

LEITURAS SOBRE O HOMEM: ENTRE A NATUREZA E AS NORMAS

Dagmar Manieri

Dagmar Manieri

LEITURAS SOBRE O HOMEM: ENTRE A NATUREZA E AS NORMAS



**Palmas- TO
2020**

Universidade Federal do Tocantins

Reitor

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitora

Ana Lúcia de Medeiros

Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis (PROEST)

Kherley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários (PROEX)

Maria Santana Ferreira Milhomem

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Vânia Maria de Araújo Passos

Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)

Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ)

Raphael Sanzio Pimenta

Conselho Editorial EDUFT

Presidente

Francisco Gilson Rebouças Porto Junior

Membros por área:

Liliam Deisy Ghizoni

Eder Ahmad Charaf Eddine
(Ciências Biológicas e da Saúde)

João Nunes da Silva

Ana Roseli Paes dos Santos

Lidianne Salvatierra

Wilson Rogério dos Santos
(Interdisciplinar)

Alexandre Tadeu Rossini da Silva

Maxwell Diógenes Bandeira de Melo
(Engenharias, Ciências Exatas e da Terra)

Francisco Gilson Rebouças Porto Junior

Thays Assunção Reis

Vinicius Pinheiro Marques
(Ciências Sociais Aplicadas)

Marcos Alexandre de Melo Santiago

Tiago Groh de Mello Cesar

William Douglas Guilherme

Gustavo Cunha Araújo
(Ciências Humanas, Letras e Artes)

Diagramação e capa: Gráfica Movimento

Arte de capa: Gráfica Movimento

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

M278I

Manieri, Dagmar.

Leituras sobre o homem: entre a natureza e as normas / Dagmar
Manieri – Palmas, TO: EDUFT, 2020.

91 p. ; 21 x 29,7 cm.

ISBN 978-65-89119-15-9

Inclui referências ao final.

1. Cidadania. 2. Liberdade. 3. Homem. 4. Filosofia. 5. Voltaire. 6.
Teoria, Habermas. 7. Liberalismo, John Rawls. I. Título. II. Subtítulo.

CDD – 100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1. O HOMEM LIBERAL DE JOHN LOCKE	11
2. KANT E VOLTAIRE: A FUNDAÇÃO DO HOMEM MODERNO.....	23
3. CIDADANIA E LIBERDADE: O DILEMA DA DEMOCRACIA EM ROUSSEAU	35
4. HANNAH ARENDT E O HOMEM DE MASSAS	47
5. O CIDADÃO IDEAL NO LIBERALISMO DE JOHN RAWLS	57
6. O HOMEM DE CONSENSO NA TEORIA DE HABERMAS	64
7. O INDIVÍDUO NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA: A PERSPECTIVA DE ZYGMUNT BAUMAN	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

De forma frequente há uma confusão relativa aos termos que esclarecem o fundamento da concepção sobre o homem. Visualizamos termos como “indivíduo”, “pessoa”, “cidadão”, “ator social”, “agente”, “sujeito”, entre outros. Esta imprecisão ocorre por dois motivos. Primeiro, porque essas designações não são tomadas em sua acepção mais rigorosa, resultando com isso em uma espécie de imprecisão conceptual. Em segundo lugar, porque faltam categorias para dar significação a esses termos. Este trabalho tem como objetivo dirimir tal equívoco ao se estudar a apreciação de alguns teóricos em torno da representação sobre o homem. Reservo-me à tarefa de elucidar, em parte, o segundo motivo, ou seja, a representação sobre o homem através de duas categorias mais gerais: natureza e normas. De uma forma um tanto grosseira, essas duas categorias remetem a duas figuras humanas, neste caso, o guerreiro, o legislador. *Leituras sobre o homem: entre a natureza e as normas* é uma obra que apresenta dois blocos: o primeiro expressa o período Iluminista; o segundo bloco interpreta autores da contemporaneidade que pensaram o tema da relação do homem com a sociedade contemporânea.

Como contraponto, pode-se mostrar algumas representações sobre o homem no mundo grego antigo. No exemplo grego antigo, há uma espécie de hierarquia ao se conceber o ideal de homem. No geral, o grego antigo possui um modelo de bom cidadão. Evidentemente, que não se trata de um consenso, nem mesmo de uma representação geral compartilhada por todos. Deve-se tomar o cuidado ao se atribuir sentido aos termos gregos, isto porque ele sofre alterações ante os vários autores. *Phronesis* não tem o mesmo sentido se consultarmos Platão e Aristóteles. Mas isso não invalida a tentativa de abarcarmos um modelo grego antigo. Creio que Aristóteles soube sintetizar, para além de seu gênio inventivo, um tipo de homem que expressa, de certo modo, a mentalidade de Atenas democrática. Seu conceito de *areté* (excelência humana) nos conduz a um ideal de homem que os gregos perseguiram, mesmo quando a história nos mostra um homem de verdade, mais concreto e falível, sempre em seu contexto de vida social.

Ao nos reportarmos aos gregos antigos, pode-se configurar essas três ordens que indicamos acima, em uma espécie de debate entre *phýsis* (natureza), *nómos* (normas, convenção) e ordem do Ser (*to on*). A vida na comunidade e as primeiras leis escritas instituídas pelos legisladores já mostravam que os homens de poder - no intento de conservar certa ordem - apostavam na força do *nómos*. Na interpretação de Richard Mckirahan, *nómos* se traduz como “aquelas práticas que constituem o modo de vida correto” (MCKIRAHAN, 2013, p. 661). Já a *phýsis* nos remete a alguma essência permanente. Nesse sentido, pode-se apresentar três modelos nos quais o homem é representado: *phýsis*, *nómos* e *to on*. O grego tem a consciência de que o homem que vive em comunidade abandonou a *phýsis* (ou parte dela), ao mesmo tempo há uma problemática em afirmar o *nómos* como simples fundamento humano. Isto explica o intenso debate nas cidades-Estado gregas em torno da definição de homem. Neste debate, deve-se levar em consideração os vários campos, como a política, o saber, a história, entre outros. No exemplo de Tucídides (em sua obra *História da Guerra do Peloponeso*), o general-historiador reproduz com autenticidade uma forma de se pensar que está em plena associação à *phýsis*: ela indica que os homens “dominem quem quer que possam controlar” (Ibid., p. 677).

O argumento que se apoia na *phýsis* encontra-se em Cálicles, no *Górgias* de Platão. Na interpretação de Barker, Cálicles rejeita o *nómos*, pois o concebe como convenções “instituídas pelos fracos para defraudar os fortes do direito que lhes dá, justificadamente, a sua força” (BARKER, 1978, p. 76). Semelhante ao pensamento de Nietzsche, a lei é concebida como a moral dos escravos. Se na natureza a “regra geral é a desigualdade”, então a ideia de justiça é uma convenção humana, artificial, que obstrui a ascensão do homem forte. No *Górgias*, Cálicles enfatiza que “na maior parte dos casos natureza e lei são contrárias entre si, (...)” (PLATÃO, 2011, p. 297 [482 e]). Os fracos promulgam leis que são convenientes, “amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir, (...)” (Ibid., p. 299 [483 c]).

Assim, descobrir uma determinada representação sobre o homem requer o conhecimento do modelo pelo qual tal representação adquire significado. No exemplo de Platão, principalmente na *República*, Barker comenta que esta obra é “um tratado sobre o pensamento humano e as leis que o regem” (BARKER, 1978, p. 147). Ou seja, a *República* como grande obra não deixa de ser um estudo “único e abrangente” sobre “o homem”. Neste caso, não só a *phýsis* e o *nómos* devem ser levadas em consideração, mas principalmente a ordem do Ser. Se para o filósofo (Platão, por exemplo) na configuração da alma (*psiqué*) há uma tripartição composta de *epithymía* (desejos), *thymós* (honra) e *lógos* (razão), então na *República* ideal haverá também três grupos sociais ligados à tripartição da alma: os governantes são os sábios (razão); os guardiães são os guerreiros com honra e, finalmente, os trabalhadores, representados pela necessidade, o desejo. Aqui, ao nos referirmos aos filósofos, haverá uma representação sobre o homem que foge tanta à *phýsis*, quanto ao *nómos*. A *pólis* ideal e o homem são mediados pela ordem do Ser.

Se em Platão a relação entre a filosofia e a teoria política é mais evidente, em Aristóteles ela é mais problemática. Nem por isso sua ontologia não deixa de intermediar a apreciação sobre a *pólis*. Em ambos, a sabedoria é a expressão mais elevada de vida humana (Cf. MORRALL, 1981, p. 32). Como ressalta John Morrall, em Aristóteles há uma distinção entre sabedoria prática (*phronesis*) e sabedoria contemplativa (*sophia*). Essa especificidade da sabedoria prática em Aristóteles o conduz a conclusões diversas em relação a Platão, principalmente sobre o rei-filósofo. Em Aristóteles o político “mais excelente (*spoudaios*)” deve governar, porque é “o mais forte por sua natureza” (Ibid., p. 33). O *phronimos*, através da experiência, adquiriu a sabedoria prática, por isso sabe deliberar o que é melhor para a comunidade. Ele é um “bom homem”, diverso do “bom cidadão” que está em sintonia com o *nómos*.

Já os exemplos de predomínio de *nómos* podem ser encontrados em Sólon e Protágoras, por exemplo. No primeiro, trata-se de um legislador ateniense na passagem dos séculos VII para o VI. Dotado do espírito da aristocracia (embora de uma família com problemas econômicos), Sólon expressa a consciência do poder de *nómos* para remediar a anomia social; o famoso legislador pode ser entendido como uma prática de poder que executa uma pré-visão dos desequilíbrios provocados pela divisão de classes sociais e uma ante-visão de futuras revoluções políticas. A reforma de Sólon expressa a força de *nómos* ao instituir uma noção de justiça (*diké*) capaz de dotar a comunidade de uma força de coesão. Neste caso, a justiça irá expressar a *diká* (o ato de dividir algo ao meio): os cidadãos mais pobres adquirem o direito de apelo.

Já em relação ao pensamento de Protágoras, não se pode descartar a ideia de que a sofística se adapta ao regime democrático. Como enfatiza Mario Untersteiner (sobre a educação sofística), “o desenvolvimento dos dotes individuais, e não os herdados da própria estirpe, concernia, sobretudo, aos chefes, não ao povo, (...)” (UNTERSTEINER, 2012, p. 524). O lema

sofístico de que “a realidade é contraditória” nos conduz até ao debate político. No *Górgias*, de Platão, há essa relação de forma evidente. Quando Górgias explica para Sócrates a utilidade da retórica, afirma que é “ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no Tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (PLATÃO, 2011, p. 191 [452 e]). As resoluções (como leis) são produtos dos Conselhos e das Assembleias. Observar, neste caso, como a sofística se adapta bem ao “duplo aspecto” da lei, ressaltado por Untersteiner. Como *themis*, ela torna-se algo “santa e imutável”; mas como *nómos* se converte em algo plenamente humana. No caso da passagem da tradição religiosa (*themis*) para a convenção humana (*nómos*), ocorre na Grécia antiga (Cf. Castoriadis) uma forma de consciência que indica a seguinte ideia: a sociedade é uma criação humana. É nesse sentido que a filosofia de Protágoras parece se associar ao espírito do debate político da *Ekklésia*. Os valores perdem a fundamentação metafísica e se mostram na dimensão do *métron anthopos* (o homem como medida), na expressão do próprio Protágoras.

Na apreciação de Untersteiner, para se tentar superar (ou se afastar) dessa antítese, Protágoras elabora a tese de “reduzir a menor possibilidade de conhecimento a uma maior possibilidade de conhecimento” (UNTERSTEINER, 2012, p. 95). Se observarmos com atenção, não é isso que realiza o debate político? Então, há “diferentes graus de cognoscibilidade” e é preciso um esforço para alcançar a “cognoscibilidade superior” (*kreítton lógos*). Untersteiner denomina de “homem universal” o portador dessa “cognoscibilidade superior”: através da experiência ele é o portador das “exigências da coletividade”. Neste caso, Sólon e Clístenes foram - cada um segundo seu momento histórico - tais “homens universais”.

Outro elemento que corrobora com a tese do pensamento de Protágoras associado ao *nómos* refere-se ao mito (de Protágoras) que explica o surgimento da humanidade (ou a vida comunitária). No mito, os deuses encarregam os irmãos Prometeu e Epimeteu a dotarem os seres vivos de forças para a devida sobrevivência. “Epimeteu distribuiu aos animais as forças naturais para a defesa e ataque”, assim como outras qualidades. Só posteriormente teve a consciência que havia usado todos os elementos, nada mais restando ao homem: “Assim, o homem estava nu, descalço, sem roupas e sem defesa”, na narração de Untersteiner. Ao constatar esta deficiência, Prometeu rouba o fogo e a técnica dos deuses para entregá-los aos homens. Mesmo assim, os homens viviam dispersos e expostos aos ataques dos animais; por isso resolveram se unir em cidades. Zeus lhes concedeu, através de Hermes, *aidós* (respeito, pudor) e *diké* (justiça). Assim, a história humana inicia-se com o estado de natureza (*phýsis*). A fase superior da “evolução da civilização” corresponde a um estágio no qual o homem exercita a arte política. Por trás da teogonia, Untersteiner vê uma antropologia que está acima da *phýsis*, mas não a rejeita. O homem encontra “universalidade” através do *nómos* e a vida social regida pela convenção torna-se mais segura que a vida no “estado natural”.

Diante desta extensão temporal na qual a representação sobre o homem se torna atrelada ao mundo religioso (cristão), a nova fundação do sujeito no Iluminismo é vultosa. Essa própria fundação positiva representou uma nova configuração do poder, com uma renovada noção de soberania em torno do poder político. Se até o Renascimento ainda vivíamos à sombra dos gregos antigos, eis que agora no século XVIII surge uma nova representação do homem que ao invés de valorizar o passado, abre novas perspectivas para a dimensão do futuro. Por isso neste segundo bloco reservamos três capítulos para quatro figuras de destaque do Iluminismo: Locke, Kant, Voltaire e Rousseau. Fase das Luzes na qual há uma ambiguidade em relação ao

homem.¹ Primeiro, um movimento que conduz a uma representação do homem no sentido afirmativo (Locke e seus escritos de política, Kant e Voltaire); mas, também, há um movimento que desloca a antiga posição humana na ontologia geral. Neste último há o rompimento com a antiga metafísica que reserva ao homem uma posição de destaque: o Locke empírico e a formação das ciências naturais representam este segundo movimento. Este segundo movimento já se iniciara no Renascimento, como em Maquiavel e Bacon; aqui, o homem adquiria consciência de sua posição diante de um mundo concebido como um conjunto de “forças”: daí a descoberta da objetividade social (Maquiavel) e a natural (Bacon).

Quando se observa em autores mais contemporâneos (Slavoj Žižek, por exemplo) a insistência na ideia da “irredutível finitude do sujeito”, isto se inicia com o Iluminismo. O mecanicismo de Isaac Newton mostrava a uniformidade das leis do mundo empírico; daí o desafio de se encontrar uma nova posição humana diante desse mundo expresso pelas novas ciências naturais. Como pensar a liberdade humana em face de um mundo natural regido por leis? Quando Žižek interpreta Kant, percebe-se que neste último já há esta preocupação: “(...) como ente numênico, no entanto, o homem pode agir moralmente como um agente livre” (ŽIŽEK, 2016, p. 46). Mas o numênico não é uma região acessível ao homem, por isso “a liberdade transcendental e/ou a espontaneidade em si são, em certo sentido, fenomênicas (...)” (Ibid., p. 47). Žižek comenta sobre o “embaraço” de Kant ao determinar “o *status* ontológico exato da espontaneidade transcendental”. Assim, esse simples exemplo kantiano expressa os novos obstáculos ao pensamento Iluminista.

No terceiro bloco de *Leituras sobre o homem* apresentamos quatro autores que pensaram, de forma diversa, as dimensões do homem na sociedade atual. Hannah Arendt estudou o “homem de massas” em sociedades ditas totalitárias ou de consumo; John Rawls apreende o homem na sociedade capitalista como um cidadão de direito. Finalmente, Habermas pensa nos desafios da intersubjetividade e a noção de democracia conduzida até à sociedade civil. Tanto Rawls como Habermas compartilham de certo otimismo, fato que contrasta com o pessimismo de Arendt e Bauman. São faces do homem contemporâneo que desafiam o pensar filosófico, bem como os pensadores da ciência política. Arendt afirma que no totalitarismo, uma “criminalidade organizada”; regime que inaugura algo inédito para a dominação política: o complexo monolítico. Em seu entender, “todas as manifestações públicas, culturais, artísticas e eruditas, e todas as organizações, os serviços sociais e de bem-estar, até os esportes e o entretenimento, são “coordenados”” (ARENDDT, 2004, p. 96). Por isso no pós-Segunda Grande Guerra adquire terreno na ciência política a noção de desobediência civil. Isso explica o motivo da figura de Sócrates surgir com força expressiva em *Responsabilidade e julgamento* da pensadora alemã; para ela, Sócrates é o exemplo de homem que não abandonou o pensamento em nome das convenções. Sócrates mostrou que há uma força irredutível no homem que impede que ele seja totalmente absorvido pelo momento social. Como bem enfatiza Arendt, “Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes”. Este fato funciona como uma espécie de faculdade que impede que os homens abram mão “de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade” (Ibid., p. 157).

Enfim, neste segundo bloco de *Leituras sobre o homem: entre a natureza e as normas* há um estudo do homem na sociedade civil. No exemplo da filosofia social de Habermas, há um espaço de pensamento que se situa entre o contexto do capitalismo atual e um nível ideal. Habermas não

¹ Na reflexão de Bruno Latour, essa ambiguidade é a própria condição de ser moderno: “Comumente definimos a modernidade através do humanismo, seja para saudar o nascimento do homem, seja para anunciar sua morte. Mas esse próprio hábito é moderno, pois ele permanece assimétrico” (LATOURE, 2019, p. 23).

deixa de levar em consideração as forças do capital (expressas no termo “dinheiro”), bem como os sistemas de poder que engendram a burocracia. Se pensarmos Habermas segundo nossas três categorias, pode-se constatar que o capitalismo ameaça a dignidade humana porque produz *phýsis* no próprio seio do mundo social (o que Marx denomina “irracionalismo” do capitalismo); assim, a força de *nómos* depende não só do sistema da justiça (institucionalizado), mas de uma prática social que preserva o mundo da vida, sem voltar a estruturas tradicionais como formas de conceber o mundo. Ambiguidade da modernidade que, em certo sentido, contribui para dotar o homem de uma nova autonomia. Habermas faz uma leitura da sociedade capitalista ao estilo de Gilles Lipovetsky. Modernidade que não deixa de trazer movimentos em dois sentidos. O capitalismo tardio conjuga aspectos positivo e negativo, sem deixar de se apresentar como uma formação social inédita. De um lado a democratização de “experiências estéticas”; de outro, o egocentrismo que corrompe a solidariedade.

1

O HOMEM LIBERAL DE JOHN LOCKE

John Locke apresenta uma peculiar singularidade para quem deseja estudar a gênese do homem moderno. Como bem salientou Ives Michaud em seu *Locke, os Dois tratados sobre o governo civil* “parecem ter sido escritos para justificar o acesso de Guilherme III de Orange ao trono da Inglaterra em 1689” (MICHAUD, 1991, p. 33). A relação de Locke com Lord Ashley, homem influente e ligado aos liberais ingleses, já mostra o nexos do pensador com a nova era burguesa. Michaud ainda comenta: “Partilhará seus combates políticos até a derrota e a morte de Ashley em 1683, ano em que, também comprometido e ameaçado, é obrigado a fugir para a Holanda” (Ibid., p. 11).

Liberdade e poder absoluto são os termos antinômicos recorrentes nos escritos políticos de John Locke. Ao se tratar do poder absoluto, este último sente-se na obrigação de refutar as teses de *Patriarcha or the natural power of kings*, de Robert Filmer, publicado em 1680. O homem, para Locke, se define através de alguns atributos: liberdade, razão, Pessoa, trabalho e propriedade. Assim, no exemplo de Locke, sua associação com os grupos da Revolução Gloriosa de 1688 é evidente e isto marca, de forma decisiva, sua nova formulação sobre o tema da soberania.²

A grande questão para os revolucionários ingleses era remover uma forma de poder altamente concentrado, a monarquia absoluta. Para além do que Lawrence Stone denomina de “causas da revolução inglesa” (ele se refere à primeira Revolução Puritana da década de 1640) o que ocorre é uma nova forma de ordenação do poder que denominamos de soberania popular. Os novos agrupamentos sociais advindos das transformações da economia dos séculos XVI e XVII já não compartilhavam da teoria da origem divina dos reis. Como bem ressaltou Stone, “a ascensão do clero paroquial” significava que o líder religioso deveria ser reconhecido pela comunidade. A *gentry* aburguesada do campo e os grupos de comércio das cidades (Londres, Exeter, Bristol e Newcastle) representavam os estratos sociais que rejeitavam a antiga coesão aristocrático-estatal. No exemplo da *gentry*, Stone enfatiza que por volta de 1640 eles já haviam se libertado da aristocracia provinciana, bem como do “poder da Corte”. Compunham uma nova espécie de “cidadania” e ingressavam nas universidades e nos *Inns of Court*. Eles, inclusive, começaram a “predominar sobre os outros grupos sociais” na Câmara dos Comuns (STONE, 2000, p. 141).

A *gentry*, principalmente, estabeleceu-se através da aquisição de terras do Estado: este último necessitava disponibilizar para o mercado as propriedades estatais para custear as guerras. Stone acompanha esta mercantilização da terra na Inglaterra moderna; a Reforma Anglicana havia expropriado as terras eclesiásticas (da Igreja Católica) que passaram para o Tesouro do Estado e que, posteriormente, foi parar em mãos da *gentry*. Como o próprio Stone enfatiza, “não mais se considerava imoral vender a terra” (Ibid., p. 139). Então, para além das transformações

dos direitos feudais sobre a terra (*feudal tenures*), uma nova configuração política do Estado acompanhará as transformações das relações econômicas.

Já em relação ao puritanismo, esta religião representou uma verdadeira força ideária para as revoluções inglesas. O que se verifica no puritanismo (bem como nas várias seitas protestantes) é o nascimento do senso de liberdade no campo da religião. Esses homens religiosos tentam uma “interpretação individual da Bíblia”, nas palavras de Stone. Então, a antiga coesão social proporcionada por uma autoridade da fé se desmorona. Para agravar a situação revolucionária, a ideia de predestinação irá dotar os revolucionários de uma força (no campo do ideário) considerável. Surge, neste caso, uma nova imagem positiva do líder religioso. A renovada mentalidade rejeita o “sacerdócio ordenado como uma casta em separado e dotada de poderes especiais” (Ibid., p. 184).

Esse clima revolucionário inglês do século XVII corresponde a um novo padrão social e sua expressão na renovada soberania. A primeira grande conflagração de forças modernas (burguesas) com a monarquia absoluta fez da Inglaterra a pátria inicial de uma nova era.

O princípio da liberdade

O que se percebe nos *Dois tratados sobre o governo* de John Locke é uma noção de justiça mesmo no estado de natureza. Aqui, presenciamos a liberdade, a igualdade, bem como uma “lei comum da razão”. Deus é o legislador desses princípios que, portanto, já intuímos certa ordem e uma legalidade:

O estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses (LOCKE, 2005, p. 384).

Locke denomina de “comunidade de natureza” essa forma de associação ou convivência no estado de natureza. O sentido que emprega para indicar a intencionalidade desse homem “natural” é de “preservação”. No estado de natureza o homem está profundamente preocupado com a preservação de seus direitos naturais. Por isso há “paz”, “conservação” e “humanidade” neste estado que conforma o aspecto positivo deste estado de natureza. Locke chega a afirmar que neste estado há uma “perfeita igualdade”. O poder que surge no estado de natureza pode ser entendido como a força que preserva os elementos positivos (paz, humanidade, igualdade). Então, pune-se o transgressor para se preservar os bens desse espaço natural. Isto explica a incisiva expressão de que no estado de natureza “todo homem tem o poder de matar um assassino, (...)” (Ibid., p. 389).

Mas se insistirmos neste estado natural, a parcialidade do ser humano pode exagerar no ato punitivo. Locke resgata alguns elementos negativos no homem como a “natureza vil” e a “paixão” que, potencialmente, podem surgir neste estado. Como no estado de natureza o homem é seu próprio “juiz”, isto pode resultar em alguns inconvenientes: daí a necessidade de um governo civil. Este último surge de um pacto entre os homens, indicado por Locke como o produto do consentimento mútuo.

O estado de natureza em Locke não contém, como em Hobbes, um perpétuo estado de guerra entre os homens. Em Locke, este estado de guerra também pode surgir no estado civil. Toda vez que o fundamento do ser humano – ele pensa, essencialmente, na liberdade – lhe é subtraído, o agente desta “destruição” provoca um estado de guerra. Como o próprio Locke enfatiza, “aquele que procura escravizar-me colocar-se-á, por tal ato, um estado de guerra comigo”. O pensador liberal nos dá o exemplo do ladrão que invade minha residência. Ao realizar este ato de violência, o “ladrão” justifica minha reação em intentar sua morte; assim, o que provoca o estado de guerra é “a força sem direito”, na expressão do pensador inglês. Com esse objetivo de se evitar o estado de guerra no estado de natureza os homens se agrupam para formar a sociedade. Locke esclarece: “Ali onde existe autoridade por meio de apelo, a continuação do estado de guerra se vê excluída e a controvérsia é decidida por esse poder” (Ibid., p. 400).

Nesse sentido, o surgimento da sociedade está intimamente em conexão com a liberdade. No estado de natureza há uma liberdade natural contextualizada pela lei da natureza: neste estado não estou sujeito a nenhum poder humano. Mas essa liberdade (no estado de natureza) é um tanto insegura. Observar esta passagem dos *Dois tratados sobre o governo*:

[No estado de natureza] o exercício do mesmo é bastante incerto e está constantemente exposto à violação por parte dos outros, pois que sendo todos reis na mesma proporção que ele, cada homem um igual seu, e por não serem eles, em sua maioria, estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto que lhe cabe da propriedade é bastante incerto e inseguro (Ibid., 495).

Já em estado de sociedade a regra (elaborada pelo poder legislativo) permite uma maior segurança, por ser constante e não arbitrária. Neste caso, a propriedade está segura e não pode ser violada por algum contraventor. O debate em torno da propriedade deve ser entendido, de forma fundamental, como algo no campo da utilidade. Não basta que os bens da natureza estejam dispostos; é preciso o trabalho para convertê-los em bens úteis. Assim, o trabalho acrescenta um *quantum* de valor a esses bens naturais. Algo só se converte em propriedade se o trabalho o transforma em um valor útil. Locke ainda acrescenta que no ato de se formar a propriedade não é necessário o consentimento dos membros da comunidade. Ele nos mostra o exemplo da água:

Embora a água que corre da fonte seja de todos, quem poderia duvidar que a que está no jarro é daquele que a retirou? O trabalho dele tomou-a das mãos da natureza, onde era comum e pertencia igualmente a todos os seus filhos, e, com isso, dela apropriou-se (Ibid., p. 411).

De uma forma geral, Locke define o homem como um ser apropriador. A Terra e os seres inferiores estão dispostos de tal forma que é tarefa do homem se apropriar dos bens terrenos para sua utilidade. Ele dá o exemplo da lebre; este animal está em estado de natureza e por ser inferior ao homem encontra-se sujeito à sua dominação. Esse mesmo homem, pelo trabalho de encontrá-la e persegui-la tem o poder de retirá-la da natureza (onde era um bem comum) e transformá-la em sua propriedade. Robert Derathé enfatiza alguns detalhes importantes nos jurisprudências: Hobbes, Locke, Pufendorf, entre outros. Ele interpreta uma objeção de Rousseau à concepção dos jurisprudências:

No lugar de tomar o homem tal como ele sai das “mãos da natureza”, eles observaram os homens que tinham diante dos olhos sem darem conta de que esses

homens haviam sido formados e transformados por séculos de civilização e de vida em sociedade (DERATHÉ, 2009, p. 203).

Portanto, falta ao pensamento de Locke – essa é a crítica de Rousseau – a noção de perfectibilidade. Nessa objeção do romântico de Genebra há a diferença entre o “homem selvagem” (em estado de natureza) em relação ao “homem policiado”, do regime social. Outro detalhe importante associado à diversidade de concepções em Locke e Rousseau refere-se ao fato de que para este último não há propriedade no estado de natureza. Em Rousseau a propriedade não é um direito natural, mas tem seu fundamento no regime de sociedade.

Ainda em relação ao tema da propriedade e do trabalho, devemos acrescentar uma observação: Locke deprecia a acumulação de bens úteis. Em *Dois tratados sobre o governo* ele deixa claro que a justificativa da normalidade da propriedade não significa “açambarcar tanto quanto queira” (LOCKE, 2005, p. 412). A propriedade é concebida como um bem retirado (ou produzido) do estado de natureza e que serve para a felicidade humana. Quando interrogamos sobre a extensão da porção de terra concebida como propriedade, o que Locke responde? Aqui, ele parte da ideia da abundância: a Terra apresenta uma exuberante extensão. Por isso, Deus ordenou que os homens com sua penúria, dominassem a Terra. A parcela de terra dominada pelo homem, área que ele ara e semeia, transforma-se em sua propriedade. Esta última ao ser apropriada não irá prejudicar a outro homem: a Terra é abundante para prover a todos.

Observar, particularmente, que a propriedade particular em Locke está associada ao valor de uso. Ele deixa explícito que “o tratar ou cultivar a terra e o ter domínio sobre ela estão intimamente ligados” (Ibid., p. 415). O domínio da propriedade não está apartado do trabalho; não é como em Marx no qual o capitalismo é definido como a separação entre capital (propriedade particular) e trabalho. Locke compartilha de uma noção de justiça que não deixa de ser inocente. O que vale para os primórdios da humanidade ainda é válido para os dias atuais: a propriedade não traz nenhum prejuízo ao homem. Ele comenta sobre a “posse moderada”; evidentemente que, retirada do movimento do capital, a propriedade privada fica só restrita ao uso: “(...) cada homem deve ter quanto possa usar (...)” (Ibid., p. 417).

Por isso há uma abstração relativa em Locke; o valor de troca não está totalmente ausente nos *Dois tratados sobre o governo*. Em certa passagem desta última obra o pensador liberal comenta sobre a “invenção do dinheiro” permitiu que se introduzissem as “posses maiores e um direito a estas”. Assim, o valor de troca surge na reflexão sobre a propriedade como uma espécie de desvio. Um pouco parecido ao surgimento da monarquia absoluta na passagem do estado de natureza para a ordem social. Portanto, o fundamento do direito particular sobre a terra reside em sua utilidade (para a “conveniência da vida”) e não na posse em si:

Mas se a relva dentro de seu cercado apodrecesse no solo, ou se o fruto de seu plantio percesse sem ser colhido e armazenado, esse pedaço da terra, não obstante sua cercadura, seria ainda visto como abandonado, e poderia ser a posse de qualquer outro (Ibid., p. 419).

Na argumentação de Locke sobre a propriedade há uma abertura (ainda que pequena) para se justificar a acumulação. Em seu entendimento, o erro está no “perecimento inútil” de qualquer bem produzido pelo trabalho. Se em meu pedaço de terra produzo em excesso, posso vender esse produto excedente e adquirir dinheiro (ele se refere ao ouro, prata ou diamante). O metal precioso não é perecível; portanto não incorre em erro nesta espécie de acumulação. Ele

ênfatisa que essa passagem para o acúmulo de metal precioso se realiza pelo “consentimento dos homens”:

(...) vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja, uma vez que tais metais não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui (Ibid., p. 428).

A burguesia ascendente com sua nova mentalidade faz do trabalho um dos temas a ser valorizado. O próprio trabalho que justifica a propriedade é parte intrínseca da noção de Pessoa: concepção importante no liberalismo, esta noção (Pessoa) implica a soberania sobre si mesmo. Como na própria expressão de Locke “o homem (sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua própria Pessoa e de suas ações ou de seu trabalho) [possui] já em si mesmo o grande fundamento da propriedade, (...)” (Ibid., p. 423, 424). Passagem importante, na medida em que nos conduz ao seio do liberalismo. A Pessoa é algo inviolável, como uma espécie de propriedade fundamental.

De forma mais explícita, a noção de Pessoa surge também no *Ensaio sobre o entendimento humano*. Com se sabe, no liberalismo a noção de Pessoa recebe um acento especial, pois se trata de resguardar o indivíduo ante o influxo do poder de Estado. Se nos *Dois tratados sobre o governo*, Locke se preocupa em fundamentar o poder civil e marcar, de forma correta, a relativa diferença do estado civil em relação ao natural, já no *Ensaio sobre o entendimento humano* há uma preocupação em torno do homem e sua dimensão cognitiva. Quando nesta obra ele se refere à ideia de homem, logo traz a questão da identidade pessoal. Ele afirma que, acima de tudo, somos uma “Pessoa”:

Segundo penso, essa palavra representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesma, uma mesma coisa pensante - e somente por possuir a consciência, que sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este (LOCKE, 2012, p. 352).

Duas coisas nos chamam a atenção nesta passagem na qual há uma pequena definição de Pessoa. Primeiro, o caráter de perenidade da noção; segundo, a presença da consciência. Se há identidade é porque algo tem poder de ser o mesmo na duração. Se me reconheço em uma ação passada é porque a consciência operou esta continuidade. Assim, a consciência nunca marca, de forma definitiva, a noção de Pessoa. Locke parece visar uma concepção de homem que transcende as particularidades do contexto. Como na futura *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* da Revolução Francesa, o “homem genérico” se diferencia do cidadão particular. Mas para afirmar a positividade do homem (genérico), Locke se preocupa em não cair em demasia ao nível da abstração. Ele afirma que o homem como Pessoa ancora-se em um Eu. Se há consciência é porque há algo que possui tal coisa: o Eu. Este último é definido como uma “coisa consciente pensante”, capaz de sentir e ter felicidade. Enfim, o Eu se preocupa consigo mesmo. Há, portanto, a fundação do Mesmo nessas definições que envolvem a Pessoa, a consciência e o Eu:

Qualquer um que refletir sobre si mesmo perceberá que a coisa à qual se junta a presente consciência pensante é, na medida do alcance dessa consciência, uma mesma pessoa, igual a si mesma, e apenas a si mesma, que assume e atribui todas as suas ações a si mesma, como suas próprias (Ibid., p. 361).

Em uma visão mais ampla, percebe-se que ocorre neste final do século XVII (no qual a burguesia ascende ao poder de Estado) a gênese da modernidade. Como enfatizou Rogério de Almeida, uma das definições de modernidade ampara-se na “categoria central de sujeito, ou de subjetividade, (...)” (ALMEIDA, 2012, p. 252). Rompe-se, neste início de modernidade, com a antiga noção de alma. Quando Descartes utiliza o termo “alma”, sente-se que ela já não tem a antiga forma comparada ao dos antigos gregos. Para Rogério de Almeida, a preocupação de Descartes se resume, assim: “O sujeito cartesiano é, pois, a consciência que, enquanto introspecção ou diálogo da mente consigo mesma, toma a si própria como objeto de indagação e identificação” (Ibid., p. 294).

A mônada de Leibniz também comprova este fato da fundamentação do sujeito moderno. O que o século XVII na figura de Locke funda é uma positividade em torno da noção de sujeito, não só pelas particularidades externas, mas também pelo nascimento da subjetividade. No *Ensaio sobre o entendimento humano* o pensador se refere à “felicidade” que “concerne a si mesmo” (LOCKE, 2012, p. 366). Aqui já visualizamos um Eu que dura e que tem a sensação de “felicidade” ou “aflição”. Esse Eu é a Pessoa: “Pessoa é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição” (Ibid., p. 367). Talvez seja por isso que Paul Ricoeur ao pensar sobre o Si-Mesmo, dê uma ênfase especial à promessa. Há em torno do indivíduo na relação de comunicação uma “responsabilidade pessoal”. O que Ricoeur quer dizer com isso? Ele afirma que os “locutores (...) se comprometem por promessa, a dimensão dialogal do pacto de fidelidade em virtude do qual é preciso cumprir as promessas e a dimensão cosmopolita do espaço público gerado pelo pacto social tácito ou virtual” (RICOEUR, 2010, p. 398). Assim, a noção de Pessoa (que tem em Locke um de seus fundadores) atravessa todo o percurso da modernidade de Habermas até Ricoeur.

Em *Dois tratados sobre o governo* Locke é cuidadoso ao introduzir o tema da criação da sociedade civil (ou política). Fica claro que sua argumentação sempre polemiza com o tradicional modelo da monarquia absoluta. Locke rejeita que o poder paternal tenha algum vínculo com a figura do monarca. Assim, “o chefe da família tem um poder muito diferente e diversamente limitado [quando comparado ao poder no monarca absoluto]” (LOCKE, 2005, p. 457). Com um brando historicismo, Locke parece indicar que o poder do *pater-familia* não justifica o poder político do monarca. O homem, por natureza, nasceu com uma “liberdade perfeita e um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza”; por isso, o recurso à história se explica porque mostra os desvios do desenvolvimento humano.

Se no estado de natureza o homem tem o poder de preservar (no ato de resistência), sua propriedade contra a violência, na sociedade ele renuncia a este “poder” (ou força) em detrimento do corpo político. A comunidade política instituída tem como função primordial preservar a propriedade. Notar que as faculdades positivas do homem (razão, liberdade e propriedade) já são elementos de sua condição em estado de natureza; o que a sociedade lhe proporciona é uma maior segurança (indicada na figura da “paz”) a essas faculdades. Por isso o estado de sociedade se explica mais no sentido racional que histórico: ele preservar algo que já existe e é inerente ao homem. Observar que nesta “passagem” para o estado de sociedade constata-se a noção de

representação. O direito de punição e de promulgar leis protetivas na verdade não representam um novo poder; ele é a soma das forças humanas alienadas que permitiu (e, assim, justifica) a formação da sociedade. Por isso, a nova soberania em Locke reside na noção de Pessoa:

Pois, com isso, essa Pessoa autoriza a sociedade ou, o que vem a ser o mesmo, o legislativo desta a elaborar leis em seu nome segundo o exija o bem público, a cuja execução sua própria assistência (como se fosse decretos de sua própria Pessoa) é devida (Ibid., p. 460).

Assim, o poder político não difere (substancialmente) do poder pessoal que o homem possuía no estado de natureza. O estado de sociedade não forma um indivíduo específico, como “cidadão”. É estranho ver que em Locke a própria sociedade política é concebida como um imenso tribunal e o governante como um juiz: “(...) o fim da sociedade civil [é] evitar e remediar aquelas inconveniências do estado de natureza que necessariamente decorrem do fato de cada homem ser juiz em causa própria, (...)” (Ibid., p. 461).

Diante desta argumentação do pai do liberalismo político, pode-se interrogar: como o monarca absoluto é concebido? Locke enfoca, principalmente, a figura do súdito. Em uma monarquia absoluta este último está sujeito ao poder arbitrário do monarca; por isso o súdito não tem como recorrer diante deste poder opressor: assim, “czar, grão-senhor ou como se queira, encontra-se (...) em estado de natureza” (Ibid., p. 462). A vida do súdito é reconstruída por Locke e neste quadro, enfatiza que o “saber e a religião” são utilizados pelo monarca para “justificar tudo quanto ele [monarca] faça aos súditos”. Por isso, os primeiros homens que consentiram a tal domínio são “imprevidentes”, inocentes e negligentes.

É neste sentido que o estado de sociedade é concebido como, essencialmente, um estado de proteção. A sociedade é estabelecida para os homens “viverem confortável, segura e confortável, segura e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (Ibid., p. 468). De forma diversa em relação ao pensamento de Montesquieu, o poder político em Locke se resume em um “único corpo político” que representa os homens em sociedade e, principalmente, o direito da “maioria”. Esta última é uma “força predominante” que surge na Assembleia; daí esta “maioria” passar a representar o “ato do todo”. O que Locke denomina de pacto original implica na ideia de que os indivíduos devem se submeter à vontade da maioria: se o governo é legítimo, então deve ser expressão da “maioria”. Locke não esconde a evidência de que as primeiras comunidades tivessem sido governadas por monarcas paternalistas. Ele explica esta experiência pelo fato da necessidade de defesa (guerras): um general poderoso se transforma em monarca. O indivíduo nesses primórdios (uma “idade pobre, mas virtuosa”) é, assim, ilustrado por ele: “[Uma pessoa de] grande confiança, [com] inocência e sinceridade”.

Portanto, o primeiro regime de monarquia paternal corresponde à primeira infância da sociedade. Foi a necessidade de defesa que erigiu esses “pais zelosos” ao Trono. Mas com o passar dos séculos, a “ambição e o fausto” ingressam no círculo do poder político promovendo a separação entre monarca e “povo”. Locke não consente o início da sociedade marcado pela coação; para ele “todos os inícios pacíficos de governo basearam-se no consentimento do povo” (Ibid., p. 486). Neste caso, a soberania do poder social sempre reside neste consentimento e na medida em que ocorre a separação entre poder político e povo, este último tem como função a sadia restauração: o poder político que não expressa o consentimento do povo não é legítimo.

É dessa forma que Locke concebe o bem comum (*Commonwealth*): o estado de sociedade deve proporcionar aquilo que o estado de natureza não tem condições de oferecer: segurança e comodidade, por exemplo. A Pessoa só admite o bem comum como um atributo da sociedade, pois ela pode proporcionar maior segurança à liberdade, bem como à propriedade. Por isso o poder político não surge em Locke como algo externo, em uma espécie de poder reificado. O poder é uma emanção da lei, promulgada pelo povo (através de seus representantes). Neste caso, o poder político como efetivação da lei deve objetivar a “paz, a segurança e o bem público do povo”. Agora, se o poder político não cumprir essas tarefas, então se torna ilegítimo.

A nova representação do homem religioso

Dentre as quatro *Cartas sobre a tolerância* de John Locke, a Primeira parece conter uma quantidade expressiva de temas que nos interessa. Nesta *Carta*, logo no início, Locke confidencia a incompatibilidade da religião cristã com a violência.³ O que o filósofo inglês irá defender é a separação entre “as atividades do governo civil” dos elementos da religião. Estamos, aqui, bem próximos à gênese da sociedade civil; por isso, Locke já se antecipa na definição desse novo espaço social. Então, poderíamos interrogar: quais os objetivos do homem na sociedade civil? Locke responde que são “a vida, liberdade, saúde e descanso do corpo e a posse de coisas externas como dinheiro, terras, casas, móveis e coisas assim” (Ibid., p. 78).

É desta perspectiva (que se torna fundamental para o liberalismo) que se pensará nas tarefas dos governantes (denominados de “magistrados”). Eles devem “promover essas coisas” (esses objetivos do homem na sociedade civil, expostos acima) e não devem se preocupar com a “salvação das almas”. Fica evidente aqui a separação entre o poder civil e a religião. O primeiro tem sua *raison d'être* na “força externa”; já a religião tem sua prática fundamentada na persuasão. Neste caso, já presenciamos um conceito importante no liberalismo: a crença. A persuasão implica em formar a crença no homem religioso já que “a fé não é fé sem crença”. O poder civil tem a “punição” como essência; já a religião, os “argumentos” e a “boa-vontade”. Locke ainda esclarece:

Cada homem está comissionado para admoestar, exortar, convencer o outro do erro e pela razão levá-lo à verdade: mas impor leis, receber obediência e compelir com a espada pertence a ninguém além do magistrado. E neste terreno, afirmo que o poder do magistrado se estende não a estabelecer qualquer artigo de fé ou forma de adoração, por força de suas leis (Ibid., p. 80).

São três redefinições que estão em curso. Por parte do governo civil, ele deve agora assumir o compromisso de proteger os interesses mundanos (os “cuidados com as coisas deste mundo”) dos indivíduos; do lado da igreja, ela se transforma em uma instituição da sociedade civil, denominada por Locke de “sociedade voluntária de homens” ou “sociedade livre e voluntária”. A terceira redefinição está em torno da representação do homem que surge em duas definições: terrena, como um ser de interesses; divina, alicerçada na crença.

Como se percebe é o próprio mundo burguês com sua respectiva economia capitalista que se vislumbra no horizonte histórico da Inglaterra do século XVII. Aqui, fica claro o modelo de

³ “Se o Evangelho e os apóstolos devem ter crédito, nenhum homem pode ser cristão sem caridade e sem aquela fé que funciona, não pela força, mas pelo amor” (LOCKE, 2004, p. 76).

comportamento do governante, bem como do indivíduo na sociedade civil. Este último deve comportar uma “mútua tolerância das pessoas”. Do ponto de vista sociológico, pode-se pensar que no pós-Revolução Gloriosa de 1688 ocorre outro padrão de integração social. Notar, particularmente, o modelo anterior. Christopher Hill comenta sobre a forma como o poder constituído impunha o credo anglicano à população:

Todos tinham de participar dos cultos de sua paróquia todo domingo, e quem não o fizesse estava sujeito a penalidades legais. Todos tinham de pagar o dízimo – um décimo de sua produção ou de seu lucro – a um clérigo que não lhes cabia escolher e contra o qual podiam ter sérias restrições (HILL, 2012, p. 84).

A justificativa lógica desta forma de dominação pode ser encontrada em Thomas Hobbes. Para ele, a liberdade do súdito deriva da própria natureza da soberania instituída (ela deve promover a paz social). Se determinada ideia obstrui a concórdia (Hobbes indica o perigo da “discórdia interna”), então é função do poder soberano (o monarca) reprimi-la. A lógica de Hobbes chega até o ponto de afirmar que no “ato do soberano, todos são autores, dado que ele é o seu representante ilimitado”. Um monarca absoluto não comete excessos: ele não pode errar. Na lógica que justifica o poder absoluto, “o bem do soberano e do povo não podem ser separados” (HOBBS, 2014, p. 192). Assim, o povo tem que se identificar com o monarca, visto que este não é um ser diverso do conjunto dos súditos: a soberania é um bem artificial, criada para promover a paz social.

Assim, em Hobbes a religião deve contribuir para a promoção da paz social; de forma sociológica, neste modelo político da monarquia absoluta a religião expressa uma força para a integração social:

Pois ninguém pode servir a dois senhores; e aquele a quem acreditamos dever obedecer por medo da condenação da alma não é menos poderoso (e até mais) do que esse a quem obedecemos por medo à morte temporal. Conclui-se disse que a pessoa, homem ou Assembleia (*Court*), a quem a Cidade conferiu o poder supremo, tem também o direito de julgar que opiniões e doutrinas são inimigas da paz, e o proibir que sejam ensinadas (HOBBS, 1998, p. 107).

Skinner nos mostrou que o cerne do debate entre Hobbes e aqueles que advogam outro tipo de liberdade gira em torno do “poder arbitrário”. Como bem enfatiza Skinner, do ponto de vista de “nosso mundo contemporâneo” a liberdade de Hobbes é “muito restrita”. Se a religião não pode mais ser um elemento essencial da coesão social, então o que se transforma é a própria natureza da soberania. Na era das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, nasce a soberania popular. Observar, particularmente, esta passagem em *Do contrato social*, de Rousseau:

(...) o pacto social estabelece entre os cidadãos tal igualdade que todos se comprometem às mesmas condições e devem desfrutar dos mesmos direitos. Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de sorte que o soberano leve em conta somente o corpo da nação e não distinga nenhum dos que a compõem. O que é portanto, exatamente, um ato de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um dos seus membros, convenção legítima, porque tem como base o contrato

social; equitativa, por ser comum a todos; útil, por não poder ter outro objeto senão o bem; e sólida, por ter como garantia a força pública e o poder supremo (ROUSSEAU, 2011, p. 84, 85).

A soberania popular desloca a fonte do poder de algo transcendente - a própria palavra grega *hierarquia*, indica que a fonte (*arché*) do poder provém do sagrado (*hierós*) – para uma “vontade geral” no seio do povo. Com a nova soberania popular nasce, também, uma nova forma de liberdade (que a *hierarquia* impedia), de ordem subjetiva. Locke desenvolve um princípio importante do liberalismo político: o direito de cada indivíduo optar pelo ideal de vida. Na Primeira das *Cartas sobre a tolerância*, Locke comenta que “o cuidado com a alma de cada homem pertence a si mesmo e deve ser deixado a seu próprio cargo” (LOCKE, 2004, p. 88). Assim, não é função do poder político impor modos de vida; como o próprio Locke comenta, “nenhum homem pode ser forçado a ser rico ou saudável” (Idem). Nesse sentido, a tolerância não implica só em uma virtude do cidadão; o “magistrado deve tolerar”, também.

Locke não concebe mais como uma função do poder (constituído) a ingerência nos assuntos de ordem subjetiva. Ele afirma que “todo homem, assim, tem a autoridade suprema e absoluta de julgar-se a si mesmo (...)” (Ibid., p. 101). Aqui, o poder político deve se preocupar com a preservação da prosperidade e o bem temporal da comunidade; deve “garantir a posse do homem das coisas desta vida” (Ibid., p. 103). Portanto, o poder político deve proteger “os interesses terrenos”. Como se percebe, por trás da “doutrina da tolerância” há todo um novo espaço de ordem subjetiva e objetiva que se erige. Do lado do homem, funda-se a liberdade de ordem subjetiva: “(...) a liberdade de consciência como o direito natural de todo homem natural, sejam igualmente dissidentes ou membros. E que ninguém pode ser compelido a assuntos religiosos pela lei ou pela força” (Ibid., p. 105).

Considerações finais

A relação entre empirismo e o liberalismo em John Locke não parece ser algo tão fácil de explicar; ao mesmo tempo não podemos deixar de levantar algumas hipóteses para uma melhor compreensão de conjunto do pensamento lockiano. É um todo coerente? Filosofia e política podem ser entendidas em um mesmo quadro, como um paradigma? Pode-se tentar tal compreensão, com a consciência de que é algo precário e sujeito aos equívocos intrínsecos à tarefa.

No empirismo de John Locke destrona-se o homem de alguma coisa. Georges Gusdorf acentua com propriedade o impasse deste homem moderno; daí sua afirmação de que “o homem moderno é um esquizofrênico em potencial” (GUSDORF, 1978, p. 97). Observar que no caso de Descartes, o francês crê que “o intelecto é uma substância imaterial com ideias e conhecimentos inatos independente de associações feitas pela imaginação” (MEYERS, 2017, p. 235). Já para Locke, o conhecimento deriva da relação do homem com a natureza (entendida como meio ambiente); então, de certo modo, o empirismo de Locke descortina um espaço para a formação da ciência. Os modernos se defrontam (algo que não podem evitar) com a dissociação entre a nova positividade em torno do homem e o avanço do conhecimento (expresso pela nova ciência natural) ante o mundo empírico. Neste caso, Locke representa a própria imagem desse mundo moderno em um empirismo cuja “verdade” deve passar, inevitavelmente, pela experiência.

Locke tem duas frentes de batalha. A primeira, contra os pensadores (assim como Descartes) que defendem as ideias inatas. Na segunda, estamos no campo da política; aqui o confronto é contra aqueles (como Filmer, por exemplo) que defendem o direito divino dos reis. Nessas duas batalhas, há uma nova forma de explicar o conhecimento, bem como de fundamentar a soberania do poder político. É nesse sentido que a categoria de natureza adquire importância em Locke: ela apresenta uma dimensão positiva, sendo que o homem não pode deixar de ser representado como um ser de natureza. Como enfatiza Robert Meyers, “Locke pensa que somos parte da natureza de uma maneira que não somos para Descartes” (MEYERS, 2017, p. 235). Por isso o empirismo de Locke é uma forma de adaptar a filosofia às novas ciências da natureza; empirismo que contém um fundo de ceticismo, tão importante para o método científico moderno. Locke defende que “nada nas nossas ideias garante que correspondam à realidade, uma vez que a abstração é um processo seletivo e pode nos desviar”.⁴ Ao mesmo tempo o empirismo de Locke enfatiza que há um “conhecimento da realidade” se o processo cognitivo passar pela experiência: através dos sentidos pode-se conhecer a realidade.⁵ Na interpretação desta ideia em Locke, Alexis Tadié comenta: “O *Ensaio sobre o entendimento humano* valoriza nossas capacidades cognitivas, interroga seus limites e determina a extensão possível de nossos conhecimentos” (TADIÉ, 2005, p. 25).

Desde o término da fase dos gregos antigos, a filosofia é obrigada a se redefinir. No cristianismo romano e medieval, ela tem que se configurar com a fé cristã. Já no período moderno, o surgimento da ciência natural vai obrigar a filosofia a descobrir um novo campo do pensar. Em 1971, Luigi Pareyson comentava que “a filosofia está hoje manifestamente em crise” (PAREYSON, 2005, p. 221).⁶ Como professor de filosofia, Pareyson se questionava sobre o valor da filosofia para um homem comum, do “povo”. Ele escreve que “o homem de hoje tende a desvalorizar toda forma de saber que não possua os traços próprios da ciência, (...)” (Idem).⁷ Em sua apreciação, na falta de uma nova definição, a filosofia corre o risco de se tornar uma disciplina “híbrida e supérflua”. Assim, se a filosofia se recusar a ser uma “filosofia da ciência”, qual será seu destino? A saída que propõe Pareyson é pensar a ciência e a filosofia como “duas formas diversas de saber, situadas em planos diversos, (...)” (Ibid., p. 226).⁸ Com a época moderna, a filosofia se transforma em uma espécie de consciência dos limites da prática científica; daí Pareyson indicar a “custódia daqueles limites”. Este exemplo sobre as inquietações de Luigi Pareyson nos mostra como a partir da época moderna (aqui, pensamos em Locke e sua forma de conjugar filosofia e política) a filosofia está deslocada, desde a perda da “física” que se transforma em uma disciplina autônoma no campo da ciência natural.⁹ É nesse sentido que tanto o empirismo (moderno) quanto o pragmatismo norte-americano estão em sintonia com o novo paradigma político, assentado na soberania popular.

4 Ibid., p. 26.

5 “Com olhos mais poderosos deveríamos conhecer os princípios necessários de interação dos objetos físicos. O ponto aqui nessa concepção é mostrar que o empirismo é no geral consistente com necessidades reais da natureza” (Ibid., p. 151).

6 Pareyson, 2005, p. 221.

7 Idem.

8 Ibid., p. 226.

9 Na apreciação de Gilles-Gaston Granger ao comentar sobre Newton, evidencia-se a ideia [da nova física] “de que existem “forças” naturais que se manifestam nas leis do movimento. A ciência pesquisa estas leis numericamente exprimíveis, a as corrobora explicando a partir delas todas os outros fenômenos. A ambição do físico estende-se aqui ao conjunto da natureza: todos os fenômenos devem encontrar uma explicação racional no sentido da mecânica” (1962, p. 71).

Outra grande contribuição de John Locke reside no fato de ter estabelecido, juntamente com outros pensadores liberais, um princípio importante da democracia moderna. Embora importante, tal princípio muitas vezes tem sido “esquecido”, como no exemplo de John Dunn em *A história da democracia* (2016). A obra inicia-se com os gregos antigos e se dirige até o pós-Segunda Grande Guerra: nela não há nenhuma referência ao pensamento de John Locke.

Este silenciamento em relação à importância de Locke já não ocorre, por exemplo, no caso de Benjamin Constant. Em seu discurso proferido em 1819, *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, além do governo representativo, outra grande diferença da democracia moderna em relação à antiga é a liberdade individual: “Nossa liberdade deve compor-se de gozo pacífico da independência privada” (CONSTANT, 2015, p. 85). Para Constant, este princípio se traduz como algo de vital importância, pois não vivemos mais como os antigos (ele comenta sobre a função da guerra na antiguidade, mas hoje o comércio a suplantou): em nossos dias privilegiamos os “prazeres privados”. Por isso desejar resgatar um tipo de democracia ao estilo antigo (como Rousseau ou o Abade de Mably) torna-se um anacronismo. Benjamin Constant possui um aguçado senso de historicidade; por isso seu discurso expressa várias vezes o “nós, modernos”. Esta particularidade é importante para o pensamento de Constant: o fato de sermos “modernos”. Pelo fato de nossa identidade temporal ser caracterizada como “moderna”, desejamos “gozar, cada qual, dos nossos direitos; desenvolver nossas faculdades como melhor nos aprouver, sem prejudicar os outros; (...)” (Ibid., p. 95). Um dos princípios do liberalismo político: “Já que vivemos em tempos modernos, desejo uma liberdade adequada aos tempos modernos; (...)” (Ibid., p. 95, 96). Assim, Constant tem consciência de que a liberdade moderna corresponde à liberdade subjetiva, individual.

Há no discurso de Constant algumas advertências. Primeiro em relação ao cidadão moderno que goza de liberdade individual. Ele afirma que tal cidadão não pode menosprezar o “direito de participação no poder político”. Outra advertência se refere ao poder constituído. Assim como no liberalismo de John Locke, Constant assume uma postura de vigilância ante as funções do poder constituído. Ele afirma que “os governos não têm mais, como no passado, o direito de arrogar-se um poder ilegítimo”. Mas que poder ilegítimo é este? Constant responde que é “o direito de exercer sobre os indivíduos uma supremacia arbitrária”.

Como se pode averiguar neste famoso discurso de Benjamin Constant, esses princípios da nova democracia (moderna) já estão em John Locke, principalmente a liberdade individual. Por isso há neste último a fundação do sujeito moderno que só é ser humano de verdade no gozo de suas faculdades naturais. Dentre essas últimas está a liberdade: o homem não só como um ser de *lógos* (razão), mas também de *libertas*.

2

KANT E VOLTAIRE: A FUNDAÇÃO DO HOMEM MODERNO

Se no Renascimento não se encontra uma representação positiva em torno do homem, já na era das Luzes isto se efetiva com sucesso. De verdade, os Iluministas configuram uma nova imagem do homem que servirá como fundamento para a modernidade. Aqui, abordaremos dois pensadores que contribuíram, de forma decisiva, para a gênese do homem moderno: Immanuel Kant e Voltaire. Não podemos deixar de ressaltar - ao nos referirmos sobre a nova representação sobre o homem - da presença da burguesia como classe social em ascensão. Essa seria uma das carências do Renascimento? Em muitos países, já no século XVII a burguesia se faz presente como classe social que realiza a emancipação política e promove a hegemonização da sociedade. Lawrence Stone resalta que no século XVII inglês, houve um “deslocamento e perturbação experimentados por quase todos os setores da sociedade” (STONE, 2000, p. 196). O que o historiador localiza, historicamente, como “crise de confiança”, de um ponto de vista sociológico implica em reconhecer que ocorreu uma diferenciação social com o incremento das novas formas de capital. Dessa forma, as denominadas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII inauguram uma nova etapa da formação do Estado, bem como na configuração de um novo modelo societário.

Mesmo com o cuidado do reducionismo, pode-se afirmar que em Kant e Voltaire verifica-se a presença da burguesia. Não seria um equívoco associar suas ideias à hegemonia que a própria burguesia erige em seu percurso como classe dominante. Relação complexa, mas que necessita estar sempre presente; em caso contrário, as ideias (ou representações) adquirem um nível por demais abstrato. Kant é um dos fundadores do liberalismo político; já Voltaire é considerado por muitos intérpretes como um pensador ligado à nova mentalidade burguesa. Quando Marx designa um intelectual que defenda as causas burguesas, utiliza o termo “voltairiano”. Voltaire esteve exilado na Inglaterra de 1726 a 1728; ao nos depararmos com suas *Cartas filosóficas* pode-se constatar seu apreço pelo novo regime (burguês) político do pós-1688.

Assim como verificamos com John Locke, Kant e Voltaire erigem uma nova representação do homem moderno. Grande inovação para a história das representações sobre o homem, pois desde os gregos antigos não tínhamos mais uma positividade (terrena) da condição humana. Agora, com o Iluminismo o homem pode abandonar a cosmovisão religiosa e inaugurar uma nova era na qual, provavelmente, ainda pertencemos.

Razão e liberdade no homem em Kant

Há em Immanuel Kant uma espécie de crise da noção de autoridade de pensamento. Aqui, não estamos nos referindo à ordem civil, mas em uma forma de autoridade associada ao saber. Isto nos remete à tradição eclesiástica da autoridade da lei (divina). O intérprete desta lei divina deve ser alguém consagrado pela instituição (na herança ocidental anterior à Reforma, a Igreja Católica). Na interpretação de Pierre Bourdieu, a religião na medida em que apresenta uma “estrutura natural-sobrenatural do cosmo” está, conseqüentemente, dissimulando a imposição de “princípios de divisão política”. Ao impor “um sistema de práticas e representações”, a religião fabrica um *habitus* que comporta “princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo” (BOURDIEU, 2019, p. 33, 34). Esse modelo (de soberania) preponderou nas histórias antiga, medieval e parte da moderna. Em termos políticos, a função da religião implicou na justificação da dominação social. Isto se transforma (em parte) no século XVIII europeu. Na ordem política ocorre uma nova soberania (popular) que desloca a antiga justificação do poder fundamentada nos poderes divinos; agora (no século XVIII) também haverá um deslocamento de uma forma de pensar (filosófico) que não pode mais se ancorar na autoridade do dogma.

É esta forma de autoridade – entendida como um pensar dogmático - que os escritos de Kant questionam e, em seu lugar, ingressa a razão pensada (que Kant denomina de “crítica”) em uma roupagem moderna. Kant afirma que o homem deve ter consciência da força crítica da razão. No famoso texto *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?* pode-se verificar esta nova postura kantiana. Ele introduz as noções de maioridade e minoridade. Por minoridade, concebe a “falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem” (KANT, 2013, p. 9). Trata-se, então, de uma espécie de infantilidade que se naturaliza.

Utilizar-se do próprio entendimento é um ato de liberdade. Kant enfatiza a “transformação do seu espírito” neste ato de ousadia (*Sapere aude!* na expressão latina). Já em relação ao público, visualiza-se algo mais difícil. Então o que está próximo ao homem de saber (o sacerdote ou outro especialista) é esta maioridade; já em relação aos homens comuns, qualificados na categoria de “público”, torna-se um empreendimento mais difícil: “(...) um público só muito lentamente pode chegar à ilustração” (Ibid., p. 11).

A condição para a conquista da ilustração é a liberdade. Mas se pode interrogar: o que significa esta liberdade? Kant responde que é “fazer um uso público da sua razão em todos os elementos” (Idem). Percebe-se, neste caso, como em Kant (ainda de forma precoce) há a noção de opinião pública. O uso privado da razão se refere ao exercício (da razão) em um cargo público ou função particular. Já a prática da razão na dimensão pública implica a atuação do “erudito (...) perante o grande público do mundo letrado”.

Kant, neste caso, preocupa-se com a formação de um espaço público com liberdade. O que ele denomina de “erudito” é um cidadão esclarecido que possui “plena liberdade” de expressão; um homem que se vê na “missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados” (Ibid., p. 13). Além dessa preocupação, Kant visa “a ulterior ilustração do gênero humano”, fato este que sem a liberdade (no espaço público) fica comprometida.

Eis, aqui, o próprio espírito moderno em Kant. O pensador tem a consciência de que é possível “a purificação dos erros” e um “avanço progressivo na ilustração” (Ibid., p. 14). Ou

seja, sem a liberdade no espaço público fica-se impedido de se desenvolver um dos princípios da natureza humana: o “avanço”, como determinação original.¹⁰ É este “avanço” que marca de forma decisiva a noção de “progresso” deste período; em Kant, lê-se o “progresso da humanidade” que evidencia um nível “melhor”:

Sem dúvida, um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a Ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade (KANT, 2013, p. 15).

Por isso o filósofo alemão afirma que no século XVIII ainda não se vive uma “época esclarecida”, pois “os homens tomados em conjunto” ainda não se servem do “próprio entendimento” para se orientar em sociedade. No término de *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?* Kant cita os avanços da época moderna nas artes e nas ciências, sem deixar de considerar a possibilidade de “uma ousada crítica da legislação que já existe; (...)” (Ibid., p. 17). No programa kantiano para a ilustração não se trata de gerar um homem rebelde. Ele denomina de “paradoxal” o fato de o homem adquirir consciência da liberdade pública e, ao mesmo tempo, encontrar “limites intransponíveis”. Por isso que além do “ousar raciocinar”, o filósofo aconselha: “obedecei!” (Idem). Ser mais que uma simples máquina (no sentido de executar uma função) é ter a dignidade de homem no uso público da razão.

Para uma determinada corrente de intérpretes de Kant, seu sistema filosófico corresponde à própria expressão da emancipação da burguesia do século XVIII. Assim, Kant nos conduz à própria *ratio* burguesa (Cf. Adorno e Eagleton). Para a crítica marxista, a ideia de liberdade, bem como o conceito de razão (pura), passam a ser concebidos como algo abstrato:

(...) o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 83).

Assim como expressa a crítica de Eagleton, para os marxistas o kantismo se resume em uma espécie de impotência: “(...) não nos é dado conhecer nada do que a realidade é nela mesma” (EAGLETON, 1993, p. 66). Kant é, no fundo, um paradigma burguês que se traduz na valorização do subjetivo (na forma transcendental) e uma inserção em um mundo que salienta a resignação. Ou seja, os marxistas desconfiam da “subjetividade livre” kantiana. Terry Eagleton utiliza até um tom irônico ao interpretar o sujeito kantiano: “Ser inteiramente livre e racional (...) inteiramente autodeterminado, obedecendo apenas às leis que eu proponho a mim mesmo, e tratando a mim mesmo e à minha ação como um fim mais que um meio” (Ibid., p. 61). Irônico porque diante das determinações sociais do homem (já expostas pelas análises de Marx), o kantismo expressa uma inesperada inversão das reais condições sociais do homem (explorado e excluído). Como acentua Adorno na *Dialética negativa*, a “*ratio* burguesa propôs-se produzir a partir de si mesma a ordem que tinha negado no exterior” (ADORNO, 2009, p. 27). Objeções diretas ao kantismo: o filósofo de Königsberg pensa os seres particulares “destacados do seu contexto e o indivíduo separado da sociedade (...)” (Ibid., p. 181). Portanto, a ideia de um sujeito como “puro ser-em-si absoluto” é ilusório:

10 Essa ideia de “avanço” surge em Jean-Jacques Rousseau como *perfectibilite* (perfectibilidade). Ela pode ser encontrada, particularmente, no final da Primeira Parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Rousseau, 1969, p. 92).

Com o conceito abstrato e universal de um para além da natureza, a liberdade é espiritualizada e transformada na liberdade ante o reino da causalidade. Com isto, porém, ela se transforma em autoilusão. Expresso em termos psicológicos, o interesse do sujeito na tese de que ele seria livre é narcisismo, tão desmedido quanto tudo o que é narcista. Mesmo na argumentação kantiana que, contudo, situa categoricamente a esfera da liberdade acima da psicologia, ressoa o narcisismo (Ibid., p. 186).

Essa crítica severa dos marxistas ante o kantismo se modifica, em parte, com Slavoj Žižek. A ironia e a radicalidade da crítica se transformam em um bom paradoxo, ou seja, nas palavras de Žižek “a dificuldade de ser kantiano”. Para Žižek, a autonomia kantiana do sujeito é difícil porque “não há ninguém em volta, nenhum agente externo de “autoridade natural”, que possa fazer o trabalho por mim e estabelecer para mim o meu limite” (ŽIŽEK, 2014, p. 126). Essa virada de Žižek em relação à interpretação do kantismo se explica através da incorporação de diversos autores, principalmente Jacques Lacan. O marxismo de Žižek deixou de ser tão severo em relação a Kant na medida em que, com a psicanálise, evoca-se a dimensão simbólica da realidade:

A jouissance não existe em si mesma, simplesmente persiste como um resto ou produto do processo simbólico, de seus antagonismos e inconsistências imanentes; em outras palavras, os semblantes simbólicos não são semblantes com respeito a um Real-em-si firme e substancial, esse Real é (como o próprio Lacan formulou) discernível através dos impasses da simbolização (ŽIŽEK, 2013, p. 605).

Assim o elogio de Žižek à “lacuna paraláctica” implica que sempre persiste certo fracasso em significar o Real. Este último é um efeito do simbólico: “O processo de simbolização é inerentemente tolhido, fadado ao fracasso, e o Real é essa falha imanente do simbólico” (Ibid., p. 594). Esse sujeito, simbolicamente cindido (segundo o pensamento de Lacan) e incompleto (segundo, Hegel) de Žižek permite que a aporética kantiana receba uma interpretação positiva. Kant, agora, é compreendido como um dos primeiros pensadores que inseriu o sobredeterminar (conceito importante em Žižek):

A “liberdade”, portanto, é inerentemente retroativa: em sua forma mais elementar, não é um simples ato que, do nada, inicia uma nova ligação causal, mas é, ao contrário, um ato retroativo de determinação da ligação ou sequência de necessidades que nos determinará.

Žižek liberta Kant para uma forma de pensar filosófico que antecipa (no fundo, o filósofo alemão já faz a revolução) o hegelianismo. Hegel completou o que Kant não teve coragem de realizar. Diante dos intérpretes de Kant, toma-se ciência de que se está em curso a fundação do homem moderno. Em um primeiro momento, tal homem tem o fundamento assegurado em valores incondicionais, pois eles não dependem do mundo empírico, mas do *mundus intelligibilis*. Daí a paradoxal relação do imperativo categórico com a liberdade. Como ressaltou a interpretação de Ernst Cassirer, a autonomia em Kant implica em uma vontade que estabelece regras para si. Inclinações e desejos individuais estão submetidos “a uma lei válida (sem exceção) para todos os sujeitos éticos (...)” (CASSIRER, 1993, p. 287). Essa lei (geral) necessita ser reconhecida (daí a vontade e a consciência) como necessária; assim, este último se auto-determina como sujeito moral. A virada kantiana em direção ao sujeito (que na interpretação de Žižek implica em

uma “revolução”) representa uma espécie de humanismo moderno: o mundo como fenômeno já é algo dotado de categorias do homem. Luc Ferry bem interpreta essa perspectiva:

(...) nunca posso por definição saber o que o objeto é em si, fora do olhar que lhe dirijo. Por definição, o objeto que considero sempre é um objeto para mim, um objeto de minha representação e seria preciso, para saber o que esse objeto é em si, que eu pudesse, por assim dizer, sair de minha consciência – o que é impossível, evidentemente (FERRY, 1994, p. 132).

A própria filosofia na época das Luzes e da formação das ciências naturais é obrigada a se redefinir. Kant tem essa consciência dos imperativos do contexto histórico; daí sua pretensão de se pensar as “condições da objetividade”. Gérard Lebrun acompanha essa renovação em *Kant e o fim da metafísica*. Se agora o exame do conhecimento não pode ser mais realizado “unilateralmente” como no modelo escolástico, então se introduz a “crítica” como um juízo reflexionante. Lebrun comenta que o próprio “sujeito legislador” é reabsorvido “no sujeito reflexionante” (LEBRUN, 2002, p. 388). Então, o homem recebe uma definição mais apropriada através do suprasensível; assim se evita o “egoísmo estético” e o antropomorfismo. Na interpretação de Lebrun:

(...) ele [o suprasensível] é a instância inumana que dá a juízos aparentemente “demasiado humanos” o seu valor de universalidade, senão de objetividade – a garantia de que se pode falar com justeza sem dizer a verdade, e de que a felicidade de expressão ou de interpretação é mais do que um acaso. O suprasensível é ao mesmo tempo a ausência de Deus e a justificação das retóricas (Ibid., p. 604).

O homem em Kant está cindido entre o mundo sensível e o inteligível. Mas, acima de tudo há no homem (como faculdade) um potencial que se eleva acima até do entendimento: a razão. Esta última é “pura auto-atividade” e concede dignidade ao homem. Em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma que “um ser racional tem de se ver não como pertencente ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; (...)” (KANT, 2009, p. 369). Liberdade e autonomia só podem ser pertencentes ao mundo inteligível. É nesse sentido que na cisão kantiana, o homem pode ser pensado como um ser de “inteligência” e, ao mesmo tempo, pertencente ao mundo dos fenômenos sensíveis. Kant enfatiza que isto não representa uma contradição ao se intentar representar o homem nessa “dúplice maneira”. O homem se faz homem (um ser racional) na medida em que tem a “consciência de si mesmo enquanto inteligência”. Há para Kant essa possibilidade (humana) de não ser determinado pelo “mecanismo da natureza”; nesta última, sou uma “coisa” sujeito à heteronomia.

Sobre a liberdade, pode-se afirmar que ela não pertence ao mundo natural. Então, a liberdade “só vale como pressuposto necessário da razão num ser que acredita ter consciência de uma vontade (...) [que se define como] a faculdade de se determinar a agir enquanto inteligência (...)” (Ibid., p. 393). A liberdade é constitutiva da própria consciência. Sou homem (como ser racional) na medida em que sou um ser livre e consciente da “causalidade pela razão”. Por isso essa paradoxal liberdade em Kant funda o necessário. Na interpretação de Žižek, além dos espaços compreendidos como “fenômeno” e “númeno”, Kant vislumbra um “terceiro espaço” que se traduz como “liberdade/espontaneidade do sujeito” (ŽIZEK, 2014, p. 39).

O homem tolerante de Voltaire

O *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire nasce de um caso judiciário que se tornou famoso na França do século XVIII. Em fins de 1761, na residência de um comerciante de tecidos de Toulouse, Jean Calas, ocorre um grave acidente: a morte de seu filho mais velho, Marc-Antoine. A família era calvinista e Marc-Antoine, segundo a vizinhança, havia se convertido ao catolicismo. O caso logo toma proporções religiosas com a versão de um complô calvinista (tramado na própria família) contra a Igreja Católica. René Pomeau na Introdução do *Tratado sobre a tolerância* comenta que a “versão da rua” parece convincente ao magistrado, bem como ao chefe de polícia: “Cerca de meia-noite, encarcera na prisão do Capitole todas as pessoas da casa (...)” (VOLTAIRE, 2000, p. XIII). Em 9 de maio de 1762, Jean Calas é condenado a ser “quebrado vivo”. Os integrantes da família aguardam o julgamento na prisão. É neste instante que através de um negociante marselhês (Dominique Audibert) e seus amigos que Voltaire é informado do caso: eles desejam que o polemista francês faça uso da razão pública para salvar os sentenciados. Assim, desde 1763, o texto de Voltaire sobre a tolerância já circula clandestinamente na França, inclusive na Prússia.

O que se presencia no *Tratado sobre a tolerância* é uma defesa do pluralismo religioso. Em seu exílio na Inglaterra, Voltaire havia presenciado a liberdade de culto e tinha concluído que a paz social não era incompatível com a liberdade religiosa. Ao comentar sobre alguns governantes da Europa, ele se expressa desta forma:

O tempo, a razão que faz tantos progressos, os bons livros, a mansuetude da sociedade não penetraram nos que conduzem o espírito desses povos? E não percebemos que quase toda a Europa mudou de face de uns cinqüenta anos para cá? (Ibid., p. 22).

O que se verifica nesta passagem é um acentuado senso histórico. Em nome da razão, Voltaire advoga um novo período. A tendência que observa parece correta: “Por toda a parte o governo se fortaleceu, enquanto os costumes abrandaram” (VOLTAIRE, 2000, p. 22). Ele tece elogios a alguns países (ou “regiões”) como Alemanha, Inglaterra e Holanda. Comenta que no passado se derramou muito sangue nesses locais; “hoje, no entanto, a diferença das religiões não causa nenhum problema nesses Estados (...)” (Idem).

Essa é a tese que Voltaire advoga: a tolerância (religiosa) provoca a paz social. Nas *Cartas filosóficas*, ele dá o exemplo da Inglaterra (Carta VI). Segundo ele, neste país as várias religiões convivem de forma pacífica. Com um tom irônico, descreve a Bolsa de Valores de Londres que, para ele, se transformou em um dos locais mais respeitáveis da Europa:

Ali, o judeu, o maometano e o cristão tratam um com o outro como se fossem da mesma religião e atribuem epíteto de infiéis apenas aos que vão à bancarrota; ali, o presbiteriano confia no anabatista e o anglicano recebe a promessa do quacre (VOLTAIRE, 2007b, p. 24).

Assim, o ambiente da Bolsa de Londres é descrito como “reuniões pacíficas e livres”. O pluralismo religioso é concebido segundo a mesma lógica que a divisão de poderes em Montesquieu, ou seja, entendida como algo benéfico, saudável. No exemplo de Voltaire, a pluralidade de visões de mundo religioso é entendida como algo positivo: “Se houvesse na Inglaterra apenas uma religião, seu despotismo seria terrível; se houvesse apenas duas, elas se degolariam; mas existem trinta e elas vivem em paz e felizes” (Ibid., p. 25).

Temos em Voltaire o nascimento do próprio mundo burguês, com a sociedade civil e o indivíduo formalmente livre. Outro exemplo deste mundo burguês que merece ser destacado nas *Cartas filosóficas* é sobre as Academias (Carta XXIV). Ele defende a importância da “prática”:

Estou bem longe de inferir, com isso, que nos devamos limitar apenas a uma prática cega; mas seria auspicioso que físicos e geômetras unissem, na medida do possível, prática e especulação. Será preciso que tudo o que mais honra o espírito seja quase sempre o menos útil? (Ibid., p. 132).

Percebe-se, assim, o utilitarismo em Voltaire. O polemista francês cita, inclusive, Jacques Coeur e comenta que este “grande negociante” chegou até a esta posição só com “as quatro regras de aritmética e o bom senso”; enquanto isso “um pobre algebrista passa a vida procurando nos números relações e propriedades espantosas, mas sem utilidade, (...)” (Idem). Por isso ao comentar sobre as invenções, Voltaire irá associá-las à vida prática. Invenções que não resultam em algo prático são como “as estrelas que situadas muito longe de nós, não nos dão nenhuma claridade” (Idem).

Outro exemplo no qual encontramos este espírito burguês é seu famoso *Cândido*. O herói segue as ideias de seu mestre, Pangloss. Este último tem uma concepção da história segundo a filosofia de Leibniz: “(...) não há efeito sem causa, (...) tudo está necessariamente encadeado e arranjado para o melhor possível” (VOLTAIRE, 2003, p. 13). As terríveis adversidades por que passa Cândido mostram que os acontecimentos do mundo não se encadeiam para o melhor de forma mecânica; assim, o futuro se torna uma dimensão imprevisível. O subtexto de *Cândido* indica a possibilidade de uma práxis fundadora em um mundo que não está tão ordenado como indica a filosofia de Leibniz. Por isso o grande tema (a dimensão textual de “devir”) de *Cândido* é o trabalho. Ver, particularmente, uma afirmação de Pangloss no término da obra: “(...) quando o homem foi posto no jardim do Éden, ali foi posto *ut operatur eum*, para que trabalhasse; isso prova que o homem não nasceu para o repouso” (Ibid., p. 162).

Cândido no final de suas aventuras está em uma pequena fazenda. A grande conclusão diante de suas aventuras pelo mundo é que há uma contingência na história. Mesmo com a insistência de Pangloss de que “todos os acontecimentos estão encadeados no melhor dos mundos possíveis”, ele complementa: “Isto está bem, (...), mas é preciso cultivar nosso jardim”. Por isso, *Cartas filosóficas* e *Cândido* são dois exemplos que comprovam a importância da “prática” e do “trabalho”; dois termos do novo mundo burguês que se contrapõem a uma visão aristocrática de mundo.

Observa-se no *Tratado sobre a tolerância* um sentido histórico que é inédito e que irá corresponder a uma das características do Iluminismo. Voltaire não deixa de indicar a “liberdade de consciência” como uma das conquistas da época moderna. O passado que mostrava o conflito religioso é concebido por ele como uma era de superstição. Observar, nesta passagem, o próprio espírito do Iluminismo:

O grande meio de diminuir o número de maníacos, se restarem, é submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente, os homens. Essa razão é suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz (VOLTAIRE, 2000, p. 30).

Passagem importante, já que mostra que a razão é um elemento de integração social, mais eficaz que a própria coação religiosa. Voltaire comenta sobre a “tranquilidade pública” e o “regime suave”; o que está em vias de nascimento é a sociedade civil, espaço com um regime de liberdade capaz de assegurar a paz pública.

O homem tolerante de Voltaire é um ser humano que tem a consciência do poder da razão; ele é consciente de que seu tempo é superior aos tempos pretéritos. Isso implica em dizer que o sujeito moderno do Iluminismo deve se distinguir, como um indivíduo, das instâncias de poder. A prática do indivíduo na sociedade civil é diversa das atitudes do governante. Por isso, o poder constituído não pode mais se apoiar na prática da intolerância: “(...) aplicar o suplício da roda ou da forca, ou condenar às galés pessoas que não são da nossa opinião” (Ibid., p. 103).

O sujeito moderno de Voltaire não deixa de ser um homem frágil. Ele frequentemente utiliza a metáfora do átomo (ou seja, algo minúsculo) para se referir ao homem, um “átomo que pensa”. Em uma passagem do *Tratado sobre a tolerância*, o iluminista denomina os homens como “átomos de um momento” (Ibid., p. 123). Aqui, já se pode notar a dimensão temporal em relação ao homem. Então, somos seres pequenos e estamos condicionados pelo tempo histórico. A riqueza desta concepção sobre o homem descortina até a concepção perspectivista, desenvolvida plenamente (principalmente por Nietzsche) só no século XIX. Em *Conselhos a um jornalista* (texto datado de 1737) há uma interessante passagem. Aqui, Voltaire comenta sobre a diversidade das histórias, antiga e moderna. Para ele, os historiadores antigos não contaram um mesmo acontecimento de forma diversa, pois “teriam semeado a dúvida sobre coisas que hoje consideramos incontestáveis” (VOLTAIRE, 2006, p. 9). Já os historiadores contemporâneos contam um mesmo tema de forma diversa; ainda mais que “a mesma nação, ao cabo de vinte anos, não tem as mesmas idéias que tinha sobre o mesmo acontecimento e a mesma pessoa (...)” (Idem). A conclusão de Voltaire se expressa, assim: “Os homens diferem entre si quanto ao estado, ao partido, à religião. O guerreiro, o magistrado, o jansenista, o molinista não vêem os mesmos fatos com os mesmos olhos (...)” (Ibid., p. 8, 9). Se observarmos com atenção é a própria concepção de sociedade que se transforma neste século XVIII. A partir desta data surgem os partidos políticos que passam a ser reconhecidos em sua “normalidade”, já que expressam visões (e, conseqüentemente, propostas) diversas sobre o mundo social. Assim, notar que a própria noção de tolerância está intimamente relacionada a esta concepção perspectivista em relação às imagens de mundo dos indivíduos. A boa sociedade não é mais representada como aquele modelo que se assemelha a um corpo (com seus diversos membros, cada um com sua função definida, destacando no final uma entidade superior, como a “mente”). O conflito de visões de mundo torna-se algo “natural” para uma representação social que constata as diversas perspectivas individuais; então, para aqueles que advogam a *auctoritas* não se apela mais para o perigo do conflito, entendido como uma espécie de “doença” facciosa.

No Capítulo XX do *Tratado sobre a tolerância* (“Se é útil manter o povo na superstição”) Voltaire comenta sobre “a fraqueza do gênero humano”. Iluminismo que funda um novo humanismo, com a concepção de homem como um ser frágil. Esta ideia se relaciona com o conceito de reflexividade, presente no liberalismo: aqui, o homem é concebido como um ser razoável. Assim, o Iluminismo relativiza a concepção de homem ao indicar que a pretensão de verdade não pode se tornar algo absoluto. Nas palavras de Voltaire, “odiar o próximo por suas opiniões” (VOLTAIRE, 2000, p. 116).

Há uma passagem importante no *Tratado sobre a tolerância* que expressa, admiravelmente, a concepção de Voltaire sobre o sujeito. Ele se posiciona como um representante da natureza que se dirige aos homens. Na primeira abordagem da natureza, diz: “Fiz todos vós nascerem fracos e ignorantes, para vegetarem alguns minutos na Terra e adubarem-na com vossos cadáveres” (Ibid., p. 136). Já que os homens são fracos, eles devem se unir; como são ignorantes, devem se instruir. E, além do mais, se esses mesmos homens são seres existencialmente precários (servirão de “adubo” após a morte), devem se tolerar. A natureza ainda acrescenta que se a grande maioria dos homens tivesse a mesma opinião e só um deles uma concepção contrária, mesmo assim esse ser solitário deveria ser perdoado, “pois sou eu [natureza] que o faço pensar como ele pensa” (Idem). A natureza prossegue, dizendo que deu os braços aos homens para que eles cultivem a terra e um “pequeno lume de razão” para se guiar na vida. Indica que introduziu nos corações humanos “um germe de compaixão para que uns ajudem os outros a suportar a vida”. Assim, é o “germe da compaixão” que reside nos corações humanos que deve ser cultivado. A natureza expressa suas intenções de forma clara: “Não sufoqueis esse germe, não o corrompais, compreendei que ele é divino e não troquei a voz da natureza pelos miseráveis furores da escola” (Idem).

Homem que tem o auxílio da natureza e quando as leis falham só ela pode inspirar a justiça. Como se percebe no *Tratado sobre a tolerância* o sujeito moderno se mostra como um ser tolerante porque é uma entidade frágil, minúscula. Há, portanto, dois movimentos que não se dirigem para no mesmo sentido. Um primeiro que relativiza a importância do homem; aqui, pode-se comprovar que o humanismo Iluminista é diverso do humanismo grego antigo. Nas palavras de Voltaire, o homem é um átomo que pensa e um ser do momento. Já o segundo movimento indica a dimensão crítica da razão. Neste, visualizamos a gênese das ciências naturais, com uma postura racional diante do objeto de conhecimento. Observar em relação a este segundo movimento, a forma como Voltaire trata o tema “história”. Em *O pirronismo da história* há uma denúncia ante a “credulidade imbecil”; ele nos dá o exemplo da obra *Histoire*, de Fleury. Afirma que esta obra pode ser concebida como “volumes (...) repletos desses contos” (VOLTAIRE, 2007c, p. 8). No Capítulo XIII (“sobre Nero e Agripina”) de *O pirronismo da história*, Voltaire comenta:

Todas as vezes que li a abominável história de Nero e de sua mãe, Agripina, fiquei tentado a não acreditar em nada. É do interesse do gênero humano que todos esses horrores tenham sido exagerados; eles envergonham demais a natureza (Ibid., p. 32).

O polêmico pensador cita Tácito para mostrar o comportamento sedutor de Agripina ante seu filho nos banquetes do palácio. Posteriormente, Voltaire acrescenta: “O filho, logo cansado dela, não a teria coberto de opróbrio? Ela não teria sido a execração de toda a Corte?” (Ibid., p. 33). Para reforçar sua ideia, cita ainda Fabius Rusticus, outro historiador da época; o juízo crítico de Voltaire indica que “nada disso é verossímil” (Ibid., p. 34). Sobre a morte de Agripina, Voltaire se mostra cético ante a narração de Tácito. São vários detalhes que expõe para mostrar a criação imaginativa do narrador. No término deste Capítulo, comenta sobre as atrocidades que se narram sobre os príncipes asiáticos: “Os viajantes dão livre curso a tudo o que ouviram dizer na Turquia e na Pérsia” (Ibid., p. 36). Observar, então, a postura crítica de Voltaire diante da história; para ele trata-se de “histórias mescladas de fábulas (...)” (Idem).

No Capítulo XVI (“Sobre difamações”), Voltaire realiza um estudo sobre as condições de produção do discurso histórico. Em primeiro lugar, denuncia a distorção dos “fatos”: “Se uma mulher tem dois ou três amantes, logo atribuem-lhe centenas. (...) [E] os historiadores contemporâneos não deixam de repetir essas mentiras; (...)” (Ibid., p. 42). Por que isto ocorre? Ele afirma que os homens não são razoáveis; por isso “o público prefere as fábulas (...)” (Ibid., p. 43). Diante desta abordagem crítica, pode-se interrogar: que tipo de história seria mais apropriada para Voltaire? Ele comenta que deveria ser uma história que mostrasse “os direitos dos povos”, assim como “as leis segundo as quais cada pai de família pode dispor de seus bens”. Enfim, deveria ser uma narrativa de “acontecimentos que interessam a toda a nação”, como “os progressos das artes úteis e os abusos que expõem continuamente a maioria à tirania da minoria (...)” (Idem). Eis o sentido da história que se deveria produzir, ou seja, algo “tão difícil quanto perigosa”; já a história que se produziu trata-se de “distração” e não de “um estudo”.

Essas obras de Voltaire, como *O pirronismo da história* e *A filosofia da história* são exemplos que comprovam como o estudo da história se transforma na era do Iluminismo. A história, agora, já recebe um tratamento segundo uma concepção evolutiva. Quando ele se refere aos romanos antigos, faz uma série de objeções à sua índole imperialista; mas no decorrer do tempo, eles se civilizaram: “Amar a pátria era matar e despojar outros homens; mas no seio da república houve virtudes. Os romanos, civilizados com o tempo, civilizaram todos os bárbaros vencidos e se tornaram, por fim, os legisladores do ocidente” (VOLTAIRE, 2007a, p. 216). Um intelectual que se vê como moderno ao olhar para a Roma antiga, não deixa de emitir certa ironia; Voltaire indica que lá havia uma deusa, Pertunda, que simbolizava as “galinhas sagradas” e a deusa Cloacina, das cloacas. Então, trata-se de uma época que cultivava “uma multidão de superstições”. Na reflexão de Voltaire, esse período antigo mostra uma “razão inicial e errônea” (Ibid., p. 217). É a própria razão que fundamenta o juízo que mede o grau de civilização de uma época; a mesma razão que dissipa as superstições.

Considerações finais

Quando Slavoj Žižek no final de *A visão em paralaxe* comenta sobre o tema dos “direitos humanos”, não deixa de compartilhar da desconfiança dos marxistas ante a ideia de homem que nasce na era da emancipação política da burguesia. Ele se interroga, nesses termos: que sentido há nesta “ideia” (dos direitos humanos) se na vida prática o homem está expropriado de sua humanidade? O mesmo Žižek na obra *Em defesa das causas perdidas* acentua que a necessidade histórica foi utilizada para se justificar um devir do nascimento da humanidade. Eis a grande diferença entre esses dois modelos de humanidade e de homem. No Iluminismo tal modelo está fundado, posto em sua racionalidade. Voltaire comenta em *A filosofia da história* que “Deus nos deu um princípio de razão universal, como deu penas às aves e pelagem aos ursos; (...)” (Ibid., p. 63). Em *Dois tratados sobre o governo*, Locke enfatiza que o homem em estado de natureza já é livre. Kant na *Crítica da razão prática* acentua a “liberdade enquanto propriedade de um ser inteligível, (...)” (KANT, 2016, p. 96). Nesses autores há uma universalidade em torno das noções de homem e humanidade. Tal universalidade tem sua história no advento do estoicismo e do cristianismo. Quando Tzvetan Todorov estuda a relação dos invasores espanhóis com os índios da América, não deixa de enfatizar essa universalidade presente no cristianismo dos invasores. O debate que Todorov reproduz em sua interpretação é realizado entre Gines de Sepúlveda e

Bartolomé de Las Casas. O primeiro, aristotélico, defende uma concepção hierárquica ante a classificação dos índios; já este último defende o universalismo cristão. Para Las Casas, “todos, sem exceção, podem tornar-se cristãos: as diferenças de fato não correspondem a diferenças de natureza” (TODOROV, 1993, p. 158). Na reflexão de Todorov, “a hierarquia é irreduzível nesse segmento da tradição greco-romana, assim como a igualdade é um princípio inabalável da tradição cristã; (...)” (Idem). Então, a fundamentação cristã permite a Las Casas defender a igualdade dos índios ante os dominadores; para Todorov, “já que o cristianismo é universalista, implica uma in-diferença essencial de todos os homens” (Ibid., p. 159). Do cristianismo ao Iluminismo a noção de universalidade da representação sobre o homem seculariza-se; em Kant ela torna-se transcendental, em Locke e Voltaire em algo natural. A gênese do sujeito moderno implica na fundação de princípios positivos em torno do homem; já o mundo terreno é recuperado (diante de seu antigo estatuto de danação) em Locke e Voltaire; ele se transforma em um campo no qual há a possibilidade de humanidade, ainda que lenta (Cf. KANT).

Na ordem do Ser, deve-se atentar para a grande revolução propiciada pelo kantismo. Em *O sujeito incômodo*, Zizek se preocupa em buscar em Kant um ponto inicial. A grande virada kantiana representou o rompimento com a metafísica tradicional. E o que representa esta “metafísica tradicional”? Zizek responde que era uma ontologia que mostrava “a ideia de kosmos como a totalidade ordenada do Ser” (ZIZEK, 2016, p. 184).¹¹ Passagem importante, pois se trata de um verdadeiro acontecimento de ordem filosófica. Para Zizek, o primeiro que detectou a “fissura no edifício ontológico da realidade” foi Kant. Aquilo que se experimenta como “realidade objetiva” não está simplesmente no mundo, “esperando ser percebida pelo sujeito”. O que experimentamos como “objetividade” é um “composto artificial constituído pela participação ativa do sujeito – isto é, pelo ato de síntese transcendental” (ZIZEK, 2016, p. 77). Neste caso, de certa perspectiva ontológica, Aristóteles só é rejeitado com a filosofia de Kant.

Isto nos conduz a uma noção de liberdade no sujeito moderno (aqui, nos referimos a Kant) que está em nosso alcance e se traduz como condição superior de homem. O homem kantiano não se define só como um ente de interesse; Heidegger indica em sua interpretação de Kant o “puro querer”, uma “pura vontade”. É por isso que não deixa de ser paradoxal o fato de a liberdade estar associada à necessidade de uma lei moral. Somos livres em que sentido? Heidegger responde que a “humanidade do homem”, sua “autonomia da pessoa humana” se efetiva na medida em que se realiza a “liberdade prática” como “legislação sobre si mesmo, vontade pura, (...)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 337).

Na ordem do Ser, o kantismo liberta o homem subjetivamente e o determina como um ser de liberdade. Como enfatiza Zizek, a lei (moral) não é externa (como *nómos*), “mas posta por ele mesmo, de modo que ser afetado pelo Chamado da Lei moral é a forma derradeira de autoafeição (...)” (ZIZEK, 2016, p. 68). O que se deve realizar na ordem objetiva, ao nível do Estado (daí o apelo de Kant aos governantes) é construir (ou proteger) um espaço de liberdade na qual o “sábio” (entende-se, o intelectual de ordem pública) pratica o uso público da razão. Nesses termos, Kant está em sintonia com o século XVIII que funda a sociedade civil como espaço de liberdade. O sujeito kantiano não é um agente rebelde: basta verificarmos seus escritos do período do Terror jacobino, principalmente *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, escritor em 1793.

¹¹ Na concepção original do próprio Kant, o pensar dogmático é “acrítico”, pois não sabe o quanto pode de antemão. Kant propõe, então, “investigar criticamente os limites de meu conhecimento possível” (KANT, 2015, p. 557).

O que se observa com Kant e Voltaire é que o conceito de razão passa a fundamentar o sujeito moderno, bem como seu *status* de ser livre. Em uma época na qual a física de Isaac Newton erige uma concepção mecanicista do mundo, como definir o homem e, ao mesmo tempo, salvar sua condição de autonomia? No exemplo de Kant há o reconhecimento desse universo regido por leis. Na *Crítica da razão pura*, o filósofo afirma que “o ser humano é ele mesmo fenômeno. Seu arbítrio tem um caráter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações” (KANT, 2015, p. 440). Assim, o que salva o homem desse mundo empírico regido por leis é a razão. Nas palavras do próprio Kant, “a razão não é ela própria um fenômeno e não está submetida a condições da sensibilidade” (Idem). Então, a liberdade é positiva quando se efetiva no mundo empírico por um reconhecimento autoconsciente do homem: ele tem a consciência que a ação é sua obra.

3

CIDADANIA E LIBERDADE: O DILEMA DA DEMOCRACIA EM ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau é concebido, muitas vezes, como o fundador de um modelo de democracia associado às classes populares. Isto explica a atração de seus escritos políticos por parte de muitos jacobinos (especialmente seu líder, Robespierre) durante a fase radical da Revolução Francesa. Robert Derathé em *J-J Rousseau e a ciência política de seu tempo* acentua que ao escrever o *Contrato social*, Rousseau tem consciência “de formular uma nova teoria do Estado”. O princípio democrático em Rousseau é bem mais radical se comparado aos teóricos do direito natural. Segundo a interpretação de Derathé, já no *Manuscrito de Genebra*, o filósofo refuta os juristas que, segundo ele, procuram convencer o povo de que “a escravidão, a tirania e a conquista são legítimos”.

Esse pensamento nos conduz a um modelo de democracia no qual se rejeita o sistema representativo moderno, bem como outras formas de alienação da soberania popular. É nesse sentido que o conceito de democracia em Rousseau é compreendido como um igualitarismo que reprime as liberdades individuais. Ao defender a ideia de que a soberania deve sempre residir no povo (algo inalienável), Rousseau produz um verdadeiro impasse em torno do conceito de liberdade política. Como compreender esta última em meio a uma democracia igualitária? Que forma de liberdade comporta o cidadão no modelo teórico de Rousseau? São essas importantes indagações que procuraremos esclarecer. Por outro lado, o pensamento político de Rousseau permanece como uma espécie de desafio à democracia contemporânea, isto porque o filósofo contesta os fundamentos da representação política do Estado moderno, bem como a figura do cidadão “passivo” do sistema representativo atual. Isto explica por que no atual momento de crise do sistema de representação contemporâneo, pensar sobre a representação do cidadão na teoria política de Rousseau torna-se fundamental. Isto pode ser observado nas manifestações da era da internet. Em *Redes de indignação e esperança*, ao analisar as manifestações de 2011 na Europa e E.U.A, Manuel Castells enfatiza a novidade desses movimentos de contestação: “(...) propõem e praticam a democracia deliberativa direta, baseada na democracia em rede” (CASTELLS, 2013, p. 165). É nesta perspectiva que uma nova representação do cidadão está em jogo, conjugada com o anseio de uma democracia mais participativa denominada por Castells de “democracia em rede”. Por isso, no pós-2011 não estaria *in germine* uma nova interpretação dos escritos políticos de Rousseau? Esta é uma questão importante, na medida em que se esgotam as potencialidades do sistema representativo e, ao mesmo tempo, não se encontram alternativas sem cair em retrocessos perigosos, como a via fascista.

O problema da vontade geral

Para uma melhor fundamentação de nosso intento, cremos ser importante uma releitura do *Contrato social* de Rousseau em busca de elementos que nos permitam identificar a associação de suas ideias políticas com o período em que os jacobinos ascenderam ao poder na França revolucionária. Publicado originalmente em 1762, o *Contrato social* corresponde a uma das principais obras do campo político da era moderna. Logo no início da obra, encontra-se uma afirmação que se tornou famosa: “O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado” (ROUSSEAU, 2011, p. 55).

Aqui já temos de forma clara uma particularidade da filosofia política de Rousseau, ou seja, uma visão na qual a sociedade moderna corresponde a um modelo que aprisiona o homem que, originariamente, é um ser livre. Verifica-se, de início, que Rousseau não compartilha dessa noção temporal que muitos qualificam de “modernidade” ou de uma forma societária designada como “sociedade moderna”. A industrialização, a formação dos grandes centros urbanos e a adaptação do homem cidadão diante dos novos hábitos: tudo isto não atrai a atenção do filósofo de Genebra.

A preocupação inicial de Rousseau no início do *Contrato social* é entender a passagem do homem natural (*l’homme naturel*) ao estado de sociedade. Se no primeiro estado (natural) o homem possui liberdade, o que ocorre com tal liberdade na vida social? Para o pensador, nessa passagem, modifica-se “a conduta” ao se passar do “instinto [para a] justiça”. Rousseau não vê com pessimismo essa transposição; pelo contrário, enaltece essa nova fase histórica do homem:

É somente então, com a voz do dever sucedendo ao impulso físico, e o direito, ao apetite, o homem, que até então só havia considerado a si mesmo, se vê obrigado a agir como base outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir suas propensões. Embora se prive neste estado de várias vantagens que provêm da natureza, ele as recupera bem maiores, suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem e sua alma toda se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradarem de pronto para abaixo daquela de que saiu, ele deveria abençoar sem cessar o feliz instante que o tirou dela para sempre e que, de um animal estúpido e obtuso, fez um ser inteligente e um homem (Ibid., p. 70).

Eis uma passagem importante, pois mostra como o pensador não desmerece a civilização. O que é objeto de crítica é uma forma societária que surge como uma espécie de sociedade moderna artificial, ou seja, para Rousseau a civilização histórica da Europa de meados do século XVIII mostra-se como algo prejudicial ao bom desenvolvimento humano.

Agora, retornando à nossa primeira observação, nota-se que em Rousseau o homem, nesta nova ordem social (com o “contrato social”), perde uma espécie de liberdade natural e adquire a liberdade de ordem civil. A diferença entre essas duas formas de liberdade mostra que na liberdade natural os limites encontram-se nas “forças do indivíduo”; já na social, a liberdade é limitada pela vontade geral. Por isso a liberdade da ordem civil implica em uma consciência que se traduz como “obediência à lei que se prescreveu a si mesmo”. Observa-se, dessa forma, que o verdadeiro cidadão não é aquele que teme ou respeita as leis (na forma de hábito), mas o ser social que reconhece na lei uma espécie de vontade não exterior. Isto explica sua afirmação de

que ser cidadão é participar “da autoridade soberana” e não estar submetido (como “súdito”) à lei. Em uma nota de rodapé o filósofo afirma que o *cives* (cidadão) antigo não deve ser confundido com o burguês moderno. Uma cidade (compreendida como comunidade política) é formada por cidadãos e não pelo conjunto das propriedades (como no burgo moderno, por exemplo).

Nota-se, desde o início do *Contrato social* que Rousseau admira o modelo de civismo dos antigos. Ao contrário de Voltaire, em Rousseau, por exemplo, não há um pensar sobre a positividade da sociedade civil efetivada após as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII; nele há um modelo de cidadania ativa, participativa politicamente e identifica com a comunidade. Nesse modelo, a noção de soberania não indica mais a figura do rei, mas um “ser coletivo” expresso pelo termo “vontade geral”.

Para Rousseau, um povo submisso ao poder governamental não é um povo de verdade. Um povo de fato deve manter a vivacidade do “interesse comum”, subjugando o interesse privado. A vontade geral (*volonté générale*) só existe onde há um espírito público capaz de gerar uma forma de vontade em sintonia com a coletividade. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, há um terceiro estágio (após o “estado de natureza” e o da “vida simples, familiar”) no qual presenciamos alguns elementos negativos, como as comodidades (*commodités*), a estima pública (*l'estime publique*), entre outros. Neste estágio, qualificado por Rousseau de “luzes funestas do homem civil” (*les lumières funestes de l'homme civil*), surge a desigualdade: “Mas, a partir do instante em que um homem teve necessidade do socorro de outro, assim que se percebeu que era útil a um único ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, (...)” (ROUSSEAU, 1999, p. 104).

É desta forma que em Rousseau a vontade geral – que, de certa forma, assemelha-se à antiga *homonoia* grega - afronta o regime político da monarquia absoluta. Se nesta última há uma representação social dividida em ordens (algumas ordens com privilégios estabelecidos), em Rousseau “o soberano” deve levar em conta “somente o corpo da nação” e não distinguir “nenhum dos que a compõem” (ROUSSEAU, 2011, p. 84). Ser cidadão é ser um agente da soberania; um ente soberano, no sentido de participação ativa dos interesses gerais. Aqui já identificamos uma forma de radicalismo político que questiona os regimes políticos como a monarquia absoluta ou o parlamentarismo liberal. Mas ao afirmarmos que Rousseau compartilha de certo “radicalismo político”, não podemos esquecer que em termos de classes sociais, não há uma proposição de igualitarismo radical. No *Contrato social*, temos a seguinte passagem:

Quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente iguais, mas que, quanto ao poder, ele esteja abaixo de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da posição hierárquica e das leis; e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar outro, e ninguém seja tão pobre que seja obrigado a se vender (Ibid., p. 104).

Ou seja, deve-se evitar a polarização entre riqueza econômica e miséria. Como enfatiza o filósofo, “não [permitir] nem a existência de opulentos, nem a de miseráveis”. Fica evidente, nesta passagem, que o pensamento do filósofo de Genebra não expressa os interesses da grande burguesia que vê o enriquecimento como um objetivo. Ao propor “simplicidade” e um nível social médio, Rousseau pode ser entendido como a expressão de grupos sociais médios, como

artesãos e pequenos camponeses, por exemplo.¹² Em uma época caracterizada, politicamente, pelas monarquias absolutistas, Rousseau parece de diferenciar deste modelo ao propor uma forma de cidadania participativa, fomentando um espaço público de fundamentação popular. No *Contrato social*, enfatiza:

Mas se a ordem estabelecida for ruim, por que considerar fundamentais leis que a impedem de ser boa? Aliás, de todo modo, um povo sempre tem o poder de mudar suas leis, inclusive as melhores, mas se lhe apraz fazer mal a si mesmo, quem tem o direito de impedi-lo? (ROUSSEAU, 2011, p. 106).

Observar como a soberania reside na vontade popular que, aliás, está acima das leis. Isso explica o motivo de Rousseau enxergar no hábito (que ele qualifica de algo “no coração dos cidadãos”) uma espécie de lei superior: ele “mantém um povo no espírito da sua instituição e muda insensivelmente a força da autoridade pela força do hábito” (Ibid., p. 107).

O que se evidencia em Rousseau não é um modelo de monarquia absoluta (ao estilo do *Leviatã* de Hobbes), muito menos o tipo de sistema político representativo moderno que reserva ao cidadão uma atitude de reserva ante o poder político. Rousseau resgata a imagem do antigo cidadão que se identifica e participa ativamente na constituição da comunidade. Seu regime de Estado democrático pode ser descrito, desta forma:

Primeiro, um Estado bem pequeno, em que seja fácil reunir o povo e em que cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros; em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes, capaz de prevenir o sem-número de assuntos e discussões espinhosas; depois, muita igualdade nos níveis e nas fortunas, sem o que a igualdade não subsistiria por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nenhum luxo, porque ou o luxo é efeito das riquezas, ou as torna necessárias. Ele corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, o outro pela cobiça. Ele entrega a pátria à indolência, à vaidade. Ele tira do Estado todos os seus cidadãos, para submeter uns aos outros, e todos à opinião pública (Ibid., p. 122).

Rousseau tem consciência de que essa proposta de regime político apresenta certa instabilidade. Se surgiu na história (mesmo para uma minoria de cidadãos como na Atenas de Péricles ou na Roma republicana antiga), foi por um pequeno período histórico.

É neste instante que se pode averiguar que o pensamento político de Rousseau gira em torno da oposição entre interesses particulares e a vontade geral (*volonté générale*). Quando o primeiro prepondera, a vontade geral - como força que expressa o “interesse comum” - altera-se. As saudáveis relações sociais, neste estado, degeneram-se. Rousseau remete-se ao “coração”, quando intenta representar um cidadão que se identifica com o “interesse comum”. Quando prepondera o interesse particular, “a vontade geral se torna muda, e todos, guiados por motivos secretos, não opinam mais como cidadãos, como se o Estado nunca houvesse existido, (...)” (Ibid., p. 162). Portanto, ser cidadão para Rousseau é participar ativamente (com o “coração”) dos assuntos do espaço público; significa, também, sacrificar o interesse particular em nome do interesse público.

12 Observar que No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau enaltece o estágio familiar: “[Em suas cabanas rústicas, esses homens e mulheres] viveram tão livres, sãos, bons e felizes quanto o podiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si as doçuras de um comércio independente” (Rousseau, 1999, p. 104).

Neste contexto, o que ocorre quando há uma preponderância dos interesses particulares? Como pensar a vontade geral, neste caso? Rousseau responde que ela é substituída por outras vontades; a antiga vontade geral (anulada) permanece “constante, inalterável e pura”. Notar como esse espírito público surge em Rousseau como algo especial (puro, portanto), longe do estado de corrupção.

A sociedade que Rousseau tem em mente é totalmente diversa do modelo proposto pelos liberais. Para esses últimos, a sociedade é concebida como um campo de conflitos, com a possibilidade de entendimento expresso pelas normas. Na concepção liberal de John Rawls, por exemplo, pluralismo, razão pública livre e virtudes cooperativas formam os três elementos básicos de uma sociedade moderna. Nesta forma societária há as “tensões” que são entendidas como parte do jogo democrático. É nesse sentido que a concepção liberal tolera certo grau de “conflito” em uma sociedade bem-ordenada:

Elas presumem que cada uma [Rawls se refere às partes envolvidas neste modelo de sociedade] tem uma concepção do próprio bem à luz da qual faz reivindicações às outras. Assim, embora a considerem um empreendimento cooperativo para o benefício mútuo, a sociedade é tipicamente marcada por um conflito, assim como por uma identidade de interesses” (RAWLS, 2008, p. 642).

Em Rousseau, ao mensurarmos a “saúde do corpo político” é necessário observar o grau de consenso nas assembleias. Quanto mais dissenso, menor a saúde do corpo político. Nesse sentido, a vontade geral, na concepção de Rousseau, fundamenta o tipo de cidadão, assim como seu estatuto de homem livre. Isso pode ser perigoso, como sabemos, pela experiência da Revolução Francesa (com os jacobinos no poder, em 1793). O partido, ao ascender ao poder político, pode aprovar (de forma manipulada) uma determinada resolução e, ideologicamente, apoiar-se neste argumento para obrigar o consentimento de todos. Foi essa ameaça que é indicada por Wanderley G. dos Santos em *O paradoxo de Rousseau*. Nesta obra a ideia de vontade geral é expressa como um “paradoxo”. Wanderley G. dos Santos comenta: “Toda decisão que promova consequências desastrosas não terá sido tomada por efetiva vontade geral, mas pelo que assim parecia ser. De fato, a vontade geral nunca se equivoca; problemático é descobrir onde se esconde. Porventura na unanimidade?” (SANTOS, 2007, p. 72).

Mas o problema maior é que em Rousseau, assim como afirma Wanderley G. dos Santos, o bem público equivale a uma ausência de interesse particular. O cientista político brasileiro, ancorado em uma concepção liberal, desconfia da forma de se alcançar o “bem público”. Por isso ele comenta sobre a “unanimidade” e a “coação” para se chegar à vontade geral. O paradoxo de Rousseau pode ser entendido como uma forma de leitura, segundo o próprio argumento de Wanderley G. dos Santos, no qual a vontade geral (como no passado da Atenas democrática e no auge da Roma republicana) é questionada, tendo como fundamento a complexidade da sociedade moderna. Assim, o paradoxo de Rousseau se converte em uma crítica à aplicação do princípio da vontade geral em sociedades modernas no pós-século XVIII. A vontade geral só se obtém pela coação, objetivando a unanimidade: esse é o argumento de Wanderley G. dos Santos. Mas não podemos nos esquecer de que no *Contrato social* Rousseau enfatiza a virtude de um povo (em contraposição ao “povo corrompido”), bem como a boa ordenação do regime político. Sem esses dois elementos - o povo virtuoso e uma boa ordem política - a vontade geral é prejudicada.

Já para Joel Ulhôa, Rousseau expressa um “pensamento revolucionário” em contraposição ao “discurso da burguesia em ascensão”. Para Ulhôa, as propostas do filósofo Iluminista são utópicas (do ponto de vista prático), “pois não leva em conta as leis que comandam no real engrenagem dessa ordem” (ULHÔA, 1996, p. 26). Joel Ulhôa utiliza-se da primeira versão do *Contrato social* para mostrar as dificuldades de Rousseau em tentar converter sua teoria em prática política. Esse homem que vive uma espécie de “condição artificial” sob o pacto social corresponde a um ser apartado dele mesmo. Ou seja, como formar um homem sob o poder da vontade geral e, mesmo assim, um ser livre? Ainda na visão Ulhôa, na primeira versão do *Contrato social*, Rousseau indaga:

Por qual arte inconcebível se pôde encontra o meio de sujeitar os homens para torná-los livres? De empregar ao serviço do Estado os bens, os braços, a própria vida de seus membros, sem forçá-los e sem consultá-los? De acorrentar sua vontade com sua própria aprovação? (Apud ULHÔA, 1996, p. 109, 110).

Joel Ulhôa enfatiza o projeto teórico de Rousseau em confronto com a realidade histórica. Para o primeiro, “talvez haja em Rousseau uma certa ingenuidade”. Fica implícita na abordagem de Ulhôa a utopia, o mundo ideal em Rousseau. O que se percebe é que Rousseau ao negar a moderna civilização europeia, também recusa um modelo de reprodução do capital que já estava em curso na Europa do século XVIII. Aquilo que Ulhôa denomina de “realidade” corresponde a um tipo de capitalismo em desenvolvimento no qual os interesses particulares se colocam acima do bem público. Por isso os ideais políticos de Rousseau soam como “sonhos”, “devaneios”, ante a realidade econômica da época.

Já na análise da vontade geral de Rousseau por Hans Kelsen (2000), há uma ênfase sobre o problema da maioria. Como Rousseau rejeita a possibilidade da representação, surge a questão em torno das liberdades natural e política (civil). Kelsen logo conclui que “Rousseau defende o princípio da democracia direta” (KELSEN, 2000, p. 173). Há, assim, uma incompatibilidade entre a vontade geral e a vontade individual. Respeitar a vontade geral é ser livre (na condição política). Por isso, pode haver uma situação que o indivíduo é “forçado a ser livre”. Kelsen também não deixa de localizar certo paradoxo na problemática da vontade geral. O voto da maioria expressa a vontade geral; por isso Kelsen reproduz uma passagem do *Contrato social* em que Rousseau afirma que a minoria que não reconhece a lei “são estrangeiros entre os cidadãos”. Assim, o indivíduo pode ter a “vontade particular” sem, contudo, ser livre:

(...) a interpretação do processo de voto por Rousseau pressupõe a existência de duas vontades no homem, sua vontade particular enquanto sujeito e sua vontade enquanto cidadão, implícita na vontade geral, e que essas duas vontades podem estar em conflito, de tal modo que um homem pode desejar, ao mesmo tempo, duas coisas absolutamente opostas (Ibid., p. 177).

Percebe-se, no fundo, a desconfiança de Kelsen ante a concepção política da vontade geral em Rousseau. Em determinada passagem, Kelsen acentua que a vontade geral se converte em “um conceito extremamente misterioso que ele [Rousseau] nunca define com clareza” (Ibid., p. 174).

O cidadão no regime do contrato social

A grande objeção à Rousseau em muitos de seus intérpretes prova que muitas vezes tais intérpretes se esquecem de que Rousseau retorna ao passado da *civitas* (ou da *pólis*) para fundamentar (historicamente) seu pensamento político. Essa ausência de historicidade em um modelo de democracia também se encontra em Jean Starobinski. No início do Capítulo III de *J-J Rousseau: a transparência e o obstáculo*, o autor afirma: “O Contrato social é um postulado sem ponto de referência histórico: coloca a necessidade de uma liberdade civil que resultaria da alienação, consentida por todos os homens, da independência natural” (STAROBINSKI, 2011, p. 51).

Rousseau não é um utópico *par excellence*. Em sua relação ao pensamento de Marx, por exemplo, compreende-se que neste último há uma dimensão “utópica”: ela corresponde à transcendência revolucionária em relação ao mundo capitalista, sem que haja um sistema histórico que dê sustentação ao empreendimento marxista. Já no caso de Rousseau, o filósofo se ampara no mundo antigo ao pensar em um regime político onde haja as condições para o surgimento da vontade geral.

Dentre os impasses da teoria política de Rousseau, um deles corresponde ao princípio formador de um tipo de cidadão que reconhece na vontade geral sua própria consciência. Trata-se, para a concepção moderna, de um verdadeiro impasse na medida em que a liberdade do cidadão se dá no corpo político constituído como “povo”. Assim, a coletividade na forma de um único corpo, corresponde à soberania. Esse corpo, constituído de indivíduos/cidadãos, representa o próprio Estado. Por isso, Rousseau se situa em oposição à tendência moderna da representação política ou da alienação da soberania popular na figura do rei. Nem utopia (como proposição de uma nova ordenação social), nem ideologia, como forma de justificação da dominação social. Ao se fundamentar em um modelo de democracia direta, Rousseau ingressa em uma espécie de incompatibilidade, já que as forças históricas contemporâneas, hegemonicamente burguesas, se amparam (de forma ideal) na noção de Pessoa. Historicamente, entender a teoria política de Rousseau, em certo sentido, corresponde à compreensão do bom cidadão na Atenas democrática do século V a.C.

A vontade geral ao representar a força comunitária (presente nos indivíduos) possui um *status superior*. Só ela tem o poder de “constranger” os indivíduos, isto porque ela é o bem em si. Trata-se de obediência e não de sujeição. O que diferencia essas duas formas de relação de poder - o respeito e o engajamento social - é que na primeira a consciência está presente, como na expressão “vontade livre”.

Então, no momento da formação da consciência, presenciemos algo que se configura como fundamental em Rousseau. No *Emílio*, ao comentar sobre o amor ao que é bom (ou seja, aquilo que recebemos da natureza), Rousseau enfatiza que os “atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos” (ROUSSEAU, 1968, p. 337). Existir é sentir, pois a sensibilidade é anterior à inteligência: os sentimentos nascem antes das ideias. É nesse “mundo do sentir” que Rousseau concebe o homem. Há neste último “sentimentos inativos” que podem ser despertados pela natureza sociável do ser humano:

Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com suas relações com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência.

Conhecer o bem não é amá-lo. O homem não tem o conhecimento inato dele, mas logo que sua razão o faz conhecer, sua consciência o leva a amá-lo: este sentimento é que é inato (Ibid., p. 337, 338).

Portanto, no meio social a consciência recebe um “impulso”. Rousseau qualifica a consciência como algo superior no processo de formação humana. Ela corresponde a um “guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre”. É a consciência que expressa o “juiz infalível do bem e do mal”, a instância que eleva as ações à moralidade. Nas palavras do próprio Rousseau, a consciência é uma voz divina e que muitas vezes é calada pelo preconceito e pelo ruído do mundo.

Portanto, no *Emílio* percebe-se a importância da consciência. Ao lado da razão e da liberdade, ela representa uma das excelências humanas. O homem tem a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo e a liberdade para a escolha. Eis a tríade que o pensador iluminista nos apresenta como “categorias” do bom homem. No *Emílio*, há um cuidado especial para não afugentar a consciência em seu aluno. Para que ocorra a presença de bons sentimentos, bem como da consciência, Rousseau ressalta a importância da razão. Ela deve servir de árbitro para impedir que a consciência se perca, bem como corrigir os erros do preconceito.

Com essas observações sobre a consciência no *Emílio*, pode-se investigar com mais segurança o dilema liberdade/igualdade em Rousseau. Como os homens podem se reunir em um corpo político sem renunciar à sua liberdade? Essa é uma das questões fundamentais de sua teoria política. Sua solução é propor uma ordenação política na qual a igualdade seja a condição da liberdade. Mas, realmente não se trata de uma liberdade na acepção moderna. Na perspectiva da crítica liberal à Rousseau, sua proposição em manter os homens livres em torno da vontade geral é compreendida como algo paradoxal: algo impossível de se realizar. Mas na argumentação de Rousseau, essa possibilidade já se comprovou na história. Nas experiências históricas da Grécia do século V a.C. e da Roma republicana (em seu apogeu), o cidadão sentia-se como um ser de soberania. Aqui, não há uma autoridade externa (como lei) que não provenha do soberano, constituído como “povo” organizado. Como enfatiza Derathé:

Ele [o cidadão] é livre, não somente porque as leis o protegem contra o arbitrário das vontades individuais, mas sobretudo porque ele é o autor das leis e porque a vontade soberana é na realidade a sua. O pacto compreende, para todos os associados, a obrigação de submeter à vontade particular que eles têm enquanto homens à vontade geral que têm enquanto cidadãos. Mas tal obrigação, longe de destruir ou restringir a liberdade, é a sua condição (DERATHÉ, 2009, p. 342).

Há, nesse regime político proposto por Rousseau, um visível contraste diante da representação contemporânea, efetivada após as revoluções dos séculos XVII e XVIII. Na Antiguidade, sabe-se que o dissenso não era apreciado como um elemento saudável na composição (*politeia*) do regime político. Na apreciação de Cornelius Castoriadis, as decisões da *Ekklésia* transformam-se em “caráter geral”, ou seja, “os interesses, na medida do possível, devem ser mantidos afastados do processo de decisão política” (CASTORIADIS, 1987, p. 300). O que pertence a todos (*to koina*) cria um domínio público. Portanto, essa forma de virtude pública nas democracias modernas e que implica na “liberdade de dissenso” não era bem apreciada, segundo a boa representação de uma democracia ao estilo antigo (Cf. BOBBIO, 1999, p. 78).

Isso explica a afirmação de Derathé de que o regime político proposto por Rousseau se avizinha da “unanimidade”. Na interpretação de Derathé: “A unanimidade constitui, portanto, para Rousseau, senão uma regra da qual não devemos nos distanciar em nenhum caso, ao menos um ideal do qual devemos nos aproximar tanto quanto possível” (DERATHÉ, 2009, p. 346). Por isso, não seria incoerente afirmar, assim como na interpretação de Derathé, que a “vontade geral” em sua essência é “uma vontade unânime”.

Rousseau afronta o interesse particular. Na sua visão, este último impede que a vontade geral apareça com integridade. O interesse particular é uma força que está em contradição com a universalidade do interesse público. Por isso, ele conclama que o “interesse pessoal” esteja em sintonia com o interesse público. Assim, há em Rousseau a preocupação na formação de um cidadão que se submeta, segundo o “interesse pessoal”, à vontade geral. Tal cidadão possui a consciência de que a “obrigação” de respeito à vontade geral não provém de uma autoridade externa. A autoridade é a própria consciência que impõe o respeito ao bem público. Nas *Cartas escritas da montanha*, Rousseau comenta:

Qual fundamento a obrigação entre os homens pode ter que seja mais seguro do que o livre engajamento daquele que se obriga? Pode-se discutir qualquer outro princípio; sobre este não se poderia (Apud DERATHÉ, 2009, p. 351).

Aqui reside uma grande dificuldade em se compreender a forma de engajamento político em Rousseau. Trata-se de uma forma de cidadania na qual o indivíduo sacrifica seus interesses particulares em proveito do bem comum. Como já ressaltamos acima, esse “interesse comum” não pode ser entendido como algo externo e abstrato, mas representa (em proveito do ser social) o conjunto dos cidadãos engajados. Ser cidadão é vivenciar um princípio de justiça que o faz submeter-se à vontade geral.

O que está na origem dessa consciência (do cidadão) é uma atenção especial ao pacto social: ter consciência de que a lei promulgada pela soberania popular, como autoridade, substitui “as relações particulares (domínio) de homem a homem”. O respeito e o engajamento na proposta da vontade geral correspondem à permanência da liberdade em um estado civil. Substituir o instinto pela justiça (e a moralidade) corresponde à passagem do homem para uma condição artificial (o estado civil) na qual se preserva a liberdade. A lei, como instrumento da vontade geral, “sujeita os homens para torná-los livres”, como afirma Rousseau nas *Cartas escritas da montanha*.

Isto explica que a condição social torna-se um estágio importante para o desenvolvimento do homem. É na vida social que se inicia a moralidade. Na passagem do estado de natureza (*l'état de nature*) para o estado civil, são criadas as condições para que o homem desenvolva suas potencialidades (a dimensão intelectual e moral). Como sugere a análise de Derathé, Rousseau indica que no estado civil há plenas condições do homem desenvolver suas faculdades mais nobres: a razão e a consciência, juntamente com a moralidade. No estado de natureza essas faculdades estão adormecidas; mas em uma saudável ordem política, há um ambiente propício para que o ser humano se eleve a um grau superior. Só isso explica o pacto social, ou seja, algo que o torna legítimo.

O pacto social dá condições de retirar o “homem selvagem” de sua condição de isolamento. Ele fundamenta a formação de um cidadão, como homem justo, livre e senhor de si. É nesse sentido que o surgimento da consciência passa a desempenhar grande importância na teoria

política de Rousseau. É a consciência, como uma espécie de sentimento coletivo (o “coração”, na expressão de Rousseau no *Contrato social*) que nos propicia a solução satisfatória para compreendermos a forma de liberdade em uma democracia popular.

A sociedade civil e a comunidade

Uma das grandes novidades do século XVIII é a formação da sociedade civil. A burguesia em ascensão deseja um espaço social para a livre circulação de mercadorias. Ver especialmente na Inglaterra após as duas revoluções (Puritana e Gloriosa) do século XVII como ocorre a supressão de inúmeras taxas. Como enfatiza Christopher Hill, as novas forças sociais estavam ansiosas por eliminar “a sociedade hierárquica estática” e construir “uma sociedade mais fluida, (...)” (HILL, 2012, p. 115). A sociedade civil é este espaço de *laissez-faire*. Nas palavras de John Locke em *Dois tratados sobre o governo*: “(...) a sociedade civil [é] um estado de paz entre os que dela fazem parte, da qual o estado de guerra está excluído pela arbitragem que estes previram em seu legislativo para a solução de todas as diferenças que entre eles possam surgir, (...)” (LOCKE, 2005, p. 573). A época moderna havia assistido a inúmeros distúrbios motivados pelas diferenças religiosas. A formação da sociedade civil foi uma resposta a esses distúrbios, bem como a solução de grupos (de origem burguesa, em sua maioria) que desejavam a não interferência do Estado em um mercado em ascensão. Nas *Cartas sobre tolerância*, Locke estabelece as funções do magistrado e do pastor (padre): o primeiro exerce uma força externa estabelecida pela lei; o segundo utiliza a persuasão em sua prática religiosa. Estão lançadas as bases para o Estado laico: “(...) todo o poder do governo civil se relaciona somente aos interesses civis dos homens, está confinado aos cuidados com as coisas deste mundo e nada tem a ver com o mundo do porvir [a religião]” (LOCKE, 2004, p. 81). Agora a igreja é concebida (em Locke) como uma associação voluntária. Com a sociedade civil funda-se a liberdade de consciência; na expressão de Locke, “a liberdade de consciência como o direito natural de todo homem natural, (...)” (Ibid., p. 105). Com a sociedade civil, as novas forças do capitalismo erigem um modelo social capaz de estar em sintonia com o dinamismo do capital.

Em Rousseau não há uma resposta satisfatória ao novo mundo burguês. Rousseau se associa à estrutura comunitária; para ele, nesta forma societária reina um senso moral que preserva a inocência do ser humano. Em *Carta a D’Alembert* esta ideia é evidente. Na polêmica sobre a utilidade pública dos espetáculos (teatro), Rousseau comenta que nesses últimos “cada um se isola; é ali que vamos esquecer os amigos, os vizinhos, os próximos, para nos interessarmos por fábulas, para chorarmos as desgraças dos mortos ou rirmos à custa dos vivos” (ROUSSEAU, 2015, p. 45). Para Rousseau, o teatro corrompe a boa cultura dos genebrinos. O teatro é “uma escola de vícios e de maus costumes (...)”, afirma Rousseau (Ibid., p. 63). Na *Carta a D’Alembert* há uma extensa passagem na qual o romântico de Genebra descreve os hábitos dos habitantes de sua cidade natal. Uma vida simples, laboriosa e que ainda não se desenvolveu a divisão do trabalho: “(...) cada um domina sozinho todas as diversas profissões (...)” (Ibid., p. 90). Em Genebra o povo ainda não está corrompido, por isso o teatro não é útil nesta comunidade.

Na interpretação de Rousseau por Jean Starobinski, fica evidente o elogio à comunidade no primeiro: “A comunidade não tem outro fim que não o de afirmar a si mesma afirmando um “bem comum” no qual cada um se reconhece” (STAROBINSKI, 2011, p. 150). É nesse sentido que a própria noção de vontade geral é interpretada por Starobinski: na festa coletiva

(em Rousseau) pulsa uma espontânea alegria da comunidade. Starobinski afirma: “A descrição da alegria pública nos oferece o aspecto lírico da vontade geral (...)” (Ibid., p. 134). Por isso, a vontade geral é interpretada, dessa forma, por Louis Dumont:

O povo é soberano e, uma vez reunido os seus membros, reina uma estranha alquimia. Da vontade individual de todos surge uma vontade geral, que é algo qualitativamente diferente da vontade de todos e possui propriedades extraordinárias (DUMONT, 1985, p. 104).

Na interpretação de Dumont ressalta a *universitas* em Rousseau. A vontade geral transforma a natureza do homem; ele abandona sua dimensão individual e sente-se “parte de um todo maior” que lhe concede “vida” e “ser”. Nas palavras do próprio Rousseau:

[A vontade geral tem o poder de] alterar a constituição do homem para fortalecê-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o socorro alheio (Apud DUMONT, 1985, p. 107).

De certo modo, há em Rousseau esse ideal comunitário que, inclusive, explica a noção de vontade geral. Mesmo a concepção de trabalho, no seio da comunidade, converte-se em um labor útil às necessidades do homem. Já o dinheiro, as coisas supérfluas, são desvios promovidos pela civilização. Na interpretação de Starobinski: “É a razão, agora, que define o necessário, suprime o supérfluo, ajusta o trabalho às necessidades legítimas; (...)” (STAROBINSKI, 2011, p. 150).

Considerações finais

De forma frequente se associam as ideias de Rousseau ao movimento político dos jacobinos na França revolucionária. Louis Dumont comenta que as objeções a essa corrente (os jacobinos) gravitam em torno de um foco: a democracia totalitária da fase do Terror na Revolução Francesa. Sem dúvida, Rousseau exerceu um grande fascínio sobre os jacobinos, especialmente em seu líder, Robespierre. Para Dumont, “a onda revolucionária varreu, na realidade, vários pontos fundamentais do ensinamento de Rousseau, (...)” (DUMONT, 1985, p. 102). Na interpretação de Dumont, Rousseau “equacionou (...) o problema do homem moderno”: ele converteu o indivíduo em ser político (no modelo de democracia direta) e ao mesmo tempo converte-o em uma “ser social” (na aderência à vontade geral).

Os jacobinos intentam uma moralização do espaço público através da prática do terror. No discurso de Robespierre de 5 de fevereiro de 1794 há esse maniqueísmo tão comum em Rousseau: os puros e os corrompidos. Nas palavras de Robespierre: “Queremos substituir em nosso país o egoísmo pela moral, a honra pela probidade, os costumes pelos princípios, o decoro pelos deveres, a tirania da moda pelo império da razão, (...)” (ROBESPIERRE, 2008, p. 179). O terror é justificado por Robespierre como uma forma de “justiça imediata, severa, inflexível” que emana da virtude. Por isso o “governo da revolução é o despotismo da liberdade contra a tirania” (Ibid., p. 185). Se no sistema comunitário de Rousseau o “verdadeiro” é sentido por toda

a comunidade, nos jacobinos como ter essa certeza? Observar um exemplo relatado por Norman Hampson. Na fase do Terror, as execuções se justificavam na ideia de que os réus compartilhavam do espírito monárquico; eles eram agentes do estrangeiro ou mesmo “monstros engordados pelo mais puro sangue da pátria” (aqui, Robespierre se refere aos especuladores). Hampson afirma que nos primeiros anos da Revolução Francesa, “Danton aceitou dinheiro de qualquer um que oferecesse. Ele e Delacroix encheram os bolsos na Bélgica, (...)” (HAMPSON, 1992, p. 201). Robespierre tinha consciência deste “desvio” de Danton; Hampson enfatiza que o líder jacobino “sabia de tudo quando defendeu Danton e Desmoulins” (Ibid., p. 202). Mas no auge do Terror, a “verdade” é manipulada: “os comitês, em outras palavras, estavam familiarizados há muito tempo com o “complô” que agora diziam ter descoberto” (Idem).

Esse caso relatado por Norman Hampson em seu *Saint-Just* evidencia que os jacobinos da fase do Terror adornam a prática revolucionária com o ideário bem ao estilo de Rousseau. O modelo proposta no *Contrato social* só tem sentido em um Estado com base comunitária; ele perde sentido ao ser aplicado à democracia liberal (concebido como “paradoxo” em diversos autores de tendência liberal) ou mesmo ao novo modelo revolucionário dos jacobinos. Como enfatizou Starobinski em uma citação do próprio Rousseau: na comunidade ideal “há tanta moderação nos que comandam e tanto zelo nos que obedecem que iguais teriam podido distribuir entre si as mesmas ocupações, sem que ninguém se queixasse de seu quinhão” (Apud STAROBINSKI, 2011, p. 150).

4

HANNAH ARENDT E O HOMEM DE MASSAS

Ao estudarmos o pensamento de Hannah Arendt, constata-se que uns dos grandes problemas da era moderna é a incapacidade de se erigir um “mundo em comum”. São termos gregos que expressam uma associação de homens com os mesmos objetivos: *koinonia* e *homonoia*. Esta questão importante da modernidade inquietou Hannah Arendt a ponto da pensadora utilizar o termo “crise” para caracterizar a postura do homem moderno diante deste espaço público.

A perda do senso comum na era moderna não seria um sintoma desta “crise” enunciada acima? Assim, Arendt indica que na *koinonia* grega há um grau superior de intersubjetividade, como em uma espécie de “sentimento social” no qual os homens são capazes de entendimento. Como indica a análise de José Leme (FERREIRA; BECHERT; AMARAL, 2007) na modernidade ocorreu uma fragmentação e uma destruição do “mundo comum”. Já na *pólis* grega se presencia uma experiência política que se apresenta como uma forma superior de vida. Em nosso presente, a democracia de massas relega a uma elite dirigente a condução política, convertendo esta última em algo estranho à vida cotidiana dos cidadãos.

É nesse sentido que Arendt aprofunda o problema do espaço público moderno, iniciado de certa forma por pensadores como John S. Mill e Alexis de Tocqueville. Nesses dois pensadores já está presente a imagem de uma sociedade fragmentada por grupos de interesse, bem como da ameaça da proposta (utópica, segundo esta perspectiva) socialista. É neste sentido que a crise da república (em um contexto de forças sociais antagônicas) convive com as propostas (de ordem radical) provindas de setores mais excluídos da população, como a classe operária, por exemplo.

No exemplo de Tocqueville o temor se traduz na seguinte questão: em uma era pós-revolucionária (com a queda da monarquia absoluta), ao invés de se gerar novas formas de equilíbrio de poder, ocorre o recrudescimento do centralismo estatal. Como o intelectual francês afirma nas *Lembranças de 1848*, “havíamos conservado o espírito da monarquia, mesmo perdendo o gosto por ela” (TOCQUEVILLE, 1991, p. 183). Já na experiência da Independência dos E.U.A, a questão principal residia na forma da democracia que estava sendo erigida pelos revolucionários norte-americanos. Em sua estadia nos EUA, Tocqueville presencia o enorme poder da maioria. Em *A democracia na América* ele nos adverte sobre a “força irresistível” da maioria. Assim, o intelectual francês se pergunta: quando um homem (ou partido) sofre uma injustiça, onde esperar o reparo? Opinião pública, legislativo, executivo e o júri, todos são instrumentos passivos da maioria. Em uma democracia de fato, o legislativo deve representar “a maioria, sem ser necessariamente escravo das suas paixões; um poder executivo que tenha uma força que lhe seja própria e um poder judiciário independente dos dois outros poderes; (...)” (TOCQUEVILLE, 1977, p. 195).

Assim, temas importantes (em Tocqueville, o perigo do poder excessivo da maioria) inquietam os pensadores liberais do século XIX. Eles já nos oferecem um panorama dos grandes problemas políticos do século XX. A sociedade de massa, o totalitarismo, entre outros, são os novos elementos que Hannah Arendt se defronta, sempre em busca (ainda que predomine um clima de intenso pessimismo) de possíveis saídas ante os impasses da modernidade.

O homem de massa e a questão moral

Os acontecimentos das décadas imediatas à metade do século XX marcaram profundamente o pensamento político. No exemplo de Hannah Arendt, o totalitarismo surge como uma espécie de “ineditismo” que não pode ser mais pensado “mediante as categorias usuais do pensamento político, (...)” (ARENDR, 1972, p. 54). Ingressa na cena política, agora, os movimentos de massa e a própria massa, concebida como um conjunto humano atomizado. O “homem de massa” experimenta a “superfluidade” e o “desenraizamento”, destruindo o “mundo comum” (ALVES NETO, 2009, p. 31). Ante esse diagnóstico, Arendt procura na *pólis* grega um modelo comparativo (e positivo) de prática política. Para ela, “a *pólis* visa cultivar a confiança do homem no mundo comum, no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do mundo como espaço do aparecimento humano por meio da ação e do discurso” (ARENDR, 1972, p. 91, 92). Assim, diante da descrença ante os rumos da história contemporânea, Arendt retoma a prática política da *pólis* como um modelo positivo em contraposição à forma contemporânea de desagregação do espaço público.

Ao abordar o fenômeno totalitário a pensadora alemã não deixa de pensar a questão moral, principalmente o tema do mal. Que tipo de mal emergiu como o totalitarismo? Se nas *Origens do totalitarismo* ela utiliza o termo “mal radical”, após a obra sobre o julgamento de Eichmann, a pensadora alemã passa a expressar a noção de “banalização do mal”.¹³ Na interpretação de Eugênia Wagner: “O maior mal é banal, diz Arendt, porque não tem profundidade – não tem raízes -, isto é, não está fundado na atividade de pensar que, enquanto atividade enraizada no passado, empresta estabilidade ao ser humano” (WAGNER, 2006, p. 164).

Nesse sentido, há alguns elementos que devem ser considerados para se compreender a “banalização do mal”. Primeiro, que no fenômeno totalitário há a emergência das massas supérfluas, compostas por seres humanos que não tem o hábito de pensar:

Porque não tinha o hábito de pensar, Eichmann necessitava de códigos e padrões de conduta para orientar-se. Se Eichmann tornou-se uma questão para Arendt não é apenas porque, individualmente, ele não pensava: a irreflexão enquanto característica de um indivíduo particular não leva necessariamente à “banalidade do mal”. Não pensar torna-se um problema justamente nos momentos de crise, pois quando os antigos padrões e códigos de conduta caem por terra, aqueles que não têm o hábito de pensar se deixam levar pelas novas regras, impensadamente (Ibid., p. 167).

13 Adolfo Eichmann foi um dos principais responsáveis pela deportação dos judeus europeus durante o Holocausto. Na Gestapo, Eichmann exercia a diretoria dos Departamentos responsáveis pela deportação de judeus. Calcula-se que no período de domínio nazista cerca de 1.5 milhões de judeus da Europa foram deportados para os centros de extermínio. No final da II Grande Guerra, Eichmann refugiou-se em vários países da Europa, fugindo finalmente para a Argentina. Capturado em 1960, foi julgado por seus crimes. Condenado à morte; foi executado em 1962.

O totalitarismo, nesse sentido, encontrou uma massa desprotegida, sem qualquer postura crítica “diante de tal manipulação”. Daí a pensadora política diferenciar o “mal real” do “banal”. No primeiro, há um “espanto mudo”, o arrependimento, o remorso; já no último, o ato não gera naquele que o cometeu quaisquer remorsos ou tormentos. Eichmann, então, é um homem que “não pensava”: eis o maior mal. Por isso a afirmação: ser ninguém é pior do que ser mau (aquele que tem consciência do mal que praticou). Neste instante, podemos interrogar: por que Eichmann cumpria ordens? Para Arendt, ele obedecia cegamente, pois desejava realizar o projeto de ser um burocrata por mérito: “Se não era dado à reflexão, colocou-se à disposição das ordens do Führer e mostrou-se capaz de praticar qualquer ato para tornar-se quem escolheu “ser” e aparecer: o eficiente articulador do transporte rápido de judeus para os campos de concentração” (Apud WAGNER, 2006, p. 191).

Aqui surge uma dificuldade, no sentido de que Eichmann não se considerava mau, por isso cometeu o “mal banal” uma consequência de atos associados ao justo (e eficiente) cumprimento de ordens. Esse tipo de mal “espalha-se rapidamente” sem a necessidade das ideologias. É nesse sentido que na apreciação de Arendt há uma diferença entre os crimes perpetrados pelos “nazistas convictos” e aqueles cometidos pelos “burocratas”. Tese controversa, com certeza, e objeto de mal-entendidos. Mas Eichmann, mesmo sendo um burocrata que cumpria ordens, não compartilhava do ideário nazista?

Diante do perigo da manipulação das massas pelo líder político totalitário, Arendt resgata a experiência filosófica de Sócrates para mostrar a importância da resistência pessoal ante o *socius*. Um pouco à semelhança de Karl Mannheim, Arendt interroga sobre os padrões de conduta do ser humano em momentos de crise (no exemplo da Alemanha, a formação do Terceiro Reich). Para ela, a solução (alemã) para tal crise (do padrão de conduta) foi um grande erro, pois as “pessoas” se portaram de maneira “mais inesperada e abominável” possível. A solução apropriada para Arendt é “aprender com a experiência; (...) começar a pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, (...)” (ARENDR, 2010, p. 100). A questão, aqui, pode ser apresentada da seguinte forma: “pensar” e “julgar” possuem o mesmo fundamento? Como em Mannheim ou Adorno, Arendt se depara com o tema da constituição do indivíduo em uma sociedade de massas. A pensadora retoma o tema do “pensar”, objeto recorrente na filosofia platônica. Está em jogo nesse instante o reconhecimento de um novo Eu que se conscientiza da importância de “se relacionar consigo mesmo”. Programa complexo, pois de certa forma exige-se de uma pessoa comum que seja uma espécie de “pequeno pensador”.

É a questão moral que se relaciona a esse tema; Hitler, com seu movimento de massas, havia colocado o próprio *socius* como instância a ser questionada. Como indivíduo integrado em uma sociedade e vivenciando uma “eticidade criminosa”, como reagir? Eis a nova questão que pode ser evocada, já que estamos diante de dois princípios: legalidade e eticidade. Arendt, assim, resgata lentamente uma nova possibilidade para o programa ético:

(...) todo homem mentalmente são, supunha-se, carrega dentro de si mesmo uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado, e isso independentemente da lei do país e independentemente das vozes daqueles que pertencem à mesma comunidade (Ibid., p. 125).

Por isso a questão da consciência surge com tamanha intensidade: ter a consciência de que deve haver o “respeito por si mesmo”. Isso nos faz lembrar Kant, em seu programa sobre

a humanidade: tenho que respeitar a “humanidade” em mim. Arendt retoma essa face moral do kantismo. Ainda que distante da *paidéia* grega, reconhece-se neste instante que para se fazer o bem é necessário certo esforço.

Arendt retoma Sócrates para justificar seu programa moral. O malfeitor é aquele que é obrigado a conviver diariamente “com o meu próprio inimigo”. Mas isso só ocorre se a consciência (moral) já está formada. Esse problema que Dostoiévski resolvera com sua experiência concreta na prisão implica na conclusão de que alguns homens não têm “consciência moral”. No pensamento de Arendt há uma contradição entre a afirmação socrática e o programa ético do pensar. A questão principal para ela é este “pensar” que expressa o termo *dianoeisthai* (pensar uma questão até esclarecê-la). Por isso o homem é definido como um ser pensante:

Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação (Ibid., p. 160).

Isso explica a afirmação da pensadora de que o maior mal é aquele que não tem raiz, pois não é pensado. Arendt crê que no cidadão médio há o anseio por um “parceiro silencioso”: “O medo de perder a si mesmo é legítimo, pois é o medo de já não ser capaz de falar consigo mesmo” (Ibid., p. 161). É a importância de “estar só”, situação que difere da solidão e do isolamento. No primeiro caso, somos “dois-em-um”. O que Arendt denomina de “pessoa” ou “personalidade” é a constituição do indivíduo de acordo com o “processo do pensamento que deita raízes”. Por isso o mal, em Arendt, recebe tal tratamento:

Caso se trate de um ser pensante, arraigado em seus pensamentos e lembranças e, assim, conhecedor de que tem de viver consigo mesmo, haverá limites para o que pode se permitir fazer, e esses limites não lhe serão impostos de fora, mas auto-estabelecidos. Esses limites podem mudar de maneira considerável e desconfortavelmente de pessoa para pessoa, de país para país, de século para século; mas o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do Eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes (Ibid., p. 166).

Kant e Sócrates estão reunidos nesse programa moral. Seja audaz e conquiste a maioria; conheça-te a si mesmo. Se Zygmund Bauman propõe uma espécie de novidade histórica em seu “Eu moral” pós-moderno, Arendt por outro lado resgata Catão, Cícero e Nicolas de Cusa para provar que a filosofia moral já havia descoberto a autonomia moral. Seu pessimismo se equipara ao pensamento de Nietzsche ou de Rousseau, por exemplo. Percebe-se que o programa moral (da autonomia) de Arendt só é politicamente relevante em tempos de crise. Isso explica sua afirmação de que o programa moral fundamentado em Sócrates é “inteiramente negativo”; ele nunca dirá o que fazer, “apenas impedirá que faça certas coisas, mesmo que elas sejam feitas por todos ao seu redor” (Ibid., p. 170). Mas como agir em épocas de normalidade? Arendt responde que o bem, no sentido positivo, encontra-se na vontade. A pensadora, nesse caso, resgata essa “verdade” não entre os gregos antigos, mas na tradição cristã. Foi Paulo de Tarso quem descobriu essa “faculdade espiritual”: a verdade de que “eu-quero” e “eu-posso” não são equivalentes. Ela, ainda, esclarece:

Ao contrário, as perplexidades da vontade só se tornam óbvias quando o espírito diz a si mesmo o que fazer. Isso é representado como a ruptura da vontade que, ao mesmo tempo, quer e não quer (Ibid., p. 194).

Liberum arbitrium, o livre-arbítrio surge como árbitro. Ele possui o poder de se contradizer em busca de uma felicidade humana. Percebe-se que Arendt é extremamente crítica ante as intenções cristãs de conduzir a felicidade humana a uma dimensão transcendental, para fora do mundo terreno. Por isso ela substitui esse “além” cristão pela noção de senso comum. Esse deslocamento é realizado pela reinterpretação de Kant, especialmente da *Critica da faculdade do juízo*. Neste último, “a validade” dos “julgamentos não seria nem objetiva, nem universal, nem subjetiva, dependendo do capricho pessoal, mas intersubjetiva ou representativa” (Ibid., p. 207). É nesse ponto que Arendt crê na possibilidade de ultrapassar o “aspecto negativo” do projeto de Sócrates. Devemos considerar a conduta humana “em termos que Kant achava apropriados apenas para a conduta estética, por assim dizer” (Ibid., p. 208). Eis o aspecto positivo do programa moral arendtiano. Nessa pequena distorção do kantismo, os homens são concebidos em sua dimensão “plural, vivendo em comunidade”:

É, portanto, nesse contexto que encontramos o árbitro imparcial da vontade como *liberum arbitrium*. “Apreciação desinteressada”, como devem saber, é a definição de Kant para o que sentimos diante da beleza. Por isso, o egoísmo não pode ser superado pela pregação moral que, ao contrário, sempre me manda de volta a mim mesma; mas, nas palavras de Kant: “O egoísmo só pode ser contraposto pelo pluralismo, que é uma estrutura do espírito em que o eu, em vez de ficar envolto em si mesmo, como se fosse o mundo inteiro, considera-se um cidadão do mundo” (Ibid., p. 209).

Percebe-se que até chegarmos ao senso comum em Arendt, houve dois deslocamentos. No universo cristão (sem o instante transcendental), bem como no kantismo (sem o estético). Assim, Arendt indica uma moralidade representativa. O *mores* da “moralidade” localiza-se nos padrões comportamentais da comunidade em relação às maneiras e convenções. Observar, nesse caso, como fica suspenso o salto pós-moderno (característico em Bauman, por exemplo) que objetiva a autonomia moral. Em Arendt a autonomia moral só deve funcionar em momentos de crise; em períodos de normalidade, a moralidade representativa deve imperar. Por isso Arendt dá grande importância ao termo “exemplo”, que retira de Kant. O “exemplo” é um elemento particular que nos pode ser útil. Ela afirma que grande parte das virtudes e vícios políticos é pensada em termos de “indivíduos exemplares”; Aquiles como “coragem, Sólon como sabedoria, entre outros”. Eles servem como sinais de orientação para o senso moral. O que Arendt define como “horror” ou “banalidade do mal” é essa incapacidade do ser humano de “escolher os seus exemplos e sua companhia” (Ibid., p. 212).

Em Hannah Arendt, assim como em diversos pensadores dessa fase pós-Segunda Guerra Mundial, nota-se a necessidade de se pensar outra instância moral para além da eticidade pública (tão perigosa, no caso de um partido com tendência totalitária ascender ao poder). A própria conceituação de política se transforma, nessa fase. Maquiavel estará em causa, em um modelo pragmático que foi erigido nos primórdios da era moderna.

Poder e prática política

Podemos interrogar sobre a especificidade da política para Arendt. Em *Da violência*, publicado em 1969, a pensadora faz um balanço das manifestações de 1968, especialmente nos EUA. Em determinada passagem, comenta:

O “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em unísono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde origina-se o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparece, “o seu poder” também desaparece (ARENDRT, 1985, p. 24).

Aqui, já se percebe que a definição de poder não reside só na força, no monopólio da coação consentida. Para Arendt, o poder associa-se (ou melhor, é a expressão) de um grupo social objetivamente investido na consecução de um fim: “(...) o poder, longe de ser o meio para a consecução de um fim, é realmente a própria condição que possibilita a um grupo de pessoas pensar e agir em termos de meios e fim” (Ibid., p. 28). O domínio através da violência pura - esse é o argumento de Arendt - destrói a própria natureza do poder. Por isso encontramos a afirmação de que “o poder e a violência se opõem”.

Na efervescência dos anos 1960, Arendt pensa em uma crise da modernidade. Para ela, a rebeldia, a violência e o ideal de uma vida criativa assinalam o retorno das filosofias de Bergson e Nietzsche. Nesse sentido, ela expressa um pensamento pessimista: não crê no “progresso”, muito menos na ideia que assinala a presença, nos movimentos da década de 1960, de um novo tipo de política. A pensadora alemã se volta cada vez mais ao passado para mostrar o verdadeiro sentido da política: “O que torna o homem um ser político é sua faculdade de agir; esta lhe possibilita reunir-se aos seus pares, agir de comum acordo e buscar objetivos e empresas que jamais teria em mente; (...)” (Ibid., p. 46).

Sua objeção ao contexto turbulento da década de 1960 em *Da violência* tem o fundamento na própria consecução da sociedade moderna. Daí sua confluência com o pensamento de Marx, em algumas passagens. Isto ocorre com frequência em *A condição humana*, publicado em 1958. Se nos gregos antigos a política representava, de fato, uma esfera superior da vida social, na modernidade ocorre uma transformação substancial: “(...) o social, e não o político, constitui a esfera pública” (ARENDRT, 1981, p. 40). Isso traz uma série de consequências. Na medida em que o social (designado por “sociedade”, em Arendt) substitui o político, o espaço público acaba por absorver as exigências da “subsistência”. A esfera da necessidade substituiu a esfera da liberdade e o elemento econômico sobrepuja a política. Disso resulta a crítica à noção de espaço público nos dias atuais:

[Nas sociedades de massas] o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las. (...) [Nossa realidade é] uma comunidade de pessoas destituídas de interesse num mundo comum e que já não se [sentem] relacionadas e separadas por ele (Ibid., p. 62).

Se a instância ética pode ser localizada no Estado (em Hegel) ou na transcendência à sociedade capitalista (como em Marx), em Arendt percebe-se um enorme pessimismo ante o desenvolvimento histórico. Na pensadora política está em causa a própria noção de progresso e, principalmente, de processo histórico. Essa é sua principal objeção em relação à Marx: a dialética histórica, que nasce com Hegel e se desenvolve em Marx, representa uma falsa concepção do transcurso temporal. Arendt afirma que Marx converteu a dialética em “método”. Com isso, foi possível um tipo de “pensamento-processo” que sustentou os regimes totalitários (ARENDR, 2009, p. 123). Diante disto, o maior perigo foi quando o “método” da dialética transformou-se em ideologia.

Mas há uma passagem em *Da violência* que parece fundamental para nossa argumentação. Ela se encontra no término do capítulo II. Aqui, Arendt analisa a relação entre poder e violência, afirmando que ambos se opõem. Acrescenta, ainda, que “a violência aparece onde o poder esteja em perigo, mas se se deixar que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder” (ARENDR, 1985, p. 30). Como já havíamos comentado acima, violência não está associada ao poder. No último parágrafo, a pensadora retoma as teses de Hegel e Marx e analisa a dialética de ambos. Segundo ela, tal dialética enaltece o valor do negativo (violência) como uma força que impulsiona o desenvolvimento. Posteriormente, lança a ideia de que o “poder dialético da negação” nada mais é que um “preconceito filosófico” antigo: tudo isto indica que o mal é uma privação do bem e que, este último, pode originar-se do mal. A dialética do negativo, enfim, expressa que “o mal nada mais é do que a manifestação de um bem ainda oculto” (Ibid., p. 31). Se observarmos com atenção, nesse terceiro elemento do “preconceito” está oculto o pensamento de Maquiavel (que enaltece – se for necessário – a prática da crueldade como meio possível de erigir um bem público, o Estado moderno). Assim, de certa forma a crítica de Arendt é endereçada à tríade Maquiavel-Hegel-Marx. Arendt afirma que essa “opinião” (observar que ela nega que a dialética seja uma “verdade” filosófica) tornou-se perigosa, pois inspira “esperança e elimina o temor”, mesmo em pessoas que “jamais ouviram falar de Hegel ou Marx”. Essa passagem é importante, pois assinala uma corrente de pensamento que se forma com Maquiavel. Ela é posta em xeque por uma pensadora marcada pela Segunda Guerra Mundial e profundamente influenciada pela experiência do totalitarismo. Portanto, Arendt questiona uma forma de práxis política que nasce especialmente com Maquiavel.

Cidadão e espaço público na modernidade

O que Arendt lamenta ante a experiência política moderna é a perda de se vivenciar um mundo em comum. Ela pensa que hoje se presencia uma metamorfose na forma de se conceber o mundo. Da antiga definição de homem como *animal rationale* e político, surge na modernidade uma superioridade dos “princípios da utilidade e da produtividade” (ALVES NETO, 2009, p. 131). Esse tipo de homem é o *homo faber*, um construtor e fabricante, na expressão de Arendt. Da antiga superioridade da *vita contemplativa*, passa-se para a valorização da *vita activa*. Se a *vita contemplativa* implicava na transcendência de ideias e na importância da *theoria*, agora na modernidade o acento está na instrumentação que conduz o homem a uma espécie de alienação do mundo.

Neste jogo entre *vita activa* e alienação do mundo, Arendt vê a degradação do “lado público do mundo”. O cidadão moderno, lançado em sua privacidade, pode ser compreendido também

como um sintoma da perda da dimensão “política”: uma das definidoras da ação humana mais concreta. Se na Antiguidade a ociosidade implicava na liberação das obrigações econômicas para a plena dedicação às atividades políticas, na era moderna ocorre o inverso: libera-se o cidadão comum das atividades políticas para uma plena dedicação às atividades econômicas (particulares). Como enfatiza Arendt em *A condição humana*, na vida moderna perdeu-se a capacidade (o poder) de experienciar a verdade:

(...) a ênfase mudou inteiramente, passando do produto e do modelo permanente e orientador para o processo de fabricação, afastando-se da questão de “o que” uma coisa é e de que tipo de coisa deve ser produzida para a questão de “como” e através de que meios e processos ela veio a existir e pode ser reproduzida. Porque isto implica, ao mesmo tempo, que já não se acreditava que a contemplação pudesse produzir a verdade, e que havia perdido a sua posição na própria *vita activa* e, conseqüentemente, no âmbito da experiência humana comum (ARENDDT, 1981, p. 317).

O antigo *homo faber* possuía padrões e medidas fixas, permanentes. Já na era moderna (pós-séculos XVII e XVIII) surge a noção de “processos sobre-humanos e universais da natureza e da história” (Ibid., p. 320). Isto indica um progredir incessante, sem jamais atingir uma ideia final. Assim, o *homo faber* moderno, para Arendt, “perdeu aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (Idem). É nessa perspectiva que a pensadora alemã associa a conquista da natureza (na era moderna) à alienação do mundo. A relação entre o homem e o mundo, nesse momento da história, deixa de ser segura: por isso, Arendt comenta sobre a “perda de valores”.

Se concebermos a sociedade em níveis como o político, o econômico e o social, pode-se dizer que em nossos dias ocorreu o surgimento de uma nova concepção de sociedade: a ascensão do social. Para Arendt, o social prepondera na esfera pública. Na antiga *pólis*, o cidadão convivía com os “poucos iguais (*homoioi*)”, com um enorme espírito agonístico: “Cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristuein*)” (Ibid., p. 51). Ou seja, para se viver na esfera pública da *pólis* exigia-se individualidade. Com o crescimento populacional nas nações modernas, a esfera pública se concentra no social e não no corpo político, como na antiga *pólis*. A ascensão do social na época moderna significa que o próprio “processo da vida” foi direcionado para a esfera pública. Conformismo e individualismo são os termos que Arendt utiliza ao caracterizar o comportamento do cidadão moderno. O que se entende por desenvolvimento, no padrão moderno, é um “crescimento artificial do natural”: as necessidades da vida, como “labor”, são alçadas a atividades superiores.

Nesse contexto, perde-se a antiga excelência (a *areté*) exigida do cidadão como, por exemplo, na Grécia antiga. Na Antiguidade, a esfera pública era um espaço no qual o cidadão buscava a distinção; ele intentava sobressair-se dos demais. Hoje, não temos mais esse espaço: “[Em nossos dias] nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício” (Ibid., p. 59).

Percebe-se com as análises de Hannah Arendt sobre o esquecimento da esfera pública, um enorme pessimismo ante a era moderna. Está em jogo, nessa apreciação crítica, a perda de uma importante dimensão humana. Como na interpretação de Rodrigo Alves Neto:

A *pólis* visa cultivar a confiança do homem no mundo comum, no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do mundo como espaço de aparecimento humano por meio da ação e do discurso. Somente essa confiança no mundo como espaço da aparência retira os homens de todo tipo de isolamento (ALVES NETO, 2009, p. 91, 92).

Entre a Antiguidade e os tempos modernos, presencia-se uma transformação na concepção de mundo. Nos novos tempos há uma glorificação do trabalho como fonte de todos os valores; perde-se toda a riqueza de uma “vida política”, bem como a experiência da liberdade. O trabalho como promoção das necessidades naturais não erige mais um “mundo”. Mas o que Arendt entende por “mundo”? Na apreciação de Rodrigo Alves Neto: “O mundo era o bem supremo do homem na Antiguidade, e não a vida. Os antigos acreditavam na permanência do mundo, ao passo que a vida biológica do homem se realiza em uma vida singular imersa no movimento retilíneo que vai do nascimento à morte” (Ibid., p. 195).

Portanto, na crítica de Arendt à sociedade atual, já vislumbramos o que a pensadora entende por “mundo”. Nessa crítica, ela comenta da “futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente”, bem como na ausência de valores que existam “depois de terminado o trabalho” (Apud ALVES NETO, 2009, p. 195). Perda da tradição e ascensão da esfera do trabalho como supremo valor humano são os elementos que caracterizam a atual sociedade. O mundo não é mais um bem supremo para o homem; em seu lugar surge a “vida”.

Considerações finais

Um dos grandes desafios para pensadores da estatura de Hannah Arendt é definir a democracia moderna em sua relação com o espaço público. Influenciada pela experiência histórica antiga da *pólis* grega, Arendt é uma observadora atenta das formas de democracia nos tempos modernos, bem como do papel do cidadão nesse espaço político. Em *Sobre a revolução* (obra escrita em fins da década de 1950 e início da década seguinte), Arendt visualiza os grandes problemas enfrentados pelos regimes democráticos. Nesta obra, além de apontar a singularidade das revoluções do século XVIII, há uma preocupação em configurar a democracia moderna que emerge dessas agitações políticas.

Fica evidente que na democracia do século XVIII, segundo os principais líderes de tendência liberal, há uma diferenciação entre opinião pública e espírito público. O temor desses líderes se traduz na ideia de que na democracia impera uma forma de opinião pública que “coloca em risco mesmo a opinião daqueles poucos que possam ter a força de discordar dela” (ARENDRT, 2011, p. 286). Como nas advertências de John S. Mill e Alexis de Tocqueville é preciso todo o cuidado para que a democracia não se converta em uma espécie de tirania da opinião pública.

Essa rejeição da democracia (por se tratar de um regime instável) fez com que os grandes líderes intentassem uma forma de representação política canalizada no executivo e nos órgãos legislativos. Ao se referir à emancipação política das Treze Colônias, Arendt chega a afirmar que “havia menos oportunidade para o exercício da liberdade pública e o gozo da felicidade pública na república dos Estados Unidos do que existira antes nas colônias da América britânica” (Ibid., p. 298). Por isso, no exemplo dos EUA, ocorria uma diferenciação entre república e democracia:

a primeira era concebida como um governo representativo. Na análise de Arendt sobre o sistema representativo da democracia moderna fica evidente o desaparecimento da esfera pública, pois os “representantes” se convertem em especialistas: “Não há espaço para ver e ser visto em ação; (...) os assuntos políticos são os ditados pela necessidade (...)” (Ibid., p. 300). O povo em si, neste sistema representativo, não é mais admitido na esfera pública. A política, como “assunto de governo”, passa a ser um privilégio de poucos. Na apreciação de Arendt o povo caiu em “letargia”, em uma espécie de “indiferença aos assuntos públicos”.

De modo geral, tanto nos EUA quanto na França pós-1789, abriu-se um conflito entre o povo e o aparato do poder. Arendt insiste na ideia de que na fase revolucionária francesa as sociedades populares ensaiaram um novo modelo de organização política. A centralização e unicidade da proposta jacobina destruiu essa rica experiência das sociedades populares.

Tampouco o nascimento dos partidos políticos na França representou o surgimento de uma nova república. A era moderna implica, na apreciação de Arendt, o nascimento de um “sistema partidário” e de “novos órgãos revolucionários da autogestão”. O ceticismo de Arendt ante o princípio da representação política é flagrante. Todo partido político nasce de “facções do Parlamento” e é sempre “um corpo que aborda o povo a partir de fora e de cima” (Ibid., p. 312). Já em contraste com esses acordos de cúpula, Arendt vê nas sociedades e conselhos populares do período revolucionário moderno uma nova forma de governo na qual o “espaço público para a liberdade” é plenamente exercido.

Se antes da era moderna havia o perigo do poder público invadir a esfera privada, agora com o avanço dos interesses particulares, Arendt vê uma ameaça ao espírito público. Distorção e corrupção são os termos utilizados pela pensadora. Assim, o apelo para a retomada da esfera pública nos dias atuais se traduz no próprio antídoto à corrupção e ao abuso do poder público. Ela utiliza a metáfora da luz, ao comentar sobre a visibilidade que a esfera pública promove em todo homem político. Isto explica, em parte, seus elogios a Thomas Jefferson. Este último já pressentia no cidadão uma carência de espírito público. Só conceder um *quantum* de poder (nas épocas de eleição) ao povo em sua qualidade privada não é suficiente: é preciso um novo espaço (público) no qual o povo possa exercer a cidadania, além dos dias de eleição. Um governo republicano de verdade só poderia ser efetivado através de “pequenas repúblicas”, assegurando participação efetiva ao cidadão em seu distrito.

São nessas formas singulares de experiência política popular, apreendidas na formação dos EUA e da França pós-1789 que Arendt visualiza o nascimento de um novo espírito público moderno. Os elementos que impediram o surgimento desse verdadeiro espírito republicano foram o Estado centralizado, o sistema partidário (produto da ideia de representação política), bem como a ascensão dos interesses particulares (o “social”) no espaço público.

5

O CIDADÃO IDEAL NO LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

O liberalismo político nascente dos séculos XVII e XVIII erigiu uma representação de homem em íntima conexão com as revoluções que contestavam o poder absoluto (até então representado pelo soberano-rei) e a hierarquização do *status* político do Antigo Regime. Liberdade, igualdade política e razão são conceitos que compõem, de forma superior, o quadro no qual se expressam as faculdades humanas. Logo no início do *Segundo tratado sobre o governo*, Locke afirma que os homens nascem “livres e racionais” e que a “liberdade do homem e a liberdade de ação conforme a sua própria vontade, baseia-se em ter ele razão capaz de instruí-lo na lei pela qual terá de governar-se, fazendo-o saber até que ponto fica entregue à liberdade da própria vontade” (LOCKE, 1963, p. 40). Assim, desde Locke, temos a ideia de que deve haver no próprio homem um consentimento que dá força à lei (reconhecida por uma razão independente). O poder social, configurado nas instituições, necessita do assentimento do indivíduo.

Por isso, uma das grandes contribuições do século das Luzes foi a realização de um conjunto de princípios em torno da liberdade de consciência. Em 1784, Kant em *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?* apresenta um dos conceitos fundamentais do Iluminismo: a autonomia da razão (individual). Como afirma Ernst Cassirer, Kant enfrentou muitos adversários que se opunham à sua “teoria crítica”; seus inimigos desejavam incorporar tal crítica no universo do “irracionalismo” que “convertia o sentimento e a fé no elemento da visão teoria” (CASSIRER, 1993, p. 429).

Desde então, encontra-se presente juntamente com o conceito de autonomia, a ideia de um espaço público que não viola a referida liberdade individual. A maioria propugnada por Kant é a capacidade de utilizar-se do entendimento de forma autônoma. O apelo kantiano se endereça ao indivíduo, como assinala a interpretação de Foucault: “A preguiça e a covardia é aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral” (FOUCAULT, 2010, p. 32).

Está em jogo nesse apelo kantiano o entusiasmo por um período histórico que concede ao homem a liberdade de expressão em um espaço público reconhecido. Essa forma de consciência histórica também surge, de forma flagrante, no liberalismo do século XIX, especialmente em John Stuart Mill. Neste último, já presenciamos uma comunidade política (Inglaterra) relativamente consolidada quanto à liberdade civil. Mill (1806-1873) vivencia (e problematiza) um tipo de sociedade política liberal com “uma rivalidade amistosa na busca do bem-comum”, na expressão de seu intérprete Graeme Duncan (FITZGERALD, 1983, p. 228).

Aqui, podemos localizar uma questão fundamental para a cultura política liberal: como pensar um tipo de cidadão (ciente de que o homem é um ser que busca o interesse próprio) na qual persista uma noção de bem, capaz de ser um elemento de pacificação e bem-estar social? Trata-se de uma grande questão no universo do pensamento liberal. Locke, Kant, Benjamin Constant, Tocqueville e Mill responderam a esta indagação segundo seus próprios modelos interpretativos. O objetivo deste capítulo é mostrar a tentativa de John Rawls de responder a este problema fundamental das sociedades competitivas e constitucionais.

Valor político e cultura pública

O pensamento de John Rawls deve ser compreendido não só na tradição do liberalismo político, mas também em um contexto em que surge a polêmica com o utilitarismo. *A teoria da justiça* (publicado originalmente em 1971) é a tentativa de se contrapor à perspectiva utilitarista, iniciada por Jeremy Bentham. Para Samuel Gorovitz, a crítica de Rawls ao utilitarismo de Bentham mostra que esta corrente de pensamento “ameaça oprimir determinados membros da sociedade no interesse do bem-estar social” (CRESPIGNY; MINOGUE, 1982, p. 273). Em *A teoria da justiça*, o elemento essencial da boa ordem social é a justiça. Ainda segundo Gorovitz: “Para Rawls, a justiça é o fundamento da estrutura social. Partindo deste ponto de vista, todas as decisões políticas e legislativas devem sujeitar-se aos limites impostos pelos princípios de justiça” (Ibid., p. 270).

A teoria da justiça indica dois princípios fundamentais da justiça. Primeiro, a liberdade que indica que cada “pessoa deve ter um igual direito de acesso ao sistema total mais extenso de liberdades básicas iguais, compatíveis com um sistema de liberdade similar para todos” (Ibid., p. 273). O segundo princípio propõe que as desigualdades sociais e econômicas só são aceitas se trazerem benefícios aos menos favorecidos e, concomitantemente, propiciarem funções e posições acessíveis a todos em condição de igualdade de oportunidade. Para Gorovitz, o fundamento do pensamento político de Rawls repousa na ideia de que o amor-próprio é o primeiro dos bens primários e que o homem “deseja realizar sua natureza numa situação de livre união social com outros” (Ibid., p. 274).

É deste ponto de vista teórico que *O liberalismo político* de Rawls, publicado em 1993, anseia complementar as importantes reflexões de *A teoria da justiça*. O que se evidencia na teoria do liberalismo político de Rawls é a existência de níveis de valoração, sendo o valor político o nível que deve prevalecer como superior. Essa é a fundação sólida para a existência de uma sociedade estável e justa, cujos cidadãos livres e iguais estão profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais, conflitantes. Tais valores políticos são distinguidos de outros valores (não políticos):

O político distingue-se do associacional, que é voluntário de formas que o político não o é; e também se diferencia do pessoal e do familiar, que são afetivos, também estes de formas que o político não o é (o associacional, o pessoal e o familiar são apenas três exemplos do não-político; há outros) (RAWLS, 2000a, p. 183).

A preservação do valor político como algo superior e isento de um conteúdo doutrinal específico (em relação a um determinado setor ou grupo social) se justifica, pois se deseja evitar

o emprego do poder estatal (segundo o valor político conquistado) para se impor uma determinada doutrina abrangente. Os valores políticos são essenciais, pois operam o consenso. Eles são “valores (que) governam a estrutura básica da vida social – os próprios fundamentos de nossa existência – e especificam os termos essenciais da cooperação política e social” (Ibid., p. 184).

Mas essa teorização em torno do ideal político em uma sociedade impregnada de liberalismo político torna-se vazia se não corresponder a uma exigência. Em diversas passagens de *O liberalismo político*, Rawls indica a “cultura pública” e a “razão pública”. Esses termos mostram uma forma de educação democrática nos cidadãos da referida sociedade liberal. O valor político só permanece como valor superior se há um ideal político liberal. É este último que permite a todos os cidadãos a possibilidade de endossar os “elementos constitucionais essenciais”. Por isso a razão pública (que é responsável, como contexto social, de promover o “ideal político liberal”) deve conter uma série de valores, como a utilização apropriada dos conceitos fundamentais de julgamento, inferência e evidência, como também as virtudes da razoabilidade e da imparcialidade.

Eis, portanto, que se configura no pensamento de Rawls uma forma de cidadania ideal, compreendida em um contexto de pluralismo razoável de doutrinas conflitantes, bem como de valores políticos compartilhados (via razão pública). Esse cidadão ideal deve saber operar em dois níveis, bem como compreender a normalidade dessa dupla forma de comportamento social:

Pois sempre supomos que os cidadãos têm duas visões, uma abrangente e outra política; e que sua visão global pode ser dividida em duas partes, apropriadamente relacionadas. Esperamos que, ao fazer isso, possamos, na prática política de fato, fundamentar os elementos constitucionais essenciais e as instituições básicas da justiça unicamente em valores políticos, compreendendo-se esses valores como a base da razão e da justificação públicas (Ibid., p. 185, 186).

No fundo, deve haver um senso de justiça nos cidadãos. Esses últimos, ao possuírem a consciência de que o poder político (em um regime constitucional) se caracteriza pelo “poder de cidadãos iguais, enquanto corpo coletivo” necessitam (através da cultura pública) de uma mesma concepção de justiça. Isto provoca uma legitimidade da autoridade (política), algo indispensável para a perenidade da estrutura política.

Há de se observar que em John Rawls ocorre um avanço teórico em torno do liberalismo, comparado, por exemplo, com aquele da década de 1950. *Liberalismo: teoria e prática*, de Theodore Greene, apesar de já conter algumas das ideias essenciais de Rawls, idealiza um tipo liberal que abandona os interesses particulares e não mede “esforços em prol da reforma social” (GREENE, 1983, p. 26). As “crenças sinceras” de Greene são substituídas pelas “doutrinas abrangentes e razoáveis” de Rawls. Mas há um elemento importante neste último que minimiza o idealismo característico de *Liberalismo: teoria e prática*: a presença da cultura pública.

Em Rawls é a cultura pública que garante as condições básicas para se erigir uma sociedade bem ordenada. A cultura pública se explica através de sua presença no sistema jurídico, bem como nas instituições políticas e principais tradições históricas. Aqui, encontra-se um princípio educativo importante na formação do cidadão com uma doutrina abrangente e razoável. Rawls qualifica sua teorização como uma “descrição ideal”, isto porque se forma um limite-ideal em relação ao comportamento político. O que a cultura pública proporciona é uma familiaridade de se conceber a si mesmo que é inédita:

Concretizar a publicidade plena é concretizar um mundo social em que o ideal de cidadania pode ser aprendido e, assim, despertar um desejo efetivo de ser esse tipo de pessoa. Tal função educativa da concepção política caracteriza seu papel amplo (RAWLS, 2000a, p. 116).

Isto explica a importância da dimensão moral nos escritos de Rawls. O cidadão educado através da cultura pública apresenta “capacidades morais” que o qualifica a ser um “membro normal e plenamente cooperativo” da sociedade. Portanto, para se chegar a um tipo de sociedade democrática ideal propugnada por Rawls, não basta simplesmente uma boa ordenação política. Deve haver outros elementos, assim como a presença de uma cultura pública que possa formar disposições de ordem liberal. Se em Greene o tipo liberal já contém as características para se gerar um “esclarecimento cooperador”, em Rawls tais elementos estão mais delimitados na noção de cultura pública.

O cidadão ideal no consenso sobreposto

Ao se referir ao consenso sobreposto, Rawls destaca dois fatores fundamentais. O importante não é o pluralismo em si, mas um pluralismo razoável. Isto quer dizer que não são bem vindas as doutrinas irracionais, absurdas e agressivas. Já o pluralismo razoável requer o “exercício livre da razão humana em condição de liberdade”. Em segundo lugar, a concepção pública de justiça deve ser independente das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Ou seja, a justiça é concebida de forma política. Assim, o que Rawls denomina de “sobreposto” é uma forma de relação na qual a concepção política “se encaixa” ou “recebe o apoio” das várias doutrinas abrangentes e razoáveis.

Um consenso sobreposto não pode ser concebido como um tratado (entre dois Estados, por exemplo) no qual se preserva, acima de tudo, os interesses. Por isso, há dois elementos no consenso sobreposto que são fundamentais: uma razão e um objeto de ordem moral. No consenso sobreposto, os cidadãos endossam a mesma concepção política (com base no uso da razão), independente das posições religiosas, filosóficas e morais, contidas na visão abrangente.

Aqui, Rawls visualiza um problema referente à ordem distributiva de poder: o consenso será ainda estável se houver uma mudança da distribuição do poder? O que Rawls denomina de *modus vivendi* é uma forma de consenso instável. Se há de fato uma cultura pública (democrática), o princípio de tolerância será fundamental para estabilizar o consenso. É nesse sentido que a teoria do consenso sobreposto de John Rawls necessita de um tipo ideal de cidadão. Para além das várias doutrinas abrangentes que a sociedade do liberalismo político aceita, há de existir um cidadão que se predispõe a consentir “as ideias fundamentais que parecemos compartilhar por meio da cultura política e pública” (RAWLS, 2000a, p. 197). Esse cidadão deve se reconhecer como Pessoa e indivíduo de uma “cultura política e pública”. Através de suas doutrinas abrangentes o cidadão deve ser capaz de considerar “verdadeira e razoável” a concepção política de justiça.

Na argumentação de Rawls, deve-se considerar que o indivíduo que professa uma determinada crença, tenha a capacidade de distinguir (ou pelo menos ter uma noção do limite) o que é ser razoável para uma razão pública e assentir a uma concepção compreendida como verdadeira. Por isso, Rawls comenta que “o verdadeiro, ou o bem fundamentado em termos religiosos

e metafísicos, vai além do razoável”. O que o consenso sobreposto exige do indivíduo é que ele saiba articular (razoavelmente) sua crença de forma pública e completa. Isso quer dizer que entre os valores políticos e os outros tipos de valores não deve haver uma barreira. O que Rawls denomina de “visão pluralista” implica que os valores políticos se encontram impregnados de valores de outros campos, embora o primeiro não possa ser considerado uma consequência desses últimos. Como afirmamos acima, os valores políticos devem superar os outros valores: essa é uma condição indispensável para se efetivar um sistema político razoavelmente favorável à existência da democracia constitucional. Assim, temos o seguinte modelo:

Sua convicção é a de que, no espaço criado pelas liberdades básicas e outras garantias de um regime constitucional justo, todos os cidadãos podem realizar seu modo de vida em termos equitativos, respeitando devidamente seus valores (não-políticos) (Ibid., p. 202).

Percebe-se, com isso, que a cultura pública dever ter essa capacidade de gerar um tipo de cidadão que dê assentimento “às ideias básicas de um regime constitucional”. Tal cidadão apresenta uma concepção política definida por Rawls como “apenas um guia, para orientar a deliberação e a reflexão que nos ajudam a chegar a um acordo político”. O cidadão propugnado por Rawls apresenta a capacidade para a “cooperação política”; isto está intimamente relacionado a uma espécie de evolução (em termos de consciência pública) na qual o cidadão adota o princípio da tolerância e da liberdade de consciência.

Para Rawls, em uma sociedade com uma estrutura política liberal, o capital político compreende uma série de virtudes (cívicas), como: tolerância, razoabilidade, senso de justiça, disposição de fazer concessões, entre outros. O capital político é indispensável para a existência do consenso sobreposto. Rawls concebe este último como uma espécie de “área de concordância” que estão presentes os valores políticos, bem como outras formas de valor.

Neste momento nos deparamos com uma questão fundamental para a teoria do consenso sobreposto: o que pode explicar a adesão do cidadão aos valores políticos (expressos pelos princípios liberais em torno do tema da justiça)? Rawls comenta que alguns princípios liberais básicos (que regulam as instituições políticas essenciais) devem comportar o “conteúdo de certas liberdades e direitos políticos fundamentais”. Esses princípios devem estar para além (e acima) da agenda política; portanto, distante “do cálculo dos interesses sociais”. Isso possibilita uma estabilidade política e retira dos conflitos de interesse o caráter nefasto de introduzir uma profunda divisão social. Portanto, as instituições políticas básicas apresentam uma dimensão pedagógica, na medida em que no cotidiano (de seu funcionamento) expressam uma forma de razão pública. Isso encoraja as “virtudes cooperativas da vida política”. A razão pública incorporada nos cidadãos causa um efeito benéfico: as instituições políticas e os procedimentos democráticos são voluntariamente reconhecidos. Eis, portanto, a força dos valores políticos, expressos como “princípios liberais de justiça” e que tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos. É nesse sentido (quando os valores políticos são fortes o suficiente para alterar as doutrinas abrangentes) que as visões abrangentes dos cidadãos são razoáveis: aqui, do simples pluralismo se passa a um pluralismo razoável.

Para que haja um consenso sobreposto de forma profunda é necessário que os princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça. É neste instante que localizamos a grande contribuição de Rawls à teoria democrática: propõe-se uma concepção de justiça como equidade, apartada das doutrinas abrangentes (filosofias) que erigiram o liberalismo. A teorização da justiça de Rawls, portanto, deve ser entendida no modelo democrático contemporâneo.

Rawls argumenta que o consenso sobreposto não pode ser confundido com o consenso constitucional. Sem uma concepção política de justiça que utiliza as ideias fundamentais de sociedade e Pessoa (ilustrada pela justiça como equidade), não pode haver um consenso sobreposto. Este último assume a condição ideal, pois opera em sua profundidade no contexto de uma “cultura pública democrática”. Já o consenso constitucional é o consenso possível no interior de determinada estrutura social. Rawls qualifica de “núcleo da classe focal” uma forma de conteúdo que indica as “ideias fundamentais mais centrais” e a “estabilidade”, tendo em vista os interesses. Esse núcleo deve ser capaz de resolver o problema dos conflitos de interesse: se isso ocorrer, há a possibilidade da ocorrência do consenso sobreposto.

Eis por que Rawls não qualifica de utópica a ideia de consenso sobreposto: ela se assemelha mais a um Ideal. A diferença é que tal concepção (de consenso sobreposto) equivale à existência de um tipo de cidadão na qual as “doutrinas abrangentes não são inteiramente abrangentes”. Isso admitiria um espaço para o desenvolvimento de uma concepção política, fonte do consenso sobreposto. Rawls comenta que quando as pessoas sentem uma garantia razoável (baseada na experiência passada) de que as outras pessoas farão o mesmo, então este tipo de cidadão “ganha uma confiança cada vez maior uns nos outros” (Ibid., p. 216). Ao se atingir esse nível de moral pública, pode-se dizer que já presenciamos uma cultura política desenvolvida em uma sociedade democrática. Nesta última há um “equilíbrio de razões (entendida no conjunto maior da razão pública)” e não um “acordo forçado”.

Como afirmamos acima, há em John Rawls uma representação do cidadão ideal. Tal representação está em íntima conexão com o modelo de sociedade democrática que *O liberalismo político* teoriza. Para tanto, fundamental é o entendimento do ser razoável e do ser racional. Rawls aparta essas duas representações sobre o indivíduo. Pessoas razoáveis são aquelas que se orientam (através de princípios) a partir de uma forma de raciocinar conjuntamente; elas são capazes de uma forma de autocritica que está em jogo as consequências de suas ações sobre a felicidade dos outros. Por isso, Rawls comenta que “a disposição de ser razoável não deriva do racional, (...) mas é incompatível com o egoísmo, pois está relacionada com a disposição de agir moralmente” (Ibid., p. 92).

Assim, Rawls identifica no cidadão razoável uma forma particular de sensibilidade moral. Essa dimensão (moral) é fundamental no ato de se engajar em uma cooperação equitativa. Observar, assim, como na teorização de Rawls, os “termos equitativos de cooperação” assumem uma importante dimensão, pois são elementos do consenso de seres razoáveis. Está em jogo, nesse horizonte da razoabilidade, a ideia de reciprocidade e de cooperação equitativa. O cidadão razoável é aquele que tem a capacidade de possuir um “senso de justiça”; já o ser racional tem a capacidade de possuir uma concepção de bem.

O ser razoável é um cidadão que se vê como um ser semelhante a outro, sempre em um espaço público. Ele é capaz de propor (ou aceitar), conforme o caso, os termos de cooperação com outros homens (cidadãos). Assim, com os cidadãos razoáveis, forma-se o que Rawls denomina de mundo público. É este último que dá sentido ao cidadão razoável; o mundo público também pode ser considerado como um produto de atitudes sociais dos cidadãos razoáveis. Por isso a afirmação de Rawls de que há uma “virtude social essencial”: é ela que motiva o cidadão a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação.

O cidadão ideal é aquele que reconhece que o valor de suas reivindicações não se mede pela intensidade de seus desejos; pelo contrário, o valor está em nos concebermos como “pessoas

envolvidas na cooperação social” (RAWLS, 2000b, p. 231). Essa forma de cidadania implica que o indivíduo possa assumir a responsabilidade pelos seus fins almejados; ele deve, também, ser capaz de ajustá-los “de maneira que possam ser buscados graças a meios que podemos razoavelmente esperar adquirir, dadas as nossas perspectivas e nossa posição na sociedade” (Idem). Assim, ser uma “Pessoa” - que implica em uma concepção política – é assumir essa responsabilidade de ordem política. Ela está em íntima conexão com a “cultura política pública”. Neste ponto, o cidadão reconhece que o bem almejado não se restringe só ao interesse próprio (como parte da doutrina abrangente), mas também a algo que auxilia na promoção de uma sociedade compreendida como sistema de cooperação social.

O que se constata na concepção de cidadão na teoria de John Rawls é uma ênfase maior no ser moral, comparada à teorização precedente do liberalismo. De forma geral, o indivíduo em Rawls é definido como “pessoa moral, livre e igual”. A Pessoa moral é aquela que reconhece em si e nos demais membros da sociedade um “senso de justiça”, bem como uma compreensão do que é uma “concepção do seu bem”. Essas duas faculdades modelam a concepção-modelo de Pessoa, em termos de que elas são capazes de governar nossa vida em um sentido mais elevado.

Rawls, no fundo, cria uma espécie de barreira (moral) que impede que os interesses particulares interfiram na deliberação de ordem pública. Ser uma Pessoa moral é comportar um “interesse mais elevado”. O problema maior – e, aqui, o grande desafio da teoria da justiça de Rawls – é se esquivar de uma possível heteronomia ante as injunções morais (como o imperativo categórico de Kant parece indicar). Por isso, Rawls teoriza uma condição ideal que se caracteriza pelo “véu de ignorância” e pela “posição original”. Aqui, o cidadão se comporta como um sujeito moral autônomo no qual os termos equitativos de cooperação são levados em consideração na busca de um entendimento (básico) entre os parceiros. Portanto, trata-se de um Ideal-limite e não de um idealismo. No Ideal-limite, a “autonomia completa” já está implícita como realização de uma Pessoa moral, livre e igual. Para Rawls, nessa representação do espaço político (superior) o cidadão se realiza como Pessoa, contribuindo para uma sociedade bem ordenada.

Assim, a Pessoa moral faz parte de uma representação mais ampla: ele se vê em uma sociedade bem ordenada. Em relação a Kant, Rawls nos traz uma concepção mais positiva do homem. Isto permite que o pretense imperativo categórico (de fundo kantiano) possa ser transcendido em busca de uma autonomia verdadeira. Nesta última, os cidadãos defendem suas instituições porque “têm boas razões”: elas estão em conformidade com a sua concepção pública efetiva de justiça.

6

O HOMEM DE CONSENSO NA TEORIA DE HABERMAS

O percurso intelectual de Jürgen Habermas tem mostrado uma forma de ruptura ante a radicalidade da Escola de Frankfurt. Desde a década de 1970, especialmente em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, evidencia-se uma espécie de rejeição a algumas teses do marxismo. Neste caso, alguns autores contribuíram para que Habermas desenvolvesse sua concepção das transformações sociais. Em primeiro lugar pode-se constatar a incisiva presença de Marx Weber, com a tese de que a modernidade implica na presença cada vez mais acentuada da racionalização.

Assim, ao se acentuar as objeções a alguns postulados marxistas, Habermas propõe a separação entre a “ação comunicativa” e a “ação instrumental e estratégica” (HABERMAS, 2016, p. 229). Diante desta separação, o pensador alemão defende a ideia de que há um aprendizado na dimensão da “consciência prático-moral, determinante para as estruturas da interação”. Constata-se um desenvolvimento das “regras da ação comunicativa” que pode ser considerado em sua “lógica própria” (Ibid., p. 233, 234).

Ao romper com o radicalismo tanto da corrente marxista quanto do nietzschismo, Habermas realça a modernidade em um kantismo reformulado com as novas tendências do pragmatismo e da filosofia da linguagem.¹⁴ Diante dessas tendências, surge uma espécie de otimismo (ante a sociedade capitalista) que se traduz na teoria da ação comunicativa. Na apreciação de Habermas, o que explica sua opção por esta tendência (otimista) é que no âmbito da filosofia ocorre um “sintoma de esgotamento” em pensadores, como Heidegger, Derrida, Foucault, entre outros. A solução proposta para se afastar desse “jogo enigmático” é um novo paradigma denominado de “entendimento recíproco”. Não conceber mais o homem de forma individual, mas em uma “relação interpessoal”. Habermas acentua que no paradigma do “entendimento recíproco” é de fundamental importância “a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo” (HABERMAS, 2002, p. 414).

Trata-se, neste caso, de uma abertura em nossa postura social na medida em que se rejeita a “posição extramundana do eu transcendental”, bem como a “posição do eu empírico”. Habermas indica uma nova prática social de acordo com a “intersubjetividade produzida linguisticamente” (Ibid., p. 415). Trata-se, sem dúvida, de outra forma de consciência nessa forma de intersubjetividade.

Espaços de entendimento e razão comunicativa

Na medida em que Habermas acentua a importância da razão comunicativa, pode-se pensar na possibilidade do surgimento de uma nova forma de consciência, que se pode denominar de comunicativa. Então, trata-se de um estudo (não como no paradigma da “consciência” na tradição filosófica) sobre uma forma de prática social na qual se rejeita o sujeito concebido de forma isolada.

Aqui, retoma-se o problema introduzido por Kant sobre a “maioridade” na época moderna. Na sociedade moderna deve haver espaços sociais na qual devo me portar como um “homem público”, dotado de razão e capaz de sustentar de forma coerente e dialógica uma opinião. O que Kant intenta é retirar a noção de autoridade implicada em determinada opinião. Com o Iluminismo, as ideias e concepções de mundo necessitam passar pelo teste da crítica; por isso a importância de um espaço público com liberdade e dotado de homens ousados que sustentam suas ideias de forma racional.

Na interpretação de Flávio Siebeneichler sobre o pensamento de Habermas, evidencia-se que neste último há um paradigma filosófico. O sujeito é concebido através da relação comunicativa, como um ser capaz de fala; assim, Habermas desenvolve uma teoria do “enfoque performático do entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e de agir” (SIEBENEICHLER, 2003, p. 62).

Nesse meio comunicativo desenvolve-se uma forma peculiar de razão. Espaços sociais que são entendidos como “*medium* linguístico, isto é, a comunicação linguística voltada ao entendimento e ao consenso: é a razão comunicativa” (Ibid., p. 66). De certa forma é necessário compreender a teoria da ação comunicativa na longa tradição da democracia. Os gregos antigos haviam inventado uma nova forma de espaço (a ordem da política) na qual a persuasão torna-se o elemento preponderante; em outros espaços sociais (espaço doméstico, do trabalho ou nos confrontos das guerras) há o predomínio do mando (a “autoridade” força no espaço da *phýsis*). Na Atenas democrática o que se entende por *pólis* é a comunidade política como um espaço de igualdade (*isonomia*); como na interpretação de Hannah Arendt, *bíos politikós* se referia a uma vida (política) na presença de iguais.

Habermas, dessa forma, amplia a noção de democracia para os espaços sociais além do espaço de debate político. Sua teoria implica em uma sociedade democrática, com a presença de uma espécie de cidadão ativo. Leonardo Avritzer ressalta esta característica na teorização de Habermas:

A obra habermasiana supõe uma dimensão comunicativa e interativa na qual os atores sociais, através da utilização da linguagem, participam de um debate crítico-racional acerca da organização normativa e política da sociedade em que eles vivem. Desse modo, o autor adota uma visão do processo político nas sociedades modernas de acordo com o qual o substrato normativo da política implica a procedimentalização da democracia em nível societário (AVRITZER, 2016, p. 46, 47).

Sem adotar uma postura teórica radical (no sentido de rejeitar o capitalismo), Habermas indica a possibilidade de espaços sociais impregnados de relações comunicativas. Então são espaços sociais que são pensados de forma diversa. Em primeiro lugar há espaços no qual prepondera a reificação, como na economia e na rede burocrática; em outros casos, Habermas lança a ideia (amparando-se em Mead) de que no capitalismo há a possibilidade de espaços nos quais

“os participantes da interação podem dispor intencionalmente [de significados simbólicos]” (HABERMAS, 2012b, p. 216).

Como o próprio Habermas ressalta na nova postura teórica – que ele qualifica de teoria da comunicação – os atores “orientam suas ações pelas próprias interpretações da situação”. Nos dois modelos (o “mundo da vida” e o “sistema”), há uma problemática sociológica que advém de Durkheim, que implica na “integração social” e nos “níveis de diferenciação do sistema”. Assim, de forma subjetiva, o mundo da vida procura auxiliar em uma forma de pensar que se prioriza o “agir orientado pelo entendimento”; já na forma objetiva, ocorre “a problemática da reificação” em espaços com a intensa presença do capital.

Por isso o espaço de entendimento surge em Habermas como uma consequência da própria modernidade. Ao romper com o postulado marxista da universalidade da forma mercadoria, ele enfatiza sua concepção de modernidade: “(...) a descentralização da compreensão de mundo e a diferenciação e autonomização de diversas pretensões universais (...)” (HABERMAS, 2012a, p. 683). Com a modernidade rompe-se a predominância de “imagens de mundo religioso-metafísicas”. Se ocorre a descentralização e a autonomização, então para que haja uma “integração normativa da vida cotidiana” há a necessidade de uma nova qualidade do espaço público, bem como de uma renovada razão. No agir comunicativo há “condições de racionalidade” específicas, ou seja, os “sujeitos que coordenam seu agir” necessitam de uma prática comunicativa com “pretensões de validade criticáveis” (Ibid., p. 684).

Eis, então, que na razão comunicativa não há (como na razão instrumental) uma “auto-preservação obcecada”. Para Habermas, a razão comunicativa pode ser entendida, desta forma: “(...) um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui nas realizações interpretativas de seus participantes e só se reproduz por meio do agir comunicativo” (Idem). Otimismo ante uma modernidade que inaugura novos espaços de entendimento. Por isso ele se refere, nos dias atuais, a uma persistência de uma “perspectiva utópica de conciliação e liberdade”. Na socialização dos indivíduos por meio da comunicação linguística há essa possibilidade de uma nova racionalidade. Por isso a teoria do agir comunicativo ensaia uma resposta satisfatória à “problemática da reificação”.

No debate com Weber, Habermas intenta uma saída da questão referente à reificação. A nova perspectiva se resume na ameaça que a “monetarização” e a “burocratização” possam provocar no mundo da vida (Habermas comenta da “colonização” do mundo da vida). Isso se agrava ainda mais na medida em que se aprofundam algumas características da modernidade e que reduzem as pretensões de interpretar o mundo através de imagens religiosas. Ao se amparar em Mead e Durkheim, Habermas lança sua concepção:

(...) quando a cultura, a sociedade e a personalidade se separam e, de outro lado, a base de validade do agir orientado pelo entendimento passa a substituir os fundamentos sagrados da integração social, afloram indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional, autônoma, que impõe limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados (HABERMAS, 2012b, p. 595).

Saída que não passa pelos meios revolucionários e, mesmo assim, cria espaços humanos apartados da reificação. Para Habermas, a evolução social mostra que ocorre “um determinado nível histórico de aprendizagem”; isso impede de se tratar os sujeitos como “suportes”

de formas de reprodução do capital.¹⁵ O intelectual alemão não deixa de acentuar os perigos (que denomina de “patologias”) que ameaçam o mundo da vida. Um desses perigos é quando “o sistema econômico é hegemônico”; neste caso, as “economias domésticas privadas” são afetadas. Outro motivo para a crise é quando o “aparelho de Estado” também exerce um poder excessivo. Então, dinheiro e poder são fatores que, em excesso, podem desencadear as crises do mundo da vida.

Como se pode averiguar, o conceito de entendimento é fundamental na teorização de Habermas. É como se houvesse espaços sociais ainda não preenchidos pelas relações de conteúdo democrático. São espaços no qual o consenso é possível e que só emergem através de um “entendimento comunicativo” da linguagem. Na apreciação de Flávio Siebeneichler, o entendimento em Habermas se dá através da razão e do argumento. Na pretensão de validade do falante, há quatro elementos constitutivos: 1) Uma pretensão de inteligibilidade; 2) Uma pretensão cognitiva que indica o grau de “verdade” no conteúdo da mensagem; 3) A pretensão de correção que implica a reflexividade e, finalmente (4) a pretensão de sinceridade e autenticidade. Esses elementos devem estar presentes, pois a pretensão (do agente de fala) será objeto de crítica, fato este que deve ser considerado “normal”:

O discurso visto como argumentação constitui um tipo de fala no qual os participantes tematizam pretensões de validade criticáveis, tentando resgatá-las através de argumentos que contêm “razões”. O argumento constitui, pois, uma manifestação ou comportamento racional, que é criticável e, portanto, corrigível, podendo ser melhorado sempre que se descobrem os erros (SIEBENEICHLER, 2003, p. 97).

É como se tivéssemos em um espaço político no qual o confronto é a própria natureza das relações. Mas o homem de consenso não é um ente partidário, ao estilo dos embates políticos do parlamento, por exemplo. Sua pretensão argumentativa deve ser justificada; Siebeneichler, com propriedade, acentua que “os argumentos” devem “ser avaliados ou pesados quanto à sua força consensual, isto é, com relação à sua capacidade de obter o consenso fundamental racionalmente” (Ibid., p. 101). Então, o ato de se questionar uma proposição é inerente ao espaço de entendimento, assim como a revisão de minhas pretensões de verdade. O critério de verdade deixa de ser algo transcendente ou mesmo de caráter tradicional. É “verdade” o conteúdo que resulta do “consenso obtido através da argumentação discursiva”, na interpretação de Siebeneichler.

O homem de consenso

Há, sem dúvida, nos escritos de Habermas uma concepção de homem. Ela não pode ser considerada uma concepção de “homem ideal”, pois em muitos países presenciamos um grau avançado de democracia. Nesses países, já se nota várias esferas da ordem social com um acentuado padrão de ação comunicativa. Isto quer dizer que o que denominamos de democracia não se restringe só ao nível da política, como eleições regulares, bem como a alternância

15 Jorge Grespan em *Marx e a crítica do modo de reprodução capitalista* enfatiza esta característica em sua interpretação de *O capital*, de Marx: “De fato, pelo exercício dessa autonomia o indivíduo põe em prática as determinações gerais do capitalismo, que por si mesmas não se realizariam” (GRESPLAN, 2019, p. 280). Logo abaixo dessa passagem, Grespan acentua: “(...) Marx chama o agente individual de “portador” (*Träger*) das formas sociais (...)” (Idem).

do poder. A democracia como regra de jogo atinge outras instituições sociais, como as escolas, igrejas, universidades, entre outras.

Por isso a teoria do agir comunicativo de Habermas deixa de ser um ideário para se constituir em uma das grandes tarefas da democracia ocidental. Como o próprio Habermas acentua, pensar “a esfera pública da razão e a razão da esfera pública” se resume em um tema que ele “persegue a vida toda” (HABERMAS, 2007, p. 19). Pensar o homem em um espaço público é uma das tarefas da filosofia política; daí Habermas ser considerado um dos grandes pensadores atuais do campo político.

Em primeiro lugar, ao pesquisarmos a concepção de homem público em Habermas encontra-se um deslocamento do kantismo. Há de se pensar, então, na ideia de “uma razão pura” no terreno (kantiano) da filosofia transcendental. Habermas intenta a destranscendentalização do pensamento de Kant através de uma pragmática linguística; empreendimento que, neste caso, rejeita o radicalismo formal do kantismo:

Os pares de conceitos kantianos opostos tal como constitutivos *versus* regulativo, transcendental *versus* empírico, imanente *versus* transcendentales, etc. perdem sua nitidez crítica quando se tenta destranscendentalizá-los porque isso significa um corte profundo na arquitetura das concepções básicas (Ibid., p. 37).

A pragmática de Habermas vê o kantismo como uma espécie de “pensamento metafísico” que só encontra seus princípios em “uma ordem do mundo hipostasiada”. Habermas rejeita o uso “transcendente” da razão; para ele, isso corresponde ao “uso reificador da razão teórica”. A nova postura teórica reclamada se traduz, assim: “A destranscendentalização leva, de um lado, à inserção de sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; de outro lado, ao entrecruzamento da cognição com o falar e o agir” (Ibid., p. 39).

Eis, neste caso, a nova situação em que Habermas insere o homem. Ele comenta sobre uma “pressuposição pragmática”, no sentido de não só considerar a posição de interesse individual, mas a “consonância com todos os outros”. Há, dessa forma, um “mundo objetivo comum” que é mediado pela prática linguística. Notar como essa concepção pragmática e linguística de Habermas destrói o sujeito transcendental de Kant. Como ressaltou Terry Eagleton:

O sujeito [em Kant] parece, de certa forma, posto para fora do sistema do qual ele é o ponto de segurança, ao mesmo tempo fonte e suplemento, criador e resto. Ele é aquilo que traz o mundo à presença, mas é banido de sua própria criação e não pode de nenhum modo ser deduzido a partir dela, a não ser no sentido fenomenológico de que deve haver alguma coisa para a qual a aparência é uma aparência (EAGLETON, 1993, p. 57).

O que a crítica marxista de Eagleton condena no kantismo é essa ausência do sujeito no mundo, como uma espécie de estranhamento. Por isso Habermas acentua que na nova interpretação de Kant a distinção entre fenômeno e coisa-em-si perde sentido. O pragmatismo de Habermas situa a realidade em outro panorama; ele comenta que a “realidade” sempre surpreende, pois nela há uma espécie de “realismo interno”: “(...) é “real” tudo aquilo que pode ser representado em asserções verdadeiras, (...)” (HABERMAS, 2007, p. 41). São duas dimensões distintas que emergem do próprio pragmatismo (Cf. Charles Pierce): uma dimensão de “realidade” representada na linguagem; outra, que os homens enfrentam “no trato prático, como “existência” experimentada como resistência em um mundo repleto de riscos” (Idem).

Por isso, Habermas soluciona a questão da “verdade” em um modelo linguístico. A solução do tema da “verdade” está na “aceitabilidade racional”, uma questão de “justificação discursiva”. Portanto, há em Habermas uma concepção em sentido duplo do sujeito: isso ocorre para se poder sair do impasse kantiano. Essa duplicidade se traduz em um sujeito racional de linguagem e de prática:

Mesmo após a destranscendentalização do sujeito cognoscente [em Kant], remanesce um vácuo entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é justificado para nós ou que é racionalmente aceitável. Não é possível preencher completamente tal vácuo no âmbito de discursos; porém, é possível superá-lo pragmaticamente por meio de uma passagem, motivada racionalmente, do discurso para o agir (Ibid., p. 43).

Assim, o sujeito habermasiano é um ser humano provido das faculdades de falar e agir. Também é um sujeito em um contexto. O interessante nesta concepção de homem é que há a possibilidade de alguém me contradizer. Isso já é um sinal (em sua teorização) de que o ser humano não é só compreendido em seu mundo da vida. O próprio “contexto” implica em um confronto de pretensões de verdade. Daí que o agir necessita ser algo “orientado pelo entendimento”. A autocompreensão racional dos atores se transforma em uma grande questão em Habermas. Há, assim, uma espécie de confronto sem que este choque se transforme em antagonismo. Através da “experiência comunicativa” ocorre o compartilhamento intersubjetivo de um mundo da vida: “Eles entendem o que o outro diz ou pensa. Eles aprendem com as informações e objeções do oponente e tiram suas conclusões da ironia ou do silêncio, das exteriorizações, alusões, etc.” (Ibid., p. 50).

Surge nesses espaços de entendimento uma atitude reflexiva que sempre deve ser mediada pelo ideal de um mundo objetivo comum. Minha atitude, na medida em que performaticamente atua nos espaços de confronto, deve portar duas faculdades: “(...) eles podem, apoiados em argumentos, posicionar-se quanto às pretensões de validade, criticáveis, e orientar-se, em seu próprio agir, por pretensões de validade” (Ibid., p. 52). A solução que propõe a teorização de Habermas (para possíveis impasses no agir comunicativo) é o potencial da linguagem. Nos espaços de entendimento (assim como na política da *pólis* democrática em Atenas do século V a.C) devo me representar como um ser de linguagem.

Nesse homem de consenso há a ideia de falibilidade. Nesse sentido a abertura para um futuro é algo incerto, mas não inseguro. Os discursos com pretensões de verdade podem ser abalados por objeções. Assim, tais discursos “não podem ser finalizados de uma vez por todas por meio de evidências “convincentes” nem por argumentos “concludentes” ” (Ibid., p. 55). Esse homem de linguagem deve ter uma postura intersubjetiva aberta. Isto explica a ênfase de Habermas de que “o processo de argumentação (...) tem de permanecer aberto a qualquer tipo de objeções relevantes e a todas as melhorias impostas por circunstâncias epistêmicas” (Idem).

Aqui é preciso inserir a ideia kantiana de humanidade. Habermas a qualifica como “uma comunidade inteiramente ordenada em termos morais (...)”. Em Kant, nesse “reino dos fins” há algo que já é dado, antes mesmo da tarefa de sua realização no mundo dos fenômenos. A humanidade é “dada” no mundo inteligível. Mas como se configura a noção kantiana de humanidade em Habermas?

As partes contendentes aprendem a inserir-se reciprocamente, em um mundo construído em comum, a partir do qual é possível avaliar e solucionar con-

sensualmente, à luz de padrões de avaliação consensuais, ações controversas (Ibid., p. 59).

Nesse espaço de entendimento há “entrecruzamento das perspectivas”. Habermas se utiliza das teorizações de Mead e Piaget para mostrar que os princípios da moral não são dados (como as leis da razão prática, segundo Kant), mas aprendidos. Por isso ele enfatiza a importância de se cultivar um “universalismo igualitário”, presente na própria estrutura da argumentação. Neste caso, o homem de consenso além de ser um ator performativo da fala aberto, necessita de uma cultura democrática que equivale a dizer que há um aprendizado na situação de confronto. Habermas, inclusive, comenta sobre o “caráter cooperativo da competição pelo melhor argumento”. É um sujeito competente que possui a “força de convencimento do melhor argumento”.

Por isso, esse “melhor argumento” não se ampara na autoridade, pois deve se afirmar “contra objeções”. Trata-se de um tipo de discurso que leva em consideração o “processo de argumentação” e, nesse processo, posso ser convencido pelo melhor argumento. Eis, então, o acentuado pragmatismo de Habermas, essencialmente democrático: “[Cabe] aos participantes adotar, em relação a auto-engano próprios, uma atitude crítica e, em relação à autocompreensão e à compreensão de mundo de outros, uma atitude hermeneuticamente aberta e sensível (...)” (Ibid., p. 62).

O que este espaço de confronto exige é que as “perspectivas de interpretação” sejam descentralizadas, isto para que a orientação do mundo social se amplie. Habermas abre a possibilidade da “inclusão cada vez mais ampla de pessoas e de pretensões estranhas”. Na prática argumentativa do espaço de entendimento, o homem de consenso adota a postura da “descentração” e da “autossuperação”.

Fica difícil afirmar se a teoria da ação comunicativa representa (ou nos conduz) até a uma ação política. Isto talvez ocorra, pois a política de confrontos visa, obrigatoriamente, um entendimento. Mas, então, como entender este sujeito de consenso em Habermas? Sabe-se que ele representa um tipo de cidadão ativo além do homem (cidadão) “passivo” da sociedade civil burguesa das democracias liberais. Mas, aqui, não estaríamos próximos de uma democracia direta? Se isto ocorre, não estamos mais na situação de uma opinião pública informada por uma mídia (neste caso, a imprensa e as redes sociais) livre. Habermas já havia estudado este tema em *Mudança estrutural da esfera pública*. Dizer que a “formação da vontade política [é] controlada pela publicidade manipuladora” não é algo tão fácil de ser provado. Por isso uma das teses desta obra (de Habermas) é a necessidade de uma “mudança estrutural da esfera pública” (HABERMAS, 1984, p. 283). Ele leva em consideração a indústria cultural e constata que “os processos de comunicação dos grupos estão sob a influência dos meios de comunicação de massa, de modo imediato ou, o que é o caso mais frequente, intermediado por *opinion leaders*” (Ibid., p. 286). Uma das saídas apontadas em *Mudança estrutural da esfera pública* é a “participação de pessoas privadas num processo de comunicação formal conduzido através das esferas públicas internas às organizações” (Ibid., p. 287). Então, não se trata mais do cidadão privado/passivo: a opinião pública passa a ser interpretada como composta por uma parcela significativa de cidadãos participativos. Daí uma das conclusões de Habermas de que “a opinião pública só pode constituir-se sob as condições da democracia de massa do Estado social-democrático” (Ibid., p. 288).

Eis, então, uma ruptura ante a ideia de Adorno de um “mundo administrado”. Habermas constata as ameaças e os desvios dos *mass media*; mas sua própria teoria explora esses espaços da ordem pública na qual o sujeito falante competente pode atuar. De certo modo, o problema persiste nos desafios de pensadores que estudam o tema, como Zygmunt Bauman, Michel de Certeau, Jean Baudrillard, entre outros. Podemos, aqui, dar um exemplo. Em *A invenção do cotidiano* de Michel de Certeau, a tese não deixa de ser provocativa. Ele supõe, ao contrário da tese da manipulação dos *mass media* (e dos poderes sociais), um tipo de comportamento que denomina de “tática”, principalmente por parte dos consumidores:

Habitar, circular, falar, ler, ir às compras ou cozinhar, todas essas atividades parecem corresponder às características das astúcias e das surpresas táticas: gestos hábeis do “fraco” na ordem estabelecida pelo “forte”, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos (CERTEAU, 2014, p. 97, 98).

As objeções dos marxistas à virada social-democrata de Habermas e seu pretense otimismo ante a ordem pública sob o capitalismo devem ser relativizadas. Isto porque em Habermas há um humanismo, bem como uma visão que evita as estratégias liberais de se silenciar ante os espaços sociais heterônomos e das forças de exploração. Em seu exemplo teórico, há uma nítida tendência a se aprofundar o conceito de democracia. Ele, inclusive, nos mostra a possibilidade de “uma democracia enraizada na sociedade civil (...)” (HABERMAS, 2007, p. 306). Aqui, já temos na “esfera pública política” uma espécie de “caixa de ressonância para o protesto, modulado em muitas vozes, daqueles que são tratados de modo desigual, dos subprivilegiados, dos desprezados” (Ibid., p. 310).

Nesse campo habermasiano, não nos confrontamos mais com o estilo pessimista de Bauman ou Baudrillard, muito menos com o modelo de conflito (estratégia/tática) de Certeau, mas da possibilidade de uma esfera pública ativa. Nas palavras do próprio Habermas, a possibilidade de uma “autocompreensão pós-metafísica da modernidade” na qual há “a pressuposição da autonomia de sujeitos que agem de modo responsável e autoconsciente”. O sujeito compreendido como um sujeito de discurso competente contribui para o próprio “enraizamento da democracia”; como enfatizou Leonardo Avritzer, a teoria de Habermas contribui para as “formas coletivas de solidariedade (...)” (AVRITZER, 2016, p. 142). Democracia que não só se fundamenta nos princípios das normas, mas é vivificada na esfera pública.

Considerações finais

A teoria da ação comunicativa de Habermas para não ser entendida como uma forma de idealismo ante as forças do capitalismo contemporâneo deve ser situada em uma perspectiva não radical. Mesmo assim, ela sofre os próprios “ataques” advindos da própria concretude da história, no sentido de que as ondas conservadoras das últimas décadas acabam por agravar ainda mais os efeitos colaterais do capitalismo. O exemplo dos textos compilados em *A nova obscuridade* resume esses reveses ao pensamento reformista. Aqui, Habermas responde à onda conservadora da década de 1980.

São momentos do jogo político que mostram a própria oscilação do regime capitalista como um todo e que desafia o pensamento teórico. Para Habermas também se trata de um desafio, pois

essas oscilações políticas comprovam a dificuldade de se traçar uma linha evolutiva dos valores positivos (humanísticos) do capitalismo, como a liberdade civil e o Estado de bem-estar social. Fascismo, os movimentos de 1968, o conservadorismo da década de 1980, a crise econômica de 2018 e os protestos de 2011 mostraram os vários refluxos do modelo capitalista. Nesse sentido, Habermas apresenta-nos um pensar sereno no sentido de evitar destruir as conquistas em torno da liberdade e do desenvolvimento econômico sob o capitalismo.

No exemplo da onda conservadora de 1980 (em suas palavras, “a administração de Reagan e o governo de Margaret Thatcher”) Habermas adverte sobre o perigo de se abandonar (daí a “nova obscuridade”) o projeto de efetivação do Estado do bem-estar social. Aqui está em jogo o “poder de governo” que se traduz na forma como o Estado vai gerenciar a dinâmica social. Ele utiliza os termos “força da lei” e “política social estatal”, mas evita encarar a exploração sob o capitalismo. O que está em jogo neste desafio conservador é a sobrevivência do capitalismo sem o Estado de bem-estar social.

Na perspectiva desta interpretação sobre Habermas, intentamos uma compreensão de seu pensamento alinhado ao princípio de *nómos*. Os pensadores desta linha – Sólon, Protágoras, entre outros – advogam a crença no poder educativo. Em Habermas isso é evidente, também, na medida em que o pensador adota uma perspectiva evolutiva. Tal perspectiva salva seu pensamento, pois mostra o homem capaz de incorporar modelos de racionalidade que facilitam na prática de entendimento. Se a modernidade produz um sistema social cada vez mais diferenciado, então são os sujeitos com suas capacidades linguísticas que devem ser os responsáveis pela objetividade social. Habermas não rompe com alguns princípios da sociedade capitalista, isto porque sua teoria vê uma aporia nos efeitos da modernidade. Há avanços, mas também o perigo de retrocesso; do lado do primeiro, ele enfatiza que “o capitalismo foi inteiramente bem-sucedido, pelo menos no âmbito da reprodução material” (HABERMAS, 2015, p. 277). Sobre as perdas, verifica-se o perigo da colonização (os efeitos do racionalismo instrumental) dos mundos da vida. Assim, não há como evitar esse balanço contraditório sob o capitalismo: a oferta de bens de mercado é acompanhada de desemprego estrutural. Isto explica por que antes de apostar na via revolucionária, Habermas visualizar os avanços da política do Estado de bem-estar social.

Assim, um dos pontos centrais do pensamento habermasiano é a relação entre modernidade e sociedade capitalista. As forças do capital e a intersubjetividade se transformam em uma problemática especial no sentido em que é possível a humanização sob o regime capitalista. Modernidade que implica na “racionalidade imanente à práxis comunicativa”, nas palavras do próprio Habermas. Já o idealismo em torno deste último refere-se ao menosprezo do poder da indústria cultural, bem como de outras formas de poder simbólico. Habermas abandonou a crítica à ideologia em seu sentido mais geral: só isto já lhe permite vislumbrar um cidadão ativo em espaços de entendimento. Como ele bem se refere (quando comenta sobre seu apreço a Richard Rorty na entrevista à revista *New Left Review*): “(...) a convicção de que um convívio humano depende de formas vulneráveis de comunicação pudessem de inovação, recíprocas, igualitárias e sem coerção” (Ibid., p. 316). O abandono da crítica radical conduz o pensador alemão a uma abertura em torno da representação sobre o homem no sentido em que os “sujeitos de fala e ação” passam por processos de aprendizagem ontogenéticos (Ibid., p. 332). Então, a aposta de Habermas pode ser traduzida na seguinte ideia: no desenvolvimento sob o capitalismo a diferenciação social produz espaços que devem ser preenchidos pela ação social consciente dos sujeitos. Para tanto, cada vez mais esse homem de ação comunicativa (de Habermas) adquire consciência (a denominada reflexividade) de que as boas condições de interação só dependem dos participantes.

7

O INDIVÍDUO NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA: A PERSPECTIVA DE ZYGMUNT BAUMAN

Em a *Condição pós-moderna*, David Harvey inicia sua obra com uma observação sobre a *Soft city*, de Jonathan Raban, escrita nos primeiros anos da década de 1970 (publicada em 1974). *Soft city*, assim afirma Harvey, nega que a cidade (Londres, no caso) seja dominada por um planejamento racional: “Raban opôs a imagem da cidade como uma “enciclopédia” ou “empório de estilos” em que todo o sentido de hierarquia e até de homogeneidade de valores estava em vias de dissolução” (HARVEY, 1992, p. 15). O que Harvey deseja mostrar é que *Soft city* indica que algo novo, uma remodelação diversa, estava no ar e esperando para acontecer. Se de fato o novo espaço público urbano produzia “fantasias e disfarces”, bem como a sensação de que “viver numa cidade é uma arte”, então estava havendo uma tendência de se privilegiar a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras. Nascia um mundo no qual a “fragmentação” e a “indeterminação” não eram mais sentidas com desconfiança; agora, são os universais e os modelos totalizantes que estão em causa.

Essa estratégia de diferenciação e que nos remete ao senso de temporalização (de época) vai de encontro a algumas tendências de interpretação que localizam sua origem em Guilherme de Ockham, na primeira metade do século XIV. Como acentua Rogério de Almeida, a polêmica entre universalistas (Thomás de Aquino, Duns Scoto) e os nominalistas (Guilherme de Ockham) expressava uma batalha, respectivamente entre *antiqui (reales)* e *moderni (nominales)*.

É em torno de uma lógica um tanto semelhante que as denominações “moderna” ou “pós-moderna” traduz-se em uma nova postura (de pensamento, de sensibilidade, de valores sociais); ela transforma o *status* da nova era e configura uma nova temporalidade. Ver, nesse sentido, como em *A vontade de poder*, Nietzsche já caracterizava sua época (segunda metade do século XIX) como uma época de niilismo. Evidentemente, pode-se fazer uma verdadeira história genealógica do termo “pós-moderno”, com as diversas interpretações. Mas, *grosso modo*, o fenômeno totalitário (no decorrer da Segunda Guerra Mundial) pode ser considerado o acontecimento histórico que pôs fim ao que se denomina “moderno”.

Foi no pós-Segunda Grande Guerra que se verificou a chegada de obras que configuram a condição da pós-modernidade. Rogério de Almeida indica algumas dessas obras, como *A condição pós-moderna* (1979) de Jean-François Lyotard e *Filosofia e o espelho da natureza* (1979) de Richard Rorty. No pensamento de Lyotard, foi o colapso da crença nas metanarrati-

vas que explica a nova postura pós-moderna. Lyotard enfatiza que o pós-moderno nas ciências implica a derrocada dos princípios transcendentais. O princípio último - as regras do jogo - torna-se imanente ao próprio jogo. É nesse sentido que há em Lyotard uma crítica à solução transcendental como persistência à autoridade. Agora, até os últimos princípios precisam ser um produto do consenso. Ainda sobre a produção intelectual de Lyotard, pode-se localizar um elemento importante e que configura o pensar da condição pós-moderna: a crítica ao princípio da razão. No exemplo específico da razão na versão do estruturalismo, Lyotard enfatiza a importância dos sentimentos.

Por isso há um enfoque especial sobre a arte em Lyotard. Não se trata de uma filosofia da arte; como acentua Williams, “ele escreve com os artistas e não sobre eles” (WILLIAMS, 2012, p. 141). O que Lyotard denomina de “figural”, exposto em *Discurso, figura* é uma associação de matéria e sentimento no evento estético. Nesse sentido, a pintura, por exemplo, apresenta-se como uma representação figural, pois “sempre acrescentam ou transformam o que descrevem ou referem” (Ibid., p. 130).

Essas observações preliminares sobre o pós-moderno nos mostram bem o clima intelectual que explica, em parte, o pensamento de Zygmunt Bauman. Já em sua obra *Ética pós-moderna*, há um enfoque crítico em torno da ética do Iluminismo. Em Bauman presencia-se uma divisão temporal, caracterizada como “sólido” e “líquido”. Nesta última, há “um processo progressivo de individualização, acelerado e cada vez mais intenso” (BAUMAN, 2012, p. 83). Isso conduz os indivíduos a um estado de angústia, desespero. Esses efeitos colaterais são descritos e analisados por Bauman em suas obras. No fundo, ele crê que a modernização líquida faz parte de um interregno.

O universo Iluminista e as promessas que giravam em torno do progresso pareciam sólidas; mas, de verdade, não se mostraram como pretendiam. Como enfatiza Bauman, “os sólidos foram reconhecidos como condensações transitórias do magma líquido” (Ibid., p. 104). Eis o diagnóstico pessimista do pensador da pós-modernidade e que não deixa de tecer uma série de objeções em torno do indivíduo desta fase “líquida”. Comodista, egocêntrico, são as denominações endereçadas ao indivíduo desta fase.

O cidadão no contexto da sociedade de consumo

O apelo de Bauman ante uma responsabilidade moral (amparando-se em Lévinas e Logstrup) contrasta com a tendência social de uma “demanda ética teimosa e irritantemente silenciosa (porque inespecífica), (...)” (BAUMAN, 2008, p. 116). Como no exemplo da proliferação dos radares no meio urbano, a lógica do discurso de poder é que eles impedem o excesso de acidentes. Mas se sabe que há também (ou exclusivamente) uma preocupação em se arrecadar proventos com o desvio de conduta dos motoristas. Então, pela lógica cínica do poder o desvio ético produz dividendos ao erário do poder constituído.

O diagnóstico de Bauman da denominada sociedade de consumo corresponde a um acréscimo ao individualismo, algo que obscurece as possibilidades de gênese de um sujeito moral. Esse avanço do individualismo é traduzido pela substituição da “responsabilidade pelos outros” por uma “responsabilidade perante si próprio”. Nos escritos de Bauman há uma ênfase crítica ante essa entidade social que se denomina “consumidor”. Essa é uma das condições da

vida pós-moderna, ou seja, o avanço extraordinário da sociedade de consumo é qualificada de “mundo líquido-moderno dos consumidores”. Tal mundo apresenta-se com algumas características, como as estratégicas de *marketing* que objetivam não só o aumento das vendas, mas também em produzir um ótimo consumidor.

Isso traz uma alteração no próprio princípio da subjetividade. Se Marx qualifica o capitalismo como uma época na qual a mercadoria já havia dominado o mundo do trabalho. Neste modelo interpretativo, o trabalhador - concebido como força de trabalho - é transformado pelo o capital em mercadoria. Agora, na fase do capitalismo líquido é a própria dimensão interior do homem que está sujeita às forças de mercado:

A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável (...) (Ibid., p. 20).

O que se exige hoje é uma espécie de versatilidade no trabalho denominada de comodificação. Por exemplo, a ameaça de desemprego em um determinado ramo da produção conduz o trabalhador a modificar sua tarefa. No campo do consumo ocorre a recomodificação: uma dinâmica na qual tudo se torna uma mercadoria “notável, notada e cobiçada, uma mercadoria comentada” (Ibid., p. 22). Assim, na concepção de Bauman, bem como de Rancière e Guy Debord, algo ocorreu na própria imagem do objeto em exposição. É claro que para esses três autores a sociedade capitalista ingressa em outro nível de dominação. Em Bauman, de forma específica, operou-se nas relações de consumo uma inversão. O sujeito consumidor sente-se “soberano”, “mimado” ao exercer seu poder de compra. Mas no fundo é sua subjetividade que está sendo fetichizada: ao optar por um produto no ato da compra, ele próprio foi escolhido pelo mercado:

O efeito colateral (é possível se dizer, usando uma expressão que está na moda, “a baixa colateral”) dessa existência mimada – minimizando os riscos, reduzindo bastante ou abolindo a responsabilidade e portanto produzindo uma subjetividade dos protagonistas neutralizada *a priori* – revelou-se, contudo, um volume considerável de “desabilitação” social (Ibid., p. 25).

Notar nesta passagem o “abolindo a responsabilidade”. Bauman em seu diagnóstico pessimista da vida pós-moderna leva em consideração a possibilidade da responsabilidade moral. Por isso não procede a objeção de Rancière ante a perspectiva de Bauman: “A melancolia de esquerda convida-nos a reconhecer que não há alternativa para o poder da besta e a confessar que estamos satisfeitos com isso” (RANCIÈRE, 2014, p. 41). Se nos referirmos ao espaço público e à vida ética, Bauman compartilha do pessimismo de Hannah Arendt; mas na dimensão subjetiva há em Bauman a possibilidade da responsabilidade moral, mesmo que na condição pós-moderna haja um avanço (por parte do mercado) da colonização da subjetividade.

De fato, Bauman possui um olhar diferenciado ante as novas transformações. Observar, por exemplo, o exemplo de casais enamorados que se conheceram através da internet. O Outro é concebido como “objeto de consumo” no qual o valor se transforma em imagem, como um consumo fácil e descartável:

A curta expectativa de vida de um produto na prática e na utilidade proclamada está incluída na estratégia de *marketing* e no cálculo de lucros: tende a ser preconcebida, prescrita e instilada nas práticas dos consumidores mediante a apoteose das novas ofertas (de hoje) e a difamação das antigas (de ontem) (BAUMAN, 2008, p. 31).

Aqui, o parceiro é alçado ao *status* de “objeto de consumo”. Aliás, essa lógica do prazer rápido, do interesse imediato, já havia sido notada por Gustave Flaubert. Em *A educação sentimental*, o amigo de Frédéric, Deslauriers, já possui essa concepção de mundo que Bauman denuncia: “Tendo visto o mundo apenas através da febre das ambições, imaginava-o como uma criação artificial, funcionando em virtude de leis matemáticas” (FLAUBERT, 2015, p. 96). Essa é a racionalização que ocorre a partir do século XIX e denunciada pelos teóricos da Escola de Frankfurt. Aqui, como afirma Thompson, a racionalização está a serviço da reprodução (de capital e dos padrões sociais): “(...) eles [produtos da indústria cultural] são construtos simbólicos que são moldados de acordo com certas fórmulas preestabelecidas e impregnados de locais, caracteres e temas estereotipados (...) [que] normalizam o status quo e suprimem a reflexão crítica (...)” (THOMPSON, 2011, p. 133). Mas essa forma de ingerência de poderes heterônimos da sociedade capitalista já foi superada por uma nova padronização: é isto que Bauman procura indicar.

Há outro detalhe importante em relação à sociedade de consumo e que remete ao indivíduo. No jogo de sedução do mercado, ocorre uma espécie de transformação da individualidade. Bauman em *Modernidade líquida* comenta sobre a “pragmática do comprar” que requer uma espécie de sujeito extremamente individualizado:

A busca ávida e sem fim por novos exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar, e uma variedade da máxima importância, seguramente, à luz das lições gêmeas de que nossa felicidade depende apenas de nossa competência pessoal (...) (BAUMAN, 2001, p. 95).

Desejo, precária satisfação e sentimento de culpa somam-se para fechar o ciclo. Essa nova individualidade do sujeito consumidor ao invés da individuação, que requer um sujeito autônomo, implica em um ser dependente. Neste último, o desejo não se comporta como no antigo modelo das “necessidades”: “A despeito de suas sucessivas e sempre pouco duráveis reificações, o desejo tem a si mesmo como objeto constante, (...)” (Ibid., p. 96). O desejo não tem mais como objetivo a satisfação de uma necessidade, mas de fantasias. Toda a maquinaria do *marketing* resume-se em “despertar o desejo, leva-lo à temperatura requerida e canalizá-lo na direção certa” (Ibid., p. 97). Entre a sociedade de produtores e a de consumidores, há algumas diferenças importantes. Em uma delas, Bauman indica que o luxo na sociedade de consumo se transforma em uma espécie de necessidade. O problema maior é criar um clima de instabilidade no regime dos desejos e “não permitir que as necessidades estabelecidas tornem as novas sensações dispensáveis” (Ibid., p. 99).

É nesse clima social de instabilidade (e mutabilidade) que Bauman concebe a vida pós-moderna. Nesta “sociedade moderna fluída” a identidade sofre um processo de transformação. Na sociedade de consumo o que se promete é a “realização das fantasias de identidade”. Há nesse jogo de interpelações uma sensação de liberdade, mas no fundo trata-se de um jogo de “tentação” e “sedução”. Bauman acentua em *Modernidade líquida* que “ganha-se a independência rendendo-se”. Então, algo de profundo ocorre com a identidade na sociedade de consumo. Ele indica que o senso de liberdade (aparente, falso, interpelativo) está próximo à identidade:

(...) a oportunidade de “ir às compras”, de escolher e descartar o “verdadeiro eu”, de “estar em movimento”, veio a significar liberdade na sociedade de consumo atual. A escolha do consumidor é hoje um valor em si mesmo; a ação de escolher é mais importante que a coisa escolhida, e as situações são elogiadas ou censuradas, aproveitadas ou ressentidas, dependendo da gama de escolhas que exibem (Ibid., p. 112).

O que parece evidente neste diagnóstico é que na condição pós-moderna a “realidade” deixou de ter uma mediação razoável (que antes era operada pela tradição ou pela cultura superior). Quando se afirma que há um “profundo [sentimento] da realidade empobrecida”, isto significa que a própria realidade se apartou de sua tradicional representação (coletiva). Como na afirmação de Guy Debord, a sociedade de espetáculo realiza uma fantástica inversão. Aqui, a imagem espetacular torna-se mais poderosa que a própria realidade. A mediação do espetáculo da imagem cria padrões de realidade, como também uma necessidade de tornar “palatável” a realidade vivida. Evidencia-se que a pobreza interior denunciada por Freud como uma vida neurótica ou como a reprodução inconsciente da heteronomia social capitalista (Cf. Reich), agora é canalizada para os interesses de consumo. A neurose se converteu no verdadeiro combustível de uma sociedade que vive da obsessão e da angústia.

Identificação de consumidor e reconhecimento

Guy Debord e Jacques Rancière representam uma tentativa de se pensar a “fetichização da subjetividade” indicada pela crítica de Bauman. Já em *A sociedade do espetáculo*, Debord notara uma transformação na ordem da representação, ou seja, o próprio “vivido” havia se fundido ao representado. O que Debord denomina de “espetáculo” corresponde a um setor social que adquiriu importância:

Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo fato de esse setor estar separado, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão somente a linguagem oficial da separação generalizada (DEBORD, 1997, p. 14).

Então, o espetáculo implica em mais uma camada de “objetivação” da representação, deixando o real vivido ainda mais carente de voz. É o que Debord denuncia, com a nova cisão entre a “realidade” e a “imagem”. O que a sociedade do espetáculo trouxe de novidade é que o real passou a ser o próprio espetáculo. Um avanço das relações de mercado? Debord afirma que “o espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social” (Ibid., p. 30). É nesse contexto de interpretação radical que o novo *ethos* é analisado por Debord:

O objeto que era prestigioso no espetáculo torna-se vulgar na hora em que entra na casa desse consumidor, ao mesmo tempo que na casa de todos os outros. Revela tarde demais sua pobreza essencial, que lhe vem naturalmente da miséria de sua produção. Mas já aparece um outro objeto que traz a justificativa do sistema e a exigência de ser reconhecido (Ibid., p. 46).

Rancière também erige seu pensamento neste mesmo horizonte crítico. A importância de sua produção intelectual, especialmente em *O espectador emancipado*, mostra uma importante

teorização sobre a imagem. Ao propor uma saída para a boa arte política, o intelectual francês deixa algumas evidências sobre seu diagnóstico crítico. Para ele, no padrão da sociedade de consumo o ato de olhar, de ver, faz parte de um sistema de relação intimamente relacionado à dominação:

(...) olhar é também uma ação que confirma ou transforma essa distribuição das posições [no sistema de dominação]. O espectador também age, tal como o aluno ou o intelectual. Ele observa, seleciona, compara, interpreta (RANCIÈRE, 2014, p. 17).

O regime de imagem da sociedade de espetáculo participa de uma “lógica embrutecedora”. Assim, na relação entre a produção da imagem e o espectador, há um jogo estratégico. Rancière não aparta o político do momento estético. Por isso, toda imagem pode apresentar uma “eficácia da arte” que é uma “eficácia estética”: “Eficácia estética significa propriamente a eficácia da suspensão de qualquer relação direta entre a produção das formas da arte e a produção de um efeito determinado sobre um público determinado” (Ibid., p. 58). Assim, por exclusão, concluímos que as imagens que a sociedade de consumo produz visam a um “efeito”: essa é uma das características da “lógica embrutecedora”. As imagens veiculadas pela sociedade de consumo objetivam um consenso a-político. Daí a interessante definição de política em Rancière:

A política é a atividade que reconfigura os âmbitos sensíveis nos quais se definem objetos comuns. Ela rompe a evidência sensível da ordem “natural” que destina os indivíduos e os grupos ao comando ou à obediência, à vida pública ou à vida privada, votando-os sobretudo a certo tipo de espaço ou tempo, a certa maneira de ser, ver e dizer (Ibid., p. 59, 60).

Rancière conduz até aos regimes de sensibilidade o tema (sociológico) da distribuição e classificação das coisas (que ele denomina de “polícia”). Portanto, o ato político é uma forma de ação que rompe com esse poder simbólico (Cf. Bourdieu). Rancière complementa: “A política é a prática que rompe a ordem da polícia; que antevê as relações de poder na própria evidência dos dados sensíveis” (Ibid., p. 60). A imagem veiculada na sociedade promove uma padronização da “experiência comum do sensível”. Por isso, na interpretação de Rancière, tal imagem midiática promove uma despolitização da imagem. Nesse sentido, ele é mais sutil que Adorno (que evidencia uma eficácia com teor mais determinista). Ao despolitizar o regime de sensorialidade a sociedade de consumo não está criando o indivíduo consumidor, mas as condições para que exista esse tipo social. Telenovelas, heróis do esporte (e outros campos) e o *marketing* formam um sistema; neste modelo, a imagem do produto (mercadoria) sofre o processo de transmissão ao absorver o valor (da beleza, da *performance*). Assim, o consumidor além do valor de uso, de forma inconsciente, também consome o valor de imagem. A mídia ao alçar um indivíduo ao *status* de ídolo, no fundo está criando o valor de imagem. O *marketing* faz a incorporação (transmissão) desse valor à imagem do produto.

Pode-se citar um exemplo no Brasil. A Copa Mundial de Futebol de 2014 apresentava-se como fonte inesgotável de valor de imagem. Mas o desastre com a Alemanha depreciou tal fonte; daí a mídia intentar suas novas fontes em outro lugar. Ela foi buscar no surf, onde o Brasil havia se consagrado campeão mundial. Hoje, muitos comerciais recorrem ao mais novo campeão brasileiro “das águas”.

É nesse sentido que as tentativas de Rancière de configurar uma saída inteligente (e eficaz) para o espectador são úteis para nossa análise. O que Bauman descreve com precisão em seus “efeitos colaterais” da pós-modernidade, Rancière teoriza-os de forma mais precisa.

Mas ainda reside um silêncio, um certo vazio ante o processo de identificação na sociedade de consumo. Nesse entender, Paul Ricoeur em *o Percurso do reconhecimento* pode nos auxiliar. Ricoeur não tem como objetivo a teorização dessa forma de identificação (de consumidor), mas suas reflexões nos propiciam um amplo aprofundamento do tema.

Quando Bauman afirma que o indivíduo, na caracterização de consumidor, é um sujeito “mimado”, temos neste termo um bom início de pensamento. O *marketing* realiza uma forma de nomeação. Observar a análise de Ricoeur ante a nomeação no projeto parental (a família). Desde criança sou nomeado pelo projeto parental. Como afirma Ricoeur, o “projeto parental do qual provim (...) transformou a estática do quadro genealógico em uma dinâmica instituidora que se inscreve na palavra “transmissão”” (RICOEUR, 2006, p. 207). Assim, em um determinado momento de minha vida, reconheço-me nessa nomeação parental. A identidade corresponde à fixação desse reconhecimento:

Graças a essa interiorização progressiva do olhar genealógico, o ego, função zero no quadro dos lugares, torna-se função plena quando a transmissão é vivida como reconhecimento mútuo, ao mesmo tempo parental e filial (Ibid., p. 208).

Ao utilizarmos essa lógica para a sociedade de consumo temos o seguinte resultado: pode-se afirmar que é um fato social e histórico que na era moderna forma-se uma esfera pública burguesa (Cf. HABERMAS, 1984). Na interpretação de John Thompson sobre a tese de Habermas, fica evidente a descaracterização progressiva da esfera pública como meio alternativo na promoção de um pensamento crítico:

A comercialização da comunicação de massa destruiu, progressivamente, seu caráter como um meio da esfera pública, pois o conteúdo dos jornais e dos outros produtos foi despolitizado, personalizado e transformado em sensacionalismo com o fim de aumentar as vendas, e os receptores foram tratados mais e mais como consumidores tanto de produtos da mídia quanto daqueles produtos dos quais as organizações da mídia recebem suas rendas devido à publicidade (THOMPSON, 2011, p. 148).

A ressalva de Thompson ante a argumentação de Habermas nos leva a pensar que os meios de comunicação de massa apresentam a abertura para uma nova riqueza de informação. Mesmo assim, Thompson assente que hoje “a ideia original da esfera pública não pode ser, simplesmente, reativada em bases novas” (Ibid., p. 156). Mais do que a ingerência das relações mercadológicas na esfera pública, efetivou-se a formação da sociedade de consumo.

A ausência de limites fixos entre a esfera privada e o espaço público comprova a ingerência da sociedade de consumo na lógica social da primeira. O valor de imagem transmite uma mensagem (como interpelação) que indica que ao se consumir (um produto) há o acréscimo de um *quantum* de “admiração” nas interações sociais. O valor de imagem, através de suas interpelações, nos interpela para um acréscimo de capital social (na acepção de Bourdieu), mesmo que essa forma de capital seja volátil, transitória e apropriada para o comportamento de descarte/deslocamento/exclusão da vida pós-moderna. O valor de consumo se interpõe nas relações sociais ao promover uma forma de nomeação (na figura de “consumidor”, constrói-se um processo de reconhecimento) que promete um acréscimo de poder social. Está em formação, aqui, uma forma de identificação (de consumidor): “ser alguém” na sociedade de consumo é ter o poder de compra.

A responsabilidade moral: a novidade do evento intersubjetivo

Bauman não é totalmente pessimista ou mesmo um “melancólico de esquerda” como indica a crítica de Rancière em *O espectador emancipado*. Sua grande contribuição, além de suas acuradas observações dos efeitos colaterais da sociedade atual, refere-se à sua teorização em torno da responsabilidade moral. Discípulo de Emmanuel Lévinas, Bauman visualiza uma nova forma de relação humana no momento atual. Neste sentido, sua *Ética pós-moderna* é um bom exemplo da possibilidade da gênese da consciência moral no homem. Há na *Ética pós-moderna* (como em toda sua produção intelectual) uma diferenciação entre a ética como regulamentação normativa coercitiva e a gênese moral, de ordem subjetiva. Nesta “nova” proposta de resgate da dimensão moral, há a possibilidade de se referir ao “sujeito moral” com autonomia e consciência moral. Em um contexto de liberdade, Bauman assim caracteriza o sujeito moral:

O Eu moral move-se, sente e age em contexto de ambivalência e é acometido pela incerteza. Daí que a situação moral livre de ambiguidade tenha apenas a existência utópica como horizonte e estímulo talvez indispensável para um Eu moral, mas não como alvo realista de prática ética (BAUMAN, 1997, p. 17).

Por isso a incerteza, na acepção de Bauman, acompanha sempre a condição do Eu moral. Este último se diferencia do tipo social (o Eu social, o “ator”); eis a rebeldia proclamada por ele no sentido de que há uma possibilidade de autoconstituição do homem, longe das injunções sociais. Trata-se da responsabilidade moral, cuja raiz é a consciência moral. O diagnóstico da atual condição humana, segundo Bauman, é que essa forma de consciência moral está só anestesiada, ela ainda não foi amputada. Com a consciência moral nasce uma espécie de comando que reconhece a “obediência” segundo uma natureza particular. Não que determinada ordem deva ser obedecida; pelo contrário, a consciência moral nasce da absoluta liberdade e incerteza:

A responsabilidade moral é a mais pessoal e inalienável das posses humanas, e o mais precioso dos direitos humanos. Não pode ser eliminada, partilhada, cedida, penhorada ou depositada em custódia segura. A responsabilidade moral é incondicional e infinita, e manifesta-se na constante tortura de não se manifestar a si mesma suficientemente (Ibid., p. 285).

O quadro geral da sociedade de consumo - momento em que Bauman endereça suas críticas - equivale a uma espécie de “formação” que apequena o homem. Há nesta forma societária um desvirtuamento e um impedimento da gênese da consciência moral. A ordem social contemporânea se traduz em um ambiente de “forças desvairadas e desordenadas” que confundem o homem. Daí o diagnóstico de que “não é fácil ser pessoa moral” (Ibid., p. 209).

As reflexões sobre a moral encontram-se disseminadas por toda a obra de Baumaniana. Ele deixa claro que Lévinas e Kant divergem de maneira radical. Em Lévinas não há uma simetria na relação moral, pois “minha responsabilidade está sempre um passo adiante da sua. De antemão, sou sempre responsável por você (...)” (BAUMAN, 2012, p. 94). Ao resgatar aspectos importantes do campo religioso, Lévinas apreende não a *philia*, mas a noção de *ágape*: “Sou comandado, por assim dizer, por sua fraqueza e pelo modesto silêncio de sua presença” (Ibid., p. 95). Nesse instante, há um desvendamento do homem em sua potencial responsabilidade moral. Lévinas comenta sobre o “despertar”, “ficar lúcido”, “recuperar a visão”. Na interpretação de Bauman:

Uma vez reconhecida e aceita, a responsabilidade pelo outro coloca sobre o *self* moral o dever de interpretar de suas exigências práticas. (...) A responsabilidade precisa e tende a ser descoberta repetida vezes, a cada encontro com o outro, ou mesmo a cada estágio sucessivo de um encontro (Idem).

Portanto, há nesta reflexão sobre a moral uma advertência sobre o poder da razão. Ao assumir a responsabilidade pelo Outro, está em curso o evento moral. Sou uma espécie de fiador da autonomia, bem-estar e felicidade no Outro, sem responder a um imperativo categórico como no exemplo de Kant. Neste exato momento, Bauman lança seu programa:

(...) sugiro que a atenção e a autoridade do campo das relações humanas sejam transferidas do domínio da razão (racionalidade, regras, prescrições e proscricções, o cálculo de perdas e ganhos e o cálculo de probabilidades) para o da moral (ou seja, da prioridade do ser humano necessitado), em sua essência (Ibid., p. 96).

Programa humanístico que em si já responde às críticas de Rancière. Esse apelo a um homem moral em Bauman indica o anseio por uma comunidade humana planetária, genuinamente ecumênica. Bauman vê no encaminhamento atual da sociedade pós-moderna uma verdadeira negação da autêntica “comunidade humana”. Como afirma na obra *Em busca da política*, o momento atual “apenas transformou o indivíduo de cidadão em consumidor de mercado” (BAUMAN, 2000, p. 84). O que ele denomina de “sociedade autônoma” aproxima-se de certa forma da acepção de Castoriadis. Na perspectiva de Bauman:

Uma sociedade verdadeiramente autônoma só pode existir segundo o seu próprio projeto, isto é, como uma sociedade que admite uma liberdade de auto-crítica, questionamento e reforma cada vez maior, mais do que um dado padrão de felicidade, como seu único propósito e razão de ser (Ibid., p. 87).

Tanto em Bauman, quanto em Castoriadis, está implícita, na forma de um pensamento radical remediado, a falência da experiência do comunismo. Mas permanece o ideal de um “ser autônomo” que tem a ousadia de se lançar como um ser “consciente da historicidade social, mas acima de tudo de sua contínua e perpétua historicidade” (Idem). Aqui, a crítica ao marxismo (após as experiências da ex-URSS) já está presente de forma flagrante: este último proclamou a historicidade para, depois, barrar seu potencial revolucionário. O marxismo se converte em ideologia, oficialismo paralisante de um pretense historicismo.

Por isso há em Bauman um “retorno” e um anseio a uma espécie de intimidade humanística tão presente em pensadores como Logstrup, Lévinas ou Buber. O movimento em busca de uma reforma (ou transformação) deve deixar ao homem esse espaço indefinido no qual há a possibilidade para a gênese da responsabilidade moral. É por isso que a desconfiança ante a clausura do instante social é visível em Bauman:

(...) manter as questões morais fora da agenda, minando a autonomia moral do sujeito ativo, comprometendo o princípio de responsabilidade moral pelos efeitos de uma ação, por mais distantes e indiretos que sejam. Nem as organizações nem as empresas modernas promovem a moralidade. Pelo contrário, elas tornam difícil e ingrata a vida da pessoa que insiste em ser moral (BAUMAN, 2011, p. 353, 354).

Embora nesta passagem, Bauman se refere aos efeitos da burocracia, ela serve também para outras formas de racionalidades sociais. Ser cidadão, acima de tudo, é ser uma “Pessoa moral”. Nele, assume-se uma forma de compromisso por sua “própria responsabilidade moral” (que é, também, a responsabilidade pelo Outro). Para Bauman, hoje se entende por indivíduo um ser que não compartilha “pensamentos ou sentimentos: há distanciamentos e indiferenças nessas vidas privatizadas”. Por isso o pensador da condição pós-moderna qualifica o indivíduo atual de um “cidadão adormecido”. Daí o “programa” moral que se inicia com a noção de Pessoa, almejar o despertar de “sentimentos de responsabilidade moral como o bem comum” (Ibid., p. 368). Tarefa difícil, tendo em vista as enormes forças simbólicas que atuam na interpelação do indivíduo consumidor. Um tipo de “cidadão” precário e entendido como “um cliente satisfeito de uma sociedade feita à imagem de um *shopping center*, que suga a confiança de seus cidadãos no mundo e uns nos outros” (Ibid., p. 380).

Em *Vida em fragmentos* há uma profunda crítica ao indivíduo na condição pós-moderna. Ao mesmo tempo a obra indica soluções para essas “vidas privatizadas” e “vidas em episódios”. A saída é o resgate de uma vida moral. Ao comentar sobre esta última, Bauman insere a “incerteza” como sua condição de ser. Não mais o “dever-ser”, nem mesmo o universalismo kantiano. O homem agora aprendeu a jogar fora o ideal que tanto o escravizara; este homem de Bauman é insatisfeito, incerto, duvidoso, embora resoluto na forma de negar o que lhe é nocivo. Ele sabe que está sempre incompleto: “(...) podem-se reconhecer as pessoas morais por sua nunca dissipada insatisfação com seu desempenho moral, a atroz suspeita de que elas, por sua própria avaliação, não são morais o bastante” (Ibid., p. 386).

Percebe-se que nesse espaço temporal denominado de pós-moderno não se vive mais uma utopia ou um intenso ideal. Há um realismo conceitual simples e de difícil apreensão. Estamos aprendendo ainda a vivenciar o acaso, a indeterminação e a relatividade, como indica o pensamento de Jean Baudrillard.

O objetivo do valor de imagem é criar uma necessidade. Mas como esta última não é algo “natural”, tal necessidade é volátil. De forma um tanto precária, podemos afirmar que o objeto de consumo na condição pós-moderna possui uma aura que está desligada das determinações sociais. Esta ideia se aproxima da orientação seguida por Jean Baudrillard em *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Aqui, o pensador francês nomeia uma “dupla fetichização” na qual o valor de uso torna-se fetichizado (*la valeur d'usage peut être “fetichisée”*) (BAUDRILLARD, 1972, p. 156). É neste sentido que os pensadores da condição pós-moderna indicam uma terceira fase da sociedade moderna (ou capitalista). Tal fase traz enormes dificuldades de análise, principalmente para os marxistas. *As origens da pós-modernidade*, de Perry Anderson, pode ser um bom exemplo desta dificuldade que apontamos acima.¹⁶ A obra de Anderson é uma exaltação exagerada do percurso intelectual de Fredric Jameson. Lembrar que nesta data da publicação de *As origens da pós-modernidade*, Bauman já havia lançado uma série de obras sobre a condição pós-moderna, inclusive a *Ética pós-moderna*. Mesmo com essa omissão, Anderson não deixa de ressaltar (juntamente com Jameson) que “a imagem é a mercadoria atual” (ANDERSON, 1999, p. 127). Algo ocorreu nesta terceira fase do desenvolvimento capitalista, quando a imagem se converteu em espetáculo que interpela o espectador. Bauman localiza com precisão essa nova transformação. Ele comenta sobre um tempo pontilhista, “fragmentado numa multiplicidade de pedaços distintos” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 172).

16 A tese de Perry Anderson pode ser resumida, nesta passagem: “O pós-moderno nunca suplantou completamente o moderno, os dois estando sempre de alguma forma “atrasados”, como tantos futuros prefigurados e passados recuperados” (Anderson, 1999, p. 118).

Há na *Ética pós-moderna* de Bauman uma afirmação que é fundamental para compreendermos a perspectiva de pensadores da condição pós-moderna: “A pós-modernidade, pode-se dizer, é a modernidade sem ilusões” (BAUMAN, 1997, p. 41). Nesse sentido, algo se transformou na modernidade para suscitar o esfacelamento desta “ilusão”. Esta constatação de Bauman vai ao encontro do esvaziamento do conteúdo utópico em nossos dias; hoje, há “pequenos ideais”, mas não parece ter mais espaço (ou “clima histórico”) para as grandes utopias.

Surge na cena intelectual uma espécie de simplicidade. Por isso Bauman proclama a “desconfiança na razão não emocional e calculadora” e uma busca por uma “dignidade das emoções” (Ibid., p. 42). Ao que tudo indica, vislumbram-se duas faces no atual momento pós-moderno. Uma de ordem negativa, na qual o pessimismo de Bauman, por exemplo, permite uma forma de análise que expressa uma forma de pensar desiludido (ou a “melancolia”, na expressão de Rancière). A outra face indica, ainda que de forma precária, a saída do atual estado de coisas (na denominada sociedade líquida). Essa segunda face refere-se à dimensão moral. Observar, por exemplo, que há uma espécie de radicalismo em Bauman, fato que o aproxima de Rancière, Debord, entre outros. Bauman não compartilha das análises mais otimistas do contexto atual da sociedade capitalista, como a de Anthony Giddens, por exemplo. Neste último, o que se entende por pós-modernidade se resume desta forma: a queda dos “fundamentos” preexistentes da epistemologia; a perda da teleologia e da noção de progresso na história (GIDDENS, 1991, p. 56). Mas é preciso notar que Giddens não cita a “razão”. Em algumas passagens de *As consequências da modernidade* afirma-se que mesmo na era do Iluminismo não havia unanimidade na crença ao poder da razão; o sociólogo acrescenta que “desde Nietzsche, estamos mais claramente cômicos da circularidade da razão” (Ibid., p. 59). Assim, essa descrença atual no poder da razão não é uma boa característica da pós-modernidade.

Em um debate sobre os efeitos nocivos da era pós-moderna não se pode olvidar a contribuição de Bauman. Sua vasta obra é uma prova da tentativa de análise da vida social contemporânea sob os vários aspectos. Outra particularidade na escrita de Bauman é a estratégia de se abandonar o debate ao estilo acadêmico; ele absorve dos vários autores uma gama variada de ideias para compor um conjunto relativamente coeso. Sua saída para os efeitos colaterais da sociedade líquida se assemelha à Lévinas, ao propor uma retomada humanística das relações sociais. Só a partir desta “conquista” (em sua natureza incerta) há a possibilidade de uma *koinonia*, um espaço público verdadeiramente compartilhado, composto por cidadãos com capacidade moral.

Por sua condição de exilado, como pensador solitário, flagra-se em seu diário (*Isto não é um diário*) a confissão de um pensador *of side*; um homem que sente com hesitação o reconhecimento social de sua condição de pensador da condição pós-moderna. Por isso Bauman representa, além de seu pensamento, uma forma de existência marcada por tristes acontecimentos históricos. Nele a própria condição pós-moderna é sentida como uma espécie de “angústia”, sem desmerecer a alegria incerta de se tornar um homem moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALMEIDA, Rogério M. de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ALVES NETO, Rodrigo R. *Alienações do mundo*: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1981.

ARENDT, Hannah. *Da violência*. Tradução de Maria D. Trindade. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. 2ª Ed. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega*. 2ª Ed. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.

BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. Tradução de Ana M. Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *Isto não é um diário*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise*. 4ª Ed. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Segio Miceli [et. all.]. São Paulo: Perspectiva, 2019.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II – Os domínios do homem*. Tradução José O. de A. Marques. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: artes de fazer*. 22ª Ed. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Editora Atlas, 2015.

CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth R. (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. 2ª Ed. Tradução Yvonne Jean. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.

DUNN, John. *A história da democracia: um ensaio sobre a libertação do povo*. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora da UNIFESP, 2016.

DUNN, John. *Locke*. Tradução de Luiz P. Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá R. Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de Corte*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FERREIRA, Maria L. R.; BECKERT, Cristina; AMARAL, Margarida. *Hannah Arendt: luz e sombra (Seminário Internacional)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FERRY, Luc. *Homo aestheticus: a invenção do gosto na era democrática*. Tradução de Eliana M. de Melo Souza. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores políticos comparados*. Tradução Antônio Patriota. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.

FLAUBERT, Gustave. *A educação sentimental*. 2ª Ed. Tradução de Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2015.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: wmf martinsfontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia de bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução Tito L. C. Romão. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2009.

GEYMONAT, Ludovico. *Galileu Galilei*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GRANGER, Gilles-Gaston. *A razão*. Tradução de Lúcia S. Prado e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

GREENE, Theodore M. *Liberalismo: teoria e prática*. 2ª Ed. Tradução Leonidas G. de Carvalho. São Paulo: IBRASA, 1983.

GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

GUALANDI, Alberto. *Lyotard*. Tradução de Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

GUSDORF, Georges. *A agonia da nossa civilização*. Tradução de Homero Silveira. São Paulo: Editora Convívio, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo I: racionalização da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo A. Soethe. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo II: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012b.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail U. Sobral e Maria S. Goncalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade: introdução à filosofia*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2012a.

HILL, Christopher. *O século das revoluções – 1603-1714*. Tradução de Alzira V. Allegro. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 2ª Ed. Tradução de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João P. Monteiro e Maria beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes selo Martins, 2014.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª Ed. Tradução de Valerio Rohden António Marques. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4ª Ed. Tradução de Fernando C. Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone C. Benedetti; Jefferson L. Camargo; Marcelo B. Cipolla e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KERFERD, George B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4ª Ed. Tradução de Carlos I. da Costa. Editora 34, 2019.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. 2ª Ed. Tradução de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. Tradução de Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução de Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LOCKE, John. *Cartas sobre tolerância*. Tradução de Jeane B. D. Rangel. São Paulo: Ícone, 2004.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª Ed. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Pedro P. G. Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o governo*. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963.

LYOTARD, Jean-François. *Discours, figure*. Paris: Klincksieck, 2002.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 14ª Ed. Tradução de Ricardo C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2011.

MCKIRAHAN, Richard D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução de Eduardo W. Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

MEYERS, Robert G. *Empirismo*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

MICHAUD, Ives. *Locke*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MORRALL, John B. *Aristóteles*. Tradução Sérgio Duarte. Brasília: Editora da UnB, 1981.

NATALI, Carlo. *Aristóteles*. Tradução de Maria da Graça G. de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano, demasiadamente humano*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

NORMAN, Hampson. *Saint-Just*. Tradução de Lawrence F. Pereira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.

PAINE, Thomas. *“Senso comum” e outros escritos políticos*. Tradução de A. Dela Nina. São Paulo: IBRASA, 1964.

PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação*. Tradução de Maria Helena N. Garcez e Sandra N. Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2ª Ed. Tradução Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3ª Ed. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III: o tempo narrado*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como Outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014a.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Tradução de Rosemary C. Abilio. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014b.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Virtude e terror*. Tradução de José M. Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D’Alembert*. 2ª Ed. Tradução de Roberto L. Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 2015b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2ª Ed. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

SANTOS, Wanderley G. dos. *O paradoxo de Rousseau: uma introdução democrática da vontade geral*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. Tradução de Roberto L. Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STIELTJES, Claudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal Editora, 2001.

STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa – 1529-1642*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2000.

TADIÉ, Alexis. *Locke*. Tradução de José Oscar de A. Marques. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 9ª Ed. Tradução do Grupo de Estudos sobre Ideologia, Comunicação e Representações Sociais da Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da PUCRS. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2ª Ed. Tradução Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1977.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ULHÔA, Joel P. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: phýsis, ethos, nómos*. Tradução de Constança M. Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 23ª Ed. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

VOLTAIRE. *Cândido*. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Tradução de Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

VOLTAIRE. *Conselhos a um jornalista*. Tradução de Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOLTAIRE. *O pirronismo na história*. Tradução de Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2007c.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WAGNER, Eugênia S. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2006.

WESP, Mateus J. de L. *A república e as fontes clássicas I*. Santo André: Armada, 2018.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

ZIZEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Tradução de Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.



EDUFT

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS