.

_____. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000b.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. *Do fascismo à democracia: os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

_____. *O reverso da utopia. Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Organização de Robin Blackburn. Trad. Maria Inês Rolim; Susan Semler; Luis Krausz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LAFER, Celso. Prefácio. In: BOBBIO, N. *A era dos direitos*. São Paulo: Campus, 1996.

UM REGIME DE HOMENS CÍNICOS

André Luiz Pinto da Rocha

Governos são colossos que suportam as mudanças, ainda que as odeiem, uma monotonia ao que se chama de história. Não há maior pesadelo para eles que o vento da mudança, a possibilidade de, inesperadamente, outro governo os substituir. Uma imagem que define a vida dos governos é a vida dos organismos, que, com forças crepusculares, resistem a todas as erosões. Maquiavel compreendeu a alma dos governos ao escrever que, quem obtém o poder, tem por meta fazer o que está ao alcance para mantê-lo em mãos. Há um fascínio pelo poder da parte de quem o conquista. Como talvez também dissesse Nietzsche, em outra versão do *Zaratustra*: “vais ter com políticos? Não esqueças do chicote!”¹ Reino dos chacais, de cães sem dono, quem se mete em política precisa saber que vai sujar as mãos.

A *virtú* é a luta contra a entropia, o desespero de saber que tudo, desde o começo, já tem os dias contados. Como economistas costumam dizer, de tempos em tempos, fecha-se um ciclo. São períodos em que reina a ânsia, ora marcados pelo medo, ora pela esperança. Entre as esperanças desses períodos, está a megalomania de acreditar que tudo será resolvido. Mas a alegria de uns rivaliza com a tragédia dos outros. Em geral, uns são sempre bem poucos. Cedo ou tarde, os governos acabam mostrando a

¹ Trata-se de uma paródia de um trecho de *Assim falou Zaratustra* (Nietzsche, 1989, p. 82): “vais ter com mulheres? Não esqueças o chicote!”.

cara. O menos penoso seria seguir a lei. Seguir a lei é se colocar de alguma forma no plano da objetividade. Gilles Deleuze, desconfiando de que a pretensão a uma universalidade política constituía outra farsa do autoritarismo, chama a atenção para uma geopolítica em que noções tradicionais como direita e esquerda passam a ser dois caminhos: enquanto que, quem é de direita, tende a olhar a realidade a partir do que lhe é mais próximo (a rua, o bairro, a cidade, o país onde mora, a classe à qual pertence), quem é de esquerda, em movimento contraditório e desafiador, propõe-se a olhar o real a partir do outro (Deleuze, 2014). Há algo de artístico, sonhador e até poético nessa visão das esquerdas.

As dores de quem vive na China tem agora a mesma importância que dos daqui perto de casa. Mas os problemas são sempre mais complexos no plano prático. Muitos dos que se definem como de direita às vezes compactuam das mesmas ‘causas’ dos que se dizem de esquerda, defendendo as ‘causas’ até com mais fervor; como também mostra atores políticos que se dizem de esquerda agirem em nome dos interesses mais escusos da máquina neoliberal. Uma confluência de opiniões, uma babel de interesses compõe o cenário político atual. O mesmo partido político que encampou vitórias no terreno dos direitos humanos nos Estados Unidos ofereceu suporte logístico às ditaduras civis-militares na América Latina. As incongruências são muitas. Claro que existem aqueles que são coerentes e sensatos, e estes são muito respeitados, ainda que nunca sejam ouvidos. Considerando os resultados das eleições nos Estados Unidos, causa estranheza que a população descendente de latinos aprove a candidatura de um homem que declara abertamente o horror que sente por eles.

Quem disse que a classe operária possui o foro privilegiado de notar as contradições do capital? Quem disse que o escravo, o proletário, o explorado olhará o mundo com mais acerto do que o senhor, o burguês, o bem-aventurado? E quem disse que saber do horror implica, necessariamente, em esperança ou em revolta? Sociólogos vão chamar esse apoio ao próprio algoz de alienação ideológica. Eu chamaria de Síndrome de Estocolmo. Um

caso clínico. Mas o quanto a persuasão incapacita a vítima? Qual o grau de convivência? Ora acusam o alienado de traidor de sua pátria, classe, fé... ora é tratado como um ‘coitado’. No fim das contas, tudo é ‘sujo de judas’ e não há situação que não espelhe o seu contrário... Cada povo tem o governo que merece e aquele que afia a faca sabe para que serve a lâmina²... As pessoas vivem geralmente as suas vidas no meio do caminho, entre opiniões, como folhas sacudidas pelo vento, sem grandes certezas, ora para um lado, ora para o outro.

As pessoas, em sua maioria, são cínicas e nem o sabem. Há cinismo nos que passaram da minoridade e ainda insistem. A preguiça e a covardia têm lá as suas peculiaridades e a sua grandeza. Para começar, os preguiçosos não cometem os desastres dos fervorosos, as inquisições dos convictos. Mas, como aparelhos destrocados, preguiçosos e covardes são acomodados quando se precisa agir. O preguiçoso é apático até mesmo quando a desgraça chega à porta. Preguiçosos e covardes, cínicos e pessimistas são coniventes com o horror, patrocinam o horror, sem aplaudir. Sempre que você se deparar com um pessimista, não custa perguntar: para quem você serve? A resposta, ainda que ele não saiba ou escuse responder, é óbvia: a serviço da situação. Sartre nesse mérito tinha razão: quando não se escolhe, opta por não escolher, escolhem por você. E essa escolha é sua, queira ou não. Uma multidão de abstenções, votos brancos e nulos, como brancas são as consciências. O grosso da humanidade é cético. Caminha sem grandes objetivos, satisfazendo os desejos mais imediatos. Mas essa maioria não está isenta da culpa... “somos todos culpados de tudo e de todos diante de todos e eu mais do que os outros”; a frase é de Dostoievski, tantas vezes citada por Levinas (Kuiava, 2006). Olhar, como os alemães, para o que aconteceu nos campos de concentração, debaixo dos seus narizes, não deve ter sido agradável. Sou guardião do meu irmão. Tirante o grosso da humanidade, existe uma minoria temerária.

2 Paródia feita por mim sobre a frase de Joseph-Marie de Maistre, “Toute nation a le gouvernement qu’elle mérite”, em carta escrita no mês de abril de 1816.

E essa é sempre perigosa. Quem age de maneira extremista nada diz do real, apenas de si mesmo. Para o extremista, o que ele diz é sempre uma tautologia, ao passo que os outros que se opõem a ele só resmungam contradições. Não admite a possibilidade de estar errado e que o outro tenha razão. Numa sociedade narcisista, admitir o erro é cada vez mais raro... e as pessoas esqueceram que a tolerância, em relação à guerra, é um mal menor.

Os democratas nutrem também, como os preguiçosos, os pessimistas, os céticos e os covardes, alguma suspeita para com o destempero dos dogmáticos. Os democratas representam temperamentos e estados de humor caracterizados pela desconfiança. Nas democracias, não muito diferente desses temperamentos, e, não por acaso, a desconfiança esteve ligada à sofistica na Grécia clássica, entende-se que não há visões absolutas e nem verdades irrestritas. Sempre me causou estranhamento os que dizem defender 'com unhas e dentes' a democracia... Pouco incongruente que ajam assim, se a democracia é, por excelência, a necessidade do protocolo, dos ritos de formalidade a fim de evitar o desenfreado das paixões. Nada mais neurastênico que a democracia norte-americana! O imperialismo a tornou uma atitude autoritária. Agem com extremismo em nome de um regime que prega, a princípio, a racionalidade e o bom senso. Postura que só se acentuou com o macartismo e a guerra fria. Só assim se entende que haja, nesse sistema de ideias plácidas, tanto vigor. Que façam verter sangue e sejam odiados por metade do planeta. Conseguir transformar um regime baseado na tolerância numa prática de ódio é para poucos. Precisa-se de certa dose de cinismo, de hipocrisia para cumprimentar ditadores e corruptos como defensores da liberdade. A ideia de haver governos se opõe em vários aspectos ao que seria uma verdadeira prática democrática.

Na democracia, espera-se que se diminua a distância que separa a sociedade civil e as instâncias governamentais e que não se lute, como vem acontecendo no Ocidente, para se manter essa distância. Há algo de podre no reino da Dinamarca³... incon-

3 Referente à fala do personagem Hamlet, da peça *Hamlet*, de William Shakespeare.

gruência entre as práticas de governo e o que elas deveriam fazer. Contudo, as razões do disparate não são só empíricas, como também estruturais. Para começar, não se fala pura e simplesmente de democracias, mas de democracias liberais, uma conjunção de elementos, como o pluralismo partidário, a igualdade perante a lei, o reconhecimento dos direitos humanos e das liberdades civis, em associação com a propriedade privada, uma garantia que, quando considerada a pressão plutocrática dos grandes conglomerados, opõe-se em vários aspectos aos princípios democráticos. Além do mais, os regimes democráticos devem lutar por se desvencilhar do título de tirania da maioria. O risco da oclocracia, quando o interesse de alguns grupos é rechaçado no pleito da maioria eleitoral, o que constitui uma opressão comparável às tiranias.

O que se espera nas democracias é o exercício do negativo, a anuência do contraditório. O real é contraditório e não há explicações e nem propostas por solucioná-lo para que depois não se tornem dogmáticas. O exercício de tolerância nas democracias passa longe da convivência e da aceitação... é exercício de respeito para com aquele que não é de minha cor, de minha classe, de minha família... as democracias modernas participam da ideia de humanidade. Trata-se, aliás, de ideia distinta de simplesmente reconhecer que todos nós somos seres humanos. Quem escravizou e explora a vida sempre soube da condição humana de quem espoliava. Hegel, como Kojève avaliou, foi quem diagnosticou, ao descrever a relação entre o senhor e o escravo, da má fé que constitui a história. O que se entende por humanidade é outra coisa. No caso, as democracias ocidentais, liberal e iluminista, compartilham com o budismo e com o cristianismo a ideia do humano. O príncipe vê, no mendigo, mais humanidade do que nele mesmo, o filho de Deus desce entre os homens e aprende com eles o peso do martírio.

O iluminismo semeará, por sua vez, nas revoluções, a ideia, bem kantiana por sinal, de que o homem chegou à maioridade e de que é possível, com as próprias mãos, tornar concreta qualquer promessa de esperança. Canaã está lá, desde que você con-

quiste. Nesse aspecto, o iluminismo se aproxima mais do judaísmo do que do cristianismo: se alguma coisa tiver que acontecer, que aconteça nesse mundo! Sem Deus para guiar, a razão ocupa o lugar de Deus; o iluminismo passa a ser a tradução, para o sonho da modernidade, do que o judaísmo chamou de *emunah*: confiança que, caso o paraíso exista, ele se dará não em outra vida, senão nesta terra, aqui mesmo. Oposto ao budismo e ao cristianismo, que afirmam que a verdadeira vida não é neste mundo, o iluminismo entende que um mundo de iguais só é possível quando arregaçamos as mangas. Está fundado no valor da ação, em distinção a qualquer postura que remeta à inação e ao parasitismo. Os parasitas, pelo contrário, devem ser caçados... e os acusados não são poucos: ora será a igreja e a aristocracia, ora a oligarquia rural, ora, no movimento operário a partir da segunda metade do século XIX e que culminou na Revolução Russa, a burguesia. É o mesmo jogo acusatório: os homens são iguais por natureza, o que os diferencia está no que fazem. As revoluções, os ideais, as exigências, os aplausos e as vaias sempre tiveram essa certeza e essa tarefa como farol. O existencialismo francês, a contracultura e a revolução sexual fazem parte também do cardápio. O iluminismo constitui um movimento muito mais abrangente do que a noção que se tem das democracias atuais.

Foi fundamento não só do que se entende atualmente por democracia, mas também de outras correntes: mesmo o socialismo, quando entendido como um modelo econômico, em vários aspectos, oposto à democracia, no que subentende ao pluripartidarismo, é, desde as Comunas de Paris, de inspiração iluminista.

Certas ideias deixam de ser simples ideias e passam a ser ideais, agem nos homens feito sangue. Séculos inteiros podem desaparecer na poeira, enquanto existirem cérebros para ouvi-las e senti-las, elas serão. Entende-se porque Sartre defende a liberdade, mas não a democracia. A democracia, como exercício de governo, está comprometido a práticas, em vários aspectos, contrárias à criatividade e à emancipação. Como regime administrado por um governo, não se pode esperar da democracia mais do que ela consegue oferecer nessas condições. Só agora vejo os

motivos. A liberdade como ato político desvincula-se da política externa de nações ditas democráticas mas que agem de forma imperialista, aviltando contra a autodeterminação dos povos: a França, quando na independência da Argélia, e os Estados Unidos, no Vietnã. No entanto, fica em aberto o fato de Sartre apoiar o imperialismo soviético e o terror do maoísmo na China. Em *Humanismo e terror* e em *As aventuras da dialética*, Merleau-Ponty exigiria de Sartre uma coerência quase impossível entre os homens. A história mesma envolve um contexto ambíguo. O incoerente nas ações humanas muitas vezes é determinado por um estado de coisas difícil de nuançar. Qual a melhor decisão a ser tomada nessa ou naquela situação específica? Talvez caiba um exercício de empatia. Os homens, sem exceção, agem de forma incoerente pelo menos alguma vez na vida, mas as próprias condições econômicas e políticas são controversas. Tomemos o exemplo de Cuba. Não é minha intenção defender o socialismo cubano ou o capitalismo internacional e nem cair em querelas, de quem defende e de quem critica o governo revolucionário, sobre o que seria melhor: abrir mão das liberdades civis ou dos direitos sociais como saúde e educação? É uma pergunta equívoca. A luta, como só agora sabemos ao ver a carreira política no período democrático de quem lutou contra as ditaduras na América Latina, não era estabelecer uma ditadura do proletariado aos moldes dos países socialistas e, se tinham essa pretensão, hoje, uma boa parte dos que lutaram contra a ditadura a considera um erro. Em verdade, o que fez aqueles homens lutarem, por exemplo, contra a ditadura no Brasil era o fato de ela ser uma ditadura. A luta dos que combatem pelo direito à liberdade de expressão em Cuba, e esses devem ser os cubanos e nenhum outro a mais que se aproveite da situação em defesa própria, têm seus motivos e eles devem ser respeitados. Como será legítimo que os que tiveram os entes queridos assassinados por um sistema de saúde pública dilapidado pela avidez do capital privado, conjunto a uma classe médica preocupada com seus estilos de vida do que com a vida dos que juraram defender, considerem que esses perversos mereçam ser exemplarmente punidos em uma revolu-

ção. A história é contraditória desde a raiz. Aos que defendem o socialismo, a saúde e a educação são aspectos necessários da vida humana, ainda que a liberdade seja um aspecto imprescindível, e, aos que combatem o socialismo, não custa lembrar que a liberdade é condição fundamental, mas também são imprescindíveis direitos básicos como saúde e educação. Como acreditar que um quadro esteja descolado do outro? Que, sem liberdade, conquiste-se educação e saúde e que, sem educação e saúde, possa-se estar em liberdade? Na história, há momentos em que somos como que colocados em uma encruzilhada a pagar a justa conta do passado. Seja em *Dogville*, de Lars Von Trier: existia outra atitude para Grace se não a de trucidar aqueles facínoras? Estaria correta em deixá-los impunes? Quanto se consegue tolerar? Quanto se suporta? A história vem presenciando momentos em que os valores pelos quais se luta já não servem de parâmetro, quando, na defesa de princípios, vemo-nos obrigados a infringi-los. As revoluções talvez comecem em alguma zona obscura da psiquê.

A vingança age no ressentido com a sua acidez de escorpião, mas, se nada fizermos contra a injustiça, nós nos tornamos cúmplices. Se não se reage, compactua com o injusto, se se reage a ele, é-se por ele contaminado. Essa é a triste conta das revoluções. Como covardes ou heróis, estaremos culpados. O fato de o mundo não estar amparado em padrões morais não nos exime da responsabilidade... mesmo num mundo ateu, sem consequências finais, continua-se a amargar com esse temor. As revoluções surgem como uma situação-limite em que só sobra o irremediável. Quando não se tem outra alternativa senão o inconsequente, o melhor seria não se estar lá. Mundo sem comparativo, será preciso gastar o resto da história para entender o que aconteceu. De fato, os motivos não justificam o que faremos. Mas, o que fazer quando a taxa de desemprego dobra em seis meses, quando a elite transforma a economia em cassino, quando festas em palacetes contrastam com índices de miséria, quando direitos são solapados da noite para o dia, quando é notório que não há mais representatividade e que a democracia que se defende é apenas uma plutocracia disfarçada, o que então, Grace, você sugere?

Como o filósofo Emmanuel Levinas acentua em seu artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, as democracias liberais cometem o erro de desconsiderar a representação do corpo. A fome de quem implora, o descanso daquele que trabalhou, seja durante um dia ou ao longo de uma vida, não podem ser tratados como artigos de luxo. O mais forte é sem dúvida o que mais sofre, quem sobrevive às intempéries. O corpo não se opõe à liberdade, antes, é seu vetor. Não haveria liberdade alguma sem ele. Como desdobramento do cartesianismo, o corpo será entendido pelos liberais como propriedade da alma, usufruto dado por Deus ao homem. Se a vida era um direito, o que justificaria no liberalismo e no iluminismo a má distribuição de direitos, tornando admissível o enriquecimento conjunto com a miséria? Retomemos o existencialismo, uma consequência das mais interessantes do iluminismo.

No existencialismo sartreano, o homem não possui uma essência e nem uma natureza, mas uma liberdade que coordena, dirige e define o que o homem mesmo é; aliás, quando Sartre chama o existencialismo de otimista, ele não poderia estar mais de acordo com o ideário do iluminismo e a sua visão de progresso. Não há como discordar de Sartre que o existencialismo é um humanismo, o problema é a qual humanismo o existencialismo se refere. O existencialismo exagera, como o liberalismo, na dimensão do indivíduo como o grande responsável por tudo que acontece no mundo. Será fazendo uso exatamente desse argumento que grupos conservadores hoje no Brasil condenam programas de redistribuição de renda: afirmam que os programas não passam de uma distribuição de privilégios e que cada um deve ser responsável pelo que faz, sem que haja a necessidade da tutela de ninguém, do protecionismo de nenhum estado. Chamariam as ações afirmativas de vitimismo.

Trata-se de um discurso comercializado, por exemplo, pela indústria norte-americana. O problema é que o estado, em seu modelo democrático-liberal, sempre se justificou em defesa de classes, grupos e interesses. O mesmo país que encampa a defesa do neoliberalismo nunca deixou de ter, em sua política econômi-

ca externa, a marca do protecionismo. Não é preciso ser marxista para saber que não há nada mais equivocado que dissociar indivíduo e sociedade. Construtora de consciências e corpos, a vida política não influencia apenas a vida do indivíduo; em muitos aspectos, ela literalmente o molda. Valores como humildade e autoestima, obediência e competitividade são distribuídos desigualmente. Nada mais grosseiro que tratar entidades empresariais como pessoas, ainda que jurídicas. Quem deveria ser sujeito de direitos são os interessados em proteger a empresa, não a empresa em si; não tem sentido em trata-la como sujeito de direito. Seres cuja morte não seja previsível estão em vantagem em comparação com aqueles cujo fim é certo. O fato é que a imortalidade das empresas as configurou, no capitalismo, como os novos deuses aos quais devemos obedecer. A pessoa deveria ser objeto de proteção das democracias e os governos estendem essa proteção a ideias. Não há sentido em dizer que uma marca deve ser protegida; no máximo, que sejam protegidos os criadores. Os outros seres vivos e a biosfera, tão frágeis quanto nós, são muitas vezes alijados da esfera de qualquer direito, ao passo que entidades abstratas como empresas e corporações não são. Os governos mesmos respondem como pessoa jurídica. Agora ele se coloca contrariamente aos interesses mais legítimos. Como se fala de bioética, é a hora de se falar de uma ecodemocracia. Essas distorções mostram que no iluminismo, nas democracias, e mesmo no socialismo e no existencialismo, há dois valores sendo colocados: num, o ser humano é definido como uma essência, ou, se preferir, a partir de uma essência; no outro, define-se o ser humano pelo que faz. No primeiro humanismo, basta que o indivíduo seja um ser humano, ou, se preferir, numa perspectiva ecológica, que o indivíduo seja senciente, passível de sentir dor, para que a ele seja dada garantia de direitos; ao passo que, no segundo humanismo, os direitos só valem desde que se esteja em dia com as obrigações: o trabalho, o serviço militar, a paternidade, a formação educacional estão entre as obrigações que garantem ao indivíduo o título de cidadão. A indecisão de Robespierre que ora condena a pena capital por considera-la um instrumento

desumano e ora a aplica para garantir a revolução, deixa clara, já no interior da primeira república ocidental, essa confusão. Indecisão cuja solução Robespierre não tinha como encontrar nos livros. Uma dubiedade que explica por que as democracias tratam as empresas como pessoas e os indígenas, não. Por ser um ser humano, devem ser garantidos direitos, mas o valor de cada um está no que faz. Sua vida deve ser protegida, mas o que fizer será julgado, e nesse julgamento, deve ser garantido o direito à vida colocando a do condenado em risco.

Cada um assume nas sociedades liberais o papel de Cristo. Quando condenados, somos condenados a preservar os direitos dos demais. Sartre não podia ser mais cristão quando diz que cada escolha feita pelo homem é por toda humanidade. O iluminismo sempre transitou não importando se mais à direita ou à esquerda entre as duas versões. Tanto o marxismo quanto o liberalismo chamam a atenção para o trabalho, da mesma forma que o existencialismo conclama a liberdade do homem como fundamento de nossas ações sem se aperceber o quanto trata objetivamente da liberdade como um atributo. O que então se observa é uma dialética que ora identifica, ora opõe ser e fazer. A ideia de o homem ser dotado de uma natureza a ser protegida em associação à ideia de que essa proteção é da responsabilidade de todos viabilizou o modelo das democracias dos últimos séculos.

O perverso agora acontece quando se dissocia o ser e o fazer. O homem quando é avaliado apenas no que ele é, será definido muito provavelmente não por ser simplesmente um ser humano, mas por pertencer a um grupo. A concepção de ser humano é por demais abrangente, se comparada com outras formas de grupamento e segregação. A razão de nós sermos seres humanos ainda não nos convence de que, independentemente dos nossos dotes, das nossas origens, das nossas crenças e dos nossos desejos, todos nós somos, por definição, quer dizer, em sua essência, iguais e a todos deve ser dada garantia dos mesmos direitos. Nada mais abstrato do que a ideia de ser humano. Que somos humanos, mas, daí, que todos sejamos donatários de direitos, é uma associação nada simples. Uma forma de os humanos se verem irmanados é

por uma razão negativa. O budismo e o cristianismo os uniram pela dor. Os homens sofrem... eis o que garante que sejamos um só. O cristianismo, aliás, só garantiu sua expansão pelo império romano porque se afiliou à lamúria da escravidão. A escravidão imposta pelos romanos às culturas ao redor do Mediterrâneo foi motivo para que essas civilizações se vissem minimamente como um só apesar das barreiras culturais. Só depois da Segunda Guerra e os Estados Unidos se tornarem uma superpotência, que os países europeus começaram a se reconhecer como um bloco cultural; antes, o que existia eram formas de colonialismos: os ingleses e as suas colônias, os franceses e as suas colônias, os russos e os eslavos, e os alemães, que, na falta de colônias, tentaram fazer da própria Europa uma para si. Na América Latina, como em outros países, africanos e asiáticos, que foram ex-colônias, o espírito de irmandade dá-se também pelo sentimento de se sentir explorado pelo Primeiro Mundo. Como foi com o cristianismo nos primeiros séculos em relação ao Império Romano, cada um a seu jeito, latinos, africanos e asiáticos se sentem um pouco escravos do hemisfério norte e eu até diria que muitos que olham, com ódio canino, para Cuba e seu governo, sentem, pela coragem de enfrentar a maior nação do planeta, alguma inveja. Que os nietzschianos me perdoem, ressentimento e indignação são às vezes necessários para a fortaleza do espírito. Nascido no subúrbio latino-americano, sou, com orgulho, indignado e ressentido.

Quando não é o ser que conta, mas o fazer, expurgos são também realizados contra os assim chamados parasitas da sociedade, em figuras como a igreja, a aristocracia, a burguesia reinante sobre a massa trabalhadora, ora em indivíduos tidos como inaptos para “uma sociedade vibrante e competitiva”. A etnia e a religião estão entre os elementos discriminados por aqueles que se fixam no ser, ao passo que a orientação sexual (tratada cinicamente como escolha e não como identidade) e a renda per capita estão entre os elementos discriminados por aqueles que destoam em relação ao fazer. Dependendo de como se olha o espelho, cada um inventa um holocausto para si. O nazismo, o fundamentalismo cristão, o stalinismo, a própria ditadura cubana, as ditaduras

civis-militares ao longo das décadas de 1960 e 1970 nas Américas e o neoliberalismo estão entre os acontecimentos que ora se fixavam sob a égide do ser, ora só do fazer. As categorias do Ser e do Fazer tinham por objetivo deixar claro que no iluminismo associa-se a ontologia e a deontologia, o que reflete a ideia de que, 1º, os homens são iguais por natureza (a dimensão do ser), de que, por serem iguais, 2º, são livres uns em relação aos outros e de que esse mesmo ideário de igualdade e liberdade constitui, 3º, um dever a ser assumido (a dimensão do fazer). Entende-se o porquê de as democracias ocidentais contemporâneas serem tão distintas da democracia grega ateniense. A democracia ateniense, como as demais civilizações do Mediterrâneo, está fundada na força dos deuses e na herança do sangue; a própria dimensão do fazer que constitui o trabalho estará a serviço do ser, uma vez que o trabalho varia conforme a inserção do indivíduo na cidadania. Será outra a situação das democracias atuais. Desde as escolas de artes e ofícios no Renascimento e a Reforma (como em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*), assiste-se uma revolução simbólica do trabalho. Ao cansaço do corpo, confere-se nobreza e relevância semelhantes ao cansaço da alma. O ócio dos nobres e dos padres vai deixando de ser artigo de luxo para ser visto como um vício. A técnica embrenha-se na atividade humana: a própria sociedade será entendida como um artifício.

A ideia da política como uma atividade profissional talvez encontre aí um de seus motivos. A sociedade é pensada agora como uma técnica, na primeira invenção do homem. A vida laborativa é redimensionada. O valor do homem é agora também ditado pela atividade que executa. O fazer terá a mesma importância que o ser e em certa medida aquele o delimita: devemos agora ser respeitados em nossos direitos não por pertencermos a tal estirpe, mas por simplesmente sermos seres humanos, capacitados para a vida laborativa. A vida, não só da nobreza, como dos mendigos, estará mais do que nunca ameaçada. Instituições (manicômios e nosocômios) serão criadas para a reinserção e a reforma do espírito. A filosofia estará também em risco. Sermos obrigados a justificar o quanto somos necessários. As demo-

cracias que, como vimos, estão fundadas na ressignificação do trabalho, determinarão, a partir daí, o próprio senso de cidadania. “O cidadão macho, adulto e branco no comando” dividirá, a contragosto, o poder da cidade: a diversidade sexual, a mulher, o negro, o índio, outros tantos personagens, tantas sensibilidades, ocupam a praça... e a ocupação não se dará, como pode parecer de forma espontânea e gradual. O jogo é de forças.

A própria expressão ‘governo democrático’ é contraditória, mais ainda, a exigência da representatividade, que enfraquece em vários aspectos um regime baseado na participação. O menos pior dos regimes, de homens cínicos, são formas de traduzir a democracia. Contradizer é seu habitat. Recuperar o caráter participativo das democracias é o desafio do século, se ainda for interesse que a democracia se mantenha.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. Ser de esquerda. Entrevista. 2014. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=Cfbp7d3tK6M>. Acesso em: 13 maio 2017.

KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; UERJ, 2002.

KUIAVA, Evaldo Antônio. A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Lévinas: uma aproximação. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 55-60, jun. 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l’histoire*. Pref. Pierre Hayat. Paris: Fata Morgana, 1994.

MAISTRE, Joseph de; BLANC, Albert. *Correspondance diplomatique*. Paris: Michel Lévy. Frères Libraires Editeurs, 1860. Tome 2. Disponível em: <<https://archive.org/stream/correspondancedi02maisuoft#page/192/mode/2up>>.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tópicos.

_____. *Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista*. Trad. Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

AUTORES E AUTORAS

Ozanan Vicente Carrara

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tendo feito tese sobre a relação entre ética e política na obra de Emmanuel Levinas, publicada pela Ideias & Letras, em 2010. Organizou a obra “Chaves de leitura para a Filosofia Contemporânea. Uma introdução para não filósofos” (2015), também publicada pela Ideias & Letras, professor da Universidade Federal Fluminense (UFF), campus Volta Redonda, RJ, onde também é docente do Mestrado em Tecnologia Ambiental. Fez doutorado-sanduíche na Universidade de Strasbourg, sob a direção de Gérard Bensussan e estágio pós-doutoral, na Universidade Paris X (Nanterre/La Défense), sob a direção de François-David Sebbah.

Gérard Bensussan

Professor da Universidade de Strasbourg, França. Dedicase à divulgação da obra de Levinas na França e no exterior. Pesquisador de Marx, Schelling e Rosensweig. Membro de vários Centros de Pesquisa na França e no exterior, entre os quais os Arquivos Husserl de Paris. Entre suas obras, destacam-se: *Dictionnaire critique du marxisme* (PUF, 1982), *Moses Hess, la philosophie, le socialisme* (PUF, 1985), *Questions juives* (Osiris, 1988), *La Philosophie allemande dans la pensée juive* (PUF, 1997), *Rosensweig, Existence et Philosophie* (PUF, 2000), *Le Temps Messianique. Temps historique et temps vécu* (Vrin, 2001), *Marx, le sortant* (Hermann, 2007), *Ética e Experiência. A política em Levinas*. (IFIBE, 2009).

François-David Sebbah

Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris I (Panthéon-Sorbonne), professor de Filosofia Moral Contemporânea na Universidade Paris X (Nanterre/La Défense). Membro do Instituto de Pesquisas Filosóficas (IREPH), membro-associado dos Arquivos Husserl de Paris (ENS/CNRS) e COSTECH da Universidade de Tecnologia de Compiègne. Entre suas obras publicadas, contam-se: *Levinas, ambigüités de l'altérité* (Les Belles Lettres, 2000), *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (PUF, 2001), *Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure* (Les Solitaires Intempestifs, 2009), *Qu'est-ce que la technoscience?* (Encre Marine/Les Belles Lettres, 2010).

Pablo Salvat Bologna

Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Lovaina, diretor Magister Ética Social e Desenvolvimento Humano/Observatório Decide, Departamento Ciência Política e Relações Internacionais, Universidade Jesuita Alberto Hurtado, Chile.

Magali Mendes de Menezes

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), atua no projeto de pesquisa financiado pelo CNPq, intitulado “A filosofia latino-americana e intercultural de Rodolfo Kusch no diálogo com uma proposta educacional construída desde os saberes indígenas”.

Pedro de Almeida Costa

Doutor em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professor do curso de Administração Pública e Social da UFRGS, pesquisador do Núcleo de Estudos em Gestão Alternativa da UFRGS.

Paulo César Carbonari

Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), professor de filosofia e diretor pedagógico no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE, Passo Fundo, RS), militante no Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH).

Luciano Donizetti da Silva

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor de Filosofia no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), bolsista da CAPES, Estágio Sênior, Université Jean Moulin, Lyon (Processo nº 2631/15-6).

José André da Costa

Doutor em Filosofia Política, mestrado em Filosofia do Conhecimento, ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), graduação em Filosofia e Teologia, especialista em Filosofia Contemporânea, professor e Diretor Geral do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE Passo Fundo, RS).

Fábio Murat do Pillar

Doutor em Filosofia pela UFRJ e professor de filosofia do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ), campus de Cabo Frio. Desenvolveu no doutorado a questão da transcendência na feno-

menologia de Max Scheler. Tem experiência na área de ensino de Filosofia, com ênfase em filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) e fenomenologia. Sua pesquisa se encaminha na direção dos pontos de convergência das relações entre a fenomenologia emocional (dos valores) e da filosofia existencial, bem como da crítica da cultura moderna burguesa. Estudou, na Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil, metafísica, lógica e letras clássicas, no âmbito do tomismo.

Silvestre Grzibowski

Doutor em Filosofia pela Universidad Pontificia de Salamanca (USAL), professor de Filosofia na graduação e no Programa Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Atua nas áreas de fenomenologia e ética.

Josimar Cassol

Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), graduado em Filosofia (Licenciatura Plena) pela Faculdade Palotina (FAPAS) e especialista em Educação e Direitos Humanos (FAPAS).

Aline Caçapava Hernandes Grzibowski

Mestranda em Educação na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), bacharel em Direito (UNIFAI, São Paulo) e especialista em Direito na Universidad Pontificia de Salamanca (USAL).

Dirce Eleonora Nigro Solis

Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), professora associada do departamento e do programa de pós-graduação em filosofia da UERJ, coordenadora do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia (LLPEFIL/UERJ), é responsável pelo projeto Filosofia e Ensino na visão dos filósofos, onde trabalha com questões suscitadas por Jacques Derrida.

José Luiz de Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ).

André Luiz Pinto da Rocha

Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor auxiliar da Universidade Estácio de Sá (UNESA), professor de educação básica no Estado do Rio de Janeiro e da Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro (FAETEC) Nova Iguaçu e UNESA.