



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



7

FILOSOFIA POLÍTICA III

Alessandro Pinzani

FILOSOFIA POLÍTICA III



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA**

FILOSOFIA
licenciatura a distância

FILOSOFIA POLÍTICA III

Alessandro Pinzani



**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério
da Educação

Governo
Federal

Florianópolis, 2011.

GOVERNO FEDERAL

*Presidência da República
Ministério de Educação
Secretaria de Ensino a Distância
Coordenação Nacional da Universidade Aberta do
Brasil*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

*Reitor Alvaro Toubes Prata
Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva
Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa
Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh
Müller
Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres
Menezes
Pró-reitora de Pós-Graduação Maria Lúcia de Barros
Camargo
Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz
Henrique Vieira da Silva
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante
Centro de Ciências da Educação Wilson Schmidt*

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

*Diretora Unidade de Ensino Roselane Neckel
Chefe do Departamento Celso Reni Braidá
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM*

PROJETO GRÁFICO

*Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,
Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart
Tredezini Straioto*

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

*Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny*

Material Impresso e Hiperídia

*Coordenação Thiago Rocha Oliveira, Laura Martins
Rodrigues
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues,
Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Kallani Maciel Bonelli, Karina Silveira
Ilustrações Monomomo momomo, Mono Monono
Tratamento de Imagem Karina Silveira
Revisão gramatical Renata de Almeida*

Design Instrucional

*Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Priscilla Stuart da Silva*

Copyright © 2010 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
*Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a
prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.*

S007d

SOBRENOME, Nome.
Título do livro/Nome e Sobrenome do autor. Florianópolis: Universidade
Federal de Santa Catarina, 2009. 007p. ilustr.
inclui bibliografia.
ISBN:07.007.007-7
1. Temática 2. Temática - subtema 3. Temática I. Tema II. Tema

CDU 007.07

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| APRESENTAÇÃO | 9 |
| INTRODUÇÃO - CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA | 11 |
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1 O PENSAMENTO POLÍTICO DO SÉCULO XIX | 19 |
| 1.1 A herança hegeliana: hegelianos de direita e de esquerda e o jovem Marx..... | 21 |
| 1.2 O socialismo utópico e Proudhon | 24 |
| 1.3 Marx e a crítica da economia política | 28 |
| 1.3.1 <i>Os escritos políticos</i> | 28 |
| 1.3.2 <i>O Capital</i> | 37 |
| 1.4 Anarquismo | 45 |
| 1.5 Conservadorismo | 50 |
| LEITURAS RECOMENDADAS | 53 |
| REFLITA SOBRE | 54 |
| 2 O SURGIMENTO DA SOCIOLOGIA MODERNA | 55 |
| 2.1 Introdução | 57 |
| 2.2 Auguste Comte..... | 57 |
| 2.2.1 <i>A sociologia como física social</i> | 58 |
| 2.2.2 <i>Natureza humana e dinâmica social</i> | 60 |

| | |
|--|----|
| 2.3 Émile Durkheim | 62 |
| 2.3.1 <i>As regras do método sociológico</i> | 62 |
| 2.3.2 <i>A divisão do trabalho e a sociedade moderna</i> | 63 |
| 2.4 Max Weber | 65 |
| 2.4.1 <i>Os tipos ideais e a teoria do poder</i> | 66 |
| 2.4.2 <i>Uma teoria da modernidade</i> | 67 |
| 2.4.3 <i>A política e o político</i> | 70 |
| LEITURAS RECOMENDADAS | 72 |
| REFLITA SOBRE | 72 |

3 A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX:

| | |
|--|-----------|
| O TRIUNFO DAS MASSAS | 73 |
| 3.1 Introdução | 75 |
| 3.2 O marxismo e o problema da falta de consciência de classe | 77 |
| 3.2.1 <i>Lênin: entre teoria e ação revolucionária</i> | 78 |
| 3.2.2 <i>Gramsci e a teoria da hegemonia cultural</i> | 80 |
| 3.2.3 <i>Lukács e a Escola de Frankfurt</i> | 86 |
| 3.3 Conservadorismo e fascismo | 97 |
| 3.3.1 <i>O Estado totalitário: Gentile como teórico do fascismo</i> | 98 |
| 3.3.2 <i>Civilização X cultura: o antidemocratismo alemão entre as guerras</i> | 100 |
| 3.4 Carl Schmitt..... | 102 |
| 3.4.1 <i>Teologia política, soberania, estado de exceção</i> | 103 |
| 3.4.2 <i>As categorias de “amigo” e “inimigo” e a crítica à democracia liberal</i> | 105 |
| 3.4.3 <i>Direito e ordem internacional</i> | 107 |

| | |
|---|------------|
| 3.5 Hannah Arendt | 111 |
| 3.5.1 <i>O totalitarismo e a banalidade do mal</i> | 111 |
| 3.5.2 <i>A condição humana</i> | 115 |
| LEITURAS RECOMENDADAS | 119 |
| REFLITA SOBRE | 119 |
| 4 A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX | 121 |
| 4.1 John Rawls: justiça como equidade | 123 |
| 4.1.1 <i>O objeto de uma teoria da justiça</i> | 124 |
| 4.1.2 <i>A posição originária</i> | 126 |
| 4.1.3 <i>Os dois princípios</i> | 128 |
| 4.1.4 <i>O pluralismo razoável</i> | 132 |
| 4.1.5 <i>As críticas dos comunitaristas ao liberalismo de Rawls</i> | 133 |
| 4.2 Jürgen Habermas | 136 |
| 4.2.1 <i>Entre sociologia e filosofia</i> | 137 |
| 4.2.2 <i>Direito e democracia</i> | 140 |
| 4.3 Michel Foucault | 146 |
| 4.3.1 <i>O poder como relação entre forças</i> | 147 |
| 4.3.2 <i>Soberania, governamentalidade, biopolítica</i> | 150 |
| 4.4 A filosofia política perante os desafios do século XXI | 153 |
| 4.4.1 <i>Multiculturalismo e teorias do reconhecimento</i> | 154 |
| 4.5 Globalização e cosmopolitismo normativo | 162 |
| LEITURAS RECOMENDADAS | 170 |
| REFLITA SOBRE | 170 |
| REFERÊNCIAS | 171 |

APRESENTAÇÃO

A disciplina Filosofia Política III tem como objetivo principal oferecer uma visão geral das mais importantes teorias políticas contemporâneas, de Marx aos nossos dias. A disciplina se ocupará de mostrar como, nesse espaço de tempo, o pensamento político se diversificou, quer do ponto de vista metodológico (com o surgimento de novas disciplinas, como a Sociologia) quer do ponto de vista do seu objeto (além de refletir sobre as instituições estritamente políticas ou sobre o direito; os pensadores começam a ocupar-se dos efeitos da economia na política e passam a considerar a sociedade civil como um sujeito político tão importante quanto o Estado).

Nossa disciplina abarca um período extremamente rico do ponto de vista teórico e histórico: é como se a história humana tivesse sofrido uma aceleração nos últimos dois séculos, dando lugar a transformações mais rápidas e profundas do que nunca. Isso complica muito a tarefa de expor a história do pensamento político desse período. Contudo, tentaremos oferecer um panorama geral dela procedendo a uma análise mais aprofundada de alguns autores fundamentais ou paradigmáticos, como já fizemos no livro-texto da disciplina Filosofia Política II. Como naquele texto, aqui também incluímos uma bibliografia para o leitor aprofundar os estudos nos argumentos e autores que mais lhe interessarem.

A intenção principal da disciplina é fornecer um quadro bastante amplo das posições e das tradições teóricas mais relevantes da história do pensamento político contemporâneo. O enfoque é basicamente

histórico, já que se trata de contextualizar tais posições e tradições. Ao mesmo tempo, porém, serão apresentadas as problemáticas que ainda hoje estão no centro da discussão política, seja no nível mais especificamente teórico, seja naquele mais prático da esfera pública. Portanto, o conhecimento oferecido por esta disciplina se torna central para a formação do professor de Filosofia, em qualquer nível de ensino.

O autor

INTRODUÇÃO

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

O objetivo desta introdução é fornecer a você um apanhado geral das questões centrais da filosofia política contemporânea. Para tal fim, você verá as principais tradições teóricas contemporâneas (liberalismo, socialismo, fascismo e multiculturalismo). Além disso, você compreenderá a discussão sobre o estatuto normativo de tais teorias e, finalmente, o seu contexto histórico geral.

INTRODUÇÃO

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Na *Introdução* ao livro-texto Filosofia Política II, discutimos a questão da definição do próprio conceito de filosofia política. Sugerimos ao leitor que volte a lê-la antes de começar seus estudos no novo texto.

Foi a partir do século XIX que a ciência política e a sociologia se afirmaram como disciplinas independentes da filosofia política propriamente dita. Contudo, há cientistas políticos ou sociólogos cujo pensamento deixa de ser meramente empírico e entra em questões filosóficas ou que adquirem relevância no pensamento de filósofos contemporâneos ou sucessivos. Por essa razão, neste livro, consideraremos brevemente a obra de alguns deles, como Comte, Durkheim e Weber.

Enquanto o pensamento político moderno, de Maquiavel a Hegel, se caracteriza pela tentativa de responder a questão da legitimidade do poder do Estado, a partir da metade do século XIX o foco principal da teoria política é a difícil relação entre política por um lado e sociedade e economia por outro. Essa relação é vista frequentemente de maneira crítica: os autores que, apesar das diferenças, podem ser chamados de liberais lamentam a ingerência e o peso excessivo da primeira sobre as outras; outros autores, num leque que vai dos

socialistas aos republicanos, lamentam antes o domínio mais ou menos aberto da esfera da economia sobre a da política.

Em geral, do ponto de vista estreitamente teórico-político, a questão central é menos a de justificar a existência do Estado (exceção notável: os anarquistas, que a rejeitam incondicionalmente) e antes a de considerar os limites do poder estatal e sua imparcialidade perante os cidadãos. **Em outras palavras: a questão agora é pensar num Estado que realize suas promessas de garantir liberdade e igualdade política, ainda que não econômica.**

Ao mesmo tempo, surgem teorias críticas que consideram tais promessas como tentativas de esconder as verdadeiras finalidades do Estado: defender os interesses parciais das classes dominantes. Tais teorias não necessariamente criticam o Estado em si (com a mencionada exceção do anarquismo), antes o Estado burguês que nasceu com a Revolução Francesa e que parece alcançar sua definitiva realização com a Revolução de Julho de 1830, acontecida também na França e que levou ao surgimento duma monarquia constitucional na qual o poder do rei era controlado exclusivamente pelos cidadãos proprietários (e não também pela aristocracia tradicional, como na Inglaterra), a tal ponto que – a partir de tal data –, em todos os países europeus, houve uma luta por parte da burguesia para obter uma constituição análoga àquela francesa. O Estado burguês prometia a abolição dos privilégios aristocráticos e a igualdade política dos cidadãos, mas ao mesmo tempo garantia o direito de participação política somente aos proprietários. Destarte, a igualdade dos cidadãos terminava perante as urnas eleitorais (sem contar a exclusão política das mulheres, que continuará até o século XX).

Outra importante herança da Revolução Francesa é o conceito de nação. Contra a aristocracia, que representava somente a si mesma, o Terceiro Estado (a burguesia) tinha afirmado representar ou até mesmo de ser a nação na sua totalidade (ver a seção 4.4 do livro-texto *Filosofia Política II*). Se, antes de 1789, ser um francês significava basicamente ser um súdito do legítimo rei de França, membro da família dos Bourbons, a partir da Revolução, passou a indicar o fato de ter nascido na França e de compartilhar com os concidadãos algo mais profundo do que um dever individual de obediência. O tradicional vínculo pessoal de cada

Oximoro

Um oximoro é uma figura retórica que junta dois conceitos opostos numa expressão única, por exemplo, “culpa inocente”; nesse caso a pátria, termo que remete ao latim *pater* = pai, é chamada de mãe.



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Fonte: <http://tinyurl.com/JohannG>

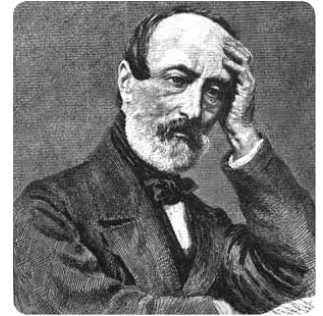
súdito com seu monarca tinha sido substituído pelo vínculo de cada habitante do país com o corpo da nação, vínculo de sangue análogo àqueles familiares (o país de nascimento passa a ser chamado de Pátria Mãe, com um bizarro **oximoro**) e que compreende uma identidade de história, língua, cultura e costumes. Ao nacionalismo francês se contrapõe, durante a era napoleônica, o de outros países, particularmente o alemão, mobilizado na luta contra Bonaparte. *Os Discursos à nação alemã* (1806) do filósofo idealista **Johann Gottlieb Fichte**, que tinha sido anteriormente um defensor da Revolução Francesa, visavam justamente levar os alemães a revoltar-se contra os ocupantes franceses. Para esse fim, Fichte salientava o caráter nacional alemão como sendo oposto àquele francês: ao Esclarecimento francês, materialista e racional, era contraposto o Romantismo alemão, idealista e sentimental; à crença na igualdade de todos os homens defendida pelos revolucionários era contraposto o senso da tradição e o amor à autoridade presumidamente típicos dos alemães; ao ideal da civilização, com sua visão cosmopolita duma comunidade humana reunida ao redor de valores universais, era contraposto o ideal da cultura nacional. Essa contraposição marcou o início do “caminho peculiar” alemão que levou a Alemanha a considerar-se espiritualmente diferente do resto da Europa e a ver com suspeita os ideais universais dos direitos humanos e os princípios do liberalismo, considerados expressões respectivamente da cultura nacional francesa e inglesa e, portanto, alheios à cultura nacional alemã. Os germes que levaram à Primeira Guerra Mundial estavam brotando.

Os movimentos patrióticos que surgiram em toda Europa possuem um duplo caráter: são idealistas e são interesseiros. O idealismo consiste na tentativa de realizar o princípio de autodeterminação dos povos, pelo qual cada povo deveria ser livre para constituir-se num Estado nacional. Essa ideia encontra sucesso particularmente entre povos ainda não reunidos num Estado unitário (como no caso da Alemanha), submetidos à dominação estrangeira (como no caso da Polônia e, em parte, da Itália) ou incluídos em impérios supranacionais (como no caso do Império dos Habsburgos e dos seus tantos povos). O elemento interesseiro é presente no apoio da burguesia, que vê, na existência dum Estado nacional unitário, a possibilidade de melhorar sua situação.

Para a burguesia alemã ou italiana, um Estado unificado significaria, em primeiro lugar, a eliminação de fronteiras e impostos aduaneiros e a criação dum grande mercado interno; ao mesmo tempo, tal Estado seria capaz de defender os interesses dela contra o exterior, como já acontecia na França e na Inglaterra, adotando medidas protecionistas, se fosse o caso (e também abrindo pela força novos mercados e criando um império colonial). O patriotismo idealista de um *Mazzini* transforma-se assim – com o passar do tempo e o surgimento de uma forte competição internacional entre indústrias nacionais cada vez mais desenvolvidas – em nacionalismo e em imperialismo. Os resultados práticos foram terríveis: o colonialismo europeu resultou na exploração de continentes inteiros que, como no caso da África, até hoje sofrem as consequências da dominação estrangeira; e o nacionalismo levou à eclosão da Primeira Guerra Mundial e, junto a outras causas, da Segunda, com seus horrores.

A Guerra Fria viu o surgimento do Estado de bem-estar (*Welfare State*), que seria teorizado por alguns (Rawls) e criticado por outros (Habermas). A queda do Socialismo Real marcou o início duma fase em que as conquistas das classes trabalhadoras eram postas em questão e paulatinamente desmontadas. O prevalecer da visão neoliberal, para a qual cada indivíduo é responsável por sua vida e deve geri-la como se fosse uma empresa (calculando os riscos, tomando providências etc.) sem esperar ajuda do Estado, contribuiu a esse processo.

Segundo a ideologia dominante, não há problema social que não possa ser resolvido pelo mercado, com o Estado que deveria limitar-se a garantir a moldura jurídica para o bom funcionamento deste último. Fenômenos como a crise de 2008-2009 mostraram os limites dessa visão e a importância que o Estado segue mantendo também no que diz respeito à vida econômica e aos mercados. Contudo, hoje em dia, na era da globalização, a relação entre economia e política permanece uma relação de tensão ou de aberto conflito. A própria globalização é, em primeiro lugar, um fenômeno econômico, e os tradicionais atores políticos, como os estados, parecem ser incapazes de lidar eficazmente com ele, apesar de os mercados dependerem da atividade dos governos. O pensamento



Giuseppe Mazzini (1805-1872) foi um pensador e político italiano que, além de lutar pela unificação da Itália e pela instauração dum governo republicano, teorizou o princípio de autodeterminação dos povos, os quais, no projeto cosmopolita mazziniano, deveriam dar lugar a um “banquete de nações irmãs”.
Fonte: <http://tinyurl.com/GiuseppeMazzini>

político tenta refletir sobre esses fenômenos, mas o cenário mundial é extremamente complexo e tal operação parece ser impossível sem o recurso de uma perspectiva interdisciplinar.

Além disso, nas últimas décadas, surgiram novos âmbitos de reflexão política: aos tradicionais conflitos sociais se juntaram novos conflitos identitários e a filosofia política já não se ocupa somente de questões de justiça distributiva, mas também das exigências de reconhecimento, avançadas por culturas e grupos.

No último capítulo do livro, tentaremos apontar para esses aspectos e mostrar quais são os âmbitos nos quais a teoria política contemporânea está movendo-se.

LEITURAS RECOMENDADAS

Sobre a filosofia política contemporânea em geral:

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo et al. (Org.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

RENAUT, Alain (Org.). **História da filosofia política**: as críticas da modernidade política. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. 4 v.

TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**: do liberalismo aos nossos dias. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1991. 4 v.

Sobre a sociologia moderna, ainda pode ser utilizado o texto clássico:

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

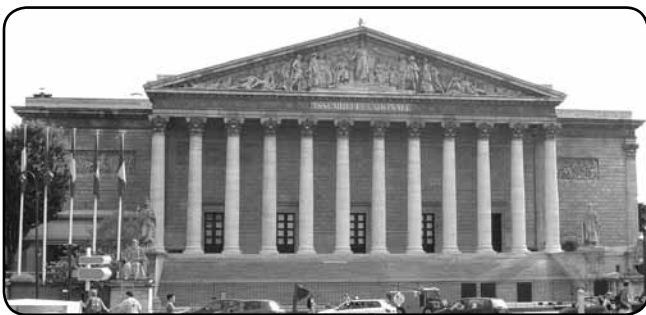
CAPÍTULO 1

O PENSAMENTO POLÍTICO DO SÉCULO XIX

Neste capítulo, você compreenderá a influência do pensamento de Hegel nas décadas imediatamente sucessivas à sua morte; o pensamento de Marx (nosso autor fundamental neste capítulo) no seu trajeto de crítico de Hegel para crítico da economia política; outras importantes correntes do pensamento político do século XIX, como o socialismo utópico, o anarquismo e o conservadorismo.

1.1 A HERANÇA HEGELIANA: HEGELIANOS DE DIREITA E DE ESQUERDA E O JOVEM MARX

Ainda que suas aulas de filosofia do direito fossem frequentadas por muitos estudantes e não obstante a posição semioficial de “filósofo de Estado”, o pensamento político de Hegel acabou não exercendo uma grande influência direta sobre os pensadores políticos do século XIX. Como vimos no livro-texto *Filosofia Política II*, os grandes teóricos liberais, como Mill e Tocqueville, parecem não levar em conta tal pensamento, e a atmosfera espiritual geral do século é bem mais impregnada pelo positivismo e por um historicismo que não é idealista como aquele hegeliano, antes se baseia num estudo “científico” da história, inspirado pelos métodos das ciências naturais.



Os termos de “direita” e “esquerda” aparecem pela primeira vez na Assembleia Nacional Francesa, logo depois da Revolução, quando os partidários do rei sentavam à direita do Presidente da Assembleia e os revolucionários à esquerda. A história dos termos pode ser consultada na Wikipédia; os verbetes correspondentes: <http://tinyurl.com/5ter2jx>

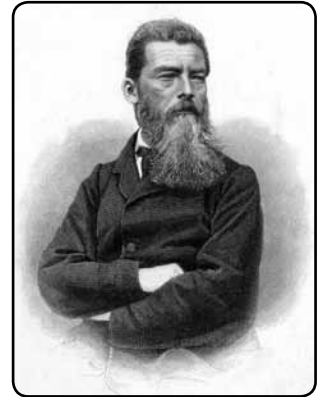
Contudo, nos anos imediatamente sucessivos à morte de Hegel, surgiu, na Alemanha, um debate vivíssimo sobre sua herança filosófica e sobre o “verdadeiro” sentido do seu pensamento. Os protagonistas de tal debate eram em parte ex-alunos do filósofo, mas também jovens pensadores que procuravam, no idealismo hegeliano, instrumentos para criticar uma realidade que lhes parecia inaceitável. Tradicionalmente se fala neste contexto de uma “direita” e de uma “esquerda hegeliana”, retomando um vocabulário originariamente

político para indicar a posição dos autores no debate. Os autores da “direita hegeliana” se servem do pensamento do mestre a fim de legitimar as formas jurídicas específicas tomadas pelo estado prussiano; em suma, eles tentam fazer o que Hegel nunca quis fazer, isto é, justificar o existente como racional.

Há também autores como o primeiro biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, que procuram manter vivo o pensamento de Hegel sem utilizá-lo para fins políticos imediatos (às vezes são chamados de “centro hegeliano”, sempre por analogia com a linguagem política); mas os autores que mais foram relevantes para a história da filosofia são os membros da “esquerda hegeliana”, como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess e Karl Marx.

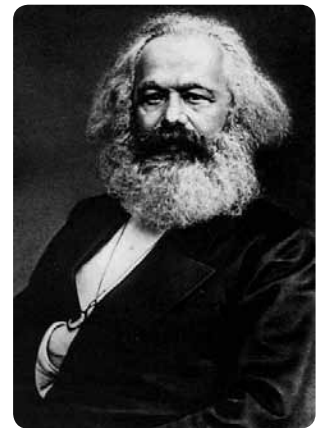
Ludwig Feuerbach aplica os instrumentos críticos aprontados por Hegel à crítica da religião. Ele considera a religião uma forma de autoalienação do ser humano que coloca todos seus ideais num ser supremo. Deus é, portanto, uma criação humana, uma projeção da própria essência humana em algo externo a ela: ele é “o espelho do homem”, sua “interioridade revelada”. O ponto de partida de qualquer filosofia deve, antes, ser o homem em sua materialidade (célebre é a expressão feuerbachiana “**o homem é o que ele come**”). Marx criticará em Feuerbach a tendência a negligenciar a política e a considerar a natureza humana como algo dado e não como o resultado da própria atividade humana; contudo, a influência de Feuerbach sobre o jovem Marx é inegável.

Em seus primeiros escritos teóricos, **Karl Marx** tenta operar uma crítica da realidade política alemã do seu tempo servindo-se de categorias conceituais hegelianas; ao mesmo tempo, porém, acha que, para esse fim, seja necessário mudar radicalmente o pensamento de Hegel virando de cabeça para baixo o seu sistema. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – obra inacabada, Marx crítica Hegel por ter colocado o verdadeiro sujeito da política, os indivíduos, na posição de meros acidentes do Estado que, como realização do espírito, é para Hegel o sujeito-substância. Nesse texto, Marx parece considerar a filosofia hegeliana do Estado como a tentativa de dar valor filosófico e necessário à constituição prussiana, mero fruto de contingências históricas. Marx acusa Hegel de não ter entendido que o Estado, longe de representar a instância na



Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Fonte: <http://tinyurl.com/LudwigAndreas>

A frase se encontra na resenha do livro Doutrina da alimentação para o povo, de Molenschott, e parece mais uma brincadeira linguística do que expressão duma doutrina filosófica, já que o original alemão soa: “Der Mensch ist, was er isst”.



Karl Heinrich Marx (1818-1883). Fonte: <http://tinyurl.com/KarlHMarx>

Esta crítica é apresentada no breve texto Sobre a questão judaica, de 1843, em relação ao qual se falou impropriamente dum presumido antisemitismo de Marx.

Marxiano

O termo é utilizado para indicar algo que é próprio do pensamento de Karl Marx, enquanto “marxista” se refere a algo próprio da tradição que se origina de tal pensamento e que pode inclusive distanciar-se bastante dele.

qual a sociedade civil encontra sua suprassunção (ver livro-texto *Filosofia Política II*, seção 6.4) é simplesmente o instrumento pelo qual a burguesia implementa seus interesses. Nosso autor recorre aos termos franceses *bourgeois* (burguês), *citoyen* (cidadão) e *homme* (homem) para afirmar que o burguês, o homem real com sua posição específica na sociedade (capitalista ou trabalhador), triunfou sobre o cidadão, que permanece uma abstração sem conteúdo, e que o homem – o presumido titular dos direitos humanos – é somente uma ficção ideológica. Marx vê, nos direitos humanos, simplesmente, o instrumento pelo qual o *bourgeois* afirma sua individualidade egoísta e tenta **defender sua propriedade**.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (igualmente inacabados), Marx começa a ocupar-se daqueles filósofos e economistas que, primeiro, tinham pretendido oferecer uma descrição e, às vezes, uma justificação do nascente capitalismo (MARX, 2004). Nessa obra, vislumbra-se, pela primeira vez, o projeto **marxiano** de uma crítica da economia política, isto é, não da economia em geral, ou do capitalismo, mas das maneiras nas quais o capitalismo é teorizado (criticado ou exaltado) pelos economistas. As páginas mais conhecidas desse escrito são aquelas que Marx dedica à noção de alienação ou de **trabalho alienado**. O modo de produção capitalista, centrado na divisão do trabalho, faz com que o trabalhador participe somente de parte da produção das mercadorias (contrariamente ao artesão, que produz o objeto na sua integridade).



Operários (1933), de Tarsila do Amaral.

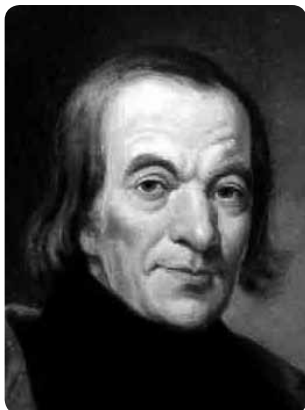
Assim, as formas de alienação se dão da seguinte maneira:

1. O trabalhador é alienado em relação ao processo produtivo (ele não controla nem os meios de produção, que são propriedade do capitalista, nem os objetivos da produção, decididos também pelo proprietário da fábrica);
2. Ele é alienado em relação ao produto do seu trabalho, já que este se torna propriedade do capitalista;
3. O modo de produção capitalista aliena o ser humano da natureza que, longe de ser o lugar onde ele pode chegar à autorrealização através do trabalho, transforma-se em mero material para a produção de mercadorias;
4. O trabalhador se aliena em relação a si mesmo, já que sua atividade de trabalho não é mais uma maneira para realizar sua natureza humana (inspirado por Feuerbach e, indiretamente, por Aristóteles; Marx acha que o que caracteriza o ser humano, sua atividade específica, é precisamente o trabalho), mas simplesmente um meio para garantir a sobrevivência (neste ponto, Marx antecipa as análises de Hannah Arendt: ver seção 3.4);
5. Finalmente, o modo de produção capitalista cria alienação entre os seres humanos, dividindo-os em duas classes contrapostas (capitalistas e **proletários**) e transformando em mercadoria qualquer relação humana (tudo possui um preço, na sociedade capitalista, inclusive o amor ou a solidariedade). Os *Manuscritos* foram publicados somente em 1932, mas, a partir dessa data, a teoria da alienação influenciou muitos pensadores.

: O termo “proletariado” foi
 : usado, pela primeira vez, num
 : artigo publicado em 1835, por
 : um pensador conservador:
 : Franz von Baader (OTTMANN,
 : 2008, p. 40).

1.2 O SOCIALISMO UTÓPICO E PROUDHON

Os anos sucessivos à Revolução Industrial, isto é, os anos que veem nascer o capitalismo moderno, são caracterizados pelo surgimento de movimentos de oposição a ele ou aos seus efeitos negativos mais contundentes. Contudo, os autores chamados de **socialistas utópicos** não são críticos do capitalismo em si, muito pelo contrário: vários entre eles são donos de fábricas e todos acre-



Robert Owen (1771-1858).
Fonte: <http://tinyurl.com/RobertOwen>

ditam nos aspectos positivos da revolução industrial, começando pela promessa duma maior qualidade de vida graças ao progresso tecnológico. Eles desejam simplesmente modificar os “erros” do capitalismo de seu tempo, que se caracteriza por uma exploração implacável dos operários, inclusive mulheres e crianças, e por uma baixíssima qualidade de vida da classe trabalhadora, com altos índices de mortalidade e de doenças (assim como de embrutecimento e de alcoolismo). O inglês **Robert Owen** modificou sua fábrica de tecidos em Lanark, na Escócia, a fim de fazer dela uma comunidade ideal, na qual os trabalhadores pudessem viver de maneira humana, e não como escravos. Ele aboliu nela o trabalho infantil e reduziu o tempo de trabalho de 18 horas para 10 horas e meia. Construiu edifícios públicos nos quais os trabalhadores podiam passar as horas de lazer e introduziu um sistema de assistência para doentes e idosos. Em suma: tomou iniciativas que anteciparam as políticas públicas do Estado de bem-estar social do século XX. Contudo, o exemplo de Lanark ficou isolado e outras tentativas que Owen fez nos EUA fracassaram. A teoria que sustenta suas reformas foi formulada em *Uma nova visão da sociedade* (texto acabado em 1814) e no *Relato à comarca de Lanark* (1820). Nesses escritos, Owen defende a ideia de que são as circunstâncias externas que determinam o caráter do indivíduo e que, portanto, a educação desempenha um papel fundamental. Ao mesmo tempo, somente a possibilidade de viver num ambiente saudável e numa moradia digna permite ao homem procurar sua felicidade.



Etienne Cabet (1788-1856).
Fonte: <http://tinyurl.com/EtienneCabet>

Experimentos análogos aos de Owen foram realizados também pelo francês **Etienne Cabet**, cujo romance utópico *Viagem em Icária* (1839) teve um enorme sucesso. Cabet imaginava uma sociedade na qual tudo seria regulamentado a fim de alcançar uma absoluta igualdade entre os homens: desde a maneira de vestir até os horários de trabalho e de lazer. Em Icária, a propriedade privada, fonte de todos os males, foi abolida e com elas desapareceram os crimes. A educação recebida nas escolas públicas fazia com que ninguém fosse ocioso e com que todos recebessem o que precisavam para sobreviver e contribuam para a riqueza geral na medida de suas capacidades. Cabet fez várias tentativas para realizar concretamente uma sociedade desse tipo (todas nos EUA, na época

ainda terra virgem e semideserta), mas todas elas fracassaram depois de poucos anos.

Francês era também **Charles Fourier**, autor de uma crítica feroz ao comércio (os comerciantes eram considerados por ele parasitas que aumentam desnecessariamente o preço das mercadorias) e duma visão utópica baseada numa teoria das paixões relativamente complexa.

Fourier elaborou uma verdadeira taxonomia das paixões (divididas em três grupos fundamentais: o “luxismo”, que compreende as paixões ligadas aos sentidos; o “grupismo”, que compreende as paixões ligadas aos afetos pessoais como amor, amizade etc.; e o “seriismo”, que compreende as paixões mais criadoras e individuais) e dos caracteres (ele identifica 810 caracteres humanos fundamentais).

Essa taxonomia o levava a imaginar que os homens deveriam viver em comunidades chamadas **falanstérios**, compostas cada uma de 1.620 indivíduos (dois para cada caráter fundamental) e nas quais cada um se dedicaria à atividade que mais lhe condissesse e na qual poderia realizar sua criatividade. Célebre é a atitude emancipatória de Fourier em relação às mulheres: elas ficariam livres para decidir se devem viver nos falanstérios como “esposas” (numa vida monogâmica), como “senhoritas” (com uma pluralidade de relações) ou como “mulheres galantes” (em plena liberdade amorosa e sexual). As poucas tentativas de criar falanstérios se deram – como era de se esperar – nos EUA, mas todas fracassaram rapidamente.

Bem diferente se apresenta a crítica ao capitalismo operada por **Pierre-Joseph Proudhon**¹ conhecido sobretudo pela seu ataque radical à propriedade privada (célebre sua afirmação pela qual **“a propriedade é um roubo”**²). Contudo, seu pensamento não se limita a este aspecto e abarca importantes questões teóricas, tais como a relação entre política e economia ou a essência do Estado. Ele pode ser considerado um dos fundadores do anarquismo (foi o primeiro a chamar-se de anarquista e a definir a anarquia como **“a ordem sem o poder”**³), mas sua posição se distingue bastante daquelas de autores como Kropotkin ou Bakunin (ver a seguir 1.4).



François Marie Charles Fourier (1772-1837).
Fonte: <http://tinyurl.com/CharlesFourier>



¹Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Fonte: <http://www.marxists.org/glossary/people/p/pics/proudhon.jpg>

²Todavia, a definição da propriedade privada como roubo foi dada, pela primeira vez, pelo escritor e homem político francês Jacques Pierre Brissot de Warville nas suas *Investigações filosóficas sobre o direito de propriedade*, de 1780.

³A definição em questão aparece no escrito *As confissões de um revolucionário para servir para a história da Revolução de Fevereiro*, de 1849.

A tradução brasileira usa como título a sentença mais célebre do livro: A propriedade é um roubo (PROUDHON, 1998).

No livro *O que é a propriedade?*, de 1840, Proudhon afirma que a existência da propriedade privada não pode ser legitimada de maneira nenhuma, criticando as tradicionais justificativas que viam nela o resultado de uma originária ocupação do solo ou do trabalho (como exemplo, em Kant e em Locke). As capacidades individuais que, segundo a visão tradicional, fundamentariam a propriedade são, na realidade, o fruto da sociedade, já que somente nesta o indivíduo consegue desenvolver seus talentos. Isto, contudo, não significa que toda propriedade seja injusta: o que deriva de fato do trabalho individual poder ser trocado pelo fruto do trabalho de outrem (o próprio Proudhon abriu um banco de troca que chegou a ter mais de 10.000 clientes e que fechou somente quando o fundador teve que ficar três anos na prisão por “insulto” ao presidente Luís Napoleão, futuro Napoleão III). Nesse primeiro livro de Proudhon, a anarquia é vista como a forma de governo mais adequada ao progressivo triunfo do intelecto e da razão.

Marx fez uma paródia desse título ao chamar a crítica de Proudhon e dos socialistas utópicos de A miséria da filosofia (1847).

A ideia de um sistema de trocas que substituísse o atual sistema de mercado está no centro do texto *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*. Recorrendo à noção hegeliana de contradição (que ele conheceu através de Marx, encontrado em Paris em 1844), Proudhon afirma que a história é movida por oposições contínuas, que deveriam cessar só quando se estabelecesse um sistema de justa troca, chamado por ele de mutualismo. Com base neste conceito, ele coloca no centro do seu pensamento político a noção de contrato. Contrariamente ao contratualismo tradicional, porém, ele acha que o verdadeiro contrato social não se dá entre indivíduos e Estado ou entre indivíduos em prol do Estado (como em Hobbes ou Rousseau). A vida em sociedade não precisa da autoridade do Estado, mas somente da vontade das partes que, por meio de contratos “sinalagmáticos” e “comutativos”, estabelecem respectivamente deveres recíprocos e equivalentes.

Contudo, para que a vida comunitária funcione sem Estado, é necessário que os indivíduos se organizem em pequenas entidades menores do que os estados atuais. Por isso, na sua obra *Do princípio federativo* (1863), Proudhon defende a ideia de uma transformação desses últimos em federações (PROUDHON, 2001). Isso não significa que Proudhon defenda a democracia direta no sen-

tido de Rousseau, que também pensava que a democracia só seria possível em comunidades políticas de pequenas dimensões. Muito pelo contrário: na sua *Idéia geral da revolução*, de 1851, Proudhon critica não somente o sufrágio universal e o princípio da representação (que substituem, por meio duma ficção, a vontade concreta dos indivíduos pelo poder de poucos), mas também a democracia direta, já que nesta também há o domínio duma maioria sobre a minoria. Por isso, toda convivência civil deveria basear-se somente em contratos entre indivíduos. Apesar das óbvias dificuldades desse modelo, o pensamento de Proudhon manteve uma grande influência sobre o movimento anárquico (particularmente sobre a corrente anarco-individualista), mas também sobre alguns sindicalistas como Sorel e até sobre libertários contemporâneos.

1.3 MARX E A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Como vimos na seção 1.1, Marx elaborou o projeto de uma crítica da economia política. Ao lado dessa atividade teórica, contudo, ele se dedicou à atividade política concreta junto ao amigo **Friedrich Engels**, com o qual ele formou uma das duplas intelectuais mais conhecidas da história.

É preciso, portanto, distinguir as obras estritamente políticas de Marx (do célebre *Manifesto do Partido Comunista* a *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* e à *Crítica do Programa de Gotha*) daquelas mais teóricas dedicadas ao projeto anteriormente mencionado (por exemplo, *Para uma crítica da economia política*, os *Grundrisse* ou *Linhas Fundamentais de uma crítica da economia política*, os escritos sobre a *mais-valia* e, finalmente, o próprio *O Capital*: obras estas que ficaram todas inacabadas).

1.3.1 OS ESCRITOS POLÍTICOS

O *Manifesto do partido comunista* (1848) é com certeza o mais conhecido dos escritos políticos de Marx. Redigido com Engels a pedido da Liga dos Comunistas, esse texto é mais um panfleto do que um livro teórico propriamente dito, como resulta já do título.



Friedrich Engels (1820-1895).
Fonte: <http://tinyurl.com/FriedrichEngels>

Contudo, representa uma boa exposição, ainda que bastante dogmática (um panfleto não é o lugar para longas análises históricas ou filosóficas) daquele que Engels definiu em seguida **Materialismo Histórico** (um termo nunca utilizado por Marx, que falou antes em “concepção materialista da História”).

O materialismo de Marx consiste em colocar as relações de produção, isto é, o aspecto econômico como **base** de todo o resto. Para Hegel, o materialismo consistia na realidade verdadeira, o mundo das ideias ou do espírito, que se articula na religião, na filosofia e na própria política (inclusive nas leis), e representa a **superestrutura**, cuja função é a de esconder a base econômica ou de legitimar as relações de produção que a constituem (como no caso do direito). Na obra *Contribuição à crítica da economia política* (1859), ele formula sua teoria materialista numa passagem que se tornou célebre:

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2007, p. 45).

Para Marx (como para Hegel), toda realidade é o resultado dum incessante processo histórico, toda a realidade é **história**. A sociedade atual é a expressão dum determinado momento histórico, não de relações sociais eternas ou de uma natureza humana imutável. A história é, contudo, marcada pelas diferentes relações de produção. A modificação destas constitui o motor daquela. Tal modificação se dá inevitavelmente, já que é consequência do aumento das **forças produtivas**. A essência específica do ser humano, o que caracteriza a espécie *homo sapiens*, é precisamente o fato de relacionar-se com a natureza



Fenômeno ligado à própria relação que une o homem à natureza. (A nós a liberdade, filme de 1921, de René Clair).

através do trabalho, como já tinham afirmado Hegel e Feuerbach. Ora, a própria atividade de transformação da natureza fornece ao homem uma sempre maior habilidade técnica e esta, por sua vez, aumenta a produtividade.

Destarte, crescem as forças produtivas, isto é, o conjunto de capacidades teóricas e práticas, de saberes e de técnicas que permitem a transformação da natureza. Quanto mais complexas se tornam as forças produtivas (por exemplo, ao exigir a divisão do trabalho), tanto mais complexas se tornam também as formas de organização social, isto é, as **relações de produção**, termo com o qual Marx indica a maneira em que são organizadas a produção e a distribuição dos bens numa sociedade.

Na história da civilização ocidental (Marx considera em outras obras também outras civilizações, chegando a falar, por exemplo, num modo de produção asiático, mas nunca aprofundará o assunto), deram-se pelo menos dois momentos nos quais a **relação entre forças produtivas**, por um lado, e **relações de produção**, por outro, tornou-se instável por causa do aumento das primeiras e do enrijecimento das segundas e, em ambos os casos, o resultado foi uma revolução social e política: foi quando a sociedade escravocrata antiga deu lugar à ordem feudal e quando esta última deu lugar à ordem burguesa capitalista.

Por isso, Marx pensa que haja na história um movimento **dialético** no qual cada momento nega e supera o precedente. Esse movimento é de caráter não pacífico, e Marx o denomina de **luta de classes**. Em cada sociedade, existe uma polaridade entre duas classes: a que produz a riqueza, mas não a controla, e que é dominada politicamente, por um lado, e a que exerce o controle da riqueza e do poder político, por outro lado. Isso não significa que não existam outras classes, cuja posição em relação às duas principais pode variar; mas a luta sempre se trava entre as duas classes principais, a dos opressores e a dos oprimidos. A revolução burguesa se deu quando a classe burguesa, produtora da riqueza da sociedade, não aceitou permanecer numa situação de inferioridade política e de substancial exploração em relação à classe aristocrática. No capitalismo atual, a luta de classe se trava entre **burguesia** (classe formada pelos proprietários dos meios de produção) e **proletariado**

(classe formada pelos trabalhadores que dispõem somente da sua força de trabalho, contudo, é a classe que produz a riqueza).

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. [...] Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classes. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado. (MARX; ENGELS, 1998, p. 40).



Foto de Jewgeni Chaldej, tirada do Reichstag de Berlim, em 1945, símbolo do triunfo russo no fim da Segunda Guerra Mundial.

Das lições do passado, Marx forneceu um diagnóstico para o futuro: **o proletariado fará uma revolução**, exatamente como a burguesia antes dele. Contudo, desta vez será uma revolução diferente, pois o proletariado possui a característica de ser uma classe peculiar: ele é a **classe universal**, isto é, seus interesses não são específicos de classe, como no caso da burguesia, mas são interesses humanos, comuns a todos os homens. O proletariado não procura simplesmente substituir a burguesia na exploração de outrem, mas visa à abolição da exploração e da opressão em si.

Marx reconhece, portanto, a importância histórica da burguesia e seu papel fundamental na saída do feudalismo e do absolutismo (“A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o Poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42)); contudo, justamente seu caráter revolucionário obriga a burguesia a instaurar um regime social, econômico e político altamente instável que, segundo Marx, levará inevitavelmente à revolução proletária. Ao mesmo tempo, Marx individua uma característica do capitalismo, a de tender a uma expansão global dos mercados, que assumirá particular importância nos cento e cinquenta anos que nos separam do Manifesto e que explica o que nas décadas mais recentes foi chamado de “globalização”, da qual Marx identifica aqui os traços fundamentais. Cabe citar um longo trecho deste escrito, pois ele resume bem este ponto da teoria marxiana:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes.

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte.

Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela roubou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas – indústrias que já não empregam matérias primas nacionais, mas sim matérias primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país mas em todas as partes do mundo. Ao invés das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, nascem novas demandas, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e de climas os mais diversos. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações autossuficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se patrimônio comum. A estreiteza e a unilateralidade nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis; das numerosas literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal. (MARX; ENGELS, 1998, p. 43).

Segundo Marx, a revolução proletária acontecerá no momento em que a classe proletária deixar de ser uma mera “classe em si” e

se tornar “classe para si”: com esses termos hegelianos, se quer indicar o fato de os proletários tomarem consciência (nisto consiste o momento do “para si”) de ser uma classe unida por uma sorte comum (a de ser explorada pela burguesia) e por um interesse comum (a cessação da exploração). Tarefa dos teóricos é justamente ajudar os proletários a desenvolver essa **consciência de classe**. Por isso, a filosofia crítica deixa de ser mera teoria e se torna práxis.

Marx expressa essa ideia na celeberrima tese décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo”. Isso significa o resultado da revolução proletária, a última da história: da pré-história (já que a verdadeira história deveria começar a partir daquele momento) será uma sociedade sem classes, a **sociedade comunista**, precedida por uma breve fase transitória (a sociedade socialista).

Marx nunca descreveu detalhadamente tal sociedade em seus escritos. Isso pode significar o desejo de evitar cair nos erros dos socialistas utópicos (criticados ferozmente por ele); outra pode ser a imprevisibilidade das formas que uma sociedade comunista poderia assumir. Num certo sentido, é como se a revolução final estivesse dando vida a um novo tipo de homem, não imediatamente o proletário (ou burguês), não já o *bourgeois* egoísta ou *citoyen* abstrato, mas, pela primeira vez, finalmente, o *homme* concreto, para o qual o trabalho deixará de ser exploração ou instrumento de sobrevivência e se tornará o meio pelo qual poderá realizar sua natureza humana e sua criatividade. Numa sociedade desse tipo, o critério de distribuição do trabalho e da riqueza por ele produzida será: “De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades” (MARX, 1873).

Contudo, a história dos movimentos revolucionários imediatamente sucessivos à publicação do *Manifesto* parece contradizer o diagnóstico marxiano: os proletários chegam a apoiar até ditadores, como aconteceu na França; por este motivo se torna para Marx objeto privilegiado de análise. No escrito *As lutas de classes em França* (1850), ele constata como as classes que fizeram uma revolução em nome de ideais universais sempre ficaram presas em seus interesses particulares, inclusive o proletariado depois da

revolução de 1848: ele se contentou em obter melhorias na sua condição (melhorias ilusórias, como se viu em seguida) em vez de operar uma renovação completa da sociedade.

Nesse sentido, ele se tinha comportado como a burguesia: “Em França [...] o operário executa as tarefas que caberiam normalmente ao pequeno-burguês; e as tarefas do operário, *quem as executa?*” (apud RENAUT, 2002, p. 180).

No ensaio *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1851), Marx analisa o golpe de estado atuado pelo sobrinho de Napoleão, que, depois de ter sido eleito presidente da república francesa, instaurou uma ditadura atribuindo-se o título de imperador (com o nome de Napoleão III) e inaugurando o chamado **Segundo Império**. **O problema que se apresenta a Marx é justamente o apoio que Luís Bonaparte recebeu de todas as classes:** quer da burguesia, quer do proletariado, quer dos camponeses. Marx se depara aqui com uma dificuldade: o golpe de Luís Bonaparte parece não apoiar-se nos interesses econômicos de nenhuma classe específica, ainda que de fato sirva àqueles da burguesia: por isso o golpe recebeu o consenso dos proletários e dos camponeses num plebiscito.

Destarte, a primazia da **economia** sobre o **político** (ideia central do pensamento marxiano) parece colocada em questão. A resposta de Marx consiste, primeiramente, em salientar a peculiaridade da realidade francesa: a situação de bloqueio instaurada na luta de classe entre burgueses e proletários permitiu a um indivíduo sem escrúpulos e sem talentos particulares tomar o poder. Além disso, Marx é obrigado a levar em consideração outras classes que não a burguesia e o proletariado, a saber, os camponeses (que constituíam a maioria da população não somente na França, mas em toda a Europa) e o **Lumpenproletariat**. Justamente essas duas classes constituíram a base do consenso de Luís Bonaparte, segundo Marx: o *Lumpenproletariat*, por ter cedido às promessas de reformas sociais; os camponeses, por possuírem ainda uma espécie de veneração pelo nome de Bonaparte e pelo tio de Luís, Napoleão.

Marx parece aqui prever um fenômeno que se tornará comum nos anos da segunda pós-guerra e que muitos teóricos marxistas deplorarão: a “burguesização” do proletariado, isto é, o fato de os proletários comportarem-se como pequeno-burgueses, na tentativa de assegurar e melhorar seu bem-estar individual, em vez de lutar pela emancipação de todos na luta contra a exploração capitalista.



No título do ensaio, Marx se refere ao golpe de estado, que o primeiro Napoleão tinha efetuado no dia 9 de novembro de 1799, ou seja, no dia 18 de Brumário do ano VIII, conforme o calendário revolucionário. (Caricatura de James Gillray, representa o golpe de Napoleão).

Um subproletariado formado por miseráveis, desempregados crônicos, vagabundos etc.

Além disso, os membros das duas classes são incapazes de desenvolver uma consciência de classe, contrariamente à burguesia e ao proletariado: quer os subproletários, quer os camponeses, são indivíduos isolados (às vezes fisicamente, como no caso dos pequenos proprietários de terra), incapazes de se solidarizar com os demais membros de sua classe (Marx usa o termo de classes inorgânicas para distingui-las das classes orgânicas da burguesia e do proletariado).

Contudo, em sua análise dos acontecimentos na França, Marx se vê obrigado a reconhecer que a política possui uma lógica própria e que o poder do governo, do executivo, persegue interesses próprios, não necessariamente coincidentes com os das classes que o apoiam (por exemplo, da burguesia).

Na leitura de Marx, deparamo-nos com uma nova forma de Estado, diferente do Estado burguês surgido da Revolução Francesa e triunfador da revolução liberal de 1830 (que tinha instaurado na França uma monarquia constitucional na qual a burguesia podia tranquilamente implementar seus interesses graças à exclusão das massas da representação política).

Em 1848, a revolução, que aboliu a monarquia, levou inicialmente a um regime democrático: o parlamento foi eleito por sufrágio universal masculino e nele estavam presentes também representantes das classes populares. Destarte, o Estado não era mais um instrumento nas mãos dos interesses econômicos mais poderosos. Marx reconheceu que estávamos perante uma etapa ulterior do processo de emancipação do poder político daquele econômico.

O Estado prosseguiu um caminho iniciado já no absolutismo: graças às sempre novas tarefas de controle e regulamentação impostas pelo poder feudal antes e pela própria burguesia depois, o aparelho estatal se tornou sempre mais complexo e começou a seguir uma própria lógica interna, a duma burocracia pública que se tornou quase que autônoma e que criava regras internas de autorreprodução (Marx antecipou aqui algumas conclusões de Max Weber: ver 2.3).

Já o Estado de 1851 não era o Estado liberal burguês de 1830: era um Estado burocrático cujo poder administrativo podia entrar em contraste com o poder econômico da burguesia. Quando

esta última tentava servir-se do poder estatal para excluir as classes populares da Assembleia Nacional com uma série de leis específicas, ela acabava solapando o próprio poder, pois esvaziava o poder do parlamento e contribuía assim à primazia do poder executivo. Destarte, até um indivíduo absolutamente insignificante e sem qualidades como Luís Bonaparte conseguiu dar um golpe e derrotar o sistema parlamentar.

A análise que Marx faz dos acontecimentos entre a revolução democrática de 1848 e o golpe bonapartista, de 1851, oferece vários pontos de reflexão. O primeiro diz respeito à posição do próprio Marx em relação às forças que determinam o curso da história. Não somente a esfera da política parece possuir uma autonomia perante a esfera da economia, redimensionando fortemente a teoria da determinação da superestrutura jurídico-política pela base econômica. O próprio processo histórico parece não depender somente de forças impessoais e necessárias, mas também da ação intencional de indivíduos ou grupos: se os representantes da burguesia na Assembleia Nacional não tivessem usado todas as suas energias para expulsar os representantes das classes populares, a história teria tomado outro rumo.

Por outro lado, isso não significa que a história seja somente o produto da livre ação individual. Marx deixa claro que os indivíduos são movidos em suas ações por interesses e forças sobre os quais eles mesmos não têm controle.

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (MARX, s. d., p. 203).

O segundo ponto diz respeito ao surgimento do **Estado burocrático moderno** como algo diferente do **Estado burguês de direito**. Enquanto este último representa o instrumento para a implementação de interesses econômicos específicos, o primeiro persegue finalidades próprias, a saber, a reprodução autônoma de seus aparelhos. O presumido interesse comum da sociedade que a burguesia afirmava encarnar foi substituído pelo “interesse geral” do Estado, que não coincidia com aquele da sociedade, mas repre-

sentava, por sua vez, um interesse particular (para usar a terminologia de Rousseau: ver o livro-texto *Filosofia Política II*, seção 4.2). O sistema burocrático público se tornou autônomo do sistema de produção capitalista, chegando a constituir uma fonte de poder independente (o poder administrativo) que se colocava ao lado daquele econômico. Veremos a importância dessa ideia para pensadores como Max Weber ou Jürgen Habermas.

Finalmente, a luta entre representantes burgueses e populares na Assembleia Nacional deixou vir à tona o conflito inevitável entre **capitalismo e democracia** e desmascarou a ficção ideológica dos ideais burgueses da liberdade e da igualdade. No momento em que a igualdade política foi realizada de fato, permitindo às classes populares participar no processo decisório, a burguesia se sentiu ameaçada, pois temia que os representantes populares criassem leis que atacassem seus privilégios e seus interesses específicos.

A tensão entre **igualdade política e desigualdade socioeconômica** levou os burgueses a renunciar à primeira para defender a segunda: os representantes populares foram paulatinamente excluídos do parlamento. A mesma tensão levou, em muitos países, a burguesia a apoiar as ditaduras fascistas no século XX: perante o risco de que a democracia afetasse seus interesses, ela preferia renunciar à democracia e entregar o poder a novos e mais perigosos imitadores de Luís Bonaparte, como Mussolini, Salazar, Franco, Hitler ou os militares golpistas sul-americanos.

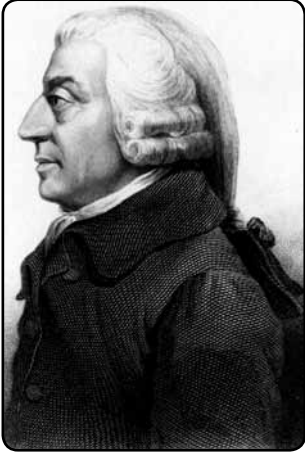
1.3.2 O CAPITAL

O subtítulo de *O Capital* expressa claramente as intenções de Marx ao escrevê-lo: *Crítica da economia política*. Como vimos, a intenção de Marx não é – contrariamente a outros autores – a de criticar o capitalismo a partir dum ponto de vista externo (duma certa teoria da sociedade justa por exemplo), antes de mostrar suas contradições internas e de apontar para os efeitos negativos delas.

A maior dificuldade em entender o pensamento de Marx consiste precisamente no fato de que nele se entrelaçam três diferentes

perspectivas críticas, a partir das quais ele considera o capitalismo: uma **funcionalista** (Marx quer mostrar os problemas iminentes do sistema capitalista), uma **moral** (Marx aponta para o fenômeno da injusta exploração dos trabalhadores pelos capitalistas) e uma ética (a vida dos indivíduos sob o sistema capitalístico é caracterizada pela alienação). Tal dificuldade aparece evidente quando se enfrenta o primeiro capítulo do primeiro livro, que é dedicado à mercadoria. Trata-se talvez do trecho mais conhecido da obra, que deu lugar a muitas leituras contrastantes e que foi considerado, até por marxistas ortodoxos, um exercício metafísico, mais do que uma rigorosa análise econômica. De fato, Marx não se limita a descrever a maneira na qual as mercadorias são produzidas e trocadas no sistema capitalístico, mas oferece uma interpretação filosófica da própria noção de mercadoria.

Uma das maiores dificuldades na leitura desse capítulo consiste precisamente em entender o que Marx indica com o termo “**mercadoria**”. Nosso autor começa recorrendo a uma distinção presente em outros economistas e (se não nos termos, ao menos nos conceitos) até em Aristóteles: os objetos produzidos pelo trabalho humano possuem um **valor de uso**, isto é, servem para satisfazer determinadas finalidades (um sapato serve para proteger os pés, uma camisa para proteger o corpo etc.); mas eles podem também possuir um **valor de troca**, ou seja, podem ser trocados por outras mercadorias com base numa certa relação. Se o **indivíduo A** produz sapatos, mas não sabe costurar camisas, e o **indivíduo B**, pelo contrário, sabe fazer camisas, mas não sapatos, os dois se acordarão para trocar os produtos de seu trabalho. Isso significa que **A** fabricará um par de sapatos não para calçá-los ele mesmo (não pelo seu valor de uso), mas para cedê-los a **B** em troca duma camisa que **B** terá costurado, por sua vez, não para si, mas diretamente para **A** (então pelo seu valor de troca). Não é claro se isto é suficiente para dizer que **A** e **B** estão produzindo mercadorias, ou se mercadorias são somente os objetos produzidos numa sociedade capitalista, pois o que **A** e **B** estão fazendo não corresponde ainda à lógica capitalista, mas à tradicional lógica da troca. Ora, no mecanismo da troca, há duas dificuldades óbvias: a primeira é a de tornar mais viável a troca quando não há necessidade imediata de certos produtos. Pode ser que o **padeiro C** não precise de um par de sapatos,



¹Adam Smith (1723-1790). Tentou mostrar a superioridade do capitalismo sobre os outros sistemas econômicos, por ser mais correspondente à natureza humana e por produzir mais bem-estar e riqueza para todos (ainda que, no começo, ele possa produzir desigualdade e pobreza). Sua obra principal, nesse sentido, é *A riqueza das nações*, de 1776 (SMITH, 1996). Fonte: <http://tinyurl.com/65dthm4>



²David Ricardo (1772-1823). Foi o primeiro a formular expressamente a teoria do valor-trabalho, em seus *Princípios da economia política e da taxaço*, de 1817. Fonte: <http://tinyurl.com/DavidRicardo>

mas o **sapateiro A** precisa de pão. Como pode **A** obter pão de **C** se este não quer seus sapatos? A solução é encontrar uma mercadoria que possa ser trocada por todas as outras, uma espécie de equivalente universal que permita a troca também quando a serem trocados não são diretamente sapatos e pão, isto é, que permita ao **A** dar a **C** em troca de pão algo que não seja um par de sapatos, mas que ele recebeu num outro momento em troca de sapatos (não importa se de **C**, de **B** ou de outrem). Este equivalente universal é o **dinheiro**, a única mercadoria cujo valor de uso corresponde a seu valor de troca. Qualquer objeto pode funcionar como dinheiro, já que a equivalência é o resultado duma convenção e, historicamente, vários materiais foram usados como dinheiro: conchas, metais de vários tipos etc.

Isso remete à segunda e bem mais forte dificuldade do mecanismo de troca, a saber, a de estabelecer a equivalência entre os produtos do trabalho. Um par de sapatos equivale exatamente a uma camisa? Quantos pães valem uma cadeira? Em termos do equivalente universal: quanto dinheiro vale um par de sapatos ou um quilo de pão? E como se estabelece a equivalência em dinheiro de um com o outro? Em outras palavras, a questão é estabelecer o valor de troca dos dois produtos (que, ao final, determinará também seu preço no mercado, junto a outros fatores como a oferta e a demanda). A resposta a essa pergunta foi dada por dois economistas clássicos; **Smith¹** e **Ricardo²**, (dois dos primeiros teóricos do capitalismo (e dois dos alvos polêmicos principais de Marx)), ou seja: a quantidade de trabalho presente neles é a quantidade de trabalho necessária para produzi-los. Essa teoria é chamada de **teoria do valor-trabalho**.

Marx aceita tal teoria, mas questiona ulteriormente a resposta dos dois economistas: como é possível medir tal quantidade de trabalho? Como pode o trabalho dum sapateiro ser comparado àquele dum padeiro ou dum alfaiate? Na realidade – afirma Marx – estamos perante uma abstração: o trabalho real do sapateiro, do padeiro e do alfaiate é reduzido a uma quantidade abstrata de horas de trabalho genérico, sem ter em conta as habilidades individuais exigidas para realizar o produto em questão. O trabalho é medido quantitativamente em horas, e não qualitativamente pela dificuldade dele ou pela habilidade do trabalhador. Mais precisa-

mente a ser medida é a quantidade média daquilo que Marx denomina de “**trabalho socialmente necessário**”. Este último é o trabalho necessário para produzir todos os fatores que entram na produção das mercadorias: da matéria-prima à fábrica, das máquinas à **força-trabalho**. A força-trabalho é uma mercadoria entre outras e possui um valor de troca, que corresponde ao salário que o trabalhador recebe do capitalista. Este último, por sua vez, é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir a própria força-trabalho, isto é: para garantir a subsistência dos trabalhadores. O custo da força-trabalho é o custo necessário para que o trabalhador se mantenha capaz de trabalhar no ritmo atual.

Até agora foram descritos mecanismos que não são peculiares do capitalismo, mas que são próprios de qualquer economia de mercado. A lógica inerente ao sistema clássico de troca no mercado é: **M-D-M**, ou seja: mercadoria-dinheiro-mercadoria. O indivíduo A leva para o mercado a **mercadoria X** para vendê-la a um determinado preço e, com aquele dinheiro, comprar a **mercadoria Y** da qual ele precisa: enquanto X possui para ele só valor de troca (lhe serve para obter dinheiro para comprar algo diferente), Y possui para ele valor de uso (ele utilizará Y para satisfazer certas finalidades). O sistema capitalista inverte essa lógica e a transforma na fórmula: **D-M-D**.

O capitalista investe seu dinheiro (o **capital**) para produzir mercadorias que ele leva para o mercado, a fim de ganhar uma quantia de dinheiro superior àquela inicial. O fim do processo produtivo não são as mercadorias (com seus valores de uso), mas é o aumento do capital inicial, a acumulação dele. Como isso é possível se, no mercado, acontece uma simples troca de produtos por produtos equivalentes por meio do dinheiro?

A resposta a essa pergunta se encontra naquela que representa a contribuição original de Marx à teoria do valor-trabalho, a saber, a **teoria da mais-valia**. O capitalista contrata força-trabalho e paga o salário necessário para permitir a reprodução dessa força-trabalho. Ora, a força-trabalho tem uma peculiaridade em relação



O **capital** representa a quantia de dinheiro que o capitalista é obrigado a investir para produzir mercadorias. Tal dinheiro é investido em diferentes coisas: na construção da fábrica, na aquisição das máquinas, na aquisição da matéria-prima e, finalmente, na contratação da força-trabalho. No valor duma mercadoria estão presentes todos estes fatores, cada um em maneira proporcional. Fonte: <http://tinyurl.com/65uoozl>

às outras mercadorias livremente adquiríveis no mercado: quando empregada, quando “consumida”, ela não se gasta, mas produz outras mercadorias, produz valor. O valor que um trabalhador produz no seu dia de trabalho é, contudo, superior ao valor que ele recebe em forma de salário. Se ele recebe por um dia de trabalho a quantia de **dinheiro X**, ele produz mercadorias equivalentes a uma quantia de dinheiro **X + Y**. Esse **Y** é a mais-valia, que é apropriada pelo capitalista – indevidamente, já que ele não paga por ela. **A apropriação da mais-valia permite ao capitalista aumentar seu capital inicial e tem consequências importantes para toda a sociedade, já que leva à criação de amplas faixas populacionais sub ou desempregadas.**

No capítulo 23 do primeiro livro, Marx apresenta aquela que denomina de “lei geral da acumulação capitalista”:

Quanto maiores a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e a energia de seu crescimento, portanto também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível é desenvolvida pelas mesmas causas que a força expansiva do capital. A grandeza proporcional do exército industrial de reserva cresce, portanto, com as potências da riqueza. Mas quanto maior esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto mais maciça a superpopulação consolidada, cuja miséria está em razão inversa do suplício de seu trabalho. Quanto maior, finalmente, a camada lazarenta da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior o pauperismo oficial. Essa é a lei absoluta geral, da acumulação capitalista. Como todas as outras leis, é modificada em sua realização por variegadas circunstâncias, cuja análise não cabe aqui. (MARX, 1996, p. 274).

O capitalismo gera, assim, invariavelmente, um exército de desempregados, do qual os capitalistas se servem para pressionar os trabalhadores e obrigá-los a aceitar condições de trabalho desfavoráveis, aumentando assim a mais-valia e, portanto, a expropriação. Além disso, o modo de produção capitalista está preso numa tensão. Por um lado, ele aproveita a competição entre produtores, que serve como estímulo à produção; por outro lado, ele tende à centralização e à formação de monopólios. Os próprios capitalistas acabam sendo “vítimas” do sistema de exploração e expropriação.

Tão logo o modo de produção capitalista se sustente sobre seus próprios pés, a socialização ulterior do trabalho e a transformação ulterior da terra e de outros meios de produção em meios de produção socialmente explorados, portanto, coletivos, a conseqüente expropriação ulterior dos proprietários privados ganha nova forma. O que está agora para ser expropriado já não é o trabalhador economicamente autônomo, mas o capitalista que explora muitos trabalhadores.

Essa expropriação se faz por meio do jogo das leis imanentes da própria produção capitalista, por meio da centralização dos capitais. Cada capitalista mata muitos outros. Paralelamente a essa centralização ou à expropriação de muitos outros capitalistas por poucos se desenvolve a forma cooperativa do processo de trabalho em escala sempre crescente, a aplicação técnica consciente da ciência, a exploração planejada da terra, a transformação dos meios de trabalho em meios de trabalho utilizáveis apenas coletivamente, a economia de todos os meios de produção mediante uso como meios de produção de um trabalho social combinado, o entrelaçamento de todos os povos na rede do mercado mundial e, com isso, o caráter internacional do regime capitalista. Com a diminuição constante do número dos magnatas do capital, os quais usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumenta a extensão da miséria, da opressão, da servidão, da degeneração, da exploração, mas também a revolta da classe trabalhadora, sempre numerosa, educada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O monopólio do capital torna-se um entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um ponto em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Ele é arrebatado. Soa a hora final da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados.

O sistema de apropriação capitalista surgido do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, baseada no trabalho próprio. Mas a produção capitalista produz, com a inexorabilidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Esta não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre o fundamento do conquistado na era capitalista: a cooperação e a propriedade comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho. (MARX, 1996, p. 380).

Mas o aspecto filosoficamente mais interessante da análise marxiana do capitalismo consiste talvez na análise do **fetichismo da mercadoria** (ainda no primeiro capítulo da obra). A abstração necessária para estabelecer o valor de troca das mercadorias faz com que elas assumam, aos olhos dos envolvidos, uma vida autônoma em relação a eles. Ela é percebida por eles não como o produto do seu trabalho, mas como uma coisa que existe au-

tonomamente e que possui um valor em si. Dessa maneira, ficam ocultados não somente o trabalho presente nela (isto é, a relação entre o homem e a natureza), mas também as relações sociais (ou seja, as relações entre os indivíduos envolvidos no processo de produção e de troca). Esse fenômeno é descrito por Marx recorrendo à noção de **fetiche**. Como no caso dum fetiche (ou de Deus, segundo Feuerbach e o próprio Marx), os homens projetam, no objeto, qualidades que, na realidade, são deles e se submetem depois a ele, deixando que **governe suas vidas**.



O cheiro do ralo: no filme de Heitor Dhalia, o cheiro-fetiche é associado às relações de compra e venda de objetos.

Fonte: <http://tinyurl.com/65fydc>

Imagem: <http://br4.in/Fwgo6>

Fetiche

Um fetiche é um objeto ao qual é atribuído um poder sobrenatural ou mágico: por exemplo, uma estátua (um totem).

A forma-mercadoria esconde, assim, a realidade das relações sociais, isto é, a atividade de trabalho presente nas mercadorias e as relações de propriedade sobre as quais se funda a produção delas. Isso faz com que todas as relações humanas (inclusive as mais íntimas, como o amor) tendam a assumir a forma da produção e troca de mercadorias. O mesmo processo se dá em relação ao próprio capital, pois, na sociedade capitalista, os indivíduos desaparecem e o próprio capitalista não passa dum títere nas mãos do capital, que se serve dele para reproduzir-se: se o capitalista não se dobram às “inexoráveis” leis do mercado, perderá tudo em prol de outros capitalistas.

Em suma, podemos dizer que, na leitura de Marx, o sistema capitalista produz riqueza e bem-estar, mas possui consequências negativas pesadas. **Em primeiro lugar**, o capitalismo transforma os indivíduos em meros apêndices do capital, como acabamos de ver. **Em segundo lugar**, o capitalismo provoca uma acumulação de riqueza fortemente desigual e, portanto, acaba criando pobreza

ou aumentando aquela já existente. **Em terceiro lugar**, serve-se do progresso tecnológico para aumentar a produção, mas disso não resulta um melhoramento das condições de vidas das pessoas.

O capitalista substitui os trabalhadores por máquinas, mas não de maneira que os primeiros tenham mais tempo livre para seu lazer ou para outras atividades que não o trabalho, antes: o trabalho se torna ainda mais alienado e alienante, já que o operário se transforma num apêndice da máquina, cuja função é servir à máquina, adaptando-se aos ritmos dela para que esta faça o trabalho. Ao mesmo tempo, a substituição dos trabalhadores por máquinas leva a um aumento do desemprego, dividindo o proletariado em dois grupos às vezes em conflito entre si: os empregados e os desempregados.

Em quarto lugar, o capitalismo passa inevitavelmente e regularmente por crises de supraprodução e, portanto, de estagnação. O progresso tecnológico que permite a produção de mais mercadorias com menos trabalho humano faz com que, por um lado, se produzam mais produtos do que necessário e, por outro lado, o poder aquisitivo das classes populares caia, ao diminuir o emprego. As fábricas são obrigadas a diminuir a produção ou a demitir trabalhadores. Finalmente, há uma inevitável mudança de equilíbrio em prol do capitalismo financeiro (que não produz mercadorias, mas vive de especulações parasitárias) aos custos do capitalismo produtivo.

O capitalismo financeiro é uma consequência natural do capitalismo: em vez de D-M-D há diretamente D-D, o dinheiro cria mais dinheiro sem precisar passar pela produção e venda de mercadorias. Contudo, já que o capital financeiro especula sobre o próprio mecanismo produtivo (quer na forma de créditos para empresas produtivas, quer na forma de especulação na bolsa), ele acaba solapando suas próprias bases materiais (a tendência é a de subtrair capital à produção de mercadorias para investi-lo em especulações financeiras cada vez mais autônomas do processo produtivo real, mas também sem relação com o potencial econômico efetivo das empresas) e criando bolhas especulativas como as que provocaram as grandes crises financeiras de 1929 e de 2008/09.

O pensamento de Marx teve uma influência enorme na segunda metade do século XIX e em todo o século XX, dando vida a toda uma família de teorias. Contudo, o termo “marxismo” utilizado para designá-las não deve levar a negligenciar as importantes diferenças entre elas. Na seção 3.1, analisaremos brevemente algumas de tais teorias

1.4 ANARQUISMO

Ao lado do socialismo utópico e daquele “científico” de Marx, afirma-se, no século XIX, uma forma radical de crítica ao capitalismo e ao Estado burguês que usualmente é chamada de anarquismo. O termo *anarquia*, que, como vimos, foi usado positivamente pela primeira vez por Proudhon, deriva do grego e indica a ausência dum chefe ou dum governo. Ainda que existam diferentes variantes do anarquismo, comum a todas é a ideia de que seja possível organizar a sociedade sem recorrer ao Estado e à violência policial. A convivência pacífica deveria ser garantida ou por contratos e acordos individuais, como afirma Proudhon, ou pela ausência de propriedade privada (a principal causa de conflito). Quase todos os anarquistas teorizam a existência de comunidades de pequeno tamanho, mais ou menos autárquicas (isto é, capazes de garantir sozinhas a sobrevivência dos membros sem depender de importações etc.), nas quais os indivíduos consigam resolver eventuais conflitos pacificamente (ou, caso isso não seja possível, possam ir embora em busca de outra comunidade).

O maior representante do **anarquismo individualista** junto a Proudhon é o alemão Johann Caspar Schmidt, mais conhecido pelo pseudônimo de **Max Stirner** (1806-1856). A importância do seu pensamento na sua época pode ser constatada observando o enorme espaço que Marx e Engels lhe dedicaram no livro *A ideologia alemã* (1846), que representa um acerto de contas com a filosofia alemã de seu tempo.

No centro da reflexão de Stirner está o indivíduo, como fica claro já no título da sua obra principal: *O único e sua propriedade* (1844; tradução portuguesa em STIRNER, 2009). Segundo Stirner,

conceitos como humanidade, verdade, liberdade ou justiça são somente fantasias criadas para escravizar o indivíduo. Particularmente relevante para nós é sua crítica ao liberalismo, do qual ele distingue três variantes, todas condenadas por ele.

A primeira é o liberalismo político ou burguês, que se afirmou com a Revolução Francesa. Seus ideais são os direitos humanos, a nação e o Estado, a constituição e a propriedade privada. Segundo Stirner, ele não passa dum despotismo, pois a revolução aboliu um senhor (a monarquia absolutista do Antigo Regime), para substituí-lo por outro: o Estado.

A segunda forma de liberalismo é o social, isto é, o socialismo ou comunismo, que substitui a propriedade privada do liberalismo burguês pela propriedade coletiva da sociedade. Nessa expropriação, a vítima é mais uma vez o indivíduo. Sem contar que o comunismo obriga os indivíduos a trabalhar, não lhes permitindo ficar inativos e improdutivos, mas exigindo que trabalhem para a sociedade.

Finalmente, o liberalismo humano tem como finalidade a emancipação do homem, não do burguês ou do trabalhador. Esta só será possível quando o trabalho for humano, isto é, quando ele servir à humanidade inteira (e não para acumular riqueza ou para garantir a sobrevivência animal do indivíduo) e quando for o resultado da atividade espontânea do ser humano. Também esta forma de liberalismo representa para Stirner uma tentativa de escravizar o indivíduo em nome do coletivo (da humanidade, neste caso).

Para Stirner, o indivíduo, o único, vive em completo isolamento dos outros, que representam aos seus olhos meros instrumentos para alcançar seus fins egoístas. O único pensa somente no gozo da própria vida (*Lebensgenuss*) e quando se reúne com outros não faz isto seguindo um instinto natural (isto faria dele um exemplar da espécie, despossuído de unicidade) ou espiritual (renunciando com isto ao seu legítimo egoísmo), mas somente a fim de aumentar sua força juntando-a com a de outros, analogamente ao que acontece no Estado espinoziano (cf. o livro-texto *Filosofia Política II*, seção 2.4). Não há comunidade ou sociedade natural, mas somen-

Frequentemente se trata de representações negativas, como nos romances *O agente secreto* (1907) de Joseph Conrad e *O homem que foi quinta-feira* (1908) de Gilbert K. Chesterton.



Michail Bakunin (1814-1876).
Fonte: <http://tinyurl.com/MichailBakunin>

te associações voluntárias e interesseiras.

Ao anarquismo individualista (e até egoísta) de Proudhon e Stirner se opõe o **anarquismo coletivista** de pensadores como Bakunin e Kropotkin, dois aristocratas russos que, em sua época, tornaram-se a verdadeira encarnação do **anarquismo revolucionário** e da figura do anarquista como agitador profissional, meio terrorista, meio herói romântico, *conhecida em tantas obras literárias*.¹ *Michail Bakunin*² é, nesse sentido, a figura mais romântica: envolvido em dezenas de iniciativas revolucionárias de vários portes em vários países, obrigado a fugir da polícia de toda Europa, enclausurado nas prisões russas e austríacas, viajou (ou melhor, fugiu) pelo mundo inteiro, inclusive Japão e EUA, até finalmente estabelecer-se na Suíça, na cidade de Lugano, que se tornou uma espécie de paraíso para anarquistas de todos os países.

Seus escritos mais conhecidos são *Deus e o Estado* (acabado em 1871, publicado em 1882) e *Estado e anarquia* (1873). No primeiro, ele opera uma crítica radical da religião, cuja história é a história duma “loucura coletiva” e cuja essência são “o empobrecimento, a escravização e a aniquilação do homem em prol da divindade” (apud OTTMANN, 2004, p. 217). Ela é fruto da ignorância dos povos primitivos relativamente às leis da natureza e consegue sobreviver só graças ao fato de que amplas faixas de população permanecem nessa ignorância até hoje. O cristianismo, em particular, é condenado por Bakunin por transformar os indivíduos em egoístas, preocupados unicamente com a salvação de sua alma, e não com o bem-estar e a felicidade dos outros.

O outro alvo das críticas de Bakunin é o Estado, que, para ele, não é nem sequer o instrumento pelo qual a burguesia implementa seus interesses, mas representa simplesmente a aniquilação da liberdade individual. O Estado é o inimigo a ser derrubado para instaurar uma sociedade na qual os indivíduos se organizem autonomamente (como já em Proudhon). Dessa posição derivou o principal conflito com Marx, que, pelo contrário, achava que o proletariado devesse empossar-se do Estado antes de operar a revolução social definitiva. Bakunin condena essa visão sem apelo:

Todo Estado, mesmo o mais republicano e mais democrático, mesmo

pseudo-popular como o Estado imaginado pelo Sr. Marx, não é outra coisa, em sua essência, senão o governo das massas de cima para baixo, com uma minoria intelectual, e por isto mesmo privilegiada, dizendo compreender melhor os verdadeiros interesses do povo, mais do que o próprio povo. (BAKUNIN, 2000).

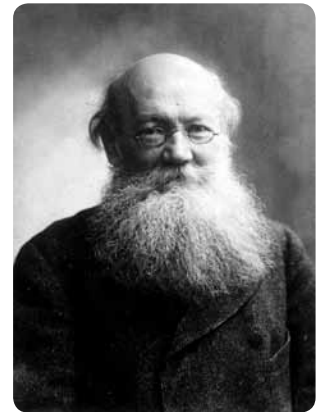
Apesar de suas críticas a Marx, Bakunin compartilha com ele a ideia de que o caminho para mudar a sociedade passa por uma compreensão científica dela. Nas primeiras linhas de *Estado e anarquia*, ele afirma:

Não há caminho que leve da metafísica à realidade da vida. Teoria e fatos são separados por um abismo. É impossível pular em cima dele com aquele que Hegel chamou de ‘salto qualitativo’ do mundo da lógica ao mundo da natureza e da vida real. O caminho que leva dos fatos concretos à teoria e vice versa é o método da ciência e é o caminho verdadeiro. No mundo prático é o movimento da sociedade rumo a formas de organização que refletirão quanto mais for possível a própria vida em todos seus aspectos e em toda sua complexidade. (BAKUNIN, 2000).

Apesar de sua atitude crítica perante a sociedade de seu tempo, ambos – Marx e Bakunin – compartilham com esta a **confiança na ciência** como único caminho para a verdade e como instrumento de progresso social e político: esta parece ser uma característica do pensamento político do século XIX (com a exceção do conservadorismo). Nesse sentido, **Piotr Kropotkin** representa, de maneira exemplar, a ligação entre ciências naturais e pensamento político.

Kropotkin pretende fundar o anarquismo sobre os resultados das primeiras, tentando mostrar como na natureza domina não a luta pela existência, como se acreditava muito na sua época (e, em parte, ainda hoje se acredita), antes a cooperação recíproca. Por isso, o título do seu livro mais conhecido, saído em 1902, é *A ajuda mútua um fator da evolução*. Na visão de Kropotkin, cada espécie se baseia na ajuda recíproca entre seus membros para sobreviver. Para sustentar sua tese, o autor remete a observações empíricas sobre o comportamento dos animais (das formigas, das abelhas, dos primatas etc.) e de populações “primitivas” (os esquimós, os aborígenes australianos), assim como as considerações históricas.

A tese da ajuda mútua como fator natural, leva Kropotkin a pensar num sistema ético baseado em sentimentos naturais (o re-



Piotr Kropotkin (1842-1921).
Fonte: <http://tinyurl.com/63dcm9v>



Georges Eugène Sorel
(1847-1922). Fonte: <http://tinyurl.com/6dcwoqf>

sultado deveria ter sido uma obra de amplo porte chamada *Ética*, da qual saiu somente o primeiro volume, em 1921). Do ponto de vista sócio-político, também Kropotkin defende a ideia de pequenas comunidades autossuficientes, capazes de viver sem Estado, com base no acordo e na ajuda recíprocos de seus membros (no seu livro *A conquista do pão*, de 1892).

O último autor que mencionaremos nesta seção sobre o anarquismo é **George Sorel**, que é considerado o principal teórico do “sindicalismo revolucionário” ou do “**anarco-sindicalismo**”.

Contra o determinismo de certos marxistas e, até certo ponto, do mesmo Marx (determinismo para o qual a revolução irá acontecer inevitavelmente, como um evento natural), Sorel defende a ideia de que a revolução só se daria pela iniciativa violenta de parte do proletariado, a saber, daquela parte que já tinha alcançado o nível necessário de consciência de classe. Essa elite revolucionária não seria formada por intelectuais organizados num partido, mas pelos próprios trabalhadores reunidos em sindicatos. O instrumento pelo qual prepararia a revolução seria a **greve geral**. Esta última não poderia levar à própria revolução sozinha, mas serviria para despertar as massas e para fornecer um modelo quase mitológico para a ação revolucionária propriamente dita. Por isso, seu texto principal, *Reflexões sobre a violência* (publicado na versão definitiva em 1908; trad. portuguesa em SOREL, 1992), contém uma verdadeira **teoria do mito político**. O liberalismo possui mitos poderosos: o progresso, a liberdade, a igualdade (ainda que meramente formal). Foi mister criar mitos revolucionários para opô-los àqueles liberais, e a greve geral representou precisamente um mito que uniu os trabalhadores criando uma profunda identidade unitária.

Sorel não apoiou seu socialismo sobre as ciências naturais ou sobre teorias filosóficas racionais, antes apelou para o lado irracional e emocional da identificação com mitos cheios de sugestão. Nesse sentido, ele se distinguiu bastante dos outros autores socialistas ou anarquistas e recorreu a conceitos típicos do pensamento conservador (o irracionalismo, a exaltação das paixões contra a razão, o recurso a uma visão emocional de identidade coletiva, a justificação da violência irracional contra o diálogo e a polêmica a pacíficos), ainda que para finalidades revolucionárias.

1.5 CONSERVADORISMO

De todas as correntes políticas, aquela cuja definição resulta mais difícil é a chamada normalmente de conservadorismo. Isso porque o termo parece indicar menos uma posição política e mais uma atitude subjetiva: o desejo de conservar a realidade assim como ela é ou como ela foi até agora. Na realidade, atrás desse termo, escondem-se posições muito diferentes que aqui serão apresentadas brevemente.

Embora o conservadorismo, no sentido anteriormente mencionado, seja tão antigo quanto à própria atividade política, foi somente no século XIX que o termo passou a indicar uma posição política propriamente dita, oposta à esquerda e ao seu progressismo. Há pelo menos **quatro grandes correntes** conservadoras que se diferenciam bastante umas das outras: o conservadorismo liberal, o conservadorismo romântico, o conservadorismo contrarrevolucionário e o conservadorismo social.

Comum a todas elas é a ideia de que qualquer tentativa de modificar a realidade em nome de ideais abstratos representa um erro cujas consequências práticas podem ser terríveis, como demonstrado pelo *terror revolucionário*. Não é por acaso que o “pai” do conservadorismo moderno, o inglês **Edmund Burke**, foi um dos mais ferozes críticos da Revolução Francesa.

Em suas *Reflexões sobre a revolução em França* (1790), ele condena os revolucionários pelas suas teorias abstratas e pela ideia de que fosse possível começar do zero a reorganização da sociedade francesa, sem levar em conta toda a história e a tradição do país (BURKE, 1982). Segundo Burke, tudo isso leva inevitavelmente ao fanatismo político, que, desse ponto de vista, não se diferencia daquele religioso que provocou inúmeros conflitos na história da Europa. A religião representa, antes, o melhor meio para conciliar liberdade individual e respeito das leis, ainda que não seja claro em que sentido Burke entenda isso. Encontramos nesse escrito os caracteres principais do conservadorismo: a convicção de que, na política, a experiência e a práxis contém mais do que a teoria (isto é, uma forte desconfiança perante as ideias abstratas: ao raciona-

Retomo essa distinção de Ottmann (2008).



Edmund Burke (1730-1797).
Fonte: <http://br4.in/qeVvl>



¹Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, mais conhecido como Novalis (1772-1801).
Fonte: <http://tinyurl.com/6f94lnz>



²Thomas Carlyle (1795-1881).
Fonte: <http://br4.in/RGRz7>



³Joseph de Maistre (1753-1821). Fonte: <http://br4.in/rG8fS>

lismo abstrato é oposto o realismo pragmático) e a exaltação da tradição (inclusive ou principalmente da tradição religiosa).

Os **conservadores liberais**, entre os quais pode ser incluído o próprio Burke, merecem este adjetivo não por insistir sobre os direitos individuais (como o faz o liberalismo tradicional de Locke a Mill), antes por opor-se ao despotismo arbitrário da monarquia absoluta em nome dum governo representativo e moderado. Ainda que condenem a Revolução Francesa pelo seu extremismo, eles apreciam a Revolução Americana, na qual veem a restauração dos antigos direitos de autogoverno das províncias da Nova Inglaterra contra a coroa inglesa (e, portanto, uma volta ao passado e à tradição).

O **conservadorismo romântico**, influenciado entre outros pelas *Investigações filosóficas sobre as origens de nossas idéias do Sublime e do Belo* do próprio Burke (1757), opõe ao racionalismo iluminista e ao entusiasmo pelo futuro e pelo progresso humano, o sentimentalismo e o apego à tradição, em particular à tradição literária popular (baladas, contos, canções, lendas etc.). Na Alemanha, isso se traduz numa exaltação da Idade Média e do Sacro Romano Império como uma época e uma forma política em que a comunidade nacional vivia em plena harmonia, obedecendo ao poder temporal do Imperador e àquele espiritual da Igreja (na realidade, trata-se duma visão idealizada, pois a Idade Média é caracterizada precisamente pelo conflito entre os dois poderes). Os românticos como **Novalis**¹ (no seu *O Cristianismo ou Europa*, de 1799, publicado em 1826) esperam que à revitalização da religião cristã corresponda uma renovação política e espiritual. Na Inglaterra, **Thomas Carlyle**² desenvolve sistematicamente uma ideia tipicamente conservadora, já presente em Burke: a história é feita por indivíduos excepcionais, por heróis, não por ideias abstratas ou por forças impessoais. No seu livro *Sobre os heróis, o culto dos heróis e o heróico na história* (1840), ele chega a escrever que “a história do mundo [...] é a biografia dos grandes homens”.

O **conservadorismo contrarrevolucionário** ou **reacionário** surgiu, como diz o nome, em reação à Revolução Francesa. Suas figuras mais relevantes são o francês de Maistre e o espanhol Cortés. **Joseph de Maistre**³ considera a Revolução uma punição divina em

virtude da decadência moral do povo francês, e a República uma mera fase transitória, pois a monarquia representa a única forma natural de governo (*Considerações sobre a França*, de 1796). Maistre está convencido de que a natureza humana é corrupta e só pode ser controlada por um poder absoluto (mais uma ideia tipicamente conservadora).

No escrito *Sobre o papa* (1819), o filósofo comenta que seu modelo de soberano é o papa, no qual ele afirma a infalibilidade dele, antes que essa ideia se tornasse um dogma da Igreja (isto aconteceria somente em 1870). Segundo De Maistre, a soberania deriva de Deus, como ensinavam os teóricos medievais, e não do homem; ela é única e indivisível e só pode ser exercida por um indivíduo e de forma absoluta, como o papa o faz sobre a Igreja (*Estudo sobre a soberania*, 1794). **Juan Donoso Cortés** representa uma interessante evolução do conservadorismo. Enquanto o conservador deveria defender a ordem existente contra qualquer tentativa de revolução, considerada ilegítima por definição, Cortés afirma que, quando a ordem legítima for ameaçada por uma revolução, é oportuno defendê-la por meios ilegais. Ele defende, portanto, a ditadura como instrumento para manter intata a ordem legítima, ainda que se trate de fazer isso agindo fora da legalidade (*Discurso sobre a ditadura*, 1849). Enorme foi a influência dessa posição, quer na teoria (a encontraremos de novo em Carl Schmitt, que foi grande admirador de Cortés), quer na prática (esta foi a justificativa de inúmeros golpes de Estado, inclusive o de 1964, no Brasil).

Outra ideia que teve uma grande influência na história do pensamento político (de novo, particularmente em Schmitt) foi a de que há uma relação entre política e teologia. Na sua **teologia política**, Cortés distingue quatro fases:

1. Naquela do teísmo e do absolutismo, à crença num Deus-pessoa corresponde uma monarquia individual e absoluta;
2. Na fase do deísmo e da monarquia constitucional, Deus se torna simplesmente o criador do mundo, não seu governante; correspondentemente, “o rei reina, mas não governa”, como dizia o político francês Thiers, já que o governo é controlado pelo parlamento;



Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809-1853).
Fonte: <http://br4.in/uR8mh>

3. Na fase do panteísmo e do republicanismo, Deus se torna uma instância impessoal e onipresente, assim como impessoal e onipresente é o poder político;
4. Na quarta e última fase, a do ateísmo e do anarquismo, não há crença em Deus nenhum, nem obediência a senhor algum (conforme o lema anárquico francês “ni Dieu, ni maître”, isto é: “nem Deus, nem senhor”). Segundo Cortés, a civilização europeia se dirigiu, irresistivelmente, para esta última fase e para o caos (*Ensaio sobre o catolicismo, o liberalismo e o socialismo*, 1851).



Lorenz von Stein (1815-1890).
Fonte: <http://tinyurl.com/6fkejh5>

Finalmente, o **conservadorismo social** se preocupa, contrariamente às outras formas de conservadorismo, com questões sociais, começando pela pobreza de boa parte da população. Alguns dos autores em questão, como *Lorenz von Stein*, antecipam em suas teses o Estado de bem-estar social, insistindo na necessidade de assistir os cidadãos mais pobres para que a sociedade permaneça estável e sejam evitados os riscos duma revolução que só levaria ao caos.

Em geral, podemos dizer que o conservadorismo – apesar de representar uma posição política geralmente majoritária – não apresenta muitos traços originais e, historicamente, não contribuiu muito à evolução do pensamento político, com a exceção dum pensador como Cortés, que, contudo, merece mais o título de autor reacionário do que conservador. Não é por acaso que, como antecipamos, ele representará uma fonte inspiradora para um pensador como Schmitt (ver a seção 3.3).

LEITURAS RECOMENDADAS

Leia, de Marx e Engels, o *Manifesto do partido comunista* (do qual existem muitas edições portuguesas) e, de Marx, os seguintes capítulos do primeiro livro de *O Capital* (na edição da coleção *Os Economistas* da Abril Cultural ou na edição publicada pela editora Civilização Brasileira): I: A mercadoria; II: O processo de troca; XXV: A teoria moderna da colonização.

REFLITA SOBRE

1. Quais são as diferenças entre o socialismo utópico e o anarquismo em reagir aos problemas colocados pela sociedade capitalista?
2. Em que consiste o fetichismo da mercadoria analisado por Marx?
3. Qual é a diferença entre a noção de trabalho alienado, exposta nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e a noção de exploração introduzida no *Capital* ao discutir a mais-valia?
4. Como se modifica a visão marxiana da relação entre base econômica e superestrutura jurídico-política entre o *Manifesto* de 1848 e o *18 Brumário* de 1851?
5. Todos os autores apresentados neste capítulo, inclusive os conservadores, criticam a modernidade em algum aspecto. Quais são os aspectos que cada um dos movimentos (socialismo utópico, anarquismo, conservadorismo, marxismo de Marx) critica na sociedade moderna?

CAPÍTULO 2

O SURGIMENTO DA SOCIOLOGIA MODERNA

O objetivo deste capítulo é apresentar a você, brevemente, aqueles sociólogos modernos cuja obra maiormente influenciou a história das ideias políticas. Ao fazer isso, serão salientadas também as diferenças entre o método próprio das ciências sociais e aquele da filosofia política.

Sobre a importância de
Montesquieu e Tocqueville
para a Sociologia ver:
Aron (1997).

2.1 INTRODUÇÃO

O século XVIII tinha visto surgir várias novas disciplinas que reclamavam para si o estatuto de ciência: a antropologia, a economia política, a psicologia. Já no século XIX surgiu uma nova disciplina que avançou com essa pretensão. Ela pretendia oferecer uma imagem científica da sociedade e chamava a si mesma de **sociologia**. Na realidade, podemos encontrar, na obra de *Montesquieu e Tocqueville* (ver o livro texto *Filosofia Política II*), as primeiras tentativas de uma análise “científica” da sociedade.

Contudo, foi somente com Comte que se afirmou a ideia de uma ciência da sociedade, cujo método e rigor fossem análogos àqueles das ciências naturais. Enquanto, porém, o próprio Comte se limitou a oferecer uma teoria filosófica mais do que científica da sociedade, a aplicação do método quantitativo à observação de fenômenos sociais aconteceu com autores como Durkheim. Por fim, Weber ofereceu um diagnóstico crítico da sociedade moderna que se propôs como uma alternativa “burguesa” àquele marxiano e que salientou aspectos que o próprio Marx tinha negligenciado ou considerado não relevantes.

2.2 AUGUSTE COMTE

Nenhum pensador encarnou melhor a convicção de que as ciências naturais deveriam servir de modelo para qualquer outra

disciplina do que o francês *Auguste Comte*, (Sobre Comte ver ARON, 1997), fundador duma corrente de pensamento chamada de **positivismo**.

POSITIVISMO

O positivismo se caracteriza pela crença no poder das ciências exatas, em solucionar qualquer tipo de problema, inclusive os que ainda são insolúveis. Portanto, a confiança na ciência está acompanhada da crença no progresso dela e, em consequência disso, no progresso do gênero humano. Na ótica positivista, somente a ciência (sempre entendida como ciência exata) pode aspirar ao conhecimento da verdade. Por essa razão, qualquer disciplina que pretenda conhecer verdadeiramente seu objeto deverá ser científica, ou seja, adotar o método próprio das ciências exatas: da física e da matemática. Isso vale também para o estudo dos fenômenos sociais ou da sociologia (foi o próprio Comte que introduziu primeiramente este termo).



Isidore Auguste Marie
François Xavier Comte
(1798-1857) Fonte: <http://tinyurl.com/AugusteComte>

Segundo Comte, o espírito humano e, com ele, as ciências passam por três etapas sucessivas de desenvolvimento: o **estado teológico**, o **estado metafísico** e o **estado positivo**. Enquanto as ciências exatas já alcançaram o terceiro estado (ainda que em épocas diferentes: a matemática antes do que a física, esta antes do que a química e esta antes do que a biologia), a ciência da sociedade ainda se encontra nos estados anteriores, pois ainda oscila entre uma explicação teológica dos fatos sociais (como pelo recurso à noção de direito divino) e uma metafísica (por exemplo, recorrendo ao conceito de soberania popular, ao qual não corresponde nenhum fato cientificamente observável). **É preciso, então, que a sociologia se transforme finalmente numa ciência exata ou positiva a fim de descobrir as leis sociais que permitam a edificação do melhor regime político, que não será, portanto, o que mais corresponde a um ideal abstrato e metafísico, mas o mais próximo à verdade das coisas.**

2.2.1 A SOCIOLOGIA COMO FÍSICA SOCIAL

A sociologia deve, então, ser uma **física social** e, como a física, divide-se em duas áreas principais: estática e dinâmica. **A estática social** estuda a ordem própria do organismo social e suas leis es-



(Selo nacional do Brasil)
O pensamento de Comte teve bastante influência no Brasil no fim do século XIX; daí a presença do lema "Ordem e progresso" na bandeira brasileira. Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:National_Seal_of_Brazil.svg



A ideia de que cada geração aproveitar dos resultados das gerações que a precederam leva Comte à célebre afirmação pela qual "os mortos governam cada vez mais sobre os vivos". Fonte: <http://tinyurl.com/29bv2dn>

truturais, enquanto a **dinâmica social** estuda o progresso social e suas leis. *Ordem e progresso* constituem, portanto, os objetos principais de tal ciência.

A estática social parte da ideia de que cada sociedade possui uma ordem fundamental que pode ser reconhecida através de todos os diferentes ordenamentos jurídicos e políticos. Isso pressupõe, por sua vez, que a natureza humana é única e imutável. Por isso, Comte dedica a primeira parte do seu *Sistema de política positiva* (1851-1854) à descrição das funções cerebrais, ou seja, das atividades características do ser humano, e a segunda parte à tentativa de identificar a ordem social fundamental, enquanto a terceira parte descreve as leis da dinâmica social que deveriam levar ao estabelecimento da ordem social fundamental, em todas as sociedades e ao pleno desenvolvimento das faculdades mentais humanas.

O primeiro passo em direção à verdadeira física social consiste em abandonar as ilusões metafísicas que ainda caracterizam a teoria social, começando pela ideia de que os indivíduos existem separadamente do organismo social. É necessário "subordinar a pessoa à sociabilidade" e abandonar a noção (metafísica e "antisocial") dos direitos individuais ou humanos, substituindo estes últimos pelos deveres, pois "todos têm deveres, e para com todos, mas ninguém tem qualquer direito propriamente dito" (COMTE, 1851-1854 apud RENAUT, 2002, p. 234).

Comte polemiza, portanto, com o liberalismo sobre este ponto. Ainda que defenda a importância da propriedade privada em assegurar o progresso humano (já que este se identifica com o aumento da riqueza e da produção de bens e é possível somente se cada geração produzir mais riqueza e bens do que consegue consumir e os deixar à *sucessiva*), Comte afirma que não existe um direito individual de propriedade, mas que há um exercício individual da posse de bens em nome do bem-estar coletivo. A seu ver, o fato de o sistema econômico capitalista criar pobreza e estar sujeito a crises recorrentes é algo contingente, o resultado de uma má organização que pode ser reformada.

A principal diferença entre Comte, Marx e outros críticos da sociedade moderna consiste precisamente nesta confiança na possibilidade de reformar o capitalismo e, assim, de eliminar suas consequências mais negativas sem abandoná-lo.

A reforma da sociedade capitalista ou industrial (como a chama Comte) se deu numa **revolução espiritual e moral**, não modificando as relações de propriedade. Na sociedade moderna, os indivíduos visam obter poder, a ocupar um lugar o mais elevado possível na hierarquia social e econômica, isto é, na ordem material; mas eles deveriam tentar ascender numa outra hierarquia, a ordem espiritual dos méritos morais: nesta um operário pode estar acima do seu chefe.

Somente uma sociedade organizada com base na hierarquia espiritual dos méritos morais pode alcançar estabilidade e realizar plenamente a ordem social fundamental. A reforma espiritual e moral da sociedade é tarefa dos filósofos e dos intelectuais, destinados a substituir os sacerdotes neste ponto (assim como, na ordem material, os empresários capitalistas da sociedade industrial substituíram a aristocracia militar da sociedade feudal). Daí a importância crescente, no pensamento de Comte, da **religião**, mas duma religião de inspiração positivista, na qual o lugar de Deus é tomado pela própria humanidade. Esta, o “Grande Ser”, é formada por todos aqueles seres humanos que deixaram um marco na história, quer pelo bom exemplo, quer pelas suas obras. A religião é considerada por Comte somente do ponto de vista da sua função, que é dupla: no caso do indivíduo, fornece-lhe um objeto de devoção superior a ele, a saber, a humanidade; no caso da sociedade, representa uma fonte de poder espiritual, necessário para moderar e regulamentar o poder temporal da hierarquia sócio-política.

2.2.2 NATUREZA HUMANA E DINÂMICA SOCIAL

No momento em que afirma que a sociedade humana deveria ser organizada de maneira a corresponder à natureza humana e em que passa a descrever tal natureza, Comte deixa de ser um sociólogo e se torna um filósofo no sentido tradicional ou “metafí-

sico”, como ele mesmo diria. Sua visão da natureza humana, sua classificação dos sentimentos (em mais ou menos egoístas e em altruístas), suas visões sobre a família etc. são menos o resultado duma rigorosa observação científica e representam antes uma visão filosófica quase platônica – começando pela própria distinção na natureza humana de dois aspectos: a **inteligência**, por um lado, e o coração, por outro. Este último se divide, por sua vez, em **sentimento e atividade**.

O homem é, portanto, por sua natureza, um ser sentimental, ativo e inteligente. Correspondentemente, todos os fenômenos sociais podem ser interpretados à luz dessa tripartição. Por exemplo: a família corresponde ao lado sentimental, enquanto a divisão do trabalho, típica da sociedade industrial, corresponde ao lato ativo e a ciência da sociedade, ao lado inteligente. E ainda: a propriedade privada resulta da atividade humana, a linguagem da inteligência, e ambas obedecem à mesma lei, a saber, a lei da acumulação (de bens e riquezas num caso, de conhecimentos e conceitos no outro).

A tripartição em questão volta na parte da obra dedicada à **dinâmica social**, isto é, à história da sociedade. Esta pode ser lida, à luz dos três princípios fundamentais da natureza humana, como **história da inteligência** (isto é, como história do espírito humano e de sua evolução através das etapas anteriormente mencionadas até o estágio positivista), como **história da atividade** (na passagem do domínio da atividade militar para aquele da atividade industrial) e como **história do sentimento** (isto é, como descrição dos modos em que os sentimentos altruístas acabam prevalecendo sobre os egoístas, embora sem eliminá-los completamente).

Na visão de Comte, a história de todas as civilizações tende para o mesmo ponto de chegada, isto é, para o surgimento duma sociedade organizada conforme a ordem fundamental, na qual prevalecerão as ciências positivas e o sistema industrial e a ordem temporal será mitigada pela ordem espiritual, sustentada pela religião positiva.

Estamos aqui perante uma verdadeira crença; mas, sobretudo, perante uma hipótese de fundo que permanece indemonstrável

empiricamente, a saber, a ideia duma união profunda da humanidade, que vai além da presença duma natureza humana única (outro pressuposto questionável, pelo menos no que diz respeito às características que vão além do nível meramente animal) e que se refere à história do gênero humano. Justamente esses pressupostos são os que tornam a teoria comtiana uma mera filosofia social, mais do que uma ciência social. A tarefa de atribuir à observação da sociedade uma base metodológica científica, e não filosófica, caberá a outro pensador: Émile Durkheim.

2.3 ÉMILE DURKHEIM

O pensador que fundou a sociologia como ciência propriamente dita foi o francês *Émile Durkheim* (Sobre Durkheim, ver ARON, 1997). Guiado por uma forte confiança nas ciências exatas e em seus métodos, Durkheim esperava de uma ciência social as respostas aos maiores problemas da sociedade moderna, primeiramente àquele da integração social.

O fim da sociedade tradicional liberou os indivíduos dos laços que uma rígida estrutura social e política lhes colocava, mas, ao provocar o surgimento dum individualismo acentuado (na sociedade tradicional, o indivíduo se via primariamente como membro duma família, duma corporação, duma comunidade religiosa, duma cidade etc.) e dum conflito exasperado entre as classes (na sociedade feudal, cada grupo social aceitava sua posição como parte duma ordem natural ou divina), desencadeou um processo de desagregação social que ameaçava a integridade da sociedade. Coube à sociologia indicar os remédios possíveis para evitar tal perigo.

2.3.1 AS REGRAS DO MÉTODO SOCIOLÓGICO

A obra na qual Durkheim apresenta sua ideia de ciência social é *As regras do método sociológico*, de 1895 (DURKHEIM, 2007). Na visão de Durkheim, a sociologia deve ser uma ciência exata capaz de formular as leis que regulamentam a vida da sociedade, exatamente como a física formula as leis que regem os corpos materiais. Objeto de suas análises são os **fatos sociais** (*faits sociaux*).



Émile Durkheim (1858-1917)
Fonte: <http://tinyurl.com/Durkheim>

Para entender o que é um fato social, é preciso considerar que, para Durkheim, o homem é composto por uma parte animal e por uma social. Por sua vez, a primeira é composta pelos impulsos e necessidades que motivam sua ação. A segunda é composta pelas normas e regras culturais e sociais que, uma vez interiorizadas, colocam limites à influência da parte animal. Ora, a questão é justamente encontrar as instituições sociais que coloquem tais limites.

A sociedade exerce, em suma, uma coerção sobre os indivíduos, obrigando-os a adotar determinadas linhas de ação, ainda que contrárias aos impulsos e desejos pessoais. Um fato social é precisamente uma forma de agir que se impõe ao indivíduo exteriormente (isto é, antes de ser interiorizada); ela independe, portanto, da vontade individual (Durkheim é contrário à tentativa de explicar os fatos sociais recorrendo à psicologia) e possui caráter geral. As regras da moral ou do direito, os hábitos, mas também os valores são exemplos de fatos sociais que determinam a ação dos membros duma sociedade conforme leis similares àsquelas da física (por isso, Durkheim considera sua teoria uma verdadeira “física moral”).

A análise dos fatos sociais é dupla. No plano causal, eles são explicados pela influência de outros fatos sociais. No plano funcional, eles são explicados recorrendo à sua função no contexto da sociedade. Um bom exemplo dessa dupla análise pode ser encontrado no estudo sobre a divisão do trabalho.

2.3.2 A DIVISÃO DO TRABALHO E A SOCIEDADE MODERNA

O estudo *A divisão do trabalho social*, de 1893 (DURKHEIM, 2010), ocupa-se das diferenças entre a sociedade tradicional e a moderna. A primeira é organizada em segmentos fechados (tribos, clãs etc.), em cada um dos quais os membros compartilham visões do mundo e sentimentos religiosos e morais. A totalidade das convicções e dos sentimentos compartilhados numa sociedade é denominada, por Durkheim, de **consciência coletiva**.

Do ponto de vista da análise causal, Durkheim explica a passagem da sociedade tradicional à moderna com o aumento da população e com a crescente interação entre as comunidades originárias, que provocaram a tendência à especialização na produção e troca de

mercadorias – quer no nível individual, quer no nível comunitário (os grupos se especializaram em produzir certos bens para trocá-los por bens produzidos por outros grupos, enquanto indivíduos no interior de um grupo começaram a fazer o mesmo). Nasceu assim uma **divisão do trabalho** no seio das comunidades originárias.

Do ponto de vista da análise funcional, a divisão do trabalho resulta num aumento do individualismo, mas também numa maior integração social, isto é, num aumento da **solidariedade**, que constitui o cimento da fábrica social. Na sociedade tradicional, a solidariedade é **mecânica** e se funda na igualdade dos membros, isto é, no fato de eles compartilharem uma consciência coletiva muito forte. Eles possuem as mesmas convicções e regras de ação; portanto, suas vidas são muito semelhantes.

Nessa ótica, o crime representa uma violação da consciência coletiva e provoca uma reação de ira por parte dos membros da comunidade, que procuram vingar-se. A forma de direito característica dessa sociedade é, portanto, o direito penal: nele a pena representa a vingança da comunidade contra o indivíduo que violou as regras comuns. Na sociedade moderna, caracterizada pela divisão do trabalho, há uma maior independência dos indivíduos da comunidade e da consciência coletiva. A solidariedade nasce da necessidade de recorrer ao trabalho dos outros para satisfazer suas carências. Essa **solidariedade** baseada na integração é chamada, por Durkheim, de **orgânica**: ela é mais forte que a mecânica, pois os indivíduos dependem mais fortemente dos outros por causa da divisão do trabalho. Esta última implica numa integração das diferentes profissões; portanto, a integração do indivíduo na sociedade se dá não de maneira direta, como nas comunidades tradicionais, mas pela pertença a um determinado grupo profissional. A forma de direito mais típica da sociedade moderna é o direito contratual, na ótica do qual o crime representa uma violação de um contrato entre indivíduos e a punição serve ao cumprimento dele ou à reconstituição do status quo. Isso não significa, obviamente, que o direito penal não exista nas sociedades modernas, mas que ele perdeu sua preeminência (como demonstrado pelo prevalecer da ideia de que ele não deveria possuir caráter retaliatório, mas preventivo, ou até servir à ressocialização do criminoso).

Anomia

A palavra deriva do grego e indica a ausência de regras ou leis (*nomos*).

Apesar de a solidariedade orgânica ser mais forte do que a mecânica, as sociedades modernas podem apresentar graves problemas de integração. Os mais relevantes derivam de uma divisão do trabalho ou pouco ou excessivamente regulamentada. **No primeiro caso**, cria-se uma situação de **anomia**, na qual os membros da sociedade não reconhecem a função social de seu trabalho ou não são capazes de orientar-se pelas exigências da sociedade (como no caso de um empresário que não preste atenção às exigências do mercado). **No segundo caso**, pode produzir-se uma divisão forçada do trabalho, na qual os indivíduos são obrigados a assumir uma posição, e não podem sair dela, como no caso em que as classes sociais sejam particularmente rígidas e os indivíduos não consigam sair da sua posição para tentar avançar na hierarquia social. O resultado é uma luta de classe acirrada e potencialmente desagregante para a sociedade.

Durkheim vê uma possível solução desses problemas no papel das associações profissionais e dos sindicatos, que deveriam permitir o fortalecimento da solidariedade orgânica entre seus membros. Permanece, contudo, a dúvida relativa à possibilidade de resolver o conflito entre individualismo (força sempre potencialmente desagregadora) e solidariedade, entre indivíduo e coletividade. Este é o tema dominante de muitas teorias sociológicas, algumas das quais (por exemplo, as teorias dos alemães Helmut Schelsky e Niklas Luhmann) levam a ideia durkheimiana de uma ciência social ao ponto de teorizar a sociologia como verdadeira técnica social capaz de prever e, portanto, dirigir o comportamento humano.

2.4 MAX WEBER

O alemão **Max Weber** (Sobre Weber, ver Aron, 1997) é às vezes chamado de “Marx da burguesia”. A razão disso está no fato de ele ter colocado, no centro de seus estudos, a sociedade capitalista e de ter considerado a afirmação do sistema econômico capitalista como o acontecimento central da modernidade.

Contudo, contrariamente a Marx, Weber não acredita na primazia da esfera econômica sobre as outras (ainda que, como vimos, o



Maximilian Weber
(1864-1920) Fonte:
<http://tinyurl.com/MaximilianWeber>

próprio Marx não defenda um determinismo econômico rigoroso). Pelo contrário, ele tende a explicar as atitudes e os comportamentos individuais numa determinada sociedade, apontando para os valores nela dominantes. **De certa maneira, ele coloca a teoria marxiana da base econômica e da superestrutura ideológica de cabeça para baixo: o triunfo de um sistema econômico como o sistema capitalista é explicado pelo predomínio de determinados valores (éticos ou religiosos) favoráveis a tal desenvolvimento, e não vice-versa (os marxistas ortodoxos diriam que a afirmação desses valores é consequência de certas relações de produção).**

Particular importância é atribuída, nesse contexto, às visões do mundo e aos valores religiosos: um dos livros mais conhecidos de Weber é *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2004), mas, em geral, os estudos sobre a sociologia da religião, ou melhor, sobre as diferentes religiões e sua influência nas respectivas sociedades, representam uma parte considerável da obra deste autor.

2.4.1 OS TIPOS IDEAIS E A TEORIA DO PODER

Dois pontos merecem ser salientados no que diz respeito à questão da metodologia utilizada por Weber. O primeiro é a ideia de que uma teoria científica deve ser **livre de valores** (*wertfrei*). Isso não significa que o teórico, ao descrever seu objeto, faça isso sem ser influenciado pelos seus valores individuais ou pelos valores típicos da sua cultura. Muito pelo contrário, Weber considera a sociologia uma ciência hermenêutica, isto é, voltada à compreensão de objetos através dum processo de contextualização deles.

Ao falar numa ciência livre de valores, ele quer afirmar que a ciência não pode ser dirigida por nenhum tipo de ideologia ou de visão normativa do mundo. O cientista deve enfrentar e descrever os fatos independentemente da circunstância deles estarem de acordo com suas convicções ou com seus valores. Ao mesmo tempo, não podemos fundamentar pretensões normativas a partir da observação científica da realidade, pois isso representaria uma **falácia naturalística**.

O segundo ponto diz respeito ao conceito de **tipo ideal**. Ao analisar a realidade, pode ser útil servir-se de categorizações abstratas

- **Falácia naturalística**
- Uma falácia naturalística
- se dá quando se deriva
- um “dever ser” de um “ser”,
- ou seja, uma conclusão
- normativa de uma premissa
- descritiva. O fato de algo
- “ser”, de uma certa maneira,
- não significa que este algo
- “deva ser” sempre desta
- maneira.

e gerais. Nesse sentido, o termo **ideal** se contrapõe a **real** e não indica nenhum tipo de superioridade normativa. Os tipos ideais permitem ao cientista comparar entre si vários fenômenos sociais. Normalmente, estes últimos não correspondem plenamente a um tipo ideal só, mas apresentam elementos de vários tipos ideais. Isso permite observar as mudanças internas a tais fenômenos, por exemplo, a passagem de certas formas de poder para outras.

Em analisar as várias encarnações que o **poder** pode assumir, Weber utiliza três tipos ideais. O primeiro é o **poder carismático**, que se apoia na crença dos que lhe estão submetidos na superioridade do detentor do poder. Nas sociedades pré-modernas, tal crença se expressa na ideia da derivação divina do poder do rei ou na ideia de que o poder cabe ao soberano por uma espécie de aura supranatural. Esse poder, cuja legitimação é de tipo religioso ou carismático, é substituído historicamente pelo segundo tipo ideal, isto é, pelo **poder tradicional**, cuja legitimação consiste justamente no apelo à tradição e à história.

Finalmente, na sociedade moderna, este é substituído pelo **poder racional e legal**, cuja legitimação se dá pelo fato de apoiar-se sobre uma base jurídica positiva, isto é, sobre um ordenamento de direito positivo construído racionalmente. O poder legítimo é atribuído neste caso por um processo regulamentado juridicamente. Contudo, também nas sociedades modernas há momentos em que certos indivíduos recebem o poder pelo seu carisma, mais do que pela legitimação formal (pense-se nos ditadores que alcançaram o poder graças ao apoio popular, do já mencionado Luís Bonaparte a Mussolini e Hitler – que parecem confirmar o diagnóstico weberiano poucos anos depois dele ter sido formulado).

2.4.2 UMA TEORIA DA MODERNIDADE

Como no caso de Durkheim, Weber parte da ideia de que a sociedade moderna, por um lado, permitiu uma maior liberdade individual, mas, por outro lado, confronta-se, precisamente por essa razão, com problemas peculiares que as sociedades tradicionais não conheciam. Enquanto Durkheim reconstrói a passagem destas últimas para a modernidade por meio de uma análise es-

sencialmente funcional, em cujo centro está a noção de divisão de trabalho, Weber prefere ressaltar o papel dos valores e das visões do mundo no processo de formação do mundo moderno. O que caracteriza tal processo é, em primeiro lugar, o triunfo de certo tipo de racionalidade, a **racionalidade finalística** (*Zweckrationalität*): antes de agir, o indivíduo considera as possíveis alternativas de ação, **os fins** a serem atingidos, **os meios** para tais fins e **as consequências** da adoção duma certa linha de conduta.

Tal racionalidade é própria duma maneira de pensar as relações entre homens e natureza, por um lado, e homens entre si, por outro. Essa maneira de pensar visa principalmente à dominação da natureza e ao acréscimo do saber e da riqueza (ou seja, das duas formas fundamentais de relação com a natureza individuadas já por Hegel: trabalho intelectual e trabalho material).

A modernidade se caracteriza, por um lado, pela tentativa de conhecimento total da natureza e, por outro, pela exploração total dela. Por isso, nela a ciência se põe a serviço da economia, oferecendo os instrumentos tecnológicos para a dominação da natureza e para um aumento sempre maior da produção e da produtividade.

Ora, para Weber, o que caracteriza o sistema econômico típico da sociedade moderna, isto é, o capitalismo, não é somente esse aumento da produção e da produtividade, mas, sobretudo, a ideia de que a riqueza criada por tal processo deva ser imediatamente reinvestida a fim de criar nova riqueza. Longe de aproveitar sua riqueza, o capitalista deve – pelas regras do capitalismo – dedicar-se somente à reprodução do capital e obrigar os trabalhadores a investir todas as suas forças nessa empreitada.

Desse ponto de vista, o modelo de vida dominante no capitalismo é uma forma de **ascese intramundana**, cujas raízes Weber encontra no protestantismo e, particularmente, no calvinismo.

O etos luterano e calvinista leva os indivíduos a exercer um controle incessante sobre si mesmos, não somente do ponto de vista espiritual, mas também daquele da conduta de vida cotidiana.

- **Ascese intramundana**
- Ascese é uma atitude
- de renúncia ao mundo
- e seus prazeres, tomada
- habitualmente visando a
- uma redenção de caráter
- religioso (como no caso
- do budismo ou do próprio
- cristianismo). Tal atitude é
- intramundana se o asceta,
- em vez de afastar-se dos
- outros (como no caso dos
- eremitas ou de certos gurus
- ou sábios budistas), segue
- vivendo normalmente,
- mas com uma atitude de
- destaque perante todos
- os prazeres e sucessos
- mundanos.

O fiel calvinista conduz uma rigorosa contabilidade da alma, fazendo cada noite um balanço do seu dia nos moldes da contabilidade dos negócios: ele presta conta de cada ação no contexto da economia da salvação. Além disso, o exercício da própria profissão é a maneira na qual o indivíduo realiza sua vocação (o termo alemão *Beruf* significa ao mesmo tempo “profissão” e “vocação”) e glorifica Deus. Na ótica calvinista de predestinação, Deus já decidiu quem será salvo e quem será danado; os indivíduos podem só esperar encontrar indícios do favor divino em sua vida; o sucesso mundano nos negócios é um deles. Portanto, a riqueza é um signo da graça divina e a pobreza, da danação.

Esse etos contribui de maneira decisiva, segundo Weber, ao nascimento do capitalismo moderno. Enquanto Durkheim insiste sobre a organização externa da produção e da troca capitalista, Weber coloca, no centro da sua explicação, o espírito capitalista oriundo daquele protestante. É esse novo espírito que caracteriza o processo de **racionalização** típico do capitalismo: racionalização do tempo e da vida cotidiana (na ótica do ditado “o tempo é dinheiro”: os indivíduos devem aproveitar o seu tempo em maneira produtiva, sem abandonar-se ao ócio e ao lazer), racionalização da ciência (possuem valor científico somente as hipóteses demonstráveis empiricamente), racionalização da relação com a natureza (objeto de exploração por meio das novas tecnologias) e até da imagem de Deus (que deixa de ser visto como um ser que intervé diretamente no mundo e é relegado a uma dimensão puramente transcendente e inalcançável).

Isso leva a um processo que Weber denomina de “**desencantamento do mundo**”: este último é visto somente do ponto de vista racional-instrumental do conhecimento científico, da dominação técnica e da exploração econômica; e perde seus aspectos mágicos, poéticos e misteriosos. Dessa maneira, porém, ele perde o sentido para os indivíduos. Com a perda do elemento religioso originário e com o conseqüente desencantamento do mundo, a dominação deste último se torna um fim em si mesmo, e o processo de racionalização atinge todas as esferas e todos os aspectos da vida humana: ciência, economia, técnica, política.

Weber observa, como já o Marx de *O 18 Brumário* (ver anteriormente 1.3.1), que o Estado se transformou num aparelho **burocrático** cada vez mais autônomo, que obedece às suas próprias regras, incompreensíveis para os indivíduos comuns, os quais se encontram presos assim em “gaiolas de aço” que limitam sua liberdade.

O processo de racionalização ameaça resultar, portanto, numa **perda de liberdade e num aumento da irracionalidade**, já que os instrumentos pelos quais os indivíduos pensavam alcançar seus fins (o sistema econômico, o Estado, a técnica, a ciência) se tornam autônomos e obedecem a lógicas contrárias àquela individual. Em suma: os instrumentos se tornam fins em si mesmos e impossibilitam aos indivíduos realizar os fins originários. Não é claro qual possa ser, para Weber, a solução para esse problema. Em certos momentos, ele parece optar pela ideia de que líderes políticos dotados de carisma possam provocar uma revolução nos valores e, portanto, dar um novo rumo aos caminhos humanos (uma ideia clamorosamente desmentida pelos acontecimentos sucessivos na Europa e no mundo). Ao fazer isso, ele releva como o homem político contemporâneo deve obedecer a valores diferentes dos tradicionais.

2.4.3 A POLÍTICA E O POLÍTICO

Na conferência *Política como vocação* (ou *Política como profissão*, dependendo de como se traduza o termo *Beruf*), de 1919, Weber analisa a figura do político como **profissional da política**. Ele começa por definir o Estado moderno como “uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território [...], reivindica o monopólio do uso legítimo da força física” (WEBER, 1993, p. 56). O Estado é a fonte do direito à violência e, portanto, a política pode ser definida como “o conjunto de esforços feitos com vista a participar do poder”, de usar a força física (WEBER, 1993, p. 56).

Em consequência dessa definição, o homem político é aquele indivíduo que “aspira ao poder – seja porque o considere como instrumento a serviço da consecução de outros fins, ideais ou ego-



Cena do filme *Tempos Modernos*, de Charlie Chaplin (1936)

ístas, seja porque deseja o poder ‘pelo poder’, para gozar do sentimento de prestígio que ele confere” (WEBER, 1993, p. 57). Ora, há políticos que se “entregam” à política não meramente em busca de interesses pessoais, mas porque se sentem “chamados” a realizar uma obra e a viver para tal profissão (Weber alude mais uma vez à ambiguidade do termo *Beruf*).

Weber reconstrói a história da formação do Estado moderno precisamente a partir da tentativa, por parte de homens políticos ambiciosos (reis e príncipes), de eliminar os poderes “privados”, independentes (os aristocratas, as livres cidades, a Igreja) e de reduzi-los sob o seu poder. Nosso autor estabelece um paralelo entre esse processo de monopolização do poder político com o surgimento do capitalismo (que, por sua vez, implica a formação de monopólios econômicos). Ora, é verdade que tal processo acaba na formação dum Estado burocrático que exerce um poder impessoal (contrariamente ao poder pessoal dos monarcas absolutos da primeira modernidade); mas os homens políticos que exercem a atividade da política como vocação/profissão sabem servir-se deste poder impessoal para seus fins, graças a seu carisma.

Weber distingue o **viver para a política do viver da política**. No primeiro caso, a política se torna o fim da vida do político, seja porque este tem prazer em tal atividade, seja porque ele pode, por meio dela, dedicar-se a uma causa que dá sentido à sua vida. No segundo caso, a política é vista como uma fonte de renda, uma profissão como as outras. Ora, se exigimos que os políticos vivam exclusivamente para e não da política, é inevitável que eles se recrutarão entre os indivíduos economicamente mais independentes e mais ricos. Para evitar isso, assim como para evitar que os políticos pensem somente em garantir seu bem-estar pessoal, é necessário que a política lhes garanta “ganhos regulares e garantidos” (WEBER, 1993, p. 67). Em uma palavra: é necessário que os políticos vivam da política, ainda que isso possa parecer uma degradação da atividade política a mero trabalho.

Finalmente, Weber aponta três características do homem político: **paixão, sentimento de responsabilidade e senso da proporção**. Paixão significa aqui desejo de realizar algo, “dedicação apaixonada a uma causa”. Para evitar que esta se transforme numa

“excitação estéril”, ela deve ser acompanhada por um senso de responsabilidade e de proporção. Weber defende, portanto, uma **ética da responsabilidade** contraposta a uma **ética da intenção**: o que importa na ação política não é tanto a intenção, mas são as consequências. O político não pode agir com base em ideais ou valores abstratos sem levar em conta as consequências práticas da sua ação sobre as pessoas governadas por ele. Também no âmbito moral Weber se revela, então, um realista preocupado com as consequências da aplicação à práxis política e à realidade social de valores e ideais, os quais – como vimos – constituem para ele os principais elementos que determinam a vida dos indivíduos e da sociedade.

LEITURAS RECOMENDADAS

Leia, de Max Weber, os dois escritos – *Ciência como profissão e Política como profissão*. Como leitura complementar, recomendamos *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. De todos esses escritos existem várias edições em português.

REFLITA SOBRE

1. As diferentes atitudes dos três autores analisados neste capítulo perante a sociedade industrial capitalista e seus problemas. Quais são os aspectos de tal sociedade que suscitam seu otimismo e quais os que suscitam seu pessimismo?
2. O século XIX é o século da confiança quase cega nas ciências exatas. Quais são as dificuldades em aplicar os métodos destas à observação dos fenômenos sociais? Como nossos autores tentam evitar tais dificuldades? Você acha que eles conseguem fazer isso?
3. Quais aspectos do pensamento dos nossos autores os aproximam à filosofia política?

CAPÍTULO 3

A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX: O TRIUNFO DAS MASSAS

O objetivo deste capítulo é apresentar a você a confrontação ideológica entre marxismo e fascismo que dominou a primeira metade do século XX. Particular atenção receberão alguns pensadores marxistas (Lênin, Gramsci, Lukács, Escola de Frankfurt) e, sobretudo, Carl Schmitt, por causa da influência que ele ainda exerce sobre o pensamento jurídico e político contemporâneo. Finalmente, será apresentada a você a obra de Hannah Arendt, que – embora se situe temporalmente na segunda metade do século – constitui uma reflexão sobre os acontecimentos terríveis que abalaram a Europa e o mundo neste período.

3.1 INTRODUÇÃO

Um exemplo disso se deu na Itália, onde Benedetto Croce, representante do liberalismo clássico e burguês, foi preso entre as duas partes em luta no seu país: o comunismo (encarnado na figura de Gramsci) e o fascismo, cujo maior teórico, Giovanni Gentile, apesar das diferenças políticas, foi muito próximo do próprio Croce do ponto de vista filosófico (ambos tentaram “revitalizar” o idealismo hegeliano por meio de sistemas filosóficos historicistas); como resultado, na acirrada luta política travada entre comunismo e fascismo, a voz de Croce e dos autores liberais ficou quase inaudível.

A primeira metade do século XX foi marcada na Europa pela eclosão de duas guerras mundiais e pelos horrores do totalitarismo nazista e staliniano. Do ponto de vista do pensamento político, à confrontação prática entre fascismo e comunismo corresponde uma igual confrontação teórica, que acaba pondo praticamente de lado os *teóricos liberais*. A causa principal disso deveria ser identificada na pouca ou nula capacidade de o liberalismo oferecer respostas aos problemas sociais que dominam esse período e de ele dirigir-se mais a uma elite burguesa culta e cosmopolita do que às massas ou aos círculos nacionalistas (ainda que haja, sem dúvida, um liberalismo nacionalista).

Do ponto de vista da história política e do pensamento político, porém, a época entre o final do século XIX e o começo do século XX foi marcada principalmente pela ascensão dum novo sujeito político: a **multidão** ou **massa**. Até agora, as classes populares foram principalmente objetos de políticas decididas sem consultá-las e instrumentos manipulados por outros atores (o monarca, a Igreja, a aristocracia, a burguesia), que se serviram delas para alcançar seus fins. Também quando a “plebe” pareceu conseguir vitórias importantes (como em certas fases da Revolução Francesa ou na Revolução de 1848) seu triunfo foi só aparente e resultou, na realidade, no triunfo da burguesia. Na segunda metade do século XIX, contudo, houve um processo de *organização dos trabalhadores* – figura na página a seguir – (em sindicatos antes, em partidos

socialistas depois) – que tornou as classes populares um sujeito político autônomo e um perigoso rival da burguesia na competição pelo poder político.



Imagem da greve geral de 1917, no Brasil. Essa greve estava relacionada ao movimento anarquista, com o apoio da imprensa libertária. Essa manifestação dos operários, em São Paulo, foi considerada a mais longa e de maior alcance nacional.

Os trabalhadores avançaram reivindicações importantes: por um lado, exigiam para si aqueles direitos civis e políticos que a burguesia tinha proclamado como universais em suas revoluções, mas do gozo dos quais ela tinha excluído a maioria da população; por outro lado, reclamavam direitos que iam além das liberdades tradicionais e do direito de participação política: direitos que hoje são chamados de **direitos sociais** e que dizem respeito às possibilidades de gozar concretamente dos direitos formais garantidos pela lei.

As lutas sociais tiveram importantes consequências práticas e teóricas. Por um lado, a reação da burguesia foi a de oscilar entre repressão violenta (às vezes sangrenta, como no caso das revoltas populares de 1848 ou da Comuna de Paris em 1871) e concessões até amplas (como no caso da política social do chanceler alemão Bismarck, que preferiu pôr a mão ele mesmo nas reformas sociais, a fim de “domesticar” os movimentos operários).

Quando a ameaça de uma revolução socialista se tornou mais concreta (no primeiro pós-guerra, depois do sucesso da revolução,

• Tornou-se comum falar a
 • esse respeito de diferentes
 • **gerações de direitos**. Os
 • direitos de primeira e segunda
 • geração seriam os direitos
 • civis e políticos reclamados
 • pelas revoluções burguesas
 • (da revolução inglesa de 1640
 • às revoluções francesas de
 • 1789, 1830 e 1848) e os de
 • terceira geração, os direitos
 • sociais (sobre esta distinção
 • clássica, ver: MARSHALL,
 • 1967). Hoje há quem fale em
 • direitos de quarta geração, a
 • saber, os direitos ambientais
 • ou os direitos à paridade entre
 • os gêneros, à inclusão dos
 • diversamente hábeis etc.

na Rússia), a burguesia passou decididamente a apoiar movimentos políticos de extrema direita com função antissocialista. Por outro lado, os teóricos e líderes marxistas se depararam com uma classe trabalhadora interessada mais em melhorar suas condições de vida e de trabalho atuais do que em revolucionar a sociedade.

Em consequência disso, surgiu, no seio do marxismo, uma divisão entre revolucionários e reformistas, como veremos. Nessa ótica, contudo, os trabalhadores foram considerados mais uma vez uma massa a ser manipulada para alcançar o poder: isso vale para Lênin e sua teoria do partido como vanguarda (ver abaixo 3.1.1) como para Mussolini ou Hitler. O triunfo da massa não significa, então, a vitória do proletariado, muito pelo contrário. Ao mesmo tempo, esse fenômeno mudou radicalmente a maneira de se fazer e de se pensar a política, como salienta Hannah Arendt (ver 3.4).

3.2 O MARXISMO E O PROBLEMA DA FALTA DE CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Na segunda metade do século XIX, a teoria marxiana acabou por tornar-se a teoria dominante no contexto dos vários movimentos revolucionários e operários, relegando, a segundo plano, o anarquismo e outras teorias socialistas. O pensamento de Marx foi objeto duma série de interpretações e de adaptações da doutrina básica às diferentes realidades nacionais ou aos novos tempos.

Podemos, portanto, dizer que a teoria marxiana deu lugar a uma corrente de pensamento autônomo, o marxismo, que abrigou pensadores e ideias diferentes, ainda que ligados pela aceitação de alguns pressupostos teóricos básicos como: a divisão fundamental da sociedade em capitalistas e proletários, a visão da história como história da luta entre as classes, a teoria da mais-valia, a crítica do capitalismo e das formas de vida por ele criadas, o ideal da substituição da sociedade capitalista por uma comunista. Há, contudo, divergências importantes sobre a maneira pela qual este último fim deveria ser atingido.

As divergências se manifestaram quando Marx ainda estava em vida, por exemplo, em ocasião da fundação na Alemanha do

partido social-democrático (1875), cujos líderes defendiam posições que o próprio Marx considerava excessivamente moderadas e cripto-burguesas (MARX, 1875). O debate sucessivo se desenvolveu principalmente entre os revolucionários e os reformistas (como podemos observar na polêmica entre Karl Kautsky e Eduard Bernstein), ou seja, entre os que seguiam acariciando a ideia de uma revolução proletária iminente e os que preferiam chegar a uma sociedade socialista por meio de reformas graduais, começando pela extensão do direito de voto e por uma legislação trabalhista mais simpática com as exigências dos proletários.

Ao longo do tempo, contudo, veio à tona claramente, no proletariado, a falta daquela consciência de classe que Marx e os marxistas consideravam condição necessária para qualquer mudança social, revolucionária ou gradual. Uma das causas disso residiu, com certeza, na própria natureza do capitalismo, que, apesar de suas crises (inclusive gravíssimas, como a de 1929), demonstrava-se mais vital do que Marx tinha pensado, tornando mais improvável seu fracasso final e mais remota a possibilidade duma revolução social.

A falta duma consciência de classe e as transformações do capitalismo na era do imperialismo passaram, portanto, a estar no centro da reflexão teórica marxista, já que elas colocavam novos desafios para o movimento socialista. Veremos como os diferentes autores que serão considerados aqui oferecem diferentes respostas a essas duas questões.

3.2.1 LÊNIN: ENTRE TEORIA E AÇÃO REVOLUCIONÁRIA

O russo Vladimir Ilitch Ulianov, mais conhecido pelo apelido de **Lênin** (de e sobre Lênin, ver ZIZEK, 2005), tomou posição sobre ambas estas questões. No escrito *Que fazer?*, de 1902 (LÊNIN, 1902), Lênin reconhece que o proletariado está ainda longe de ter desenvolvido uma consciência de classe que o possa levar a fazer a revolução. Na leitura de Lênin, as lutas operárias da época eram, em primeiro lugar, lutas sindicais que visavam a um melhoramento das condições de vida e de trabalho, mas não a uma revolução social. Isso resulta num progressivo emburguesamento do proletariado, o



The Announcement of the Soviet Government (O anúncio do governo soviético) de Vladimir Serov, de 1918.

qual deixa de perceber seus interesses como sendo radicalmente opostos àqueles dos capitalistas. A consciência política de classe trabalhadora só poderia ser trazida de fora, já que não era realista esperar que os proletários a desenvolvessem autonomamente. Essa tarefa cabia, então, não ao sindicato (que, como vimos, só pensava em melhorar a situação dos trabalhadores, não em transformar a sociedade), mas a um partido revolucionário. Este representaria a vanguarda da classe operária e deveria guiar as massas na luta pelo poder e pelo estabelecimento da sociedade comunista.

¹A transformação do capitalismo nacional em capitalismo imperialista foi considerada também por Rosa Luxemburg, conhecida, no Brasil, como Rosa Luxemburgo (1870-1919), na sua obra *A transformação do capital, de 1913* (LUXEBURG, 1983).

²“Não nos encontramos já em presença da luta da concorrência entre pequenas e grandes empresas, entre estabelecimentos tecnicamente atrasados e estabelecimentos de técnica avançada. Encontramo-nos perante o estrangulamento, pelos monopolistas, de todos aqueles que não se submetem ao monopólio, ao seu jugo, à sua arbitrariedade” (LÊNIN, 1916, p. 17)

³“O desenvolvimento do capitalismo chegou a tal ponto que, ainda que a produção mercantil continue ‘reinando’ como antes, e seja considerada a base de toda a economia, na realidade encontra-se já minada e os lucros principais vão parar nas mãos dos ‘gênios’ das maquinações financeiras” (LÊNIN, 1916).

Sobre a questão das transformações do capitalismo e do surgimento do imperialismo, Lênin oferece uma contribuição clássica na obra *O imperialismo, fase superior do capitalismo*,¹ de 1916. Ele parte de um duplo diagnóstico relativo ao capitalismo de seus tempos: **em primeiro lugar**, ele constata como o mecanismo da livre concorrência tenha resultado paradoxalmente na formação de enormes *monopólios*² (o paradoxo, na realidade, é só aparente, já que este fenômeno é consequência direta do espírito concorrencial e da lógica capitalista); **em segundo lugar**, ele aponta para a primazia do capitalismo financeiro sobre o *produtivo*³ (isto também é consequência da própria lógica capitalista, já que nela o que interessa é o aumento do capital, não da produção de mercadorias, que é vista como instrumento do primeiro).

Ora, uma vez chegado à sua fase monopolista, o capitalismo se transformou em imperialismo: os capitais procuraram novos mercados e novas áreas de expansão e isto levou a uma divisão do globo entre os grandes atores globais, isto é, os cartéis internacionais e os estados mais poderosos. A consequência foi a formação de uma classe de *rentiers*, de pessoas que vivem de rendas graças à especulação financeira e à exploração das colônias, sem produzir nada, mas fazendo com que enormes riquezas confluam no seu país. Portanto, no final, não são somente os *rentiers* que vivem de maneira parasitária, mas inteiras nações, a saber, os países colonialistas, com o resultado de que o mundo inteiro fique “dividido num punhado de Estados usurários e numa maioria gigantesca de Estados devedores” (LÊNIN, 1916, p. 90).

Podemos afirmar, portanto, que a análise de Lênin representa uma atualização e uma integração do diagnóstico marxiano relativamente à expansão do capitalismo no nível global.

Mais discutíveis são suas considerações acerca do papel do partido como vanguarda e acerca da falta duma verdadeira consciência de classe no proletariado. Esses assuntos são os objetos de reflexão entre os autores marxistas depois da tão esperada revolução comunista ter finalmente acontecido na Rússia (justamente com a contribuição fundamental de Lênin e em conformidade com sua teoria da ação partidária) e ter levado a uma ditadura de partido. Entre os autores principais que se puseram a questão do desenvolvimento duma consciência de classe por parte do proletariado (e das dificuldades ligadas a esse processo) estão o italiano Antonio Gramsci e o húngaro György Lukács.

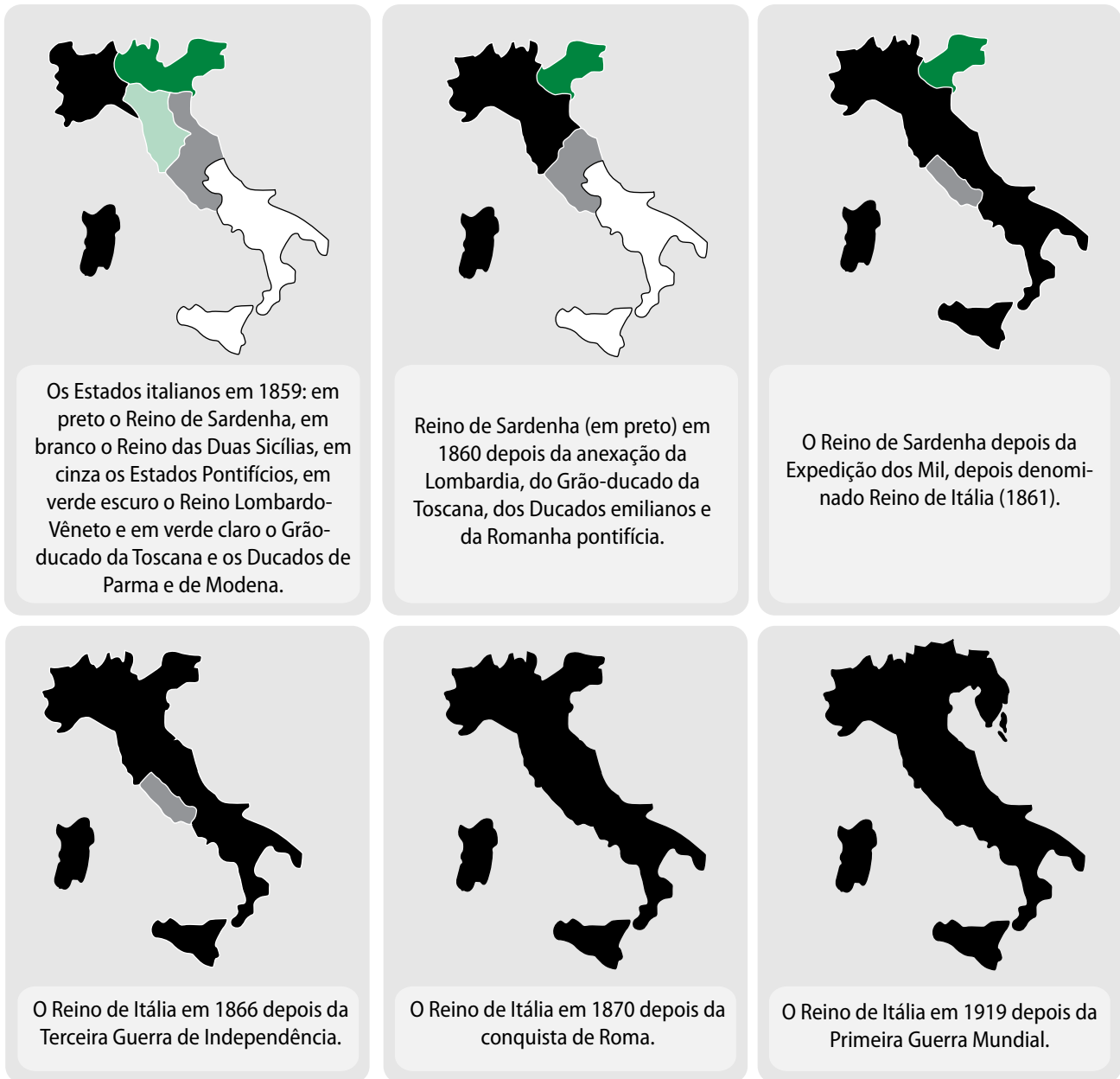
3.2.2 GRAMSCI E A TEORIA DA HEGEMONIA CULTURAL

Antonio Gramsci foi o fundador do Partido Comunista Italiano, que, no pós-guerra, foi o maior partido comunista do Ocidente. Perseguido pelo regime de Mussolini, morreu em consequência das debilitações sofridas nas prisões fascistas, sem deixar obras sistemáticas, mas um conjunto de escritos sobre vários assuntos (entre outros: o *Risorgimento* italiano (figura da próxima página), o papel dos intelectuais, Maquiavel, o papel da literatura na vida política dum país).

Tais escritos foram reunidos e editados entre 1948 e 1951 pela editora italiana Einaudi, com o título *Cadernos do cárcere*. (Novas edições foram editadas em 1975 e em 2007, sob a organização de Valentino Giarratana (tradução portuguesa em GRAMSCI, 1999-2002, sobre Gramsci, ver COUTINHO, 1999 e GRUPPI, 2000). Também por causa do contexto em que foi escrita, essa obra de Gramsci não apresenta uma teoria sistemática, mas trata muitas vezes de questões ligadas à situação política do momento ou à própria prática política. Daí a definição do pensamento gramsciano como “marxismo aberto” (*The Open Marxism of Antonio Gramsci*



Antonio Gramsci (1891-1937)
 Fonte: <http://tinyurl.com/AntonioGramsci>



(Mapas do processo de unificação da Itália) Com o termo *Risorgimento* se indica o período entre 1815 e 1870 no qual se deu a gradual unificação da Itália como Estado nacional.

foi o título de uma das primeiras traduções de escritos gramscianos para o inglês, publicada em 1957 com a organização de Carl Marzani (MARZANI, 1957; ver também HALL, 1986.) com referência a este caráter assistemático da obra gramsciana, mas também ao fato de nosso autor ter-se deixado inspirar não somente por Marx, mas também por outros autores marxistas (Labriola) e não marxistas (Hegel, Sorel, o próprio Croce).

O objeto central do pensamento gramsciano é o fato de as classes trabalhadoras terem se deixado seduzir pela propaganda fascista: um assunto que estará no centro também da reflexão de Adorno e Horkheimer, como veremos. Não se trata dum mero “emburguesamento” do proletariado, como aquele denunciado por Lênin (ver 3.1.1), mas duma tomada de posição contrária aos próprios interesses, na ótica marxista. O problema, mais uma vez, é a dificuldade de o proletariado desenvolver uma consciência de classe adequada. **A análise gramsciana se caracteriza pela renúncia a uma visão meramente econômica nos moldes da ortodoxia marxista encarnada pela Segunda Internacional.** Desse ponto de vista, podemos identificar dois elementos nos quais emerge a distância entre Gramsci e o marxismo ortodoxo.

O primeiro diz respeito à **teoria do conhecimento**. Segundo Gramsci, nosso conhecimento da realidade é sempre determinado historicamente e resulta duma competição entre diferentes interpretações e visões de mundo. Não é possível, em outras palavras, assumir um ponto de vista neutro (o de um observador externo) para descrever uma realidade objetiva, como o supunham as ciências exatas (Este pressuposto hoje não é mantido nem sequer para estas últimas, ou os defensores da ideia dum marxismo científico em sentido positivista). Para nosso autor, conhecemos a realidade somente pondo-a em relação ao ser humano, o qual é um sujeito histórico em devir; o conhecimento da realidade e a própria realidade estão sempre em devir. O próprio marxismo não representa uma exceção nesse sentido: ele também, como todas as outras teorias, é expressão dum contexto social e histórico particular.

Na visão de Gramsci, diferentes teorias oferecem diferentes interpretações do mundo; estas podem resultar numa crítica das relações de poder existentes (como no caso do marxismo) ou numa defesa delas (ou podem ignorar simplesmente tais relações, fingindo que não sejam relevantes para ela). Essa ideia duma luta entre diferentes teorias ou interpretações da realidade é fundamental para entender o papel central que Gramsci atribui aos intelectuais e para entender seu conceito de hegemonia.

Para nosso autor, um **intelectual** não é simplesmente alguém que exerce uma atividade intelectual (assim como quem sabe cozinhar

dois ovos ou remendar um rasgo dum casaco não é, por isso, um cozinheiro ou um alfaiate, para citar dois exemplos oferecidos pelo próprio Gramsci), mas se define com base na função que ele exerce na sociedade (por exemplo, um cientista ou um jornalista etc.).

Em primeiro lugar, cada intelectual possui uma relação (que Gramsci denomina de “orgânica”) com uma classe social, ainda que haja alguns que negam isto: estes são os intelectuais tradicionais (como os eclesiásticos ou os outros grupos que, no passado, foram ligados à classe aristocrática, no gozo de certos privilégios e do poder), os quais se consideram independentes. Mas, como no caso das teorias neutras mencionadas anteriormente, a presumida neutralidade representa quase sempre uma maneira de apoiar o status quo, ainda que sem a consciência de está-lo fazendo.

Em segundo lugar, cabe distinguir entre intelectuais que exercem uma atividade criadora nas ciências, nas artes, na filosofia etc. e intelectuais que se limitam a “administrar” o patrimônio intelectual existente (por exemplo, professores ou divulgadores científicos).

Ora, os intelectuais orgânicos podem ter uma dupla função: eles podem contribuir e manter a hegemonia social duma certa classe, ou podem criticar tal hegemonia (neste sentido, Gramsci considera o partido comunista como um “intelectual coletivo”, anti-hegemônico, que deveria operar pela educação política da massa). O conceito de **hegemonia** apresenta vários níveis. **Em primeiro lugar**, ele se refere à hegemonia econômica e política duma classe social; como da burguesia. **Em segundo lugar**, refere-se aos aparelhos ideológicos que asseguram tal hegemonia em termos de justificação e legitimação. Os dois níveis nem sempre vão juntos: é possível uma transformação nas relações econômicas de base sem que haja mudanças no nível ideológico, ou uma transformação das superestruturas sem mudanças nas relações da base econômica (Gramsci introduz, neste contexto, a noção de revolução passiva). A luta pela hegemonia pode resultar num conflito explosivo, como no caso da revolução russa, ou num conflito demorado, no qual as frentes parecem quase imóveis (Gramsci utiliza, neste contexto, os termos de guerra de movimento e guerra de posição, referindo-se à experiência da Primeira Guerra Mundial).

O conceito de hegemonia serve a Gramsci para oferecer uma leitura da relação entre sociedade civil e Estado, mais diferenciada daquela do marxismo ortodoxo (este é o segundo elemento de diferença anteriormente mencionada). Longe de ser meramente um instrumento para a realização dos interesses da burguesia, o Estado possui sua autonomia (como em parte já tinha reconhecido o Marx de *O 18 Brumário*).

Ao mesmo tempo, contudo, o Estado tende a invadir âmbitos próprios da sociedade civil, em particular a intervir pesadamente na esfera econômica; a sociedade civil, por sua parte, se apoia em medida sempre maior sobre esta ação de intervenção do Estado, interiorizando as estruturas de poder estatais. Gramsci introduz o conceito de **Estado integral** para indicar essa penetração recíproca das duas esferas (que pertencem à superestrutura: a sociedade civil em questão não é a base econômica das relações de propriedade). O Estado é, sim, primeiramente, o conjunto de instituições que se ocupam em criar leis e implementá-las, mas, para manter seu poder, ele não se baseia somente no uso da força, mas também numa hegemonia cultural que vai além da simples legitimação (democrática ou não). A própria sociedade civil, por sua vez, interioriza elementos repressivos e de coação próprios do Estado (como a coerção exercida pela opinião pública ou pelas convenções).

A classe dominante, portanto, não se serve meramente dos aparelhos repressivos do Estado para manter seu poder, mas também de instituições que lhe garantem a hegemonia cultural: a escola, a universidade, a mídia etc. (Gramsci cita até a **toponomástica**).

Para os intelectuais contra-hegemônicos, inclusive para o partido enquanto intelectual coletivo, a luta pela hegemonia passa por todos estes lugares e, no caso duma “guerra de posição”, implica um lento processo de ocupação deles, mas deve acompanhar-se de uma análise cuidadosa da situação social: da estrutura objetiva (as relações de propriedade, o nível de desenvolvimento das forças de produção etc.), das re-



O fato de ruas ou praças (ou escolas, teatros etc.) terem o nome de determinadas figuras públicas, torna estas últimas respeitáveis e dignas de memória e, portanto, aceitáveis suas ações (pensem nas cidades que, no Brasil, trazem o nome de ditadores militares: de Castelo Branco a Médici, mas também a própria Florianópolis; não admira que neste contexto seja possível minimizar publicamente os crimes da ditadura e chamá-la até de “ditabranda”).

lações de força no âmbito político (a ausência ou a presença duma consciência de classe entre os trabalhadores) e até das relações de força no âmbito militar, já que, quando o domínio hegemônico acabar, a classe dominante ainda pode dispor do aparelho repressivo do Estado. Por isso, Gramsci denomina sua posição de **filosofia da práxis**, já que nela teoria e práxis estão indissolivelmente ligadas.

As experiências do fascismo e do nazismo demonstraram que o proletariado estava ainda longe de ter desenvolvido a consciência de classe necessária para compreender que seus interesses se opunham de maneira essencial àqueles da burguesia e que a luta não poderia reduzir-se a ter como objetivo somente melhorias salariais.

Além disso, também nos países onde não surgiu uma ditadura de direita, a burguesia conseguiu manter sua hegemonia cultural convencendo os trabalhadores de que a democracia representativa seria a mais justa forma de governo e que estaria no interesse de todos os cidadãos mantê-la forte. Um clássico exemplo de **estratégia hegemônica burguesa** consiste em convencer as outras classes de que os interesses dela são, “na realidade”, os interesses de todos ou representam o verdadeiro interesse comum. A questão dominante do pensamento político contemporâneo, a da relação entre Estado e sociedade civil, encontra em Gramsci uma das respostas mais originais.

A teoria do Estado integral permite repensar tal relação sem cair numa dicotomia que impeça de entendê-la corretamente e que poderia até possuir um caráter ideológico (como no caso dos teóricos neoliberais que minimizam o papel do Estado para a economia, reduzindo-o a mero guardião de contratos quando, na realidade, não há sistema econômico complexo que possa sustentar-se sem ele).

Ao mesmo tempo, tal teoria mostra como a luta pela conquista do poder não passa somente pela violência (pelo ataque ao palácio de Inverno, para usar uma expressão gramsciana que alude à revolução russa), mas também pela conquista das cidadelas nas quais a classe dominante exerce seu predomínio ideológico. A ideia de que essa luta possa ser longa (uma guerra de posição) obriga a repensar o papel do partido operário, que não pode ser somente um partido revolucionário, mas deve ser capaz de oferecer às classes populares

Traços dessa estratégia se encontram ainda hoje na ideia de que os interesses dos empresários e da indústria coincidem com os interesses do país inteiro quando a realidade nem sempre comprova isto (se é verdade que uma política de incentivos à indústria e à economia privada em geral pode criar emprego e bem-estar difuso, é também verdade que, frequentemente, o Estado é chamado a cobrir economicamente os gastos provocados pela empresa privada, sem participar de seus ganhos, como aconteceu em muitos países em ocasião da crise de 2008/2009).

uma ideologia alternativa àquela burguesa dominante e de produzir intelectuais orgânicos próprios (possivelmente provenientes do seio da própria classe operária, e não meros burgueses “convertidos”).

O rígido determinismo economicista do marxismo ortodoxo é recusado em nome duma visão mais complexa (e mais próxima à realidade) do papel das superestruturas institucionais e ideológicas e de sua relativa autonomia perante a base das relações de propriedade. O interesse da análise se desloca da mera dimensão econômica para aquela das formas de vida características da sociedade capitalista. Este é o centro da obra do jovem Lukács e da Escola de Frankfurt.

3.2.3 LUKÁCS E A ESCOLA DE FRANKFURT

A trajetória intelectual de *György Lukács* se estende por muitas décadas, passando por diferentes posições teóricas e políticas. Neste contexto, consideraremos unicamente a obra *História e consciência de classe*, de 1923. Outros textos relevantes desse autor são as obras de teoria e crítica literária, como *A alma e as formas* (1911) e *Teoria do romance* (1916); as obras dedicadas à análise das relações da filosofia clássica alemã com o contexto econômico, social e político de seu tempo e da época sucessiva (por exemplo, de sua influência no surgimento do nazismo), como *O jovem Hegel* (1948) e *A destruição da razão* (1954); assim como a extensa e inacabada *Ontologia do ser social* (sobre Lukács, ver ANTUNES; REGO, 1996 e NOBRE, 2001). A obra em análise aqui exerceu uma influência profunda sobre muitos autores marxistas (em particular sobre os membros da Escola de Frankfurt, inclusive sobre Habermas, que pertence à “segunda geração” de tal Escola) e já que é nela que Lukács introduz o conceito de reificação, que até hoje é usado por muitos teóricos (por exemplo, ver HONNETH, 2005).

O ponto de partida de Lukács é uma polêmica distinção entre o método presumidamente científico das ciências positivas e o método dialético. Enquanto as primeiras afirmam basear-se sobre uma descrição neutra dos fatos, o método dialético parte da ideia de que não existem fatos puros, dados desde sempre, mas de que eles possuem um caráter histórico, mais precisamente (so-



György Lukács (1885-1971)
Fonte: <http://tinyurl.com/gyorgylukacs>

bretudo no caso dos fatos econômicos e sociais) de que eles são “produtos de uma época histórica determinada: a do capitalismo” (LUKÁCS, 2003, p. 74).

O método dialético enxerga justamente esse caráter histórico e o processo de formação dos fatos: “no método dialético a rigidez dos conceitos (e dos objetos que lhes correspondem) é dissolvida” (LUKÁCS, 2003, p. 67). Para explicar o caráter histórico dos fenômenos sociais e de sua conceitualização, Lukács cita aqui Marx: “Um negro é um negro. Somente em certas condições torna-se um escravo. Uma máquina de tecer algodão é uma máquina de tecer algodão. Somente em certas condições ela se torna capital” (apud LUKÁCS, 2003, p. 85).

A tentativa de descrever tais fatos como algo imutável ou natural implica num fetichismo próximo ao da mercadoria descrito por Marx. Tal fetichismo é dominante na sociedade capitalista e impede que as relações econômicas, que formam a base dela, sejam vistas como relações entre homens, passando a ser consideradas como relações necessárias e naturais, entre coisas. Destarte, as categorias econômicas estarrecem e perdem seu caráter histórico e dinâmico.

Somente os conceitos tornados “fluidos” pelo método dialético permitem a compreensão da realidade como **totalidade** historicamente determinada, pela ação recíproca de objeto e sujeito, e não como dimensão objetiva imutável – externa ao sujeito, como querem as ciências naturais tradicionais, que – contrariamente à visão dialética – recusam-se em reconhecer as contradições inerentes à realidade como algo essencial a ela (apud LUKÁCS, 2003, p. 78).

O conceito de totalidade não aponta, portanto, a uma eliminação dos contrários na unidade, a uma identidade indiferenciada, mas mantém em si as oposições e as considera no contexto histórico (trata-se, portanto, duma totalidade determinada nos moldes da dialética hegeliana). Para que a totalidade da sociedade se torne visível, é necessário, contudo, que entre em cena um sujeito coletivo específico, a saber, o **proletariado**, pois tal conhecimento da totalidade é irrenunciável para ele:

Para o proletariado, conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida [...]. Do ponto de vista do proletariado, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento. (LUKÁCS, 2003, p. 97).

Mas o proletariado não é um sujeito meramente passivo do conhecimento da totalidade social. Ao conhecer tal totalidade e, portanto, ao ganhar consciência de sua situação (isto é, ao ganhar **consciência de classe**), ele se torna sujeito consciente da transformação dela, sujeito da revolução social.

O fato de as relações econômicas aparecerem no capitalismo como algo natural e como relações entre coisas, e não entre pessoas, leva Lukács a introduzir o conceito de **reificação**. O ponto de partida de Lukács é a análise do fetichismo da mercadoria efetuada por Marx (ver 1.3.2) e ecoam as páginas que o jovem Marx tinha dedicado ao conceito de trabalho alienado nos *Manuscritos* de 1844 (ver 1.1), que Lukács não conhecia, já que foram publicados apenas em 1932.

Na moderna sociedade capitalista, a dominação da forma-mercadoria chega a penetrar “no conjunto das manifestações vitais da sociedade e a remodelar tais manifestações à sua própria imagem” (LUKÁCS, 2003, p. 196), ao ponto que a mercadoria se torna a “categoria universal de todo o ser social” (LUKÁCS, 2003, p. 198). Qualquer aspecto da vida social acaba sendo dominado pela lógica da troca, tudo se torna mercadoria; portanto, tudo se torna coisa (em latim: res, daí o termo português “reificação”), objeto possível de troca, inclusive as relações humanas e a própria atividade humana, que se apresenta ao ser humano como algo objetivo, separado dele.

Tudo é submetido a uma racionalidade calculadora que abstrai dos momentos subjetivos e peculiares de tal atividade, operando a redução dela a trabalho abstrato objetivamente quantificável (LUKÁCS, 2003, p. 202). O homem aparece assim como máquina, não como sujeito, “como parte mecanizada dum sistema mecânico que já se encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e cujas leis ele deve se submeter” (LUKÁCS, 2003, p. 203).

O resultado é uma atomização dos indivíduos que, além de não se reconhecerem como sujeitos de sua atividade, perdem de vista as relações humanas que subjazem a ela e a toda a realidade social. Esse processo de reificação marca a sociedade capitalista e a vida dos indivíduos nela.

A obra de Lukács influenciou profundamente a reflexão do grupo de pesquisadores reunidos no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (fundado em 1923), que se dedicou à análise de fenômenos que podem ser definidos como fenômenos de reificação, embora nem sempre estes autores utilizem o termo. Os membros do Instituto provinham de diferentes âmbitos de pesquisa (entre eles, havia sociólogos, economistas, juristas, filósofos, críticos literários ou de arte) e o objeto de seus estudos era, numa palavra, a vida na era do capitalismo moderno, isto é, a vida “reificada”, sujeita à lógica da mercadoria. Nesse sentido, a análise que autores como Adorno ou Horkheimer fazem de tal vida pode ser considerada como uma forma de crítica ética do capitalismo (ver 1.3.2).

O projeto originário do Instituto de Frankfurt, mantido também depois de o filósofo Max Horkheimer ter assumido sua direção em 1930, era inspirado por um **materialismo interdisciplinar**. Também neste caso, como já aconteceu com Gramsci e Lukács, assistimos a uma reação contra o economicismo dominante no marxismo ortodoxo. Objeto de crítica é, novamente, a visão pela qual a base econômica determinaria, de maneira automática, a superestrutura (isto é, o direito, o Estado, a cultura dum sociedade). Não somente Horkheimer reconhece uma maior autonomia da superestrutura relativamente à base econômica, mas ele acrescenta uma terceira instância, a saber, a estrutura da **personalidade**, que opera como mediadora entre a base e a superestrutura.

As relações econômicas não se traduzem diretamente em fenômenos culturais ou em normas jurídicas; a forma em que isso acontece depende, antes, da maneira como os indivíduos se socializam e formam sua personalidade. Para dar um exemplo: a atitude de conformismo e obediência passiva que caracterizava a população nos estados totalitários é explicada pelos frankfurtianos, que

recorrem a Freud e à sua teoria psicológica, como expressão dum Eu fraco, que, por sua vez, é consequência duma educação autoritária que suscita, nas crianças, temor e dependência dos pais.

Nessa ótica, não é possível reduzir todos os fenômenos sociais às relações econômicas que lhes subjazem, mas é necessário levar em conta vários aspectos (econômicos, psicológicos, educacionais etc.). Por isso, segundo Horkheimer, é necessário que “filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos se reúnam em grupos de trabalho permanentes” a fim de elaborar novos métodos de pesquisa social. (HORKHEIMER, 1988, p. 29)

A questão central a ser analisada dessa perspectiva interdisciplinar é a relação

(...) entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações nos âmbitos culturais em sentido estrito, dos quais fazem parte não somente os conteúdos espirituais das ciências, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de diversão, o estilo de vida, etc. (HORKHEIMER, 1988, p. 29).

Conforme esse programa, os membros do Instituto de Pesquisa Social efetuaram inúmeras pesquisas empíricas, particularmente sobre a relação entre família e autoridade e sobre o caráter autoritário como consequência dum certo tipo de educação. Também depois de sua emigração para os EUA, em consequência da tomada de poder pelos nazistas, os frankfurtianos não deixaram de realizar pesquisas desse tipo (por exemplo, sobre a nova mídia, em particular sobre rádio e cinema). Mas, com o passar do tempo, a atenção de Adorno e Horkheimer, que eram as figuras centrais do Instituto, dirigiram-se a questões não imediatamente empíricas, mas teóricas e filosóficas, em sentido estrito.

Nos anos de exílio nos EUA, os dois pensadores escreveram juntos sua obra mais conhecida, *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947, que representa um ponto de chegada de suas pesquisas e (para Adorno) um ponto de partida para novos caminhos teóricos que, contudo, não serão discutidos *aqui*. A questão da qual nossos autores partem é “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se

• Sobre a Escola de Frankfurt,
• ver JAY, 2008, NOBRE, 2004, e
• WIGGERSHAUS, 2002; sobre
• Adorno, ver SELIGMANN-SILVA,
• 2003, e TIBURI, 1995; sobre a
• Dialética do Esclarecimento,
• ver DUARTE, 2002.

afundando em uma nova espécie de barbárie” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 11).

Os avanços técnicos deveriam ter tornado possível uma humanização da produção e uma vida melhor para todos, mas acabou tornando o homem ainda mais escravo do seu trabalho (um trabalho, aliás, que o embrutece cada vez mais); e tal avanço tecnológico não corresponde a um avanço moral ou político, já que os homens parecem incapazes de sair do antigo mecanismo perverso da guerra e do ódio (ou do antissemitismo).

Em seu diagnóstico, os dois autores juntam, por assim dizer, Weber com Lukács. Do filósofo húngaro, retomam a noção de reificação, do primeiro a noção de uma razão finalisticamente interessada na dominação da natureza, que eles denominam de **razão instrumental**.

Contrariamente a Weber, contudo, eles não consideram o triunfo desta última como sendo uma característica exclusiva da modernidade; Horkheimer e Adorno procuram antes, na antiguidade, a origem da racionalidade instrumental e da dominação da natureza. Esta última se apresenta ao homem como algo externo e ameaçador que ele tenta reduzir sob o seu controle ao torná-la uma coisa, um objeto do seu trabalho, mas também do seu saber. O **mito** representa precisamente uma tentativa de explicar, de forma coerente, a natureza e seus mistérios assombradores; portanto, ele é já esclarecimento e tentativa de racionalização. Ao mesmo tempo, o **esclarecimento**, que se apresenta como uma tentativa de superar a arbitrariedade e irracionalidade do mito, acaba, por sua vez, tornando-se mito: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 15).

A tentativa de substituir a imaginação do mito pelo saber do entendimento leva ao triunfo da técnica, que é “a essência deste saber” e que acaba submetendo o próprio homem, pois a única coisa que lhe importa é dominar completamente a natureza, não dar um sentido ao mundo e à vida humana (como em parte ainda acontecia no mito): “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21).

Assim, o esclarecimento, ao pretender reduzir tudo a essas duas categorias, ao não admitir que algo escape de sua lógica, torna-se “totalitário” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 22). Mas, se o esclarecimento é totalitário, isso vale para qualquer doutrina ou sistema de pensamento:

O esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão. [...] Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. [...] O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 37).

O próprio pensamento se transforma assim “em coisa, em instrumento” com fins que visam à dominação do mundo. O processo de reificação descrito por Lukács se torna aqui total e perpassa toda relação do homem com a natureza, com o pensamento e consigo mesmo:

o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens em relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 40).

Não se há somente a dominação do homem sobre os outros homens, mas também sobre si mesmo: o indivíduo se torna, aos próprios olhos, um objeto separado, um instrumento para a realização de fins impostos exteriormente pela lógica da razão calculadora e utilitária, que invade assim cada espaço, rechaçando qualquer outra lógica. O próprio processo de formação do Eu é marcado por essa tentativa de dominação de si, quer historicamente (o paradigma mitológico desse doloroso processo é Ulisses com suas peregrinações, analisadas no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”), quer no nível da formação pessoal, na infância dos indivíduos, que repete, de certa forma, tal processo (emerge aqui e ao longo do texto a influência de Freud).

Dessa maneira, “o espírito torna-se de fato o aparelho da domi-

nação e do autodomínio” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 46). Numa página que antecipa toda a obra de Foucault e as análises de Hannah Arendt sobre a sociedade de massa, os dois autores concluem:

Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. [...] Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do Eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força. [...] São as condições concretas do trabalho na sociedade que forçam o conformismo [...]. A impotência dos trabalhadores não é mero pretexto dos dominantes, mas a consequência lógica da sociedade industrial. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 47).

O economista **Friedrich Pollock**, que colaborou com o Instituto de Pesquisa Social, utilizou na posição dos monopólios o termo “capitalismo de Estado” e o conceito de “economia planificada”, que, em seguida, foram aplicados somente em relação aos países do chamado Socialismo Real. Na leitura de Pollock, contudo, também nos países ocidentais é necessário que o Estado intervenha pesadamente na economia para garantir o funcionamento do sistema.

Expressão mais adequada da lógica de domínio própria da racionalidade instrumental é, portanto, o capitalismo, em particular o capitalismo monopolístico, no qual o mercado e o Estado são tão profundamente entrelaçados a ponto de formar um único complexo todo-dominante, que lembra o Estado integral de Gramsci: o “**Estado autoritário**”, que se ocupa de regulamentar as inevitáveis crises do sistema capitalista, intervindo, por um lado, nos mercados, e fortalecendo, por outro, *a posição dos monopólios*.

O Estado autoritário se baseia no uso da força, mas também no fato de que os indivíduos submetidos ao seu domínio não somente não se revoltam, mas não veem razão alguma para a revolta, pois sua visão do mundo é manipulada pela mídia e por aquilo que nossos dois autores denominam de **indústria cultural**, cuja tarefa principal é, portanto, criar no público certa atitude que, ainda que seja “parte do sistema”, é apresentada como uma “desculpa” pela organização deste último (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 115).

O resultado, além da padronização e da produção em série dos produtos culturais (das obras de arte às de diversão), é o de formar sujeitos padronizados, que compartilham os mesmos gostos e a mesma maneira de desfrutar seu lazer (assistindo todos aos mesmos filmes, ouvindo as mesmas canções de sucesso, admirando as mesmas celebridades do cinema etc.).

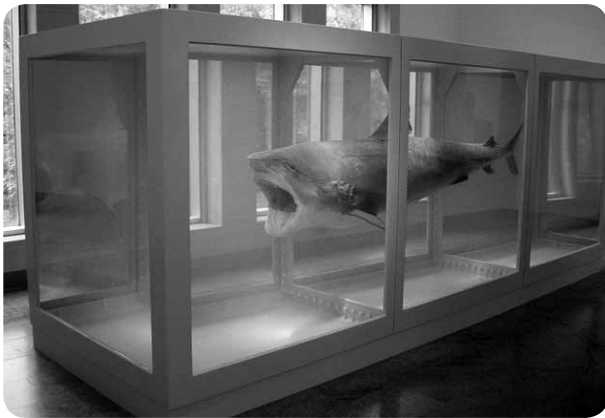
Os produtos culturais padronizados (aos quais hoje poderíamos acrescentar as novelas, os programas televisivos, os jogos para computador) têm a função de apresentar ao espectador uma visão do mundo pré-estabelecida e que não deixa espaço à fantasia ou a reflexão. O espectador é adestrado a “curtir” o produto e a não pensar, de tal modo que se chega a uma “atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural [...]”. Os próprios produtos [...] paralisam essas capacidades [...], proíbem a atividade intelectual do espectador” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 119), particularmente usando uma linguagem rápida (como aquela das propagandas ou de muitos filmes atuais), que não deixa tempo para refletir e transforma o espectador em consumidor passivo de imagens e sons.

Até a cultura “elevada” se torna mera ocasião de diversão: a música erudita é adaptada como música popular (um bom exemplo disso hoje são os músicos que fazem *easy listening* ou *cross-over*, como Andrea Bocelli, André Rieu ou Keith Garrett), a arte conceitual ou de difícil compreensão é abandonada em prol duma arte de fácil consumo ou da arte clássica reduzida a mero evento (por exemplo, nas grandes exposições que atraem milhares de visitantes, que, contudo, nem sempre dispõem dos instrumentos conceituais para entender as obras que estão admirando). O contato com a cultura é reduzido a ocasião de lazer e diversão, em vez de representar, para o sujeito, uma experiência estética genuína que

EASY LISTENING

Easy listening é o nome inglês para o estilo de música orquestrada, que surgiu na década de 50 e que teve como precursores Ray Conniff, Burt Bacharach, Paul Mauriat, Percy Faith, Annunzio Paolo Mantovani, Franck Pourcel, Bradley Joseph, entre outros. Também conhecida como “lounge music”, é geralmente vista por parte dos críticos como música estritamente comercial e de fácil audição, por seu estilo melodioso – daí sua denominação “easy listening”, que pode ser traduzido como audição fácil. Desse modo, sempre fez enorme sucesso junto ao público, vendendo milhões de discos, e suas apresentações públicas chegavam a lotar as casas de espetáculos, além de influenciar inúmeros músicos de gerações posteriores e o próprio desenvolvimento dos estilos musicais. Suas raízes estão nas Big Bands dos anos 30 e 40, de onde se originou a maioria de seus intérpretes, onde atuavam como instrumentistas ou como arranjadores.

lhe dê um diferente acesso ao mundo. Esse processo de banalização da cultura é até indicado como democratização dela, já que, para entender uma canção de sucesso ou uma obra de arte trivial, por exemplo, uma sonata de piano de Beethoven ou Schönberg, uma pintura de Kandinsky ou de Iberé Camargo não é necessária a competência técnica e cultural.



The Physical Impossibility Of Death In the Mind Of Someone Living (A impossibilidade física da morte na mente de alguém vivo), de Damien Hirst. A imagem é a de um enorme tubarão numa vitrine cheia de formaldeído. Essa obra foi vendida em 2004 como a segunda obra mais cara de um artista em vida, custando dez milhões de dólares. Fonte: <http://tinyurl.com/2d8eb69>

A ideologia da indústria cultural é o negócio; qualquer produto cultural se torna, portanto, objeto de comércio, inclusive os produtos que criticam a própria indústria cultural e a lógica da sociedade capitalista e consumista (pense no enorme êxito comercial de artistas críticos do sistema, como **Damien Hirst** ou os *rappers*). A força da indústria cultural é a de submeter à sua lógica também os que pretendem subtrair-se a ela. Nesse sentido, ela também tende a ser totalitária, pois tende a englobar qualquer manifestação cultural.

Ora, o fato de a diversão apresentar o caráter duma reprodução padronizada dos mesmos produtos culturais faz com que ela se torne um prolongamento do trabalho, já que reproduz o caráter mecânico e alienante deste:

Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condição de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. [...] O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação [...]. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 128).

A indústria cultural leva, portanto, o espectador (o consumidor) a não pensar em alternativas possíveis e lhe apresenta seu mundo como o único mundo possível, quando não como um paraíso (na propaganda, nos seriados televisivos, em muitos filmes). Ela é uma

“apologia da sociedade”, já que “divertir-se significa estar de acordo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 135). Nela o indivíduo é ilusório, “o que domina é a pseudo-individualidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144), pois qualquer tentativa de opor-se à sociedade é condenada ou, como se disse, imediatamente engolida pela própria indústria cultural.

Nessa negação da individualidade, contudo, a indústria cultural desvela “o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia”, já que “todo personagem burguês exprime, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva”. A liberdade era só aparente e se reduzia à liberdade de perseguir seus fins privados numa ótica de competição com os outros. O sujeito burguês está “afinal dispensado do esforço da individuação pelo esforço [...] da imitação”, e a indústria cultural oferece justamente os modelos a serem imitados (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 145). Daí ao fascismo e ao nazismo o passo é curto e simples demais.

A sociedade capitalista é, portanto, uma sociedade totalitária, apesar da fachada das instituições liberais e democráticas, já que não permite ao indivíduo viver outra vida que a proposta pela indústria cultural. Na sociedade totalitária, falta aos sujeitos a consciência de que as coisas poderiam ser diferentes; nela domina a ideia que hoje em dia é indicada pelo acrônimo T.I.N.A. (“There Is No Alternative”, ou seja, “Não há alternativa”).

Desse ponto de vista, as análises de Horkheimer e Adorno mantêm uma atualidade assustadora. Não devemos, contudo, interpretar sua crítica à razão instrumental e ao esclarecimento como uma crítica à racionalidade *tout-court*. O problema é, antes, que o racionalismo do esclarecimento se converte no seu contrário: na irracionalidade da barbárie fascista, que se serve das mais avançadas tecnologias para praticar seus crimes, e na irracionalidade duma sociedade capitalista, na qual os avanços tecnológicos, longe de aliviar a vida das pessoas, tornam o trabalho e a vida privada cada vez mais alienados.

3.3 CONSERVADORISMO E FASCISMO

O fim da Primeira Guerra Mundial foi marcado na Alemanha e na Itália por graves transtornos sociais. A Itália tinha saído vencedora da guerra, mas teve que renunciar a boa parte dos ganhos territoriais prometidos pelos seus aliados, levando os nacionalistas a reclamar da “traição” por parte das democracias liberais (França e Inglaterra) e a falar em “vitória mutilada”. Nos anos sucessivos ao fim da guerra, os movimentos operários travaram lutas ásperas contra os padrões, levando a uma série quase ininterrupta de greves (não é por acaso que Sorel se tornou um dos autores mais estudados pelos teóricos esquerdistas da época). Chegou-se rapidamente a violentas confrontações entre milícias comunistas e nacionalistas que levaram o país à beira da guerra civil.

Nesse contexto de descontentamento nacionalista e de violência política, Benito Mussolini (um ex-socialista) fundou o Partido Fascista, que, em poucos anos, recebeu o apoio dos industriais (que se serviam das milícias fascistas para reprimir violentamente as greves), assim como dos pequenos burgueses e dos proprietários da terra (que temiam uma revolução social e uma redistribuição das terras). Com o apoio decisivo da monarquia, Mussolini tomou o poder e instaurou a primeira ditadura fascista da história; outras lhe seguiram no resto da Europa (Hungria, Áustria, Espanha, Portugal e, naturalmente, Alemanha) e no Mundo (Perón, na Argentina, e Vargas, no Brasil, admiravam Mussolini e se inspiraram nele para suas políticas populistas).

Mas a crise mais violenta depois da guerra se deu na Alemanha, onde, em consequência da deposição do Kaiser e da proclamação da república, houve várias revoluções comunistas. A de Berlim foi reprimida sangrentamente pelo exército a pedido do novo governo republicano social-democrático (nessa ocasião, Rosa Luxemburg foi barbaramente morta pelos nacionalistas, junto a Karl Liebknecht e outros políticos esquerdistas). Aqui, como sucessivamente em Munique (onde a revolução teve, por um breve tempo, êxito melhor e levou à criação duma república soviética), as tropas regulares foram auxiliadas por milícias de extrema direita, verdadeiras antecipações das SA e das SS nazistas. A república liberal instaura-

da durante essa fase tumultuada da história alemã (a chamada República de Weimar; nome da cidade na qual se reuniu a assembleia constituinte) nasceu fraca, tendo que enfrentar a hostilidade da direita nacionalista (convicta de que a guerra tivesse sido perdida por causa da covardia dos burgueses e da traição dos operários) e da esquerda revolucionária (que esperava imitar os bolcheviques russos), mas também da burguesia que deveria apoiá-la.

A crise econômica e o altíssimo nível de desemprego que perturbaram o país no final dos anos 20 criaram o chão ideal para o populismo nacionalista de Hitler, que mobilizou o antissemitismo presente na sociedade alemã, apontando os judeus como a única causa dos males da Alemanha. O resto é tristemente conhecido.

3.3.1 O ESTADO TOTALITÁRIO: GENTILE COMO TEÓRICO DO FASCISMO

O fascismo italiano encontrou seu maior teórico no filósofo neo-hegeliano *Giovanni Gentile*¹. Conforme ele afirma no escrito *A doutrina do fascismo*², esse movimento tem caráter espiritual e antimaterialista, já que considera o indivíduo como sendo inserido num “contexto maior” do que ele, a saber, a nação – que forma uma unidade espiritual que inclui também as gerações passadas.

Na visão de Gentile, o fascismo “vê a vida como luta, pensando que cabe ao homem conquistar algo que seja digno dele [...]. Daí o grande valor da cultura em todas suas formas – arte, religião, ciência – e a importância enorme da *educação*. Daí também o valor essencial do trabalho, com o qual o homem vence a natureza e cria o mundo humano (econômico, político, moral e intelectual)” (GENTILE, 1932). O fascismo não acredita “na felicidade neste mundo” e é “contra a vida confortável”. O hegelismo de Gentile aparece claro no momento em que ele considera o indivíduo como essencialmente ligado à família, à sociedade, à nação (que aqui coincide com o Estado) e à história. Em relação a esta última, Gentile afirma que “fora da história o homem é nada”.

O fascismo é explicitamente anti-individualista e, portanto, antiliberal; é antidemocrático (ao recusar a noção de igualdade política dos cidadãos) e antissocialista (já que, para ele, nada existe



¹Giovanni Gentile (1875-1944) Fonte: <http://tinyurl.com/GiovanniGentile>

²O escrito foi publicado na Enciclopédia Italiana, em 1932, como se fosse de Mussolini, mas de fato foi redigido por Gentile.

Gentile foi ministro da educação do governo fascista e autor duma importante reforma do currículo escolar.

fora do Estado, nem indivíduos, nem grupos particulares, menos ainda classes). Como escreve Gentile, “para o fascista, tudo é no Estado e nada de humano e espiritual existe ou tem valor fora do Estado. Neste sentido, o fascismo é totalitário”; e ainda: “para o fascismo, o Estado é um absoluto, perante o qual indivíduos e grupos são o relativo” (GENTILE, 1932). Eis teorizado o **totalitarismo** como ideologia dum Estado que penetra em todos os aspectos da vida individual e social, privada e pública, material e espiritual; que, em suma, é “**Estado ético**”, para usar a expressão de Gentile:

O Estado, assim como o fascismo o concebe e realiza, é um fato espiritual e moral, pois torna concreta a organização política, jurídica, econômica da nação, e tal organização é, em seu nascimento e desenvolvimento, uma manifestação do Espírito. O Estado garante a segurança interior e exterior, mas é também quem guarda e transmite o espírito do povo assim como este foi elaborado pelos séculos na língua, nos costumes, na fé. O Estado não é somente presente, mas também passado e principalmente futuro. [...] É o Estado que educa os cidadãos à virtude civil, os torna conscientes de sua missão, os solicita à união; harmoniza seus interesses na justiça; transmite as conquistas do pensamento nas ciências, nas artes, no direito, na solidariedade humana; leva os homens da vida elementar da tribo à máxima expressão humana de potência, a saber, ao império. (GENTILE, 1932).

Esta última referência ao **império** aponta para outro ponto central: o fascismo é contrário à ideia duma paz perpétua e recusa o pacifismo, “que esconde somente uma renúncia perante a luta e uma covardia perante o sacrifício”. À recusa do pacifismo segue a exaltação da guerra: “Somente a guerra leva ao máximo nível de tensão todas as energias humanas e coloca um selo de nobreza aos povos que possuem a virtude de enfrentá-la” (GENTILE, 1932).

Já que o Estado não admite o individualismo liberal, nem a ideia de classes com interesses opostos, defendida pelo socialismo, e já que recusa os princípios liberais, ele impede a formação de sindicatos autônomos que representem interesses de classe. É um **Estado corporativista**, no qual os cidadãos são divididos em corporações ligadas a determinadas atividades econômicas, no modelo das corporações medievais e das associações profissionais hegelianas (ver livro-texto *Filosofia Política II*).

O termo foi usado, pela primeira vez, por um opositor do regime fascista, o político Giovanni Amendola (que morreu em consequência das violências fascistas), o qual usou a expressão “sistema totalitário” para referir-se ao fascismo (num artigo publicado no jornal *Il Mondo* em 12 de maio de 1923).

Mussolini era obcecado pela ideia de restaurar o império romano; sua política expansiva levou à anexação da Albânia e à conquista da Abissínia depois duma guerra feroz, na qual as tropas italianas usaram armas químicas (proibidas pelo direito internacional) e operaram chacinas entre a população civil.

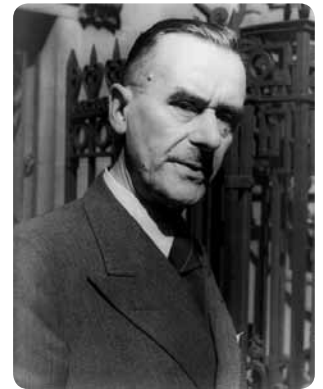
Na realidade, o Estado fascista italiano foi, em primeiro lugar, uma potência imperialista, cujo governo apoiou os interesses dos grandes capitalistas (começando pela família Agnelli, proprietária da FIAT) e que, ao mesmo tempo em que introduzia uma legislação trabalhista que fazia concessões relevantes para a vida dos trabalhadores, negava a estes a possibilidade de organizar-se autonomamente e perseguia com violência os opositores (com o exílio, a prisão ou a morte). Como no caso do nazismo, apesar de definir-se como movimento espiritual, o fascismo teve um efeito nefasto sobre a cultura nacional, já que o regime não tolerava nenhuma expressão cultural que não se adequasse aos ideais estéticos e políticos por ele impostos.

3.3.2 CIVILIZAÇÃO X CULTURA: O ANTIDEMOCRATISMO ALEMÃO ENTRE AS GUERRAS

A filosofia acadêmica alemã, anterior à Primeira Guerra Mundial, é caracterizada pela insistência sobre questões como a contraposição entre materialismo ou positivismo, por um lado, e filosofia dos valores, por outro; entre ciências naturais e ciências do espírito, entre *Zivilisation e Kultur* – entendida, a primeira, como resultado da atividade esclarecedora da razão identificada com o Iluminismo francês, e a segunda, como a expressão de forças espirituais profundas e não racionais enraizadas na história de um povo.

Essa contraposição culminou na adesão entusiástica da maioria dos intelectuais alemães à empreitada bélica de 1914, saudada por muitos deles como o definitivo acerto de contas entre os dois mundos espirituais encarnados pela França e pela Alemanha. Até um escritor como **Thomas Mann**¹, num escrito inacabado sobre *Espírito e Arte*, redigido nos anos de 1909 a 1912, escreveu com respeito ao “espírito alemão”:

Este espírito, contudo, se afirmou e mostrou seu valor em poderosas ações bélicas (na selva de Teutoburgo, a Wittenberg, nas Guerras de Libertação) contra o espírito romano-gaulês invasor. Negar isto, como o fazem *certos radicais*², e exigir que a Alemanha se torne política e espiritualmente francesa, e que a essência alemã [*deutsches Wesen*] de-



¹Thomas Mann (1875-1955). Mann se tornou um feroz opositor do nazismo e foi obrigado a deixar a Alemanha (mais precisamente: foi impedido de voltar depois duma viagem no exterior) Fonte: <http://tinyurl.com/2edh5ft>

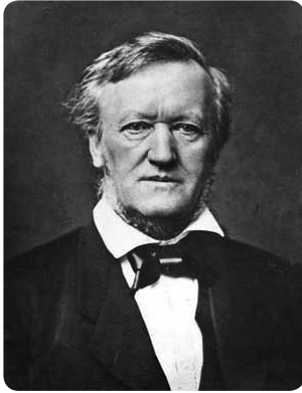
²A referência aqui é ao seu irmão Heinrich Mann, autor, entre outras coisas de polêmicos romances sobre a Alemanha depois de 1870, como Professor Unrat e O súdito, e de um polêmico ensaio sobre Zola em que exaltava esta típica figura de intelectual engajado social e politicamente contrapondo-o aos intelectuais alemães presos em sua torre de marfim.

sapareça da face da terra em prol da *humanité* e da *raison*; fazer como se o espírito alemão fosse o mais preguiçoso e menos revolucionário do mundo e como se Lutero e Kant não valessem no mínimo quanto a Revolução Francesa (alguns radicais acham isto mesmo) – é absurdo, já não é política, mas ódio e xenofilia. (MANN, 2005, p. 40).

Emerge aqui a ideia de um *Sonderweg*, de um caminho peculiar alemão, que levaria a Alemanha numa outra direção, inversamente a outros países europeus, *in primis* (latim; significa “em primeiro lugar”) a França, mas também a Inglaterra. Enquanto nestes países triunfavam o liberalismo e a democracia representativa, o espírito universalista da *humanité* e da *raison* iluministas, assim como filosofias pragmáticas e materialistas, na Alemanha, a primazia foi a filosofias mais idealistas (como o próprio Idealismo ou a mencionada filosofia dos valores) e à ideia de uma comunidade popular e nacional originária, contraposta ao individualismo liberal e democrático. Expressão característica desses ideais é o Romantismo na sua versão alemã, que, para Mann, encontrou seu resultado sumo em **Richard Wagner**¹, o grande compositor de óperas que tinham por inspiração a história e a mitologia alemãs.

De fato, se considerarmos as concepções políticas que Wagner defendeu durante a chamada revolução liberal de 1848 (que, na Alemanha, fracassou completamente), encontramos a ideia de uma comunidade popular fortemente coesa e reunida ao redor da figura de um monarca absoluto que encarna a unidade nacional. A coincidência com a sucessiva visão schmittiana de democracia identitária, com o povo reunido numa unidade compacta sob o mando de um chefe que representa a totalidade da nação, não é casual e nos mostra, antes, de que tradição intelectual são filhos os próprios Wagner e Schmitt, a saber, um certo tipo de Romantismo, mencionado anteriormente (ver 1.5). É o Romantismo que retoma em suas canções a lenda popular do imperador **Frederico Barba-Ruiva**², que, longe de ter morrido na cruzada, estaria dormindo no interior duma montanha encantada com seu exército, pronto a despertar quando chegar o momento de defender o Império Alemão contra seus inimigos – uma espécie de Sebastianismo de cunho alemão, em suma.

Realmente, há uma continuidade entre o Fichte dos *Discursos à nação alemã*, pronunciados para levantar o povo alemão con-



¹Richard Wagner (1813-1883)
Fonte: <http://tinyurl.com/RichardWagner>



²Frederico I da Alemanha (1122-1190) – também conhecido por Frederico Barba-roxa, Frederico Barbarossa (ou simplesmente o Barbarossa) e sob a forma aportuguesada de Frederico Barba-Ruiva – foi imperador do Sacro Império Romano-Germânico (1152-1190), rei da Itália (1155-1190) e, com nome de Frederico III, duque da Suábia (1147-1152, 1167-1168). Pertencia à poderosa família dos Hohenstaufen (Staufen). Fonte: <http://tinyurl.com/BarbaRuiva>

tra o invasor francês, em nome da sua peculiar natureza espiritual, e os teóricos do *Sonderweg*: democráticos alemães nacionalistas do século XIX, como August von Fallersleben (o autor da letra do *Deutschlandslied*, o hino que começa com o famigerado verso *Deutschland, Deutschland über Alles*) e **Rudolph Heym** e conservadores reacionários do século XX, como Carl Schmitt.

Em suma, a atmosfera espiritual da Alemanha ao longo do século XIX (a partir da invasão napoleônica e das Guerras de Libertação de 1813-1814) e na véspera da Primeira Guerra Mundial foi marcada por uma forte hostilidade contra a França e a Inglaterra – hostilidade que tem suas raízes não tanto nos diferentes interesses políticos, econômicos e militares (embora no nível das relações diplomáticas estes sejam naturalmente os únicos aspectos que contém) quanto na mencionada contraposição entre o *deutsches Wesen*, com seu *Sonderweg*, e o espírito das Luzes, particularmente nos seus êxitos liberais.

Ora, a Constituição da República de Weimar representa, aos olhos dos círculos políticos e intelectuais conservadores e nacionalistas, uma concessão a tal espírito. Enquanto expressão dos valores liberais identificados com as potências vencedoras da guerra, ela é vista como uma imposição de valores não alemães ou até antialemães. Nesse sentido, a feroz crítica schmittiana ao liberalismo representa, mais do que uma obra de cunho teórico, um duro ataque político às potências ocidentais e à própria constituição de Weimar. Quando a frágil república weimariana cai, será justamente Carl Schmitt a tornar-se um dos maiores teóricos e juristas do regime nazista.

3.4 CARL SCHMITT

A figura de **Carl Schmitt** é uma das mais controversas da história do pensamento político, principalmente pelo seu apoio ao regime nazista e por ter oferecido a base teórica para a reforma do direito e do Estado, efetuada por este regime. Por essa razão, depois da guerra, Schmitt foi afastado de qualquer atividade de ensino, como Heidegger. Contudo, contrariamente a este último, Schmitt nunca recebeu a permissão para voltar ao ensino.

O nacional-liberal Heym criticava ferozmente Hegel por ser excessivamente francês na sua teorização de um Estado burguês de direito, preocupado em garantir direitos que – na visão de Heym – fariam de cada alemão um indivíduo separado da comunidade do povo.



Carl Schmitt (1888-1985)
Fonte: <http://tinyurl.com/CarlSchmitt>

Por outro lado, ele nunca deplorou publicamente seu comprometimento com o regime, antes: em seus escritos, atacou os Aliados pelo processo de Nuremberg, no qual os chefes do regime tinham sido condenados, já que, aos olhos de Schmitt, tal processo seria somente um exemplo de “justiça dos vencedores”.

Apesar disso, Schmitt manteve uma grande influência no pensamento jurídico alemão e internacional. Numa certa altura, houve até uma “recuperação” do pensamento dele por parte da esquerda; contudo, o interesse dos esquerdistas ia ao pensamento do último Schmitt e a textos como *O nomos da terra*, no qual havia uma tentativa de ler, de forma realista, o direito internacional, e não ao Schmitt do período pré-guerra e a textos como *O conceito do político ou Teologia política*, nos quais nosso autor criticava ferozmente a democracia liberal.

Cabe, portanto, distinguir pelo menos três períodos do pensamento schmittiano: o do tradicionalismo católico e da teologia política, o da crítica vitalista e existencial à democracia liberal e o do realismo desencantado da teoria da nova ordem mundial.

3.4.1 TEOLOGIA POLÍTICA, SOBERANIA, ESTADO DE EXCEÇÃO

O católico Schmitt se inseriu na tradição reacionária franco-alemã de De Maistre ou Novalis. Na obra *Catolicismo romano e forma política*, de 1923, ele apresenta a Igreja católica como sendo caracterizada pela forma política da **representação**: o papa representa a unidade de todos os fiéis e suas decisões devem ser consideradas como decisões da Igreja como totalidade. Encontram-se aqui duas ideias centrais no pensamento sucessivo de Schmitt. **Pela primeira**, um povo alcança unidade política ao ser representado por um indivíduo, cujas decisões são *eo ipso* expressão da vontade popular (no nazismo, isso se expressa no chamado *Führerprinzip*, pelo qual cada decisão do *Führer* é lei). **A segunda ideia** é a de que “todos os conceitos expressivos da moderna doutrina do Estado [como o de representação – nota de A.P.] são conceitos teológicos secularizados”, como afirma Schmitt em *Teologia política*, de 1921 (SCHMITT, 1996, p. 109). Isso significa que, para entender a organização

política e jurídica dum a época, é necessário analisar a imagem metafísica do mundo por ela criada (SCHMITT, 1996, p. 116), como, nos séculos XVI e XVII, à ideia dum Deus criador e construtor do mundo correspondia a dum monarca legislador absoluto.

Destarte, há uma coincidência entre a afirmação, no século XIX, dum metafísica sem Deus, inspirada numa ideia positiva de ciência e de verdade; na recusa de qualquer ótica transcendente, e dum concepção política, pela qual a legitimação do poder político é imanente ao próprio povo. Todo conflito deve ser resolvido pelo recurso ao direito positivo, e a soberania pessoal do rei é substituída por aquela impessoal, de cargos públicos eletivos. Schmitt recupera aqui o pensamento de Donoso Córdés (ver 1.5) sobre a necessidade de se opor contra qualquer instrumento de triunfo do materialismo “metafísico e político”, de travar uma “batalha sangrenta decisiva [...] entre o catolicismo e o socialismo ateu” (SCHMITT, 1996, p. 125). Esse autor compartilha essa visão e, como Cortés, critica o liberalismo por “não se decidir nesta luta”. Daí a ideia de que seja necessário recorrer a instrumentos excepcionais e liberais para defender o Estado do ataque dos socialistas.

Inspirado pelo pensador espanhol, no livro *A ditadura*, de 1921, Schmitt defende a ideia de que, quando o Estado se depara com adversários que o ameacem, o recurso à **ditadura** se torna não somente necessário, mas juridicamente legítimo. Nesse caos, o paradoxo da violação da lei (pela ditadura) em nome justamente da defesa da lei é somente aparente. Destarte, Schmitt pode chegar, em *Teologia política*, à sua célebre definição de soberania, pela qual “soberano é aquele que decide sobre o **estado de exceção**” (SCHMITT, 1996, p. 87). Nesse sentido, o conceito de soberania é um conceito-limite, já que o estado de exceção não representa a normalidade. Por outro lado, é justamente nesse caso-limite que se manifesta o traço essencial do poder soberano, a saber, seu caráter decisório.

No Estado de direito não há como definir formalmente em quais circunstâncias ocorre um caso emergencial; tal decisão cabe precisamente ao soberano que, portanto, “se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição” (SCHMITT, 1996, p. 88). Ora, segundo Schmitt, “todas as

tendências do desenvolvimento do moderno Estado de direito são no sentido de eliminar o soberano”, isto é, de formalizar a decisão sobre o estado de exceção, determinando com clareza quando ela deve ser tomada (SCHMITT, 1996, p. 88).

Contra essa visão formalista, na qual “quem deve deter o poder é o direito, não o Estado” (SCHMITT, 1996, p. 100), Schmitt afirma que a ordem jurídica “baseia-se numa decisão e não numa norma” (SCHMITT, 1996, p. 90) e que a decisão se distingue da norma jurídica porque “para criar a justiça, ela não precisa ter justiça” (SCHMITT, 1996, p. 90).

No caso de situações excepcionais, nas quais não seja possível aplicar as normas (“não existe norma aplicável no caos”, admoesta Schmitt (1996, p. 90)), é preciso implantar de novo a ordem por uma decisão que escapa às normas vigentes e não depende delas. Soberano é justamente quem decide quando se dá tal situação excepcional. Portanto, a essência da soberania estatal não consiste no monopólio da força ou do domínio, como acreditam muitos, mas no monopólio da decisão (SCHMITT, 1996, p. 93). Em consequência dessa visão, é possível suspender a constituição formal para manter a constituição material, isto é, o Estado como unidade de órgãos políticos e jurídicos.

3.4.2 AS CATEGORIAS DE “AMIGO” E “INIMIGO” E A CRÍTICA À DEMOCRACIA LIBERAL

A crítica à visão formal de soberania leva Schmitt a criticar a visão liberal do Estado. Ainda que, nessa fase, ele insista na centralidade do Estado e de suas prerrogativas, Schmitt individua uma dimensão precedente à existência dele como sendo decisiva. Por isso, a obra *O conceito do político* (1ª edição em 1927, 2ª edição em 1932) começa com a afirmação pela qual “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 1992, p. 43).

Para compreender o Estado, portanto, é necessário partir do **político**. Com esse termo, referimo-nos a um âmbito determinado por categorias específicas, como no caso da estética, da moral ou da economia. Nestes últimos âmbitos, as categorias últimas específicas são respectivamente belo e feio, bom e mau, útil e prejudicial (ou

rentável e não rentável). No âmbito do político, a distinção específica é entre **amigo e inimigo**; nele, portanto, formam-se grupos de associados que se definem ao diferenciar-se de outros grupos ou indivíduos: “A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação” (SCHMITT, 1992, p. 52).

A decisão sobre quem deve ser considerado inimigo é tomada pelos próprios associados a fim de preservar sua associação. Trata-se duma questão existencial: o que está em jogo aqui, para eles, é “a preservação da própria forma de vida”; o inimigo “representa a negação da sua própria forma de existência” e deve, portanto, “ser repellido e combatido” (SCHMITT, 1996, p. 52). Não se trata, portanto, de conceitos metafóricos: eles devem ser tomados em sentido existencial, pois eles implicam a “possibilidade real de aniquilamento físico” (SCHMITT, 1996, p. 52).

Nesse sentido, “a guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser” (SCHMITT, 1996, p. 59). Isso não significa, contudo, que o político leve necessariamente à guerra. “O político não reside na luta em si”, escreve Schmitt, mas “num comportamento determinado por esta possibilidade real” (SCHMITT, 1996, p. 63).

Ora, ainda que aparentemente o político designe um âmbito ao lado dos outros, de fato qualquer um dos outros âmbitos pode ser marcado por contraposições que se deixam descrever recorrendo à dupla categorial “amigo/inimigo”. Em outras palavras, conflitos religiosos, econômicos, morais, podem tornar-se conflitos políticos. Nesse sentido, tudo pode tornar-se político, e o Estado tornar-se total, como já tinham salientado outros pensadores analisados anteriormente.

A visão existencial do político, defendida por Schmitt, leva-o naturalmente a criticar a democracia parlamentar liberal, baseada na ideia de que a política consiste na busca do consenso ou dum acordo entre as partes. Segundo ele, “a evolução da moderna democracia de massas transformou a discussão pública, argumentativa, numa simples formalidade vazia” (SCHMITT, 1996, p. 68), já que os partidos modernos são na realidade “grupos de poder sociais ou econômi-

cos” (SCHMITT, 1996, p. 68), que tentam impor seus interesses particulares (que são os dos seus eleitores). O argumento é substituído pela “contabilização calculista dos interesses e das chances de poder” (SCHMITT, 1996, p. 68) e a finalidade não é mais a “de convencer o opositor de uma verdade ou de uma atitude correta, mas sim de conquistar a maioria, para poder exercer o poder” (SCHMITT, 1996, p. 68). As próprias massas dos eleitores são conquistadas por meio duma propaganda, que apela a interesses e paixões imediatas, não a argumentos racionais (SCHMITT, 1996, p. 68).

À democracia parlamentar liberal, Schmitt contrapõe uma visão de democracia, que pode ser denominada de *identidária*, isto é, a ideia de que a verdadeira democracia se dá quando o povo forma uma unidade étnica, política e culturalmente homogênea, representada por um chefe. Se a democracia liberal leva à criação dum Estado total, no qual a economia se serve da política para resolver seus problemas, a democracia identidária leva a outra forma de *Estado total*, no qual a política toma o controle da economia.

*Para uma crítica da
democracia identidária, ver
AZZARITI, 2005.*

*Ingeborg Maus fala, nesse
respeito, de Estado total
quantitativo, no primeiro caso,
e qualitativo, no segundo caso
(MAUS, 1976).*

O Estado total é aquele que sabe distinguir amigo e inimigo e não tolera divisões internas. Ele é expressão dum povo que se caracteriza por uma **homogeneidade substancial**, que, contudo, Schmitt não define claramente (em geral, Schmitt é muito eficaz em suas críticas, menos na parte propositiva), fora a alusão a **qualidades físicas e morais** não especificadas, mas que parecem remeter a uma visão étnico-racial da comunidade nacional altamente problemática (sem considerar as consequências práticas de tal visão, tragicamente visíveis na política nazista contra os judeus).

Em suma, Schmitt defende a ideia de que a comunidade política se define com base numa presumida homogeneidade substancial e pela distinção entre amigo e inimigo. Essa posição o leva a recusar o legalismo das normas, a democracia parlamentar liberal e, naturalmente, o pacifismo, como veremos.

3.4.3 DIREITO E ORDEM INTERNACIONAL

Já que as categorias específicas do político dizem respeito à dimensão existencial da sobrevivência duma comunidade, a **guerra** (entendida como luta pela sobrevivência) possui, aos olhos de

Schmitt, um caráter meramente existencial; não há, em outras palavras, guerras com caráter normativo, guerras justas ou moralmente justificadas.

Não há nenhuma meta racional, nenhuma norma, por correta que seja, nenhum programa, por exemplar que seja, nenhum ideal social, ainda que tão belo, nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar que homens se matem mutuamente por eles. [...] Também não se pode fundamentar nenhuma guerra com normas éticas e jurídicas. (SCHMITT, 1992, p. 75).

Isso não implica uma recusa da guerra, antes leva à sua justificação como tentativa de afirmação duma “forma de existência” perante outra. A negação da justificação jurídica ou moral da guerra significa, nesse caso, atribuir-lhe um caráter existencial e, finalmente, decisionista, conforme a primazia que Schmitt atribui ao gesto da decisão perante qualquer formalismo normativo. Se não existem guerras justas, todas são justificadas enquanto formas de autoafirmação das comunidades que as iniciam. Nessa ótica, Schmitt nega a possibilidade duma guerra que tenha a finalidade de punir um inimigo injusto ou criminoso, assim como de qualquer intervenção humanitária. Cabe citar a passagem em questão, pois ela oferece uma argumentação ainda hoje usada pelos adversários desse conceito.

O conceito de humanidade exclui o conceito de inimigo, porque também o inimigo não deixa de ser homem [...]. Quando um Estado luta contra seu inimigo em nome da humanidade, não se trata de uma guerra da humanidade e sim de uma guerra para a qual um determinado Estado procura ocupar um conceito universal frente ao seu inimigo, para (às custas do adversário) identificar-se com tal conceito, assim como se pode abusar da paz, justiça, progresso e civilização, para reivindicá-los para si e negar que existam no lado do inimigo. “Humanidade” é um instrumento ideológico, especialmente útil, das expansões imperialistas, e em sua forma ético-humanitária um veículo específico do imperialismo econômico. Aqui se aplica, com uma modificação óbvia, uma palavra forjada por Proudhon: “Quem diz humanidade, pretende enganar”. O emprego do nome da humanidade, a apelação à humanidade, a confiscação desta palavra, tudo isso só poderia [...] manifestar a terrível pretensão de que se deve denegar ao inimigo a qualidade de homem. (SCHMITT, 1992, p. 81).

Schmitt reconstrói a maneira em que, na história europeia, a guerra assumiu um caráter jurídico formal regulamentado por

Ius ad bellum Ius in bello

As expressões *ius ad bellum* e *ius in bello* indicam, respectivamente, o conjunto de regras e normas jurídicas que estabelecem os casos em que uma guerra é legítima formalmente (por exemplo, estabelecendo a maneira em que ela deve ser declarada) e materialmente (por exemplo, estabelecendo que é legítimo atacar preventivamente um inimigo que se prepare a atacar ou que a guerra só é legítima como instrumento de defesa etc.) e que regulamentam a conduta das partes beligerantes, inclusive dos soldados, durante o conflito (por exemplo, proibindo que seja feita violência à população civil, que sejam usados determinados tipos de armas etc.).

Nomos

O termo grego *nomos* significa lei, ordem.

normas que estabeleciam não somente em que casos ela era legítima (*ius ad bellum*), mas distinguiam também entre combatentes e não combatentes, protegendo estes últimos da violência injustificada e atribuindo direitos aos primeiros, em caso de rendição etc. (*ius in bello*).

Ora, a Primeira Guerra Mundial marcou uma quebra com essa tradição, já que nela houve uma criminalização do inimigo, por parte dos vencedores, e já que foi abolida (também pelos alemães) a distinção entre combatente e não combatente (SCHMITT, 1992, p. 137). Isso aponta para uma transformação que investe não somente a maneira de se fazer guerras, mas o próprio Estado e, ao final, o mundo. Esse foi até agora um “pluriverso de estados”, isto é, um mundo organizado em unidades territoriais. Os estados eram instâncias de ordem espacial que dividiam entre si a terra. Agora as coisas mudam.

No livro *Terra e mar* (1942), escrito em forma de conto para sua filha Anima, Schmitt apresenta uma visão da história mundial como história do conflito entre potências marítimas e potências terrestres. Não se trata, então, de estados que se contrapõem, mas de diferentes formas de ordenar o espaço, cada uma das quais representa um diverso *nomos*, uma diversa ordem. Schmitt se refere explicitamente à hegemonia inglesa sobre o mar, que tinha levado à formação do império britânico. A ela se contrapõe a tentativa alemã de alcançar a hegemonia sobre a terra, no continente europeu (lembre-se de que o texto foi escrito durante a Segunda Guerra Mundial, na qual Alemanha e Inglaterra se enfrentavam numa luta total). Mas, na época atual, com as novas tecnologias, até a distinção entre mar e terra perdeu sentido.

A nova ordem mundial marcou o desaparecimento do Estado entendido como instância territorial, cuja função era justamente ordenar o espaço. A forma-Estado chegou ao fim, a velha ordem, simbolizada pelo império marítimo britânico, cedeu à nova ordem, que, no texto de 1942, foi simbolizada pelo Reich nazista e, no livro *O nomos da terra* (publicado em 1950, depois da guerra e da derrota alemã), por áreas supranacionais que Schmitt denomina de *Grossräume*, de macroespaços, que substituíram, na substância (ainda que não necessariamente na forma), os estados nacionais.

O pluriverso de estados foi substituído, então, por um pluriverso de macroespaços, que estabeleceram relações jurídicas entre si (as alternativas seriam a sobrevivência do direito internacional tradicional – que, contudo, tornou-se impossível pelo fim da forma-Estado – ou a hegemonia duma potência mundial – *que Schmitt recusou*).

· Seria o caso de perguntar-se se Schmitt teria recusado essa possibilidade também no caso em que a Alemanha tivesse vencido a guerra, tornando-se de fato a potência hegemônica.

O fim da ordem tradicional significou também o fim da guerra tradicional. No pluriverso de macroespaços, o inimigo deixou de ser somente representado por um exército de combatentes e assumiu a forma de combatentes irregulares, de **guerrilheiros** (ou, em nossos dias, de terroristas), que geralmente praticam uma guerra defensiva e são enraizados num território específico (por isso, Schmitt fala de guerrilheiros “autóctones”, dotados dum caráter “telúrico”), mas que podem tornar-se agressivos no nível mundial, como – exemplo dado por Schmitt – no caso dos revolucionários bolcheviques (ou dos terroristas contemporâneos). Não é possível fazer uma guerra tradicional contra esse tipo de guerrilheiros, já que ele incorpora perfeitamente a categoria ontológica do inimigo com o qual nenhuma paz é possível.

· Com esse termo, indica-se a posição de autores (por exemplo, Thomas Pogge, Otfried Höffe ou o próprio Jürgen Habermas) que defendem a ideia de que seria necessário fundamentar o direito internacional (em geral: as relações internacionais) sobre normas morais universais e sobre valores como aqueles expressados nos direitos humanos (daí a eventual justificação de intervenções que visem a proteger tais direitos).

As considerações de Schmitt sobre a figura do guerrilheiro, sobre a ideia de macroespaços e sobre a intervenção humanitária foram retomadas por muitos autores contemporâneos, particularmente numa ótica polêmica contra o **cosmopolitismo normativo**.

Em geral, contudo, a redução da política à dimensão existencial e à contraposição entre amigo e inimigo é insatisfatória, pois parece considerar somente um aspecto do fenômeno político. Finalmente, a polêmica contra a democracia parlamentar, em nome duma concepção identitária da democracia, baseia-se sobre uma visão duvidosa da comunidade política (o conceito de homogenia substancial é bastante vago e, fundamentalmente, vazio).

Desse ponto de vista, admira bastante o sucesso que a obra de Schmitt ainda encontra, quer no âmbito da teoria política, quer no âmbito da teoria jurídica. Por outro lado, esse sucesso demonstra que o pensador alemão conseguiu apontar para questões centrais e ainda irresolutas (como a definição de soberania, a teoria do estado de exceção e da ditadura, as novas formas de guerra).



Hannah Arendt (1906-1975)
 Fonte: <http://tinyurl.com/hannaharendt1>

3.5 HANNAH ARENDT

Na história das teorias políticas, *Hannah Arendt* aparece como uma pensadora que não se encaixa em nenhuma das tantas correntes teóricas (liberalismo, republicanismo, socialismo etc.), ainda que seu pensamento apresente características republicanas.

De família judaica, depois de ter estudado com Heidegger, deixou a Alemanha quando os nazistas tomaram o poder. Depois de ter passado alguns anos em Paris trabalhando numa organização que ajudava os judeus a sair da Alemanha, emigrou para os EUA, onde ficou até sua morte, tendo adquirido a cidadania estadunidense.

Arendt não gostava de ser chamada de “filósofa” política e preferia denominar-se cientista política, ainda que sua obra não siga a metodologia típica da ciência política contemporânea e se insira de fato na tradição política “realista” que nasce com Aristóteles. Contudo, a recusa da denominação de “filósofa” corresponde à polêmica arendtiana com aquele que, usualmente, é chamado de platonismo político, a saber, com toda aquela tradição de pensamento político que contrapõe, à realidade, modelos ideais que nela deveriam ser realizados de maneira categórica (ver a introdução ao livro-texto *Filosofia Política II*). O pensamento de Arendt se caracteriza, pelo contrário, por uma grande atenção pela empiria, pela realidade concreta da vida política, por seus mecanismos e pela história política de sociedades reais.

3.5.1 O TOTALITARISMO E A BANALIDADE DO MAL

A experiência dos horrores nazistas foi objeto de muitos estudos, logo após o fim da guerra. Sociólogos tentaram pesquisar as causas sociais do sucesso do nazismo entre os alemães (como William S. Allen, autor de *A tomada nazista do poder*, estudo baseado sobre uma pequena cidade alemã (ver ALLEN, 1965)); outros pesquisadores recorreram à psicologia e à teoria freudiana para explicar os mecanismos psicológicos que levaram pessoas normais a tornarem-se cúmplices de crimes horríveis (é esse o caso de Adorno e Horkheimer, com seus estudos sobre o antissemitismo).

Em seu livro *As origens do totalitarismo*, de 1951 (ARENDT, 1989), Arendt não pretende explicar as causas de tal fenômeno, apesar do título, mas analisar seus traços característicos. Para ela, o **totalitarismo** representa uma novidade em relação às formas tradicionais de governo despótico e tirânico: ele não se limita a privar os indivíduos da liberdade e a governá-los por meio do medo e da força, mas lhes subtrai sua individualidade e sua personalidade, reduzindo-os a membros duma multidão indiferenciada. **Desse ponto de vista, o totalitarismo representa a tentativa de tornar supérflua a humanidade.**

Arendt identifica três elementos do totalitarismo (aos quais são dedicadas as três partes do livro). O primeiro é o **antissemitismo**, que anula precisamente a individualidade de suas vítimas: o simples fato de ser judeus as torna “culpáveis”, independentemente de qualquer ação ou característica pessoal.

O segundo elemento é o **imperialismo** na sua versão moderna (colonialismo), particularmente quando for justificado por razões raciais e racistas (necessidade de “civilizar” povos inferiores, naturalidade do domínio da raça “superior”). Na parte dedicada à análise do imperialismo (no capítulo, sobre o fim do Estado-nação), Arendt se ocupa da questão dos **direitos humanos**.

As guerras mundiais deixaram milhões de pessoas sem status político (prófugos e apátridas). Ora, justamente por não serem cidadãos de nenhum estado, mas simplesmente seres humanos, eles deveriam ser titulares de direitos humanos; porém, na realidade, os mesmos estados que reconheciam direitos aos próprios cidadãos não estiveram dispostos a fazer o mesmo com esses indivíduos. Contra a posição desses países, Arendt afirma que existe pelo menos um direito humano, a saber, o direito a ter direitos – um direito que, contudo, ***Arendt não consegue fundamentar de maneira convincente.***

Sobre esse tema,
ver LAFER, 1988.

O terceiro elemento do totalitarismo é a específica forma de **dominação**, que substitui a capacidade de agir autonomamente pela obediência cega, o pluralismo dos indivíduos pelo coletivismo da multidão. Essa forma de dominação é caracterizada pelo uso do terror, que perpassa todos os aspectos da vida dos indiví-

duos (num regime totalitário, as pessoas têm medo de todos: dos vizinhos, dos amigos e até dos familiares; qualquer ação, qualquer palavra, pode pôr a pessoa à mercê da violência do Estado).

O triunfo do totalitarismo se torna possível, contudo, graças à afirmação das **ideologias**. Uma ideologia representa a pretensão de explicar, de forma definitiva, a realidade (natural ou histórica). Nesse sentido, ela oferece juízos que só esperam ser realizados na prática (por exemplo, aquele que afirma que os judeus são um corpo estranho na nação e, portanto, devem ser eliminados). A ideologia é dogmática e não admite ser desmentida pela experiência ou pelos fatos (por exemplo, pelo fato de que não existem raças no sentido em que os teóricos racistas as definem; ou pelo fato de que nem todos os judeus são poderosos e ricos, e nem todos os homens poderosos e ricos são judeus). Um exemplo típico dos efeitos da ideologia sobre os indivíduos foi descrito por Arendt, alguns anos depois da publicação de *As origens do totalitarismo*.

Em 1961, em Israel, foi celebrado o processo contra Adolf Eichmann, um dos principais responsáveis pela organização material da *shoah*, o extermínio dos judeus europeus pelos nazistas. Arendt seguiu o processo como enviada da revista *The New Yorker*; suas reportagens confluíram num livro que provocou muitas polêmicas (sobre as quais, contudo, não falaremos aqui): *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963 (ARENDR, 1999).

No livro sobre o totalitarismo, Hannah Arendt tinha recorrido ao conceito de **mal totalitário**, que se distingue do mal radical teorizado por Kant, pelo fato de não servir ao amor próprio ou às inclinações humanas, mas de ter, como seu alvo, a humanidade – e isso num duplo sentido: por um lado, porque ele destrói qualquer possibilidade de interação entre os homens; por outro lado, porque ele tenta destruir fisicamente os seres humanos, como demonstrado pela Shoah. O aparelho mortífero dos campos de extermínios visava justamente uma tal destruição. Seu objetivo não era o simples homicídio em massa, mas a transformação das vítimas num material que pudesse ser indiferentemente eliminado, queimado, sepultado ou

transformado em sabão e em botões. A condição que permitiu aos responsáveis por esse crime enorme perpetrá-lo era, segundo Arendt, justamente essa desumanização, a transformação da pessoa em coisa, a eliminação de qualquer característica humana nas vítimas.

Arendt censura os carrascos justamente pela sua incapacidade de reconhecer a humanidade das suas vítimas, de colocar-se no lugar delas, em suma, pela sua falta de imaginação. O problema de pessoas como Eichmann (e dos alemães em geral) foi o de não terem sido capazes de achar errado o comportamento que deles se exigia por parte do regime. Não foram capazes de reconhecer o mal que lhes era comandado praticar. Isso não significa, contudo, que os alemães tivessem se tornado repentinamente tolos. Como salienta Arendt, Eichmann não era tolo, mas meramente privado de ideias.

Arendt censura Eichmann e os alemães pelo fato de eles terem abdicado da capacidade de pensar – aquela capacidade que nos permite assumir a perspectiva do outro e que, portanto, impossibilita-nos de considerá-lo como um não humano ou como uma coisa. Essa incapacidade de pensar pode ser considerada a marca característica do mal. A causa do mal não é, como achava Platão, a ignorância do bem, mas antes, como achava Sócrates (o Sócrates dos primeiros diálogos platônicos), a incapacidade de formar-se pessoalmente um juízo sobre o bem.

Nesse sentido, Eichmann (não somente ele, mas todos os inúmeros Eichmanns que houve no nazismo) representa o clássico caso duma pessoa caída na ideologia segundo a qual o indivíduo não possui o direito de elaborar um juízo moral autônomo, sem levar em consideração a opinião de uma autoridade superior. A ideologia segundo a qual o indivíduo é nada e a comunidade, o Estado, o *Führer*, o partido, ou certa igreja, são tudo. A ideologia que nega ao indivíduo a capacidade de pensar e o obriga a ficar à superfície das coisas, a orientar-se, por exemplo, na sua ação por uma coisa tão contingente como a pertença a um determinado grupo humano.

Essa superficialidade é a razão pela qual Arendt não quis mais falar de mal *radical*. Numa célebre carta ao filósofo Gershom Sholem, ela escreveu:



Morte (1942) do artista Lasar Segall.

(...) De fato a minha opinião é que o mal nunca é radical, que ele só é extremo e que não possui profundidade, e nem sequer qualquer dimensão demoníaca. Pode destruir o mundo, justamente porque se espalha como um fungo sobre a superfície dele. É resistente ao pensamento, como afirmei outrora, porque o pensamento se esforça para atingir profundidade [...]. Só o bem possui profundidade e pode ser radical” (apud YOUNG-BRUEHL, 1986, p. 507).

Por isso, Arendt fala de **banalidade do mal**: não porque Eichmann fosse uma pessoa banal (embora também isto seja verdade), mas porque o mal que ele fez era justamente privado de profundidade, era somente destruição estúpida da humanidade nos outros e em si.

3.5.2 A CONDIÇÃO HUMANA

O livro sobre o totalitarismo se ocupava somente do nazismo. Perante a crítica, segundo a qual ela teria deixado de lado o stalinismo, Arendt resolveu dedicar-se ao estudo do marxismo. O resultado não foi uma análise dos elementos totalitários do socialismo real, mas a exposição duma teoria que se concebe como uma resposta ao marxismo e ao capitalismo “total”, denunciado por autores como Horkheimer e Adorno. Tal teoria é exposta em *A condição humana*, de 1958.

Esse livro não é propriamente uma obra de teoria política, mas representa a tentativa de pensar a situação do homem contemporâneo no pano de fundo duma teoria geral do agir humano e duma filosofia da história, ainda que Arendt provavelmente não a teria chamado assim. O título precisa duma explicação. Segundo a autora, o homem não possui uma natureza, contrariamente ao que muitos filósofos pensaram; sua vida deve ser descrita antes em termos das condições, nas quais lhe é dado viver sobre a Terra.

Segundo Arendt, existem três tipos fundamentais de **atividade** humana (da *vita activa*, que ela – seguindo a tradição – contrapõe à *vita contemplativa*), a cada um deles corresponde “uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2007, p. 15). A primeira forma de atividade é o

tinção clara entre **esfera privada** e **esfera pública**, entre família e cidade, entre *oikia* e *agorá* (ver livro-texto *Filosofia Política I*) e, portanto, entre economia e política. Enquanto a casa era o reino da necessidade (onde se satisfaziam as carências e as exigências vitais por meio do labor e do trabalho), a praça pública era o reino da liberdade, onde os cidadãos deliberavam e discutiam livremente.

No mundo moderno, tal distinção desapareceu: a esfera da economia e a da política se aproximam e, finalmente, o âmbito da política é invadido pelas questões sociais, isto é, o **social** prevalece sobre o político. O ser humano deixa de ser *zoon politikón* para ser somente *homo faber* (produtor de artefatos pelo seu trabalho) e *animal laborans* (cuja atividade é visada unicamente a garantir a sobrevivência).

A sociedade contemporânea vê justamente o triunfo deste último: qualquer atividade humana (inclusive as mais intelectuais ou espirituais) acontece no signo da mera reprodução biológica, já que sua finalidade não é a livre afirmação duma comunidade humana (como no caso da ação), nem a construção dum mundo comum (como no caso do trabalho), mas garantir, ao indivíduo, os instrumentos necessários para sobreviver (habitualmente, na forma dum salário).

O livro se conclui num tom pessimista e na constatação de que o mundo contemporâneo viu o triunfo da sociedade de massa e do labor. Sob essas condições, as ocasiões para a ação estão extremamente reduzidas e esta é possível somente em circunstâncias excepcionais. Algumas delas serão objeto do livro, *Sobre a revolução*, de 1963, no qual Arendt compara e contrapõe entre si as duas grandes revoluções que marcam o surgimento do Estado moderno: a Revolução Americana e a Revolução Francesa (ARENDR, 1990).

Na visão da autora, a primeira é uma revolução genuinamente política, já que visa ao estabelecimento dum novo regime político em substituição do existente, enquanto a segunda é uma revolução eminentemente social, pois seu objetivo é a transformação radical da ordem social. As simpatias de Arendt vão todas para a primeira, como é de se imaginar, considerando a centralidade que ela atribui à ação política na vida humana e o correspondente papel negativo que ela atribui à dimensão social.

Embora seus textos mais conhecidos pareçam representar mais uma análise crítica e negativa do mundo moderno e, às vezes, até um elogio nostálgico do mundo antigo, Arendt não se limita somente a descrever e a lamentar o desaparecimento da política na época contemporânea, mas tenta oferecer também soluções práticas para fazer política no mundo de hoje. A referência à maneira em que a política era concebida na antiguidade lhe serve para reafirmar a dignidade da própria política, num momento histórico no qual, como relevava Constant (ver livro-texto *Filosofia Política II*, seção 6.1), ela é percebida como um peso do qual livrar-se.

Mas o sentido da política é justamente a liberdade, afirma Arendt (ARENDR, 2004, p. 38), já que ela consiste na capacidade de iniciar algo completamente novo. Para referir-se a este “poder-comoçar”, ela fala de “milagre da liberdade”, já que esta consiste precisamente na possibilidade de realizar algo que parecia impossível ou improvável (ARENDR, 2004, p. 43), como no caso das revoluções anteriormente mencionadas ou de outros acontecimentos análogos (Arendt menciona explicitamente a revolução húngara de 1956, na qual pareceu possível praticar formas de democracia direta por meio dum sistema de conselhos ou *soviets* – um experimento que, paradoxalmente, foi terminado com a força pelas tropas soviéticas).

A transformação da nossa sociedade em sociedade de massa e o império do *animal laborans* não implica, em suma, uma renúncia definitiva aos espaços de liberdade que a ação política ainda pode abrir. Com certeza, porém, tais espaços ficam sempre mais dificilmente acessíveis sob as condições atuais nas quais o homem existe e habita o mundo. O conflito entre sociedade e Estado, do qual tinham partido os teóricos do século XIX, transforma-se no pensamento de Arendt na erosão da esfera da política pela esfera do social. Veremos, agora, como, na segunda metade do século XX, assiste-se – na teoria política – a um renascimento do político e da política perante o social e a economia.

LEITURAS RECOMENDADAS

Os capítulos “O conceito de esclarecimento” e “A indústria cultural” do livro *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno (HORKHEIMER; ADORNO, 1985).

O livro *O conceito do político* de Schmitt (SCHMITT, 1992).

Os capítulos I e II de *A condição humana*, de Arendt (ARENDR, 2007).

REFLITA SOBRE

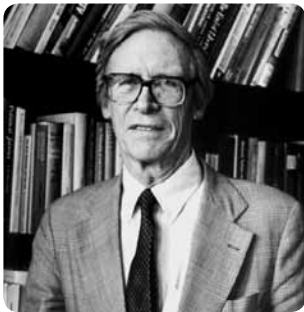
1. Em que diferem as concepções de Estado, próprias do fascismo e do marxismo?
2. A reflexão sobre a falta de consciência de classe no proletariado leva os autores marxistas a diferentes conclusões. Quais os diversos diagnósticos? Quais os diversos tipos de solução?
3. Quase todos os principais autores analisados, neste capítulo, tentam oferecer uma definição da relação entre política e sociedade (ou economia). Tente compará-las entre si.
4. Que relação há entre o fenômeno da banalidade do mal, analisado por Arendt, e as análises sobre a indústria cultural, de Horkheimer e Adorno?
5. Em que medida o conceito de pluriverso de macroespaços, usado por Schmitt, responde ao critério que, segundo este autor, define a esfera do político, isto é, a dupla categorial amigo/inimigo?

CAPÍTULO 4

A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

O objetivo deste capítulo é apresentar a você a obra dos pensadores contemporâneos mais importantes e das temáticas mais relevantes. O primeiro autor, John Rawls, reintroduziu a perspectiva normativa na teoria política, revitalizando assim a filosofia política propriamente dita. O segundo pensador, Jürgen Habermas, tentou conciliar a perspectiva normativa com uma funcionalista, mantendo-se na tradição da Escola de Frankfurt. O terceiro, Michel Foucault, influenciou não somente a teoria política, mas as ciências sociais e humanas em geral, com sua crítica do poder. Finalmente, serão apresentados a você os debates mais recentes sobre o multiculturalismo, reconhecimento e globalização.

4.1 JOHN RAWLS: JUSTIÇA COMO EQUIDADE



John Bordley Rawls
(1921-2001).
Fonte: <http://tinyurl.com/JohnBRawls>

O filósofo norte-americano *John Rawls* é considerado o primeiro pensador que, depois de Hegel, voltou a fazer filosofia política no sentido tradicional do termo. (Sobre Rawls, ver FELIPE, 1998; MAGALHÃES, 2003; e OLIVEIRA N., 2003.) De fato, ele reintroduziu questões normativas que, ao longo do século XIX e da primeira metade do XX, tinham permanecido negligenciadas pelos teóricos políticos, mais preocupados em entender a sociedade capitalista do que em colocar questões de legitimação política ou de justiça social.

É verdade que este último tema teve um papel central no marxismo e até em certas correntes conservadoras (até fascistas); contudo, nenhuma dessas teorias tinha tentado colocar a questão duma sociedade justa a partir duma moldura teórica puramente normativa. Criticava-se o capitalismo por não manter suas promessas ou por basear-se na exploração dos trabalhadores, mas não na base de princípios normativos universais, como os que Rawls introduziu em sua obra.

Num certo sentido, poderíamos dizer que Rawls é o autor duma obra só, a saber, *Uma teoria da justiça* (1971, segunda edição com revisões, 1975; tradução portuguesa Rawls (1997)), já que os ensaios e os livros sucessivos, como *Liberalismo político* (1993; tradução portuguesa Rawls (2000)), *Justiça como equidade* (2001; tradução portuguesa Rawls (2003)) e *O direito dos povos* (1999;

tradução portuguesa Rawls (2001)) podem ser considerados, respectivamente, como tentativas de defender ou parcialmente rever as teses avançadas no texto de 1971, de reformulá-las de maneira a escapar das críticas que lhes foram movidas, ou de aplicá-las num contexto internacional. Contudo, algumas das revisões em questão são bastante relevantes e levam muitos intérpretes a falar num primeiro e num segundo Rawls. Em seguida, analisaremos, principalmente, *Uma teoria da justiça*, e nos limitaremos a mencionar brevemente os traços fundamentais da chamada segunda fase do pensamento rawlsiano.

4.1.1 O OBJETO DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA

Antes de passar às teses defendidas neste livro, deveríamos prestar atenção ao título: o autor pretende oferecer *uma* teoria da justiça, não a (única e verdadeira) teoria. Apesar do seu **normativismo**, Rawls acha que não existe uma teoria da justiça válida para todas as sociedades e todos os tempos, baseada em princípios imutáveis e universais (isto, contudo, não significa que ele esteja pensando somente na sociedade norte-americana, como acham alguns comentadores). Nesse sentido, sua teoria é decididamente antiplatônica, antinaturalista e antirrealista (o próprio Rawls nomeia o termo de construtivismo kantiano para descrever seu método: voltaremos a esse ponto mais adiante) e representa a tentativa de refletir sobre os valores presentes na cultura política duma sociedade liberal e democrática, na busca dum consenso público sobre os princípios que subjazem tal cultura.

O que Rawls almeja em *Uma teoria da justiça* é, então, encontrar uma **concepção** liberal e igualitária de justiça social. Essa concepção diz respeito à estrutura básica da sociedade, não aos indivíduos particulares, isto é: a finalidade é a de organizar a estrutura básica da sociedade de maneira justa, não de fornecer, aos indivíduos, princípios para organizar sua vida; ainda que Rawls reconheça que, para a estabilidade da sociedade, é necessário que os cidadãos interiorizem tais princípios e cheguem pelo menos a desejar agir conforme os princípios de justiça.

Já que pode ter conflito sobre a concepção de justiça mais adequada para uma sociedade que pretenda ser bem-ordenada (vere-

Rawls distingue entre "conceito" e "concepção" de justiça. Numa sociedade como a descrita no livro, os cidadãos possuem um conceito de justiça, isto é, pensam que suas instituições devam ser justas; mas podem discordar sobre a definição concreta do termo "justo", já que possuem diferentes concepções de justiça.

mos imediatamente o que isso significa), é necessário que os membros dela cheguem a um consenso sobre sua definição. Emerge aqui um elemento essencial do pensamento de Rawls (que, como veremos, suscitou as críticas dos chamados comunitaristas), a saber, a **prioridade do justo** sobre o bom.

As instituições públicas e, em geral, a atividade política (as deliberações públicas etc.) devem orientar-se por princípios de justiça, não por concepções substantivas do que seria bom para os indivíduos ou para a sociedade, já que a tentativa de realizar uma concepção específica de bom pode resultar (e frequentemente resulta) na violação dos princípios de justiça. Isso aparece evidente nos casos em que, por exemplo, uma determinada visão religiosa, própria duma parte (até majoritária) da sociedade, seja imposta a todos os seus membros em nome da salvação das almas ou do respeito da vontade de Deus. Ou quando se sacrifica, injustamente, indivíduos, em nome do bem-estar dos outros, como poderia defender certo utilitarismo (Rawls é expressamente antiutilitarista e dedica muito espaço à polêmica contra o utilitarismo, que, na época, era a posição majoritária entre os teóricos sociais e políticos).

A concepção de justiça em questão se refere, então, às instituições que formam a estrutura básica duma sociedade bem-ordenada. Cabe introduzir aqui algumas definições centrais. Rawls define a **sociedade** como uma empreitada cooperativa que visa promover o bem-estar de seus membros. Uma sociedade é **bem-ordenada** quando, além disso, “é também efetivamente regulada por uma concepção pública da justiça” (RAWLS, 1997, p. 79). Isso significa que, nessa sociedade, “(1) todos aceitam e sabem que todos os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem e geralmente se sabe que satisfazem esses princípios” (RAWLS, 1997, p. 79).

Note como o autor insiste sobre o caráter público da concepção de justiça (“todos sabem [...]”, “geralmente se sabe que [...]”). Por **instituição**, Rawls entende “um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc.” (RAWLS, 1997, p. 58). A **estrutura básica** da sociedade compreende as instituições mais importantes (“a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais”) e a maneira em

que tais instituições “distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 1997, p. 25).

4.1.2 A POSIÇÃO ORIGINÁRIA

Os princípios de justiça são, portanto, o objeto do consenso alcançado pelos membros duma sociedade definida como acima (isso exclui, portanto, sociedades que não sejam organizadas de maneira a promover o bem-estar de todos, mas somente o de alguns, ou sociedades em que os bens sejam distribuídos de maneira excessivamente injusta – um ponto que questiona a aplicabilidade da teoria rawlsiana a uma sociedade como a brasileira ou até a estadunidense).

Nesse sentido, Rawls afirma mover-se no sulco da tradição **contratualista**, ainda que, no seu caso, o objeto do acordo originário não seja a existência do Estado, mas os princípios organizadores da estrutura básica. Como no caso do contratualismo clássico, o consenso é alcançado com base num experimento mental; portanto, trata-se dum consenso ideal, não real. O papel que, na tradicional argumentação contratualista, é desempenhado pelo estado de natureza é tomado no experimento mental de Rawls pela **posição originária**. Nela os princípios de justiça deveriam ser escolhidos pelas partes, isto é, por **representantes**, como pessoas livres e iguais (não por todos os cidadãos: isso, obviamente, suscitou muitas críticas).

Nosso autor elenca vários elementos constitutivos dessa posição. Em primeiro lugar, é necessário que os representantes possam escolher os princípios a partir dum leque de alternativas. Por isso, ele menciona algumas teorias de justiça bastante difundidas, como o utilitarismo, o intuicionismo, o egoísmo etc. (outras, como o marxismo ou o libertarianismo, ficam negligenciadas). De fato, a escolha das alternativas apresentadas por Rawls é bastante questionável, já que os princípios são tais que, sob as outras condições que serão mencionadas agora, os representantes não podem deixar de escolher os princípios rawlsianos.

Em segundo lugar, Rawls menciona as circunstâncias de justiça, que são: **escassez moderada** (não há uma disponibilidade infinita de bens a serem distribuídos e, portanto, faz-se mister encontrar

critérios para sua divisão) e **desinteresse mútuo** (os representantes, ao fazer sua escolha, pensam na melhor maneira para alcançar seus fins, sem interessar-se com os fins dos outros).

Em terceiro lugar, há vínculos formais: os princípios devem ser gerais (não podem ser referidos a indivíduos específicos), universais (devem valer para todos), públicos (devem ser reconhecidos e conhecidos publicamente), devem permitir uma ordenação (devem consentir resolver possíveis conflitos, estabelecendo quais deles tem prioridade sobre os outros) e devem possuir caráter terminativo (é a última instância de apelação do raciocínio prático).

O quarto elemento é dado pelo **véu de ignorância**, cuja função é a de garantir a justiça procedimental ao “anular os efeitos das contingências específicas”. Atrás desse véu, os representantes não conhecem

qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como, por exemplo, a sua aversão ao risco ou sua **tendência ao otimismo ou ao pessimismo**. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política desta sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas, na posição originária, não têm informação sobre a qual geração pertencem. (RAWLS, 1997, p. 147).

Este último ponto servirá a Rawls para introduzir o maximin como regra de escolha.

A abstração desse tipo de informações deveria garantir que, em sua escolha, os representantes (as partes) não se deixem conduzir por seu interesse pessoal, já que não sabem em que esse interesse consiste. Ao não saber que posição ocuparão na sociedade, suas decisões serão objetivamente voltadas a garantir uma solução justa para todos.

Finalmente, o quinto elemento da posição originária é dado pela racionalidade das partes. A **racionalidade** à qual se refere Rawls aqui é a capacidade de porem-se finalidades no contexto duma concepção de bem e de escolher os meios necessários para realizá-las. Sujeitos racionais possuem “um conjunto de preferên-

cias entre as opções que estão a seu dispor” e classificam tais opções “de acordo com sua efetividade em promover seus propósitos” (RAWLS, 1997, p. 154).

Para decidir entre os princípios alternativos, as partes se servem duma regra, o **maximin**, que eles escolhem primeiramente por não conhecer sua propensão ao risco. O maximin (o máximo do mínimo) impõe escolher a opção na qual o resultado pior é o melhor se comparado com os resultados piores das outras opções. Imaginemos três possíveis opções, nas quais três pessoas (A, B, C) vão receber uma quantidade diferente de bens (expressados pelos números):

| | A | B | C |
|---------|----|----|----|
| Opção 1 | 13 | 12 | 10 |
| Opção 2 | 10 | 14 | 6 |
| Opção 3 | 40 | 25 | 15 |

A regra do maximin impõe a escolha da opção, na qual o menos favorecido (por simplicidade aqui é sempre C) obtém um êxito melhor do que nas outras opções; independentemente dos resultados dos outros. Nesse caso, a opção a ser escolhida será a 3, ainda que nela a desigualdade entre C e A seja maior do que nas outras opções, que são mais igualitárias.

4.1.3 OS DOIS PRINCÍPIOS

Agora que foram estabelecidas as condições nas quais as partes devem escolher, assim como a regra para a escolha (o *maximin*), é possível analisar os vários princípios de justiça e chegar a uma conclusão. Segundo Rawls, as partes não poderão deixar de escolher os dois princípios de justiça que ele tinha apresentado logo no começo da obra, que são os seguintes:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para os outros.

Em *Liberalismo político*, Rawls reformulará esse princípio na forma seguinte:

cada pessoa é igualmente intitulada a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades fundamentais iguais; a atribuição deste sistema a uma pessoa é compatível com a sua atribuição a todos, e ele deve garantir o justo valor das iguais liberdades políticas.

O segundo princípio de justiça diz o seguinte:

[...] As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64)

Este segundo princípio recebe, em seguida, uma interpretação que representa uma sua melhor especificação:

As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos, e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 1997, p. 88).

Os dois princípios são ordenados no sentido de que o primeiro é prioritário em relação ao segundo (as liberdades e os direitos precedem o bem-estar e não podem ser sacrificados a este último). No contexto do segundo princípio, o ponto (b) é prioritário relativamente a (a). Vamos analisar melhor o que isso significa. As liberdades e os direitos do primeiro princípio compreendem os direitos e as liberdades garantidos no Estado de direito, inclusive a liberdade de consciência, de opinião, os direitos civis e políticos etc.; são inalienáveis, ainda que não absolutos (podem ser restringidos quando colidirem com outros direitos e liberdades).

No que diz respeito ao segundo princípio, a primeira parte, que Rawls denomina de **princípio de diferença**, afirma basicamente que são legítimas somente as desigualdades sociais e econômicas que são necessárias para assegurar, aos menos favorecidos, uma posição melhor do que aconteceria em outras opções de distribuição dos bens primários (conforme a regra do *maximin*). O conceito de **bens primários** é bastante vago, e o próprio Rawls se limita a defini-los como as “coisas que todo homem racional presumivelmente quer” (RAWLS, 1997, p. 66).

Em *Liberalismo político*, ele oferece uma lista que inclui: direitos e liberdades fundamentais (que, conforme o primeiro princípio,

devem ser distribuídos de forma igual); liberdade de escolher a profissão e de ir e vir; prerrogativas derivantes de cargos e posições de responsabilidade nas instituições da estrutura de base; renda e riqueza; as bases sociais do respeito de si.

Como vimos, é uma lista bastante genérica e alguns bens não são claramente definidos (particularmente as bases sociais do respeito de si); além disso, trata-se de bens primários sociais, isto é, distribuídos pelas instituições da estrutura básica, e não de bens primários naturais, como talentos, inteligência, beleza etc. Estes últimos não podem ser objetos diretos duma teoria da justiça que se ocupa da estrutura básica da sociedade, ainda que seja possível – uma vez organizada tal estrutura com base nos princípios de justiça rawlsianos – tentar corrigir as desigualdades na distribuição natural desses bens, já que se trata de desigualdades arbitrárias pelas quais os indivíduos não são responsáveis.

Ora, o princípio da diferença parte da ideia de que uma situação de distribuição estritamente igualitária (na qual todos recebem exatamente a mesma quantidade de bens primários sociais) resultaria num sistema ineficiente, já que os mais talentosos não teriam incentivos para empenhar suas energias em produzir mais riqueza e bem-estar para a sociedade.

Em outras palavras: se os preguiçosos ou os indivíduos sem talento receberem a mesma quantidade de bens primários do que os indivíduos ativos e talentosos, estes últimos – sendo racionais – deveriam deixar de usar seus talentos e de engajar-se em suas atividades. Emerge aqui uma antropologia implícita, pela qual os indivíduos só se empenhariam numa atividade ou desenvolveriam seus talentos numa ótica de racionalidade instrumental e calculista: uma antropologia tipicamente liberal e neoliberal. Sob esse pressuposto, um sistema que concedesse incentivos aos mais ativos e talentosos poderia resultar num aumento da riqueza e do bem-estar geral, inclusive dos indivíduos que seriam os menos favorecidos no novo sistema de distribuição desigual. Tal sistema seria mais eficiente e mais justo se analisado pelo princípio de diferença.

Ao mesmo tempo, se as desigualdades fizessem com que a situação dos menos favorecidos ficasse pior do que numa situação de distribuição estritamente igualitária, tais desigualdades deveriam ser consideradas injustas, apesar de produzir mais riqueza agregada. **A dificuldade consiste em identificar a categoria dos menos favorecidos: já que a distribuição em questão concerne uma pluralidade de bens, não é suficiente escolher como critério um só entre eles (por exemplo, a renda).** Rawls diz que podemos escolher uma categoria representativa (desempregados, trabalhadores não qualificados etc.), estabelecer um parâmetro quantitativo suficientemente amplo (todos os que possuem uma renda inferior à metade da renda média do país por exemplo) ou usar três parâmetros correspondentes a três tipos de contingência, a saber, familiar, natural e biográfica:

Esse grupo inclui pessoas cuja origem familiar e de classe é menos favorecida que a de outros, cujos dotes naturais (na medida em que estão desenvolvidos) lhes permitem um bem-estar menor, e cuja sorte ao longo da vida acaba por revelar-se menos feliz. (RAWLS, 1997, p. 103).

A segunda parte do segundo princípio é chamada de **princípio da igualdade equitativa de oportunidades**. O sentido desse princípio é declarar inaceitáveis, no contexto da busca de cargos institucionais, não somente as discriminações formais (por exemplo, como na sociedade feudal, que atribuía certos cargos somente aos aristocratas), mas também discriminações substantivas. Por exemplo, ainda que não haja vínculos formais no acesso às profissões, somente quem tiver realizado certos estudos pode exercer algumas delas; ora, se o acesso a tais estudos for limitado não formalmente, mas praticamente (por exemplo, se o estudo não for gratuito e acessível também aos mais pobres, em paridade de qualificação e talentos), não há igualdade de oportunidades:

As oportunidades de se atingir conhecimento cultural e qualificações não deveriam depender da posição de classe de uma pessoa, e assim o sistema escolar, seja público ou privado, deveria destinar-se a eliminar as barreiras de classe. (RAWLS, 1997, p. 77).

Na segunda parte da obra, Rawls discute a maneira na qual os princípios de justiça podem ser institucionalizados, passando de fato a modelar a estrutura de base de uma sociedade. Isso acontece

em quatro fases. A primeira é a posição originária, na qual são escolhidos os dois princípios. Nas outras três fases, o véu de ignorância é progressivamente levantado, consentindo às partes um maior conhecimento das condições concretas nas quais os princípios são aplicados. As três fases são: a da criação duma constituição, a do processo legislativo e a da aplicação e administração das leis. Na terceira parte, Rawls discute as finalidades que os indivíduos se colocam e suas concepções do bem. Já que esses temas tomaram um papel central no “segundo” Rawls, passamos a considerá-los no contexto duma breve análise de *Liberalismo político* e de outros escritos sucessivos a *Uma teoria da justiça*.

4.1.4 O PLURALISMO RAZOÁVEL

Como já foi dito, Rawls utiliza a expressão **construtivismo kantiano** para referir-se ao seu próprio método, mas não faz isso em *Uma teoria da justiça*, antes num ciclo de aulas de 1980, intitulado *Construtivismo kantiano na teoria da moral*. Nelas, Rawls afirma servir-se, em sua teoria, dum conceito de pessoa próximo daquele de Kant. As pessoas possuem duas características morais fundamentais: um **senso da justiça** e uma **concepção do bem**. Elas são autônomas e se consideram reciprocamente como livres e iguais. Em vez de aceitar princípios pré-existentes (como no intuicionismo ou no realismo, que são os alvos contra os quais Rawls polemiza aqui), elas *constroem* os princípios de justiça por meio dum procedimento (conforme a ideia de justiça procedimental, pela qual o resultado dum procedimento deve ser considerado justo se o procedimento acontecer sob condições consideradas justas pelos participantes).

A questão de como os indivíduos podem chegar a um consenso sobre princípios morais e sobre valores está no centro de *Liberalismo político*, de 1993, já que nem sempre é possível e necessário recorrer ao experimento mental da posição originária, que – como vimos – serve somente para escolher os princípios de justiça que devem orientar a estrutura básica. Rawls parte da constatação de que, nas sociedades contemporâneas, há um pluralismo de **concepções abrangentes do bem**, isto é, concepções que representam um conjunto amplo e coerente de valores e princípios, pelo qual as pessoas orientam sua vida (por exemplo, doutrinas morais ou religiosas).

Ora, também partindo do pressuposto de que se trata de concepções razoáveis, isto é, de concepções que levam em conta as razões dos outros e que, portanto, na sociedade, há um **pluralismo razoável**, põe-se o problema de chegar a um consenso quando há um desacordo sobre questões políticas moralmente relevantes (por exemplo, o casamento entre *gays* ou a prática do aborto). As decisões relativas a questões desse tipo devem ser justificadas publicamente.

Em primeiro lugar, essa justificação pública pressupõe (e visa a reforçar) um **consenso sobreposto** (*overlapping consent*) entre as várias concepções abrangentes, que devem compartilhar um núcleo de valores e princípios, sem os quais não é possível que a sociedade permaneça estável.

Em segundo lugar, ela se baseia sobre o uso da **razão pública**, isto é: os cidadãos apresentam argumentos que podem ser entendidos e eventualmente aceitos por todos os outros, renunciando a servir-se de argumentos compreensíveis e aceitáveis somente a partir de sua concepção de bem (por exemplo, na discussão sobre o aborto, apelar à vontade de Deus não corresponde a um uso correto da razão pública, já que pressupõe a crença na existência de Deus e na revelação de sua vontade; o apelo à dignidade intrínseca da vida humana pode, pelo contrário, ser entendido – ainda que não necessariamente aceito – por todos).

Isso leva à necessidade de excluir determinadas questões da justificação pública pela impossibilidade de chegar a um consenso razoável (por exemplo, questões relativas à racionalidade de certas crenças religiosas ou à moralidade de certos estilos de vida). Trata-se, como se pode imaginar, de teses problemáticas, que foram e ainda são objeto de inúmeros debates entre os filósofos políticos.



Michael Sandel (1953-).
Fonte: <http://tinyurl.com/6hvqt2h>

4.1.5 AS CRÍTICAS DOS COMUNITARISTAS AO LIBERALISMO DE RAWLS

Quando, em 1982, foi publicado o livro *O liberalismo e os limites da justiça*, de **Michael Sandel**, começou um debate que dominou por uma década o mundo da filosofia política: a polêmica entre comunitaristas e liberais (SANDEL, 2005).

Contudo, cabe observar que, enquanto o liberalismo admite uma definição bastante unívoca, o mesmo não acontece com o comunitarismo. Com o termo *communitarians*, que deriva da *community* (comunidade), foram indicados autores que, em polêmica com o liberalismo, queriam contrapor o ponto de vista da comunidade àquele do indivíduo e substituir a gramática dos direitos com aquela dos valores. Um papel importante nessa controvérsia foi desempenhado por um fenômeno típico da sociedade estadunidense: a existência de minorias que são praticamente obrigadas a obter, por meio de ações legais, um espaço de liberdade e de direitos que, de outra maneira, não poderiam obter por causa da falta de reconhecimento e aceitação da parte majoritária da sociedade (por exemplo, os negros nos anos 60 ou os *gays* em anos mais recentes).

Na realidade, essas minorias se limitam a insistir sobre os direitos que a constituição lhes garante formalmente; os críticos, contudo, afirmam que as iniciativas legais em questão abrem uma fenda na sociedade, já que acabam solapando os valores desta última ao impor, de forma jurídica, a aceitação das minorias. Segundo esses críticos, esse processo é consequência da ideologia liberal.

Portanto, o debate surge num contexto especificamente norte-americano, quer do ponto de vista teórico (os protagonistas são norte-americanos), quer do ponto de vista prático e político. Uma dificuldade ulterior deriva do fato de que os comunitaristas defendem posições políticas muito diferentes entre si, já que ao lado de pensadores conservadores como **Alasdair MacIntyre** se encontram também pensadores **liberais**, ou seja, esquerdistas, como **Charles Taylor** (ver 4.4.1).

No seu livro, Sandel acusava o liberalismo e, em particular, Rawls de oferecer uma imagem distorcida do homem, da qual resultariam consequências indesejáveis para a sociedade. Segundo Sandel, os liberais veriam o ser humano como um ser que vive numa espécie de vácuo. No liberalismo, haveria somente indivíduos-**mônadas**, saídos do nada e que desenvolvem – sempre do nada – interesses e preferências que os levam a viver uma vida egoística, na qual a comunidade representa, no máximo, uma moldura para perseguir seus interesses particulares. Sandel se refere a esse tipo de sujeito como um “Eu desligado” (*unencumbered self*), ao qual,

- **Liberal**
- Indica, nos EUA, uma pessoa com posições progressistas, comparáveis àquelas dos social-democratas europeus ou da esquerda moderada latino-americana.

- **Mônada**
- O termo é usado por Leibniz para indicar as formas mais simples do ser, comparáveis aos átomos, para usar uma metáfora. Elas são fechadas em si e não interagem entre si, são “sem janelas”, diz Leibniz.

na realidade, não corresponde nada, já que os indivíduos existem sempre e somente como membros duma comunidade concreta, na qual se criam, da qual compartilham história, convicções e valores, e da qual não podem escapar, por assim dizer.

O liberalismo representaria, em suma, uma má abstração que possui a consequência indesejável de levar os indivíduos a isolar-se da comunidade e a comportar-se egoisticamente perante os outros membros dela. Trata-se, então, duma tripla objeção. Em primeiro lugar, o conceito de indivíduo do liberalismo é confrontado com a acusação de reduzir os seres humanos a mônadas, em vez de considerá-los na sua dimensão social. Em segundo lugar, aponta-se para as consequências desse reducionismo para a vida política e social: falta de solidariedade, egoísmo, falta de senso da comunidade. Em terceiro lugar, a prioridade do justo pressuporia um mundo moral vazio, sem valores e concepções de bem.

Rawls e outros teóricos liberais ofereceram a essas críticas, que não foram avançadas somente por Sandel, mas, em parte, também por outros autores (Amitai Etzioni, Michael Walzer, os mencionados Taylor e MacIntyre), dois tipos de respostas. O primeiro tipo de resposta consistiu numa crítica do próprio comunitarismo. A acusação de reducionismo implica em duas alternativas: ou os comunitaristas se interessam pela comunidade, e não pelos indivíduos (cometendo assim um erro especular àquele dos liberais, por ele denunciado), ou eles partem da convicção de que o sujeito político deve ser considerado ao mesmo tempo como indivíduo e como membro da comunidade, já que os dois aspectos são indivisíveis. A segunda resposta, mais propositiva (que é a oferecida por Rawls), aponta justamente para esse último aspecto e afirma que o liberalismo possui justamente uma concepção desse tipo. O sujeito, nessa visão, não possui somente uma biografia individual, mas também uma história compartilhada com outros indivíduos; ele forma sua identidade, seu Eu, numa comunidade específica. Por isso, ele não existe num vácuo moral (contra a terceira objeção anteriormente mencionada) e não é necessariamente um sujeito egoísta (contra a segunda objeção).

A teoria do pluralismo razoável e da justificação pública desenvolvida por Rawls em *Liberalismo político* pode, portanto, ser

considerada uma resposta às objeções de Sandel e mostra a importância das críticas comunitaristas para o desenvolvimento do pensamento do nosso autor.

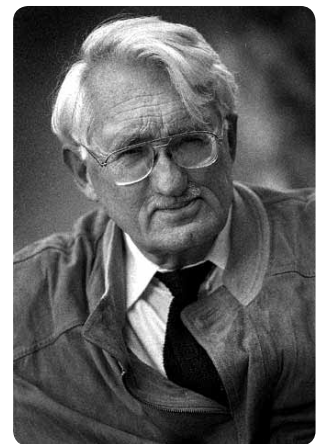
Atualmente, críticas análogas àquelas dos comunitaristas são avançadas por teóricos **neorrepublicanos** como Philip Pettit ou Maurizio Viroli (ver Pettit, (1997) e Viroli (1999); sobre o debate entre republicanos e liberais, ver Pinzani, (2007, 2010). Trata-se, nesse caso, de críticas ligadas mais diretamente à dimensão política e da cidadania: ao indivíduo liberal faltaria a motivação para ser um bom cidadão e interessar-se seriamente pelo bem comum. O próprio conceito de liberdade liberal se reduziria a uma mera ausência de obstáculos (liberdade negativa), enquanto a liberdade republicana se refere à ausência de dominação e, portanto, à ideia de autogoverno.

Contudo, nenhum pensador liberal defende uma visão de liberdade como mera ausência de obstáculos (com a exceção de Hobbes, que pode ser um liberal nas premissas, com seu individualismo metodológico, mas não nos êxitos). Todos os autores liberais insistem na necessidade do autogoverno e alguns deles, como Richard Dagger, Stephen Macedo e em parte o próprio Rawls, afirmam até que os cidadãos de democracias liberais deveriam desenvolver certas virtudes cívicas (MACEDO, 1990; DAGGER, 1997).

Portanto, a impressão é a de que o debate entre neorrepublicanismo e liberalismo acaba sendo um falso debate, contrariamente ao que aconteceu com o debate entre comunitarismo e liberalismo. Contudo, os autores neorrepublicanos têm o mérito de ter trazido novamente à tona temas que, na filosofia política contemporânea, ficavam negligenciados (como aqueles das virtudes cívicas, do senso cívico, do bem comum, da importância das instituições republicanas).

4.2 JÜRGEN HABERMAS

O alemão *Jürgen Habermas* é considerado, por muitos, um membro da segunda geração da Escola de Frankfurt. De fato, em 1956, Habermas se tornou assistente de Adorno no Instituto de



Jürgen Habermas (1929-). Fonte: <http://tinyurl.com/639696p>

Pesquisa Social de Frankfurt. Isso não significa que ele tenha se aproximado imediatamente das posições da Teoria Crítica. Contudo, nesse período, ele participou, com alguns colegas, de um projeto de pesquisa sobre estudantes universitários e políticas, que lembra muito as antigas pesquisas do Instituto. A conjunção entre filosofia por um lado e ciências sociais e humanas empíricas (sociologia, psicologia, antropologia) por outro representa um traço característico do pensamento de Habermas até os anos 80 (Sobre Habermas, ver Araújo (2010); Dutra (2005); Pinzani (2009) – sobre o qual é baseado o texto deste capítulo).

4.2.1 ENTRE SOCIOLOGIA E FILOSOFIA

O pensamento de Habermas é caracterizado por um enfoque interdisciplinar que o leva, particularmente nas primeiras décadas de atividade, a oscilar entre filosofia e sociologia, com incursões no campo da história das ideias, da psicologia individual e social, da teoria do direito. Na sua tese de livre-docência, intitulada *Mudança estrutural da esfera pública* e publicada em 1962, Habermas descreveu o processo de formação da **esfera pública** na moderna sociedade burguesa e apontou para os riscos aos quais a democracia contemporânea estava exposta, por causa da lógica do mercado.

Até a maneira em que a mídia apresenta as informações “acarreta uma peculiar distorção da realidade”, que tende a substituir a percepção correta do real “por aquilo que está pronto para o consumo e que mais desvia para o consumo impessoal de estímulos destinados a distrair do que leva para o uso público da razão” (HABERMAS, 1984, p. 201). Ela leva, em outras palavras, àquilo que hoje é chamado de *infotainment*, fazendo com que a esfera pública não cumpra mais sua função de controle crítico sobre a esfera da política e, em geral, sobre os fenômenos sociais.

Em 1961, o filósofo participou ativamente da chamada “polêmica sobre o positivismo nas ciências sociais”, que sacudiu o mundo da sociologia alemã. Nela (e na sucessiva polêmica com Niklas Luhmann, do começo dos anos 70) ele tomou posição contra uma concepção objetivante das ciências sociais, à qual ele contrapôs a ideia de uma teoria da sociedade com intenções crítico-emancipatórias.

Nos anos seguintes, ele tentou desenvolver tal teoria, cujos fundamentos teóricos foram expostos numa obra publicada em 1968 e que se tornou imediatamente um clássico: *Conhecimento e interesse*. A tese principal do livro é que, atrás das ciências empírico-analíticas, há um interesse técnico que visa à transformação ou manipulação da realidade (como no caso da tecnologia ou das ciências humanas que pretendem prever e controlar o comportamento humano no nível individual – behaviorismo – ou social – sócio-tecnologia *à la* Luhmann); atrás das ciências históricas e hermenêuticas há um interesse prático de compreensão; e atrás das ciências com pretensões críticas (como a psicanálise freudiana e a teoria social que o próprio Habermas gostaria de desenvolver) há um **interesse emancipatório**. Destarte, Habermas já traçou o plano de uma teoria crítica da sociedade – plano que perseguiu até a publicação da *Teoria do agir comunicativo*, em 1981.

No livro *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, publicado em 1973, Habermas analisa a sociedade capitalista liberal e sua evolução como sociedade tardo-capitalista. Na sociedade capitalista liberal, o Estado se limita à proteção do comércio, à proteção do mecanismo do mercado, à garantia dos pré-requisitos da produção (educação, transporte e comunicação) e à adaptação do sistema de direito civil às exigências do processo de acumulação capitalista (HABERMAS, 1980, p. 35).

Dessa maneira, ele garante os pressupostos materiais para a manutenção do modo de produção capitalista. No capitalismo tardio, essa relação muda, já que o Estado não se limita a assegurar as condições gerais para tal modo de produção, mas intervém diretamente no processo econômico (Estado intervencionista) e, precisamente, de dupla maneira: “através do planejamento global, regula o ciclo econômico enquanto um todo” e, através de medidas de política monetária e fiscal, procura amenizar as consequências colaterais negativas do modo de produção capitalista (HABERMAS, 1980, p. 49).

Correspondentemente, a questão da legitimação é solucionada de maneira diferente da que se observa no capitalismo liberal. É verdade que, formalmente, os cidadãos participam dos processos políticos de decisão (democracia formal), mas, materialmente, eles

quase não têm influência nenhuma sobre o sistema administrativo, que permanece “suficientemente independente da formação da vontade legitimante” (HABERMAS, 1980, p. 51).

Esse sistema toma suas decisões de maneira amplamente autônoma da vontade concreta dos cidadãos. Há uma vaga lealdade das massas, mas não há participação política propriamente dita. Os cidadãos se tornam sempre mais passivos e avançam perante o Estado – exigências meramente egoísticas que este último satisfaz com medidas de bem-estar social. No Estado de bem-estar, os cidadãos se tornam meros clientes, na espera de receber serviços e prestações públicas.

Em 1981, apareceu uma obra que foi considerada, por muitos comentaristas, a mais importante do autor: *Teoria do agir comunicativo*. Seu ponto de partida é a distinção fundamental (distinção que já aparecia, ainda que nem sempre nestes termos, nos escritos dos anos 70) entre racionalidade comunicativa e instrumental, às quais correspondem duas formas de agir: comunicativo e instrumental.

O primeiro se caracteriza pelo fato de ser orientado pelo entendimento: sujeitos que agem comunicativamente querem entender-se sobre algo. Contudo, o ator pode também visar simplesmente impor sua opinião subjetiva ou a manipular outros atores usando-os para seus fins (agir estratégico) ou para alcançar um determinado fim (agir instrumental). Os problemas surgem quando a lógica que dirige o agir instrumental ou estratégico se torna dominante também em âmbitos que deveriam ser próprios da racionalidade comunicativa.

Isso leva Habermas a operar uma segunda distinção fundamental: aquela entre **sistema** e **mundo da vida**. Este último (um conceito derivado de Husserl) é constituído por determinados valores e convicções fundamentais que formam o horizonte de cada agir: os sujeitos agentes se movimentam sempre no horizonte do seu mundo da vida e não podem sair dele.

No interior da sociedade, formam-se também sistemas auto-poiéticos e autorreferenciais que se servem de uma racionalidade instrumental para manter-se, tais como o mercado, o direito etc. (essa noção de sistema é retomada por Habermas da teoria sistêmica de Luhmann).

Nas sociedades complexas contemporâneas, o mundo da vida corre o risco de ser “colonizado” pelos sistemas da economia e do poder administrativo: a lógica econômica e a burocrática prevalecem sobre a racionalidade comunicativa. Essa **colonização do mundo da vida** é um fenômeno inevitável na sociedade moderna, já que é uma consequência dos processos de racionalização ligados à modernização capitalista, como mostrado por Weber, que representa uma grande fonte de inspiração nessa obra habermasiana, junto com outros sociólogos como Luhmann, Talcot Parsons, Emile Durkheim; com psicólogos sociais como Mead e com filósofos como Lukács, Adorno e Horkheimer – autores aos quais Habermas dedica amplas partes do livro.

A importância de Weber na teoria social de Habermas tem a ver com a sua tentativa de repensar o materialismo dialético em seu interesse emancipatório. Caso Weber tivesse razão no seu diagnóstico anteriormente mencionado, segundo o qual o processo de racionalização é inevitável, não haveria praticamente chances de superar os fenômenos de alienação que caracterizam a sociedade capitalista e que foram descritos por Marx. Tanto Lukács, Adorno e Horkheimer quanto Habermas pretendem reformular a posição do marxismo fazendo justiça à tese de Weber. Habermas visa àquilo que ele chama de “reconciliação consigo mesma da modernidade dilacerada”. Um papel central nesse processo de reconciliação é desempenhado pela moral e pelo direito, que, nas sociedades modernas, são constituídos com base em princípios universais e aos quais Habermas dedicou suas obras principais nos anos 80 e 90.

4.2.2 DIREITO E DEMOCRACIA

Em *Direito e democracia*, de 1992, Habermas parte da ideia de que o ordenamento jurídico do Estado constitucional democrático incorpora um conteúdo normativo que ele pretende trazer à tona. O procedimento democrático da legislação depende, por sua vez, de cidadãos ativos, cujas motivações não podem ser impostas juridicamente. Habermas tenta colocar, no centro da sua reflexão, esse concurso de instituições e esfera pública a fim de salientar o potencial emancipatório de ordenamentos jurídicos democráticos. Ao mesmo tempo, o livro marca a despedida definitiva das posições

marxistas anteriores em prol de uma atitude de liberalismo político, na qual os direitos sociais não são primários e que, finalmente, baseia-se numa concepção de democracia liberal mais do que radical.

O livro não pretende, de maneira nenhuma, desenvolver uma teoria sistemática do direito. **A teoria jurídica de Habermas quer, em primeiro lugar, definir o papel do direito dentro da sociedade moderna.** A perspectiva não é meramente filosófica, mas ao mesmo tempo sócio-teórica. Nosso autor define o objeto das suas análises como sendo o direito positivo posto de maneira democrática. O direito moderno positivo se apresenta como uma ordem normativa que é justificada não – como o direito pré-moderno – pela autoridade carismática ou religiosa, mas somente apelando para um sistema coerente que possibilita a produção de normas segundo um procedimento exatamente determinado por regras precisas (HABERMAS, 1997, p. 112).

O título do original alemão (*Facticidade e validade*) diz respeito à tensão entre o momento fático e o momento normativo do direito. A tensão em questão não é somente uma contraposição, mas ao mesmo tempo um encontro, um misturar-se dos dois conceitos. O que é fático esconde sempre um componente de normatividade ou de idealidade; e o que é ideal tem sempre também uma manifestação fática na realidade (no caso do direito: na realidade das ordens jurídicas particulares).

Segundo Habermas, ao direito cabe uma tríplice função. Ele é, em primeiro lugar, o lugar da mediação entre facticidade e validade. Em segundo lugar, ele é o meio da integração social que é ameaçada pelo processo de modernização. Finalmente, ele é o meio de uma integração social que já não pode ser alcançada por forças morais. Deste último ponto de vista, o direito complementa ou até substitui a moral.

Um papel central é desempenhado nisso pela solidariedade, que é um consenso de fundo prévio relativo a valores compartilhados intersubjetivamente pelos quais os atores se orientam. Ela nasce num contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca, com base no qual podem ser solucionados os conflitos que surgem em contextos de interação.

A solidariedade é um dos três recursos a partir dos quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração social; os outros dois recursos são o dinheiro e o poder administrativo. A oposição entre mundo da vida e sistema emerge aqui novamente; dessa vez como a oposição entre solidariedade, por um lado, e dinheiro e poder administrativo, por outro.

Das três forças de integração social, a solidariedade parece ser a mais fraca. Abre-se uma “lacuna de solidariedade” que pode ser preenchida somente pelo direito. Em reação ao processo de racionalização, característico da modernidade, o direito recebe, portanto, uma dupla função: por um lado, ele assegura um tipo específico de solidariedade, que é formalizada numa espécie de lealdade procedimental; por outro lado, ele deve opor-se à colonização do mundo da vida por parte dos sistemas da economia e da administração.

Relativamente a esta última função, o direito oferece provavelmente a única saída dos problemas surgidos por tal colonização. Visto que ele só é legítimo quando for produzido em processos de legislação democrática, tais processos servem, por sua vez, à redução da complexidade social, ainda que *prima facie* pareça que eles são impotentes em relação a esta última.

A democracia não é, então, de maneira nenhuma, somente uma entre as possíveis formas de Estado e uma entre as possíveis formas que uma ordem jurídica pode tomar. Ela é antes a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar. Não há direito democrático sem democracia. Isso fica particularmente claro se observarmos mais de perto o paradigma jurídico procedimental desenvolvido por Habermas.

Em consequência da sua concepção do direito como meio de integração social e de mediação entre mundo da vida e sistemas, entre validade e facticidade, Habermas defende um paradigma jurídico procedimentalista contra aquilo que ele chama de “**paradigma liberal**” e de “**paradigma do Estado de direito**”. O primeiro salienta a autonomia privada e vê, no direito, um instrumento para defendê-la; o segundo atribui grande importância à autonomia pública e considera o direito como o meio no qual ela pode desenvolver-se.

Contrariamente a esses dois paradigmas, a visão procedimentalista do direito parte da ideia de que os cidadãos são, ao mesmo tempo, os destinatários e os criadores das normas de uma ordem jurídica. Habermas considera os outros dois paradigmas, expressão de uma visão do homem e da sociedade que corresponde à sociedade da economia capitalista. Contudo, enquanto na leitura liberal, a sociedade capitalista “preenche a expectativa de justiça social através da defesa autônoma e privada de interesses próprios”, no paradigma do Estado social, essa expectativa é negada (HABERMAS, 2007, p. 145). Para ambos os paradigmas, os indivíduos são meramente destinatários do direito.

O **paradigma procedimentalista** parte de uma visão da sociedade, segundo a qual não há somente processos produtivos, mas também comunicativos. “O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado” (HABERMAS, 2007, p. 146).

A fim de poder exercer plenamente sua função sociointegrativa, o direito deve ser legítimo, visto que, afinal, um direito ilegítimo não seria capaz de impor-se. O direito só é legítimo quando seus destinatários são ao mesmo tempo seus autores. A legitimidade do direito se apoia

num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros de direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. (HABERMAS, 2007, p. 138).

A ordem jurídica pressupõe a cooperação de sujeitos que – como na teoria de Rawls – reconhecem-se reciprocamente como parceiros de direito (isto é; membros de uma comunidade jurídica) livres e iguais (HABERMAS, 2007, p. 121). Isso significa que a autonomia pública dos parceiros de direito é *cooriginária* à sua autonomia privada: cada um possui o direito de participar do processo legislativo, senão o direito criado não é legítimo. Ora, a participação de cada parceiro de direito no processo legislativo é possível somente numa democracia. Direito legítimo e democracia estão interliga-

dos. Entre as instâncias legislativas legítimas (cuja atividade é, por sua vez, regulamentada juridicamente) e a esfera pública (que, pelo contrário, é livre de tal regulamentação) se instaura assim uma relação de *feedback*: “No paradigma procedimentalista do direito, a esfera pública é tida como a ante-sala do complexo parlamentar e como a periferia que *inclui* o centro político [e na qual] se originam os impulsos” (HABERMAS, 2007, p. 186).

A ideia de base do paradigma jurídico procedimental, a saber, a **cooriginariedade de autonomia privada e pública**, torna-se particularmente eficaz na concepção habermasiana dos direitos fundamentais. Nosso autor salienta o caráter intersubjetivo dos direitos subjetivos: eles possuem um *status* diferente do das teorias clássicas (por exemplo, no contratualismo de Locke ou de Kant), já que não são direitos inatos, mas direitos que se apoiam “no reconhecimento recíproco de sujeitos de direito que cooperam” (HABERMAS, 2007, p. 120).

No terceiro capítulo de *Direito e democracia*, Habermas empreende uma reconstrução do sistema dos direitos, que resulta da aplicação do princípio do discurso (pelo qual é legítima somente a norma sobre a qual foi alcançado, através duma argumentação racional, um consenso entre as pessoas afetadas pela aplicação da norma em questão) à forma do direito. Ao fazer isso, ele individua cinco grupos de direitos sem pormenorizar seu conteúdo concreto (isso cabe às concretas comunidades jurídicas).

Habermas procede em dois passos, que são separados somente por razões de apresentação, visto que representam “um processo circular” – correspondentemente à ideia de uma cooriginariedade da autonomia privada e da pública. O primeiro passo consiste na aplicação do princípio do discurso ao meio do direito como tal; disto surgem três categorias de direitos: (1) direitos “à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação”, (2) direitos ligados ao “*status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito” e (3) direitos à “proteção jurídica individual” (HABERMAS, 2007, p. 159).

Esses três grupos de direitos pertencem ao âmbito da autonomia privada. Somente no passo sucessivo são introduzidos (4) direitos

“à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade” que têm a ver com a autonomia pública dos cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 159). Todos esses direitos implicam, finalmente, (5) direitos à garantia de condições de vida necessárias “para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4)” (HABERMAS, 2007, p. 160).

Habermas não dedica ulterior atenção aos direitos desse quinto grupo, embora eles possuam uma função importante. Mas eles não se situam nem no âmbito da autonomia privada nem no da autonomia pública dos sujeitos de direito. Trata-se de direitos sociais e culturais que concernem antes à relação dos cidadãos com o Estado e não a dos cidadãos entre si.

Esses direitos fundamentais precisam da criação de um poder estatal para serem garantidos a longo prazo. Direito e poder político são cooriginários: o primeiro necessita do segundo para ter uma eficácia duradora; o **poder político executivo, de organização e de sanção** deve, por sua vez, ser regulado juridicamente para ser legítimo:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados. (HABERMAS, 2007, p. 170).

O processo horizontal, pelo qual os cidadãos formam uma comunidade jurídica, transforma-se, portanto, na organização vertical do Estado, por meio da qual a práxis de autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada. Ao mesmo tempo, essa institucionalização cria o espaço para a formação informal da opinião na esfera pública política, para a participação política dentro e fora dos partidos etc. Habermas fala aqui do **poder comunicativamente diluído** de foros e corporações que podem “ligar o poder administrativo do aparelho estatal à vontade dos cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 171).

A soberania popular não se manifesta, assim, num coletivo (no povo como grupo concreto de indivíduos), mas em círculos comunicativos anônimos, “na circulação de consultas e de decisões estruturadas racionalmente” (HABERMAS, 2007, p. 173). A esfera

pública em questão não é, de modo algum, um simples fórum de opiniões, mas um componente essencial da democracia – contra uma concepção meramente institucional dela, segundo a qual a democracia se definiria *in primis*, através de determinadas instituições.

Numa teoria desse tipo, a opinião dos cidadãos torna-se poder político somente por meio dos instrumentos institucionais previstos, como eleições, plebiscitos etc. Na teoria de Habermas, pelo contrário, o processo de tradução das opiniões públicas em poder político acontece *continuamente*. A verdadeira democracia pressupõe uma esfera pública funcionante e uma cultura política de cunho democrático, visto que, “instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população *acostumada* à liberdade” (HABERMAS, 2007, p. 168).

Há, portanto, no pensamento de Habermas, uma continuidade entre as primeiras obras e as últimas: uma continuidade no signo da centralidade da noção de esfera pública e da ideia de uma comunicação livre e aberta. Contudo, há também a consciência de quão frágil e ameaçada é tal comunicação e de quão perigosa é a colonização do mundo da vida pela economia e pela administração (outro fio condutor do pensamento do nosso autor).

A capacidade de contrabalançar os elementos mais normativos de sua teoria com a atenção para a realidade social faz de Habermas um dos pensadores mais interessantes de nossa época, capaz de fascinar filósofos, sociólogos e juristas. Uma característica que ele compartilha com um pensador muito diferente dele, a saber, Michel Foucault.

4.3 MICHEL FOUCAULT

Ainda que o fenômeno do poder desempenhe um papel central no pensamento do francês *Michel Foucault* (sobre Foucault, ver Billouet (2003), Deleuze (1988), Gros (2004) e Revel (2005)), esse autor não quer (e não pode, do seu ponto de vista) oferecer uma teoria dele: cada saber é historicamente determinado, cada teoria é provisória e acidental, ainda mais quando se ocupe dum objeto complexo como o poder. O **poder** não é uma coisa, mas uma prática



Michel Foucault (1926-1984). Fonte: <http://tinyurl.com/4e6lqn2>

social e, portanto, Foucault não oferece dele uma teoria, mas uma **analítica**, isto é, uma análise de seus dispositivos, de maneira a mostrar seus mecanismos e seus efeitos. Não é possível reconstruir, nesse contexto, as complexas análises foucaultianas das manifestações do poder, inclusive as cotidianas e menos óbvias (por isso, ele fala duma “**microfísica do poder**” em Foucault (1979)), pois isso significaria reconstruir o pensamento de Foucault na sua integridade.

Simplificando, podemos dizer que, numa primeira fase de seu pensamento, Foucault se ocupa principalmente da história do sujeito moderno: quer no sentido de fazer uma história das teorias do sujeito, quer no sentido dum estudo (1) das instituições que tornam certos indivíduos objetos de saber e de dominação (a clínica psiquiátrica, a escola, a prisão, o quartel etc.) e (2) das formas de saber que permitem a criação de tais instituições.

Da análise das disciplinas, Foucault passa a uma análise de formas de poder mais tradicionais, introduzindo uma distinção fundamental entre os conceitos de soberania e de governo. Contudo, ao estudar o fenômeno da sexualidade (e da construção social do fenômeno), ele percebe que existem, além de formas de dominação externas, também técnicas interiores, adotadas pelo próprio indivíduo e visadas a operar modificações nele; no seu corpo, na sua alma, nos pensamentos, na conduta etc. Esse conjunto de técnicas é resumido por Foucault na expressão “técnicas de si” e sua análise ocupa os últimos anos de vida do pensador francês.

4.3.1 O PODER COMO RELAÇÃO ENTRE FORÇAS

As teorias tradicionais do poder pressupõem sempre um sujeito dotado de consciência, do qual o poder tomaria posse. Nessa visão, existem, de um lado, o poder legislador, dominador e controlador e, do outro lado, o sujeito obediente e submetido. Em *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, Foucault recusa alguns postulados que caracterizam essa maneira de **pensar o poder**.

Inspiro-me aqui em Deleuze
(1988).

- **Em primeiro lugar**, o poder não é um privilégio adquirido pela classe dominante (os chamados “detentores do poder”); não é uma propriedade (algo que se possui), mas uma estratégia (algo que se exerce).

- **Em segundo lugar**, o poder não pode ser localizado no Estado ou em outras instituições. O próprio Estado é o resultado duma multiplicidade de mecanismos de poder. Não há, em suma, um lugar privilegiado do poder ou que represente a fonte dele. O poder, em qualquer lugar, perpassa todas as relações sociais (que são, justamente, relações de poder) sendo exercido em microâmbitos.
- **Em terceiro lugar**, o poder não é subordinado a um certo modo de produção, como o capitalista. Foucault rejeita, em outras palavras, qualquer tentativa de explicar o fenômeno do poder em termos de determinismo econômico, como o faz o marxismo ortodoxo.
- **Em quarto lugar**, o poder não possui uma essência, nem é um atribuição de alguém, já que é uma relação entre forças (voltaremos logo sobre este ponto).
- **Em quinto lugar**, enquanto relação entre forças, o poder não possui uma modalidade exclusivamente repressiva, mas também uma produtiva: não se limita a proibir ou impedir, mas incita, suscita, articula etc. O poder produz corpos dóceis e úteis, provoca o prazer (como fica claro nas análises da sexualidade em *A vontade de saber*), cria saberes e discursos.
- **Finalmente**, o poder não se expressa primariamente em forma de lei jurídica, pois esta representa somente uma forma de gerir e formalizar atividades ilegais, que são **permitidas a alguns e proibidas a outros**.

Ao contestar a concepção jurídica do poder, Foucault constata o fato de que, numa sociedade como a nossa, em que os aparelhos de poder são tão numerosos, os dispositivos de poder se reduzem meramente às leis de proibição (FOUCAULT, 1988). Há **duas** razões para isso:

- A **primeira** é uma razão “geral e tática”: o poder é tolerável à condição de dissimular uma parte importante de si, de dissimular, pelo menos em parte, seu ser cínico. Quem lhe é submetido o aceita na crença de encontrar nele não somente um limite saudável aos seus apetites, mas até um elemento de liberdade (como em Rousseau, Kant e os teóricos clássicos,



Banco Central do Brasil. Como no caso dos bancos que podem imprimir dinheiro através do Banco Central, do qual são – em muitos países – acionários, ou aplicar juros elevados sobre os empréstimos: atividades proibidas ao indivíduo particular. Fonte: <http://tinyurl.com/4q29f62>

que justificam a submissão ao poder do Estado como expressão da liberdade dos cidadãos).

- A **segunda** razão é de caráter histórico: a partir da Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se deu em termos de direito. Até a crítica mais radical, que vê no direito somente uma forma de violência, funda-se na ideia de que o poder deveria ser exercido de forma mais justa, ou seja, deveria tomar as formas dum direito diferente. Nesse contexto, Foucault afirma que “é preciso cortar a cabeça do rei”, ou seja, liberar-se duma certa imagem do poder como lei ou ordem jurídica e construir uma analítica do poder, que não tenha como modelo o direito (FOUCAULT, 1988).

O termo “poder” indica, na realidade, uma multiplicidade de **relações de força**. Portanto, ele é onipresente, já que “se produz a cada instante, em cada ponto, antes, em cada relação entre um ponto e outro. O poder é em cada lugar, não porque englobe tudo, mas porque vem de cada lugar” (FOUCAULT, 1988, p. 90). É algo que se exerce “a partir de inúmeros pontos” (FOUCAULT, 1988, p. 90), é imanente a cada tipo de relação (processos econômicos, relações sexuais etc.) e vem “de baixo”. Com essa expressão, Foucault quer dizer que não se baseia na oposição entre dominantes e dominados; as relações de poder se formam, antes, em todos os níveis do corpo social e o perpassam.

Finalmente, “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1988, p. 91). No enredo do poder, na rede de relações que une entre si os pontos de força, sempre há pontos de resistência que desempenham o papel “de adversário, de alvo, de apoio” (FOUCAULT, 1988, p. 91). Podem ser resistências de vários tipos (“possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias” etc.) (FOUCAULT, 1988, p. 91) e às vezes se traduzem em grandes rupturas radicais; mais frequentemente se manifestam em “pontos de resistência móveis e transitórios” (FOUCAULT, 1988, p. 91), que, porém, podem tornar possível até uma revolução.

Cabe salientar a diferença entre poder e dominação. Enquanto o primeiro remete a uma constelação mutável, a um campo de forças em contínua transformação (e justamente isto torna inevitável o surgimento de pontos de resistência), a segunda implica numa situação fixa e imutável, na qual não é possível modificar a relação entre as forças envolvidas. A relação de poder é pluridimensional, a de dominação não.

Ora, é desta última que devemos liberar-nos, não das relações de poder, já que estes são constitutivos para a formação do próprio sujeito, ou melhor: para os processos de sujeitização, como diz Foucault.

As relações de poder ligam, entre si, as singularidades e determinam assim a existência dum campo de forças. As instituições não são “detentoras” do poder, mas são práticas que se limitam a reproduzir as relações de poder, sem produzi-las. Estudar uma instituição significa estudar as relações de poder que ela fixa e integra. Até no caso do Estado dever-se-ia falar numa “estatalização contínua”, num processo ininterrupto de fixação de certas relações de poder (DELEUZE, 1988). O Estado pressupõe, então, a existência de tais relações que não são sua fonte. Por isso, **Foucault atribui prioridade ao conceito de governo sobre o de Estado.**

4.3.2 SOBERANIA, GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA

Na célebre aula sobre a **governamentalidade**, de 1 de fevereiro de 1978, Foucault contrapõe à concepção maquiaveliana (para a qual, o objetivo da arte de governar consiste em “manter o estado”, isto é, na capacidade do príncipe em manter sua soberania sobre um território e uma população) uma concepção segundo a qual o governo do príncipe é somente uma entre as várias formas de governo possíveis, todas internas à sociedade ou ao Estado.

Os autores citados por Foucault, nesse contexto, distinguem pelo menos três tipos de governo: o governo de si mesmos, que diz respeito à moral; o da família, que diz respeito à economia; e

o do Estado, que diz respeito à política. Entre essas três formas de governo, há uma

(...) continuidade ascendente, no sentido de que, quem quiser ser capaz de governar o Estado primeiro precisa saber governar a si mesmo; depois, num outro nível, governar sua família, seu bem, seu fim; por fim, chegará a governar o Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 125).

Enquanto, para Maquiavel, o objeto do poder soberano são o território e seus habitantes (os súditos do príncipe ou os cidadãos da república), o objeto do governo é o “complexo constituído pelos homens e pelas coisas”, ou seja,

as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de pensar. E, enfim, são os homens nestas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades, como a fome, as epidemias, a morte. (FOUCAULT, 2008, p. 128).

O fim do soberano é a obediência dos súditos (isto é, o respeito da soberania) e seu principal instrumento é a lei, enquanto o governo se coloca uma pluralidade de finalidades específicas e, a fim de realizá-las, deve servir-se não de leis, mas de táticas (FOUCAULT, 2008, p. 132).

A partir desse momento, o critério para julgar a ação do governo será o sucesso ou o fracasso dessas táticas, não sua legitimidade. O baricentro da ação política se desloca para o âmbito econômico, o governo se torna, em primeiro lugar, governo da economia. Por isso, no curso intitulado *Nascimento da biopolítica*, (FOUCAULT, 2008a), Foucault opera uma análise minuciosa do neoliberalismo norte-americano e europeu, o qual julga a atividade de governo com base em critérios meramente econômicos: é o mercado que agora permite decidir se um governo é bom governo ou não.

A passagem da ideia tradicional de soberania, àquela de governo, não é somente teórica, mas acontece também na prática, ainda que não em coincidência com a mudança de paradigma teórico. Certo modo de pensar e exercer o poder é substituído por outro, num processo que Foucault descreve também em *A vontade de saber* e no curso *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005). O po-

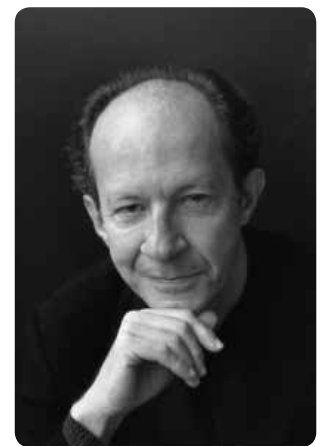
der tradicional é exercido essencialmente na forma da apropriação (de produtos, de bens, de serviços, de trabalho, de sangue) imposta aos súditos, pelo soberano. Este último se caracteriza pelo seu poder de vida e morte, que, na realidade, é, fundamentalmente, mero poder de morte, isto é, o direito de matar os súditos a fim de garantir a sobrevivência da própria soberania (executando os rebeldes ou enviando soldados a morrer por ele). O poder é exercido, então, negativamente, como subtração de bens ou da vida.

Porém, no curso dos séculos XVII e XVIII, algo muda. O poder começa a ser exercido positivamente sobre a vida, e essa mudança se dá seguindo duas linhas principais, cada uma com seu objeto, respectivamente: o corpo e a população. No primeiro caso, o corpo é tornado dócil e útil por meio das disciplinas analisadas pelo próprio Foucault nos escritos dos anos 60. Trata-se daquela que ele denomina de “**anatomo-política**”. No segundo caso, trata-se de intervir sobre a população e de regulamentar seus processos biológicos (morte, reprodução etc.) por meio de táticas ligadas a saberes específicos: controle dos nascimentos, medidas de saúde pública, levantamentos estatísticos de dados relativos às taxas de natalidade, mortalidade, longevidade etc. Nasce aquela que Foucault denomina de “**biopolítica**”.

Objeto da biopolítica é, então, a população considerada não como o conjunto dos súditos submetidos à lei (como acontecia na visão jurídica tradicional do poder), mas como um dado biológico que deve ser controlado, medido, regulamentado. A vida biológica se torna um elemento político central. A tradicional visão jurídica do poder nos impede de ver essa mudança essencial e é por isso que Foucault exorta a “cortar a cabeça do rei”, isto é, a não colocar a questão do poder em termos de soberania, em termos jurídicos, mas em termos de *existência*¹.

O tema da biopolítica conhece um grande sucesso atualmente e é analisado por vários autores. O mais conhecido deles é o italiano *Giorgio Agamben*,² que se serve dele para descrever a situação política e jurídica atual. Os dois textos mais conhecidos deste autor são *Homo Sacer*, de 1998, e *Estado de exceção*, de 2005 (AGAMBEN, 2004a).

¹Este conceito ocupou Foucault em seus últimos anos, quer no sentido de existência biológica (isto o levou a desenvolver ulteriormente a noção de biopolítica), quer em relação à dimensão da existência individual (para este fim ele se dedicou a estudar a ética do cuidado de si, que caracteriza a cultura grega e romana).



²Giorgio Agamben (1942-).
Fonte: <http://tinyurl.com/5uhec6c>

Agamben junta, de maneira original, temas presentes no pensamento de Aristóteles, Carl Schmitt, Hannah Arendt e Foucault. Recuperando a antiga figura jurídica romana do *Homo Sacer* (um indivíduo fora da proteção da lei, que, para a lei, praticamente não existia) e a noção schmittiana do estado de exceção, ele aponta para o fato de que, no mundo contemporâneo, o indivíduo corre o risco de cair num estado de indeterminação jurídica, no qual não possui direito nenhum perante o aparelho legal do Estado (um exemplo disso são os presos da baía de Guantánamo).

Nesse contexto, o indivíduo é considerado mero sujeito vivo, que não possui nada mais do que sua “vida nua”, entendida como *zoe* (termo grego que indica a vida biológica) e não como *bios* (termo grego que indica a vida além da mera dimensão biológica, por exemplo, como vida ativa ou contemplativa, como vida ética etc.). A biopolítica consiste precisamente no governo da vida nua, sem considerar minimamente outras dimensões que a mera sobrevivência biológica (por exemplo, garantindo a segurança em preço da liberdade).

4.4 A FILOSOFIA POLÍTICA PERANTE OS DESAFIOS DO SÉCULO XXI

O século XXI apresenta um quadro bastante diferente daquele do começo do século XIX, do qual este livro-texto tinha partido. A globalização e a crescente interdependência entre os países levou a uma internacionalização de problemas tão diferentes entre si como as crises financeiras ou o aquecimento global – problemas para os quais não somente não foram encontradas soluções na prática, mas perante os quais, até a teoria permanece muda ou reticente.

Veremos aqui, em seguida, algumas das correntes e das temáticas mais relevantes no atual debate filosófico-político. Nenhuma delas consegue oferecer uma resposta definitiva aos desafios do novo século, mas, pelo menos, elas apontam para possíveis caminhos teóricos e práticos que podem ser percorridos na busca de tais soluções.

4.4.1 MULTICULTURALISMO E TEORIAS DO RECONHECIMENTO

Segundo Will Kymlicka, nos últimos anos, o debate teórico-político tem sido dominado pelo tema do multiculturalismo (Kymlicka, 2001, p. 17). Poderíamos acusar Kymlicka de parcialidade, já que ele é, com certeza, um dos principais responsáveis pela “onda” multiculturalista que tomou posse da filosofia política contemporânea – e não somente no mundo anglo-saxônico (KYMICKA, 1995). Contudo, quase não há pensadores políticos de primeiro plano que, de fato, não tenham tomado posição sobre o assunto, ainda que fosse para negar sua relevância. Embora não seja possível fazer justiça à complexidade do assunto nesse contexto, ofereceremos uma rápida caracterização do problema.

O termo **multiculturalismo** indica uma posição teórica e política que aponta para a circunstância de que, em muitas sociedades, convivem no mesmo espaço geopolítico (isso significa no mesmo Estado) várias culturas ou grupos identificáveis culturalmente (ou seja, com base em elementos que os diferenciam de outros grupos e que podem ser a língua, a religião etc.). O multiculturalismo exige o reconhecimento político e jurídico das diferenças culturais e luta contra qualquer tentativa de assimilação forçada (violenta ou não). Ele celebra, portanto, tais diferenças como algo de positivo que merece ser mantido. Normalmente se distinguem os casos em que a convivência entre as culturas tem raízes históricas antigas (como no caso da Espanha e das culturas catalã e basca) e os casos em que tal convivência é a consequência de fluxos migratórios recentes (como no caso das minorias muçulmanas na Europa contemporânea).

O multiculturalismo não se ocupa, então, com a questão do diálogo entre culturas distantes, mas com a questão da convivência de culturas diversas num espaço comum. Em seguida, deixaremos implícito, portanto, que as culturas nas quais estaremos falando são cultu-



O multiculturalismo exige o reconhecimento político e jurídico das diferenças culturais e luta contra qualquer tentativa de assimilação forçada (violenta ou não). Ele celebra, portanto, tais diferenças como algo de positivo que merece ser mantido. Fonte: <http://html.rincondelvago.com/000489140.jpg>

ras que compartilham um mesmo espaço geopolítico, não culturas que pertencem a diferentes espaços.

Essa definição de multiculturalismo é muito geral, já que existem vários tipos de multiculturalismo. M. M. Slaughter, por exemplo, identifica dois tipos de multiculturalismo: o pluralista e o separatista (Slaughter, 1994, p. 370).

O primeiro reconhece as diferenças entre culturas, mas procura uma base comum sobre a qual elas possam organizar sua convivência, como na ideia dos EUA como *“uma nação de minorias”*. Os separatistas, pelo contrário, insistem na necessidade de um reconhecimento público e jurídico da fragmentação cultural. Slaughter recorre à metáfora do mosaico para explicar a diferença entre as duas posições: os pluralistas apontam para o fato de que as peças do mosaico (as culturas) formam uma unidade (o desenho do mosaico), enquanto os separatistas insistem sobre o fato de que as peças são discretas e autossuficientes e que só foram juntadas com outras, pré-existindo, então, ao mosaico.

Seyla Benhabib recorre também a essa metáfora, mas para recusar a posição daquele que ela denomina de “multiculturalismo a mosaico” (*mosaic multiculturalism*). A crítica principal de Benhabib concerne à visão de que os grupos e as culturas seriam entidades claramente delineadas e identificáveis, cada uma com limites claros e imutáveis (Benhabib, 2002, p. 8). A essa visão, ela contrapõe a ideia de que as culturas humanas são “criações, recriações e negociações contínuas de limites imaginários entre ‘nós’ e o(s) ‘outro(s)’” (Benhabib, 2002, p. 8).

Os defensores do “multiculturalismo a mosaico” tentariam, em suma, negar o Outro como algo inevitavelmente presente em cada cultura e objetivariam uma integridade cultural inatingível. Eles fundamentariam sua posição sobre uma ficção, que James Tully denomina de *“billiard-ball conception”* (TULLY, 1995, p. 10), a saber, a ideia de que um grupo (cultura, minoria) seja algo claramente identificado e fechado em si mesmo (como uma mônada ou uma peça de mosaico).

Ao “multiculturalismo a mosaico”, Benhabib contrapõe a visão de um diálogo entre culturas definidas por narrativas sempre mu-

Esta é a célebre fórmula usada pelo juiz Powell na fundamentação de sua posição na causa *University of California vs. Bakke*, (apud Slaughter, 1994, p. 370).

táveis e Tully uma noção de reconhecimento constitucional que foge dos esquemas rígidos da concepção “bola de bilhar”. Ambos autores colocam, no centro da sua reflexão, a difícil relação entre grupo (incluídas as culturas) e indivíduo.

As tensões internas a essa relação se manifestam de forma clara se considerarmos a questão do surgimento da identidade individual e da coletiva. A formação da identidade individual só é possível no contexto de uma cultura, através da apropriação, por parte do indivíduo, dos “códigos” linguísticos, morais etc., próprios de uma comunidade. Contudo, esse processo acontece em termo simbólico, isto é, no âmbito da narrativa que constitui aquela cultura (e, portanto, sua identidade coletiva) e da narrativa individual, através da qual cada um se define como sujeito. O processo não acontece num nível ontológico, por assim dizer, pois, em caso contrário, ninguém poderia sair da própria cultura e afastar-se dela. Ora, cada narrativa (coletiva ou individual) está sujeita a mudanças e pode ser modificada em várias circunstâncias.

A ideia de que a identidade coletiva é definida com base em narrativas mutáveis é retomada em parte por **Charles Taylor**, o filósofo canadense que escreveu um dos manifestos do multiculturalismo, a saber, *O multiculturalismo e a política do reconhecimento*, de 1984 (TAYLOR, 1998). Nesse texto clássico, Taylor defende, contra os críticos do multiculturalismo, a importância de dar valor às culturas e de estudá-las, já que não podemos entender a nós mesmos se não considerarmos o contexto cultural no qual desenvolvemos nossa identidade; ao mesmo tempo, afirma, contra os multiculturalistas mais radicais, que o estudo das culturas pode nos levar a dar juízos legítimos sobre elas e não nos obriga a considerá-las todas iguais ou dignas de igual respeito.

Ora, tendo-se distanciado dos dois extremos, Taylor apresenta um multiculturalismo moderado, centrado sobre a noção de **reconhecimento** jurídico. O que está em questão são direitos culturais específicos de grupos culturais definidos com base em critérios, quanto mais objetivos possíveis (para evitar que qualquer grupo possa reclamar o estatuto de minoria cultural).

Na ótica de Taylor, portanto, grupos podem ser titulares de direitos como os indivíduos. Existem, em outras palavras, **direitos coletivos**. Essa ideia foi criticada (inclusive pelos comentadores, cujos textos estão incluídos no livro em questão) por não esclarecer o estatuto de tais direitos, particularmente em relação aos direitos individuais: em caso de conflito, deveriam prevalecer uns ou outros? E como definir exatamente as culturas que merecem reconhecimento jurídico? O exemplo de Taylor (os *québécois* francófonos do Canadá) é simples demais: o que fazer com grupos de imigrados? Até que ponto uma cultura pode mudar para aceitar elementos de outras culturas?

Justamente o tema da mudança numa cultura está no centro dum outro livro de Taylor. Em *Modern Social Imaginaries*, de 2004, nosso autor defende a posição de que cada sociedade se fundamenta num determinado “**imaginário social**”. Com esse termo, ele entende que

(...) as maneiras nas quais as pessoas imaginam sua existência social, o modo como elas se acomodam com os outros, o modo como funcionam as coisas entre elas e seus semelhantes, as expectativas que são satisfeitas normalmente, e as noções e imagens normativas mais profundas que fundamentam tais expectativas (TAYLOR, 2004, p. 23).

Esse imaginário é compartilhado pelos membros de uma sociedade e possibilita a existência de práticas comuns e de um senso de legitimidade relativo a tais práticas: “possuímos um senso de como as coisas vão habitualmente, mas isto é entrelaçado com a ideia de como elas deveriam ir” (TAYLOR, 2004, p. 24).

Por isso, é possível identificar certo repertório de ações coletivas disponíveis para uma determinada sociedade que compreende as ações que os membros daquela sociedade sabem como praticar e aceitam como legítimas. Tais ações variam, desde a maneira de celebrar eleições gerais, por exemplo, até a maneira de manter “uma conversa social com desconhecidos no *hall* de um hotel” (TAYLOR, 2004, p. 24). É como se os membros de uma sociedade trouxessem sempre consigo um “mapa implícito do espaço social” (TAYLOR, 2004, p. 24), sabendo (sempre de forma implícita) com

que tipo de pessoas eles podem associar-se, em que formas e em que circunstâncias (TAYLOR, 2004, p. 25).

Ora, um imaginário social pode mudar. Novas práticas podem ser reconhecidas como legítimas e até substituir as antigas. Segundo Taylor, isso acontece através de longos processos começados geralmente por iniciativas de grupos menores no interior da sociedade, e o resultado final é o surgimento de um novo imaginário social.

Se aplicássemos o conceito de imaginário social ao conceito de cultura, chegaríamos à posição (defendida por Tully e Benhabib, entre outros) segundo a qual uma cultura é definida não com base em elementos substanciais, como história comum, língua, religião etc., mas com base numa visão compartilhada de tais elementos.

Na opinião de Benhabib, “as próprias culturas, *assim como as sociedades*, são sistemas de ação e de atribuição de sentido não holísticos, mas polifônicos, que possuem vários níveis, são descentralizados e percorridos por fraturas” (BENHABIB, 2002, p. 25, grifo nosso).

Desse ponto de vista, falar em identidade coletiva de um grupo, de uma cultura ou de uma sociedade significa simplesmente utilizar uma metáfora modelada sobre o conceito de identidade individual – uma metáfora, contudo, que (como todas as metáforas) não descreve uma realidade, mas chama a atenção para uma semelhança entre dois objetos, nesse caso, o indivíduo e o coletivo. Ora, no caso em questão, essa semelhança não parece suficientemente forte para justificar o uso do termo “identidade” no sentido mais próprio, quando aplicado a um coletivo (sem contar que, talvez, ele seja impróprio até quando aplicado a um indivíduo).

A própria noção de identidade coletiva deveria, portanto, ser revista, na opinião de autores como Benhabib e Tully, ainda que isso não signifique a negação da existência e do valor de culturas diferentes: o que é posto em questão é sua prioridade, no que diz respeito aos indivíduos que nelas vivem e que, no final, as mantêm vivas. Mas não podemos impor aos indivíduos manter viva uma cultura se eles não quiserem, ou impor que vivam conforme os ditados da tradição se eles preferirem modificá-la. Tal modificação, longe de representar

uma ameaça à presumida identidade coletiva do grupo, demonstraria a vitalidade da cultura em questão, segundo tais autores.

Numa direção análoga àquela dos teóricos do multiculturalismo, movimentam-se aqueles autores que pretendem desenvolver uma **teoria do reconhecimento**. O principal entre eles é o alemão **Axel Honneth**. Em *Luta por reconhecimento*, Honneth recorre ao pensamento de Hegel, em particular ao fragmento *Sistema da eticidade* (de 1802, mas publicado póstumo) e à *Fenomenologia do Espírito* (1806), mas também à *Filosofia do direito* (1821), para construir uma tríade de formas de relacionamento inter-humano que possui uma estrutura dialética (ainda que o próprio Honneth não chame a atenção para esse ponto – talvez para não dar a impressão de ficar numa ótica exclusivamente hegeliana, em vez de usar o modelo hegeliano somente como uma base para uma teoria ancorada nos resultados de pesquisas científicas empíricas, como ele pretende).

Em Hegel, os três momentos que constituem a eticidade são a família, a sociedade civil e o Estado: neles os indivíduos entram em diferentes tipos de relações entre si e assumem diferentes atitudes (ver o livro-texto *Filosofia Política II*, seção 6.4). Honneth descreve a tríade **amor, direito e solidariedade**, na qual é presente uma dialética análoga àquela que determina as relações entre os três momentos da eticidade hegeliana.

Se as relações amorosas (que são relações primárias, já que levam à constituição do próprio sujeito e lhe dão **autoconfiança**) representam o momento do imediato (como no caso da família em Hegel), as relações jurídicas (que atribuem direitos aos indivíduos e lhes dão **autorrespeito**) consideram os sujeitos como indivíduos isolados, meras pessoas jurídicas detentoras de direitos e deveres (como acontece na sociedade civil hegeliana), enquanto – finalmente –, nas relações comunitárias (que dão aos indivíduos **autoestima**), a exterioridade das relações jurídicas é suprassumida (termo que Honneth, obviamente, não utiliza) numa relação solidária de cuidado ativo entre os membros da comunidade (como no Estado hegeliano). Destarte, a solidariedade se apresenta como uma atitude dotada de uma tonalidade emotiva impensável nas relações jurídicas. Vale a pena considerar a passagem central na qual Honneth expõe essa diferença:



Axel Honneth (1949-).
Fonte: http://www.cccb.org/en/autor-axel_honneth-28719

Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância [passiva] para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis. (HONNETH, 2003, p. 210).

A solidariedade se traduz num cuidado ativo direto para com o bem-estar alheio – cuidado baseado num interesse afetivo, e não meramente racional. Somente dessa maneira será possível realizar os objetivos comuns que definem, hegelianamente, a comunidade política (ainda que Honneth não exija dos indivíduos que eles façam de tais objetivos comuns seus objetivos individuais –esta é, com certeza, uma importante diferença entre ele e Hegel).

Numa sociedade pós-tradicional, o objetivo comum é o de garantir a todos os membros a possibilidade de desdobrar suas qualidades para realizar planos de vida boa, cuja determinação, contudo, é operada pelos próprios indivíduos, e não pela comunidade, como numa sociedade tradicional. Em tal contexto, afirma Honneth, “o conceito de eticidade refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autor-realização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003, p. 271). Tais condições devem ser o mais amplas e formais possíveis para evitar impor aos indivíduos modelos de vida boa que eles não escolheram.

Desse ponto de vista, um papel fundamental é desempenhado pelos direitos individuais e, portanto, pelo reconhecimento jurídico. Isso leva Honneth a afirmar que “a questão sobre em que medida a solidariedade tem de entrar no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional não pode ser explicada sem uma referência aos princípios jurídicos” (HONNETH, 2003, p. 278).

Permanece aberta, então, a questão de quais são os valores materiais que a solidariedade pós-tradicional deveria tentar realizar. O próprio Honneth se recusa a dar uma resposta a tal questão, já que “isso não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais” (HONNETH, 2003, p. 280).

A teoria do reconhecimento de Honneth é parcialmente criticada por autores que pensam que ela represente uma psicologização

da injustiça social (esta última seria reduzida ao mero sentimento de injustiça; com o seguinte resultado: quem não se sentir vítima dela, de fato não o seria, apesar de viver em circunstâncias objetivamente injustas) e uma redução das questões sociais a uma questão de autoestima ou de respeito.



Nancy Fraser (1947-).
Fonte: <http://tinyurl.com/NancyFraser>

Na tentativa de encontrar um meio-termo, *Nancy Fraser* defende a ideia de que questões de justiça social são, ao mesmo tempo, questões de reconhecimento e de redistribuição, ainda que esses dois pontos possam possuir um peso diverso, em casos diferentes. Por exemplo, no caso das reivindicações dos trabalhadores, é inegável que o lado redistributivo (por exemplo, o fato de exigir salários mais altos) seja dominante, mas há também uma busca implícita de reconhecimento (reconhecimento da própria dignidade de trabalhadores contra certo classicismo, mas também da própria atividade, já que salários baixos indicam que tal atividade não possui muito valor aos olhos dos empregadores).

Da mesma maneira, as exigências de igual tratamento, avançadas pelas mulheres, não devem esconder o fato de que, atrás da discriminação social e jurídica, há muitas vezes uma discriminação econômica (as mulheres recebem, em muitos países, salários menores do que os homens, para o mesmo trabalho, e são mais frequentemente vítimas do desemprego). Por isso, Fraser defende um enfoque que tenha em conta os dois lados do reconhecimento e da redistribuição e que ela denomina de **dualismo perspectivístico** (FRASER, 2001).

Como se vê, o paradigma do reconhecimento, introduzido por Taylor no contexto do debate sobre o multiculturalismo, acaba sendo utilizado também para discutir questões de justiça social mais tradicionais, como as ligadas à justa distribuição de bens sociais. Não há praticamente teoria filosófico-política contemporânea que não trate de tais questões, demonstrando que os problemas que incomodavam os pensadores do século XIX, com os quais este livro-texto tinha começado, ainda estão longe de ser resolvidos. Contudo, há pelo menos uma questão que parece ser peculiar do século XXI (ainda que seja possível encontrar em Marx considerações que apontam para ela): a questão da **globalização**.

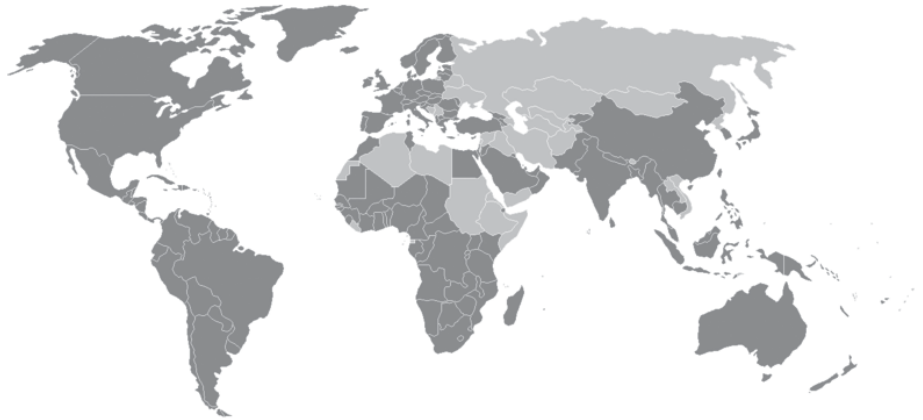
4.5 GLOBALIZAÇÃO E COSMOPOLITISMO NORMATIVO

O conjunto de fenômenos associado ao termo globalização põe problemas de novo gênero à filosofia política. Essa última trata habitualmente de questões que se supõem limitadas ao âmbito nacional, embora sejam questões gerais ou até universais, como a da justiça distributiva. Quando se ocupa das relações internacionais, a reflexão filosófica parte da existência de estados nacionais, dos quais se esperam as soluções para os problemas em questão. Só nos últimos anos, alguns filósofos começaram a falar de “constelação pós-nacional” (Habermas) ou até de “república mundial” (Höffe). Mas o primeiro problema é chegar a uma definição compartilhada de globalização.

Não é fácil definir a globalização, embora todos possam indicar fenômenos, cujas raízes são reconhecidas precisamente na globalização. A globalização parece ser a causa de uma quantidade impressionante e impressionantemente variada de efeitos positivos e negativos: crises econômicas e financeiras e recuperações econômicas e financeiras; desemprego e criação de novos empregos e até de novos gêneros de emprego; maiores garantias para os consumidores e menores garantias para os consumidores; aumento da poluição e novas possibilidades para uma luta global contra a poluição, e assim por diante. Enfim, a globalização acabou tornando-se um espantalho do qual os sujeitos políticos e econômicos mais poderosos (políticos, industriais, banqueiros, especuladores etc.) como também os intelectuais, servem-se, a fim de ocultar os próprios erros e deficiências, as próprias responsabilidades, a própria incompetência e até a própria ignorância: não sabendo como explicar um fenômeno, pode-se sempre recorrer à globalização.

De outro lado, há quem negue a existência da própria globalização, como os economistas Hirst e Thompson, e não sem argumentos plausíveis (HIRST & THOMPSON, 1998). A formação de um mercado global não constituiria uma novidade, além disso, o mercado não seria de modo nenhum global: a maior parte do comércio mundial se dá entre os Estados Unidos, o Japão e a Europa. Sem considerar que cerca de quarenta por cento do comércio

mundial consiste, na realidade, de transações internas às empresas, na maior parte às empresas transnacionais. Finalmente, a queda das barreiras nacionais no âmbito de organismos como a União Europeia ou o Mercosul, longe de significar uma maior abertura do comércio entre as nações, só deslocaria essas barreiras, que, embora não coincidam mais com os limites nacionais, ainda existem, como demonstrariam as dificuldades nas negociações sobre o comércio internacional, por exemplo na **WTO**.



World Trade Organization (Organização Mundial do Comércio). Países-membros da Organização (em cinza escuro). Fonte: http://www.revistaportuaria.com.br/arquivos/noticia_1215779019487750cb6ea1c.png

O diagnóstico de Hirst e Thompson, contudo, considera a globalização somente como fenômeno comercial. A globalização em questão é somente a globalização dos mercados de gêneros e produtos. Os seus sujeitos são as empresas e os estados, o Banco Mundial enquanto fonte de capital e a Organização Mundial do Comércio. Até a União Europeia é tratada por eles apenas como união econômica e comercial, não como entidade política. Contudo, a globalização não se reduz ao aumento do comércio mundial ou da produção de gêneros em escala global.

O aspecto talvez mais inquietante da globalização é o da especulação financeira. Sujeitos econômicos particulares, sejam eles indivíduos, grupos ou bancos, têm a capacidade de causar uma crise na economia nacional de um grande número de países em poucas horas.

A crise de 2008/2009 demonstrou, de forma dramática, o domínio do capitalismo financeiro sobre aquele produtivo e, portanto, do mercado financeiro sobre o mercado de bens e produtos.

Poder-se-ia sustentar que a globalização não se limita a ser um fenômeno eminentemente econômico, que haja antes uma globalização no plural: econômica, financeira, social, cultural e, de modo cada vez maior, como globalização jurídica.

Na realidade, todas essas formas de globalização só têm ou tiveram lugar na perspectiva de uma globalização econômica. A jurídica limita-se, significativamente, sobretudo ao direito comercial e societário internacional, enquanto o direito público internacional segue correndo atrás e salvaguardando a soberania nacional dos estados muito mais do que acontece no direito privado internacional. A globalização cultural limita-se à difusão em escala mundial dos mesmos produtos, sejam eles filmes, *best-sellers*, programas televisivos, música ou até **alimentos**.

Um dos aspectos mais problemáticos da globalização é sua **seletividade**. Trata-se de uma seletividade dupla: de um lado, uma maioria de países ficam excluídos dele; e, doutro lado, há grandes massas de indivíduos que podem ser considerados os perdedores da globalização. Além dos dados sobre o comércio mundial, já mencionados, há diferenças e desequilíbrios enormes em quase todos os campos, particularmente nos da informação, da cultura e do desenvolvimento tecnológico e da pesquisa científica. Podemos dizer até que o problema mais grave é o aumento da diferença de **know-how**, de saber tecnológico e científico, entre os países do norte e os do sul.

O resultado é um desenvolvimento econômico a duas velocidades: no norte, nascem novas formas de emprego, particularmente no setor terciário, enquanto o sul vai transformando-se numa reserva de mão-de-obra industrial barata e, portanto, proletarizando-se ou até subproletarizando-se. Dessa forma, a tesoura entre o norte rico e o sul pobre vai alargando-se. Ao mesmo tempo, nos países industrializados do norte, vai alargando-se a tesoura, não somente entre as classes altas e as classes baixas, mas também entre empregados e desempregados, e entre trabalhadores qualificados e não qualificados. Aumentou também a concorrência entre países dota-

Para banalizar isso: uma verdadeira globalização cultural ocorreria se, em todo o mundo, comessem-se hambúrgueres feitos em restaurantes particulares e locais. Mas se, em todo o mundo, comem-se os hambúrgueres do McDonald's, isso não é globalização cultural, mas somente a difusão, em nível mundial, de uma empresa particular comercial, a saber: de uma cadeia de lanchonetes. Até a difusão do inglês como língua franca responde mais a exigências de caráter econômico do que cultural, embora tenha também um importante efeito no intercâmbio cultural.

Know-how

Literalmente, "saber-como". Significa o conhecimento de como realizar uma tarefa qualquer.

BRETTON-WOOD

As conferências de Bretton Woods estabeleceram, em julho de 1944, as regras para as relações comerciais e financeiras entre os países mais industrializados do mundo. O sistema Bretton Woods foi o primeiro exemplo, na história mundial, de uma ordem monetária totalmente negociada, tendo como objetivo governar as relações monetárias entre Nações-Estado independentes. Fonte: http://wikipedia.org/wiki/Acordos_de_Bretton_Woods

Deregulation

(Desregulamentação) é a remoção ou a simplificação das regras e regulamentações governamentais que restringem a operação das forças de mercado. Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Deregulation>

dos de normas sociais avançadas e países socialmente retrógrados, com a consequência que os primeiros ficaram prejudicados em relação aos segundos, vendo-se levados a modificar as suas normas sociais em direção a um desmantelamento do estado social.

Esses fenômenos chamam a atenção para a relação peculiar e problemática que se dá entre política e economia na época da globalização. Em primeiro lugar, cabe lembrar que a própria globalização, assim como ela está acontecendo, é a consequência de escolhas políticas, algumas clamorosas como a desmontagem do sistema de **Bretton-Wood** ou a **deregulation**, sob as administrações de Reagan e Thatcher, e ainda outras administrações menos conhecidas e aparentemente inofensivas.

Em segundo lugar, há uma certa gestão política da globalização. Os sujeitos econômicos, sejam empresas, bancos, companhias financeiras etc., precisam de molduras jurídicas e políticas para poder perseguir os seus interesses e fazer os seus negócios, transações, comércio etc. Essas molduras são ainda postas pela política.

Isso significa que não há razão para não pensar numa gestão politicamente controlada do fenômeno da globalização. Se essa gestão até agora não aconteceu, é por causa do fato de que os sujeitos políticos, na esfera internacional, isto é, os estados, ficaram numa ótica tradicional, enquanto que os sujeitos econômicos tomaram uma perspectiva nova, global, o famoso “*Think global!*” (Pensar global!), ou seja, precisamente o que os estados não estão fazendo.

Enquanto que os sujeitos econômicos se afastam da originária dimensão nacional, atingindo uma transnacional, os estados seguem tratando-os como se eles fossem ainda empresas nacionais. Eles seguem identificando o interesse nacional com o interesse de empresas que já não estão mais ligadas com os interesses do país em que elas, todavia, têm, formalmente, a sua sede (também esse processo não é tão novo; novas são as proporções tomadas por ele).

Os estados, portanto, manifestam-se míopes e incapazes de dar conta da mudança da realidade internacional. Eles são animais presos aos seus hábitos e preferem ficar no modelo ao qual estão acostumados, isto é, o modelo da concorrência entre estados dotados de soberania absoluta.

Depois dessa análise, parece não ficar muito espaço para soluções ao problema numa gestão política da globalização. As alternativas praticáveis são aparentemente duas: ou tudo segue como agora, sem gestão política unitária da globalização; ou uma gestão parcial vai se realizar por estados cronicamente incapazes de controlar eficazmente a economia e por grupos minoritários capazes de obter talvez sucessos parciais, mas não de incidir seriamente sobre o fenômeno total.

Porém há outra alternativa, que parece, no momento, irrealizável, mas que parece também ser a única moralmente satisfatória: a tão discutida criação dum estado mundial. Essa solução é discutida entre os teóricos daquele que podemos chamar de **cosmopolitismo normativo**. Eles geralmente, ao apoiar essa ideia, referem-se menos a um estado verdadeiro e antes a um ordenamento jurídico mundial limitado à organização e ao controle de um número limitado de questões, principalmente questões de natureza econômica e financeira, assim como de política ecológica e humanitária em relação a massivas violações dos direitos humanos fixados no direito internacional vigente.

Entre os autores que, nos últimos anos, apoiaram a ideia de criação de um tal ordenamento jurídico, há dois dos maiores pensadores alemães contemporâneos, isto é, Jürgen Habermas e **Otfried Höffe** (1943-). Habermas defende a existência de um *Weltbürgerrecht*, de um direito cosmopolita, em substituição do tradicional *Völkerrecht*, do direito dos povos ou direito público internacional. Essa substituição já aconteceu *de facto*, segundo Habermas, devido à institucionalização e à positivização dos direitos humanos em numerosas convenções internacionais.

Através dessas convenções, os direitos humanos, de simples direitos morais, tornaram-se parte integrante do direito internacional vigente. Portanto, cada intervenção orientada à sua defesa é justificada ainda sem a autorização formal de instâncias como as Nações Unidas, diz Habermas no escrito; no qual ele justifica a intervenção armada em Kosovo pela OTAN. Além disso, ele considera que o papel tradicionalmente desempenhado pelo estado nacional mostrou-se limitado a algumas questões de organização interna e de redistribuição dos bens sociais, mais que as tarefas

mais importantes, ou seja, a garantia dos direitos individuais, e, portanto, a garantia da segurança dos cidadãos e, em parte, a política econômica só podem ser cumpridas em uma dimensão supranacional, seja em forma de entidades continentais como a União Europeia, seja em forma de instâncias globais como a ONU, cuja reforma é considerada por Habermas um passo irrenunciável no caminho em direção ao ordenamento jurídico global (ver HABERMAS, 2001). Ao insistir na importância do tema da garantia estatal ou até superestatal dos direitos individuais, Habermas se situa muito perto do seu colega Otfried Höffe.

Em *A democracia no mundo de hoje* (HÖFFE, 2005), o filósofo tenta dar uma fundamentação mais elaborada e sistemática para a necessidade de um ordenamento jurídico mundial, articulada em três passos. O primeiro consiste em mostrar a necessidade de relações jurídicas entre os indivíduos. O argumento de Höffe assemelha-se muito àqueles clássicos como Hobbes ou outros pensadores da corrente contratualista. Na ausência de tais relações, os homens não podem ser verdadeiramente livres, pois eles são continuamente ameaçados pelos outros indivíduos. Também quem não considere – como Hobbes – a vida como o bem supremo deve reconhecer que, nesse estado, caracterizado pela violência recíproca, embora essa violência exista somente em potencial, ele não consegue decidir livremente o que fazer dela, ainda que se tratasse de sacrificá-la.

Os indivíduos têm um **interesse** que Höffe denomina de **transcendental** na sua liberdade de ação, pois, sem essa liberdade, eles não poderiam afirmar a sua realidade de atores, não seriam verdadeiros sujeitos agentes. O interesse, em suma, é transcendental na medida em que diz respeito às condições necessárias para que os indivíduos possam agir verdadeiramente. Isso leva os indivíduos a operar uma **troca**, também denominada por Höffe como **transcendental**: eles renunciam à utilização da força contra os outros em troca de uma análoga renúncia por parte dos seus similares. O segundo passo de Höffe consiste em mostrar como essa troca só pode ser definitiva ao ser garantida por uma **autoridade estatal**.

Portanto, os indivíduos são levados a organizar a sua convivência em forma de estado – ainda no nível dos estados particulares. O terceiro passo consiste em mostrar que os indivíduos aceitarão

constituir um estado que, além de garantir a troca inicial, limita a liberdade deles com vistas a permitir a pacífica convivência dos arbítrios individuais, só sob a condição de que sejam eles mesmos quem decidem sobre essa limitação. Isso significa que a única forma legítima de organização estatal é a **democracia**.

Aplicados à dimensão global, esses três passos nos conduziram à necessidade de criar uma **democracia mundial**. Porém, Höffe afirma que há razões de princípio para não dar a essa democracia mundial um caráter estatal, no mesmo sentido dos estados particulares. A principal consiste no fato de que muitas das decisões concretas que dizem respeito à vida dos indivíduos só podem ser tomadas num nível restrito a uma comunidade política particular. Sobre essa ideia, funda-se o bem conhecido princípio de subsidiariedade, segundo o qual as decisões políticas têm que ser tomadas por instâncias organizadas em escalões, num sistema que podemos definir como federal.

Isso significa que, no modelo de Höffe, a maioria das competências ficam nos estados singulares, enquanto as instâncias internacionais podem legislar somente sobre alguns assuntos bem definidos, dos quais ficam excluídos, por exemplo, a política cultural, a pesquisa científica, o esporte etc. A legislação global limita-se, portanto, a assuntos como a política econômica, financeira e comercial na sua dimensão internacional, a defesa dos direitos humanos e a salvaguarda do meio ambiente.

Dessa maneira, seria possível, por exemplo, impedir as mencionadas especulações financeiras selvagens ou a existência de paraísos fiscais, ou que um estado tenha uma política destruidora do meio ambiente (como atualmente os EUA), ou que um estado garanta a impunidade a criminosos autores de atos contra os direitos humanos ou contra as próprias leis antiespeculações.

Com o fim de que esse ordenamento jurídico mundial possa sempre ser atualizado segundo as novas condições que seguramente se criariam e possa reagir a situações que necessitam de uma intervenção do legislativo (sem dúvida os sujeitos econômicos tentaram sempre encontrar escapatórias), é necessária a existência de uma assembleia permanente, encarregada de atualizar as leis, e de um poder judicial para sancionar as violações.

Em relação à composição da assembleia legislativa, existem vários modelos, entre os quais o mais apreciado entre os autores parece ser o de uma dupla câmara, com um parlamento em que os deputados sejam eleitos em proporção ao número de habitantes das nações, como agora no parlamento europeu, e um congresso formado pelos representantes nacionais, um para cada estado, como agora na assembleia plenária das Nações Unidas. O poder executivo ficaria nas mãos dos estados, devidamente controlados pelo poder judicial internacional.

Ao mesmo tempo, poderiam ser criadas agências internacionais encarregadas de executar aquelas medidas decididas pelo legislativo e cuja atuação não pode ser deixada aos estados mesmos, por exemplo, o recolhimento da taxa sobre o consumo das riquezas naturais proposta pelo filósofo norte-americano Thomas Pogge e a redistribuição dos fundos assim atingidos entre os países mais pobres.

Finalmente, um sistema de tribunais internacionais deveria resolver os conflitos jurídicos entre os países e entre estes e a assembleia legislativa. Ainda que soluções desse tipo pareçam fortemente idealísticas, elas oferecem importantes ideais regulativos para pensar questões de justiça internacional e até para reorganizar concretamente instituições como as Nações Unidas ou os tribunais internacionais existentes.

O antigo problema da relação entre sociedade e Estado, colocado por Hegel e transformado pelos pensadores socialistas no problema da relação entre economia e política, coloca-se agora em escala mundial. Os filósofos tentam, mais uma vez, oferecer uma leitura de tal relação que não seja meramente descritiva, mas proponha um modelo normativo a ser realizado. Os cosmopolitas apontam para o ideal da república mundial. O quanto tal ideal possa ser realizável ou até desejável é uma questão ainda em aberto e com certeza nos ocupará ainda por muito tempo.

LEITURAS RECOMENDADAS

As seguintes partes de *Uma teoria da justiça de Rawls* (RAWLS, 1997): cap. I, §§ 1-4; cap. II §§ 10-16, cap. III §§ 20-26 e 29.

Os capítulos III e IV de *Direito e democracia* de Habermas (HABERMAS, 2007).

A aula de 1 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população* de Foucault (FOUCAULT, 2008, p. 117-143).

O artigo de Nancy Fraser: *Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista* (FRASER, 2001).

REFLITA SOBRE

1. Qual é o sentido do experimento mental da posição originária? Qual é a relação entre tal experimento e a noção de justificação pública do segundo Rawls?
2. Em que sentido o pensamento de Habermas oferece uma solução aos problemas identificados por Max Weber relativos à racionalização e burocratização do mundo moderno?
3. Há uma relação entre o conceito de solidariedade de Habermas, o de Honneth e entre os dois e aquele usado por Durkheim (ver 2.2)?
4. Tente aplicar o conceito de biopolítica a um caso concreto de “governamentalidade”.
5. Qual é a relação entre as exigências avançadas pelos teóricos do multiculturalismo e as críticas comunitaristas ao liberalismo?
6. Pensando nos autores e nas correntes analisadas neste livro-texto, quais poderiam ser as alternativas ao cosmopolitismo normativo se quisermos lidar com o fenômeno da globalização?

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- _____. *Estado de exceção*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ALLEN, William S. *The nazi seizure of power: the experience of a single german town 1922-1945*. Chicago: Quadrangle Books, 1965.
- ANTUNES, Ricardo; REGO, Walquiria Leão (Org.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília, DF: UnB, 1990.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

AZZARITI, Gaetano. *Crítica della democrazia identitaria: lo stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*. Roma e Bari: Laterza, 2005.

BAKUNIN, Michail. *Deus e o estado*. São Paulo: Imaginário, 2000. Disponível em: <<http://ateus.net/artigos/critica/deus-e-o-estado/>>. Acesso em: 01/09/2010.

_____. *Estatismo e anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003. Disponível em: <<http://www.anarkismo.net/article/10388>>. Acesso em: 01/09/2010.

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1982.

COMTE, Auguste. *Systeme de politique positive*. Paris: Mathias, 1851-1854.

COUTINHO, Carlos N. *Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DAGGER, Richard. *Civic virtues: rights, citizenship, and republican liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer e a dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *As regras do método sociológico*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUTRA, Delamar V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: EDUFSC, 2005.

- FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *A vontade de saber* (História da sexualidade 1). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008 (2008a).
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, DF: Editora UNB, 2001.
- GENTILE, Giovanni. Fascismo (dottrina del). In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932. v. XIV, p. 835-840.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2002. v. 5.
- Gros, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Litera Mundi, 2001.
- _____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

- _____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. v. 2.
- HALL, Stuart. Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. In: *Journal of Communication Inquiry*. 1986, p. 5-27.
- HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. *Globalização em questão*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- HORKHEIMER, Max. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 3. Frankfurt a. M.: Fischer, 1988.
- _____. ; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- JAY, Martin. *A Imaginação dialética: a história da escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LENIN. *Que fazer? 1902*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1902/quefazer/index.htm>>. Acesso em: **15/09/2010**.
- _____. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. 1916. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/imperialismo/index.htm>>.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUXEMBURG, Rosa. *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- MACEDO, Stephen. *Liberal virtues: citizenship, virtue and community in liberal constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A idéia de liberalismo político em J. Rawls: uma concepção política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo et al. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 251-271.
- MANN, Thomas. *Im Schatten Wagners: Thomas Mann über Richard Wagner: Texte und Zeugnisse*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005.
- MARSHALL, Thomas H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.
- MARX, Karl. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Edições Alfa-Omega, s.d. v. 1.
- _____. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1996. Livro primeiro, tomo 2, cap. 13-25.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

- _____. *Crítica do programa de Gotha*. 1875. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/index.htm>>.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARZANI, Carl (Ed.). *The open marxism of Antonio Gramsci*. New York: Cameron Associates, 1957.
- MAUS, Ingeborg. *Bürgerliche rechtstheorie und faschismus: zur sozialen funktion und aktuellen wirkung der theorie Carl Schmitts*. München: Fink, 1976.
- Nobre, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre “história e consciência de classe”*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo et al. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *John Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- OTTMANN, Henning. *Geschichte des politischen Denkens*. Band 3/3: Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler, 2008.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PINZANI, Alessandro. Republicanismo(s), democracia, poder. In: *Veritas*, 52/1, 2007, p. 5-14.
- _____. *Habermas: uma introdução*. Porto Alegre: ArtMed, 2009.
- _____. *Alienados e culpados: os cidadãos no republicanismo contemporâneo*. In: **ethic@**, 9/2, 2010 (no prelo).
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é um roubo*. Porto Alegre: LP&M, 1998.

- _____. *Do princípio federativo*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RENAUT, Alain (Org.). *História da filosofia política: as críticas da modernidade política*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. v. 4.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha Editora, 2003.
- SLAUGHTER, M. M. The multicultural self: questions of subjectivity, questions of power. In Rosenfeld, Michael (Ed.). *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy. Theoretical Perspectives*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 369-380.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Modern social imaginaries*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

TIBURI, Márcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

TOUCHARD, Jean. *História das idéias políticas: do liberalismo aos nossos dias*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1991. v. 4.

TULLY, James. *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VIROLI, Maurizio. *Repubblicanesimo*. Roma/Bari: Laterza, 1999.

WEBER, Max. *Ciência e política*. Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1986.

ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Às portas da revolução*. Escritos de Lênin de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.